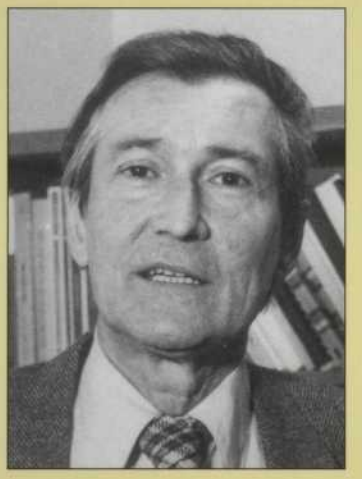
Œuvres complètes de Fernand Dumont



Tome II

Philosophie et sciences de la culture II

pul



Bibliothèque et Archives nationales
Québec

Œuvres complètes de Fernand Dumont

Tome II

Philosophie et sciences de la culture II

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Comité d'édition

Serge Cantin, Université du Québec à Trois-Rivières
François Dumont, Université Laval
Fernand Harvey, INRS-Urbanisation, Culture et Société
Léo Jacques, Les Presses de l'Université Laval
Simon Langlois, Université Laval
François Ricard, Université McGill

Présentation du tome II
Julien Goyette, professeur au Département des sciences humaines de l'Université du Québec à Rimouski

Indexation
Sébastien Lefebvre

Direction du projet
Léo Jacques

Production
Jocelyne Naud

Conception graphique et mise en pages
Mariette Montambault

Lecture des épreuves
Sabine Anctil
Louise Blouin
Solange Deschênes
Carole Paquet
Geneviève Saladin

Photo de la couverture
photographe inconnu

ISBN 978-2-7637-8310-9
© Les Presses de l'Université Laval 2008
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 2e trimestre 2008

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
Pavillon Pollack, bureau 3103
2305, rue de l'Université
Université Laval, Québec,
Canada, G1V 0A6

www.pulaval.com

306
D893o
2008
V.2

Sommaire

Présentation du tome II IX

L'Anthropologie en l'absence de l'homme 1

Le Sort de la culture 337

L'Avenir de la mémoire 587

À propos de l'indexation 619

Index thématique 621

Index onomastique 625

Table des matières 631

Présentation du tome II[1]

Par Julien Goyette

Les ouvrages reproduits dans ce volume appartiennent à l'œuvre de la maturité. Dans la poétique de Fernand Dumont, ce sont des fruits de l'automne, des « parlers de septembre ». Il est un âge, confiait Dumont dans ses Mémoires, où l'on ne considère plus les retours en arrière, où l'on poursuit une œuvre sans trop savoir si c'est par entêtement ou par simple volonté de fidélité. Sans cesse la pensée se replie sur elle-même pour mieux se projeter vers l'avant, chaque œuvre nouvelle contenant une promesse que les suivantes s'efforceront d'accomplir. Et le temps qui passe, le vieillissement, la maladie, les deuils, la somme des désillusions politiques ne font qu'ajouter une urgence aux ambitions, pourtant déjà si impatientes, de la jeunesse.

Bien sûr, une trajectoire intellectuelle ne se révèle pas d'un seul coup, à la façon d'un ruban que l'on déroulerait devant soi. La cohérence ne daigne souvent se dévoiler que dans la rétrospection. Une pensée vivante, ne l'oublions jamais nous qui, la plupart du temps, regardons les auteurs à travers leur masque mortuaire, s'explicite et se rectifie en même temps qu'elle s'énonce. « Je me rends compte, écrivait Dumont au crépuscule de sa vie, que les interrogations qui soutiennent une aventure intellectuelle sont, en définitive, sans réponse arrêtée. Même si on a beaucoup écrit, on ne laisse que les débris d'un

1. L'auteur tient à remercier Karine Hébert, Serge Cantin et Jeannine Goyette pour leur contribution à ce texte.

édifice imaginaire[2]. » L'œuvre est une chimère, soit. Mais la charpente de cet « édifice imaginaire » n'en demeure pas moins la projection d'un plan longtemps médité et maintes fois retouché. Dans son souci de cohésion et de stylisation, pour nous faire une place dans le théâtre de son expérience personnelle, l'auteur ne peut résister à la tentation de dresser ici et là des repères, de déposer des clefs d'interprétation.

De sorte qu'il existe une unité de l'œuvre, des problèmes que l'on peut suivre de livre en livre. Ainsi *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* (1981), *Le Sort de la culture* (1987) et *L'Avenir de la mémoire* (1994) approfondissent-ils l'œuvre des années précédentes sans vraiment en déplacer les bases. Dumont a mis sa vie, son enseignement et ses livres sous le signe de l'exil, du passage tourmenté de la culture populaire à la culture savante, de la tradition au savoir réfléchi. Et, pour mieux parler de culture, il parle de science. Peut-on, en effet, penser la culture, et la crise qui l'affecterait, sans s'interroger sur le type de connaissance qu'elle autorise[3] ? « L'anthropologie, souligne Dumont, n'est pas l'homme. Elle est quand même un signe, un témoignage sur ce qu'on peut dire de la culture, sur ce que la culture suggère de dire de l'homme[4]. » Entièrement soumise à son interrogation de départ, l'épistémologie dumontienne reste enveloppée dans les questions éthiques et politiques, pour ne pas dire morales. À tout prendre, la critique de la connaissance ne représente pour Dumont qu'une manière détournée de poursuivre son procès de la civilisation moderne.

L'Anthropologie en l'absence de l'homme

L'Anthropologie en l'absence de l'homme compte parmi les œuvres les plus difficiles du catalogue de Dumont. Si la thèse principale de l'ouvrage tombe facilement sous le sens, l'argumentation, elle, suit des ellipses étourdissantes. Poétique autant que le sujet le permet, le style est à la fois magnifique et ardu, la beauté de l'expression compensant à peine l'audace de certains propos. Même l'érudition de l'auteur peut, à l'occasion, se révéler déroutante. Dans un parti pris humaniste, et conformément au caractère multiforme et transversal de son œuvre, Dumont illustre son propos en empruntant à une grande variété

2. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *Œuvres complètes*, tome V, p. 434.
3. Maurice Lagueux, « Dumont, Fernand, (1927-…), sociologue et philosophe québécois. *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* (1981) » texte inédit.
4. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 171.

de disciplines : philosophie, histoire, sociologie, psychologies clinique et théorique, psychanalyse, etc. Et fidèle à son habitude, passant par-dessus la tête de plusieurs penseurs contemporains, il convoque surtout des fondateurs : Comte, Marx, Freud, Durkheim, Parsons, Febvre, Canguilhem, Lévi-Strauss, etc. L'ouvrage déjoue également toute tentative de catégorisation. S'agit-il d'un travail d'épistémologie, d'une sociologie de l'intellectuel ou de la connaissance, d'une anthropologie nouvelle[5] ?

D'entrée de jeu, le sociologue prévient ses lecteurs que l'« anthropologie » qu'annonce l'intitulé provocateur de son livre déborde l'acception courante du terme. L'anthropologie dont il sera question ici, précise-t-il, englobe l'ensemble des sciences de l'homme, la philosophie et les idéologies. Choix audacieux, que l'on comprend mieux lorsque l'on s'attarde à la définition de l'homme offerte en ouverture de son *argument* : « [...] un être hypothétique et dont le souci principal est... de se définir[6] ». L'homme est une question adressée à lui-même. Philosophie, idéologies et sciences humaines représentent, en ce sens, les principaux lieux de production et de décomposition des figures de l'homme. Là où elles se confondent, l'anthropologie est affirmation de la capacité propre à la culture moderne de s'interpréter elle-même en tant que culture. Mais qu'on ne s'y trompe pas : même si Dumont insiste sur la nécessité de penser ensemble les différentes pratiques de l'interprétation, dans *L'Anthropologie...*, il s'intéresse principalement aux sciences humaines. La notion d'anthropologie paraît d'ailleurs un peu flottante dans l'ouvrage, désignant tantôt l'ensemble des pratiques interprétatives, tantôt uniquement les sciences de l'homme. Tout compte fait, l'anthropologie dumontienne délimite « une phénoménologie de la pratique de la vérité[7] » qui correspond largement à la conscience historique moderne. Il n'est pas abusif, dès lors, d'inscrire les travaux de Dumont dans la lignée d'une longue tradition intellectuelle qui, de Comte à Ricœur en passant par Durkheim, Weber, Arendt et Weil, consiste à s'interroger sur les conditions d'avènement de la modernité pour ensuite, sur fond d'un constat de crise, repenser l'unité de la société à partir d'une conception éthique de la vie collective.

Dans *Le Lieu de l'homme*, Dumont avait dégagé les caractères essentiels de la culture. Grâce au dédoublement entre culture première et culture seconde,

5. Voir à ce sujet Nicole Gagnon, « Ce curieux produit de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 2 (octobre 1982), p. 143-149.
6. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 5.
7. *Ibid.*, p. 16.

l'humain peut distinguer ses actes de ses pensées, mesurer l'écart entre son être empirique et son être symbolique. L'Histoire, des communautés archaïques jusqu'aux sociétés cybernétiques, n'est que le dévoilement progressif de cet écart ou de cette distance éprouvée de plus en plus comme une déchirure. Or, comme la nature, l'humain a horreur du vide. Éprouvant un manque à être que Dumont nomme *absence*, il rêve d'unité, de réconciliation. Mais, parce qu'elle est ouverte, l'existence résiste à toute forme de systématisation. Il faut relire les belles pages que Dumont consacre au rêve pour comprendre que la vie ne se laisse pas réduire au savoir, que les représentations sont constitutives de l'expérience que nous avons du monde. « Ce que nous appelons parfois la "vie réelle" n'est concevable qu'à partir de nos vies imaginées. L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations[8]. » Dans une perspective kantienne, Dumont remonte aux fondements de la culture afin de mieux relativiser les prétentions du connaître : « La connaissance, écrit-il, n'est ni le désir premier ni l'ambition ultime de la vie. [...] En me vouant au strict devoir de la connaissance, je m'interdis de trouver par le même chemin la raison d'être du connaître[9]. » La vie a ses raisons que la raison ignore, et c'est pourquoi le savoir ne se suffit jamais à lui-même.

Pour que l'*absence* soit reconnue, il faut que l'homme s'extraie de l'expérience immédiate qu'il a de la nature et d'autrui. Ce qui ne va jamais sans un puissant acte de négation : pour voir, il faut sortir de soi-même ; pour écrire, il faut instaurer le silence ; pour informer, il faut désinformer ; pour accéder à l'histoire, il faut d'abord l'interrompre, etc. Avant de réapparaître dans le champ de la conscience, le monde doit s'annuler. Pour briser avec le vécu, la pensée exige une page blanche, un silence, l'opacité du rêve, le temps suspendu dans la faille de l'instant présent. L'*absence*, les communautés historiques ont eu évidemment différentes manières d'y parer : les sociétés archaïques recouraient aux mythes, les Grecs absorbaient la conscience dans des cosmologies, les premiers chrétiens lisaient les réalités terrestres à travers les histoires saintes. L'anthropologie moderne s'est elle aussi donné pour ambition de réconcilier *réalité* et *représentation*. Faisant fi du caractère équivoque et inépuisable de l'existence, elle rêve d'expliquer la totalité du monde. Elle tente de contenir un objet ouvert (l'existence) dans un système fermé (la connaissance).

8. *Ibid.*, p. 5.
9. *Ibid.*, p. 8.

Parce que la culture est *milieu*, on ne peut la regarder qu'à travers soi-même. L'arbre, disait Nietzsche, sent ses racines bien plus qu'il ne les voit[10]. De la même manière, nous dit Dumont, « [l]a culture n'est jamais devant mon regard comme un objet devant une conscience qui le viserait[11] ». Quand l'anthropologue prétend expliquer la culture comme si elle était une chose, cela pose la question de son emplacement à lui. « Ce que nous appelons l'*objet*, ne serait-ce point, en définitive, l'ombre de l'anthropologue[12] ? » Aussi, dans la première partie de *L'Anthropologie…*, Dumont considère d'abord la situation de l'anthropologue. Il emprunte à un penseur du soupçon, Nietzsche, une métaphore, celle de l'*ombre*, pour illustrer ce lieu, obscur par définition, cette antichambre du savoir moderne où se tient l'anthropologue pour parler d'autrui. L'*ombre* atteste de la persistance de la transcendance dans nos sociétés qui prétendent pourtant se situer sur le strict plan de l'immanence. Elle est un aménagement de l'*absence* propre au mode de représentation de la culture moderne. En science, elle évoque la construction de l'objectivité, de ce « on » impersonnel dans lequel s'évanouit le chercheur. En littérature, elle renvoie à ce processus par lequel l'écrivain prend congé du monde, dissout son moi et son statut social pour mieux se fondre dans « le degré zéro de l'écriture » (Barthes). En histoire, elle constitue cette frontière invisible qui délimite l'histoire-réalité (*res gestae*) et l'histoire-connaissance. En somme, l'*ombre* met en évidence la manière dont la culture moderne se dédouble pour donner à voir et à interpréter.

Ce n'est qu'après s'être jeté dans l'ombre que l'anthropologue se permet d'édifier un monde nouveau. L'objectivation par la science de ce qui constitue, paradoxalement, sa condition de possibilité ne se réalise effectivement qu'au prix d'une idéalisation. Pour mieux le recomposer selon ses critères propres, le scientifique place l'homme dans un monde à part. Dans celui-ci, ce dernier a la densité d'une formule mathématique : il est la projection de modèles, l'addition de structures, le produit de théories. Bref, il est une hypothèse falsifiable. Le praticien des sciences de l'homme isole une variable de l'existence qu'il généralise ensuite dans l'espace d'une société idéalisée. Pour l'anthropologie, l'homme n'est en définitive qu'un prétexte : « L'homme n'apparaît que pour être aussitôt surmonté ou dissous. Le savoir s'élabore non pas comme connaissance de l'homme mais en prenant la place que l'homme a laissé libre à

10. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 111.
11. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 178.
12. *Ibid.*, p. 24.

l'objet[13]. » Transformer des conditions d'existence en savoir n'épuise toutefois pas l'ambition de la science. Partie du vécu, elle entend bien y revenir, tant il est vrai que réformer la connaissance invite à réformer la société. Le savoir qu'elle parvient à constituer, la science veut l'incorporer dans la réalité sociale ; les vérités arrachées à la culture sous la torture méthodologique, elle les réserve à la politique, à l'économie, à l'organisation du travail. Mais ce « monde à l'image de la raison » (Bachelard) que nous proposent les scientifiques, dans quelle mesure est-il habitable ? À qui profitent les vérités anthropologiques ? Aux communautés historiques ou aux intellectuels et aux pouvoirs qu'ils desservent ?

C'est tout le sens de l'opposition entre *vérité* et *pertinence*, qui constitue la croix de la réflexion dumontienne sur les sciences humaines. En réduisant le langage, la pensée, le sujet humain et la culture à une *production*, les sciences de l'homme font de la réalité sociale le résultat d'une série d'opérations. « [L]a science, conclut sans ambages Dumont, est productrice de vérités et destructrice de pertinence[14]. » Adéquates pour juger du travail sur un objet construit, la vérité objective et la perspective instrumentaliste laissent cependant un surplus qui correspond au sens-pour-soi. « En gros, la *vérité* concerne l'art d'accéder à l'objet selon sa structure propre. [...] À l'opposé de la vérité, la *pertinence* ramène l'objet au sujet lui-même, à sa quête du sens[15]. » À cette distinction fondamentale entre *vérité* et *pertinence*, Dumont en ajoute une seconde, entre *explication* et *compréhension*, qui se rapporte plus spécifiquement à la connaissance, et une troisième, entre *genèse* et *mémoire*, qui ressortit à la temporalité.

On comprend, dès lors, dans quelle mesure la pensée de Dumont invite à un décentrement significatif de l'interrogation épistémologique : « Quelle est, demande-t-il, la *pertinence* (et non pas la *vérité*) de l'anthropologie[16] ? » Question de droit (*quid juris* ?) et non de fait (*quid facti* ?), comme l'observe avec justesse Serge Cantin[17]. L'anthropologie moderne s'est emparée de l'*absence*. L'intérêt que les sociétés portent à elles-mêmes, elle l'a transformé en intérêt de l'anthropologie pour les sociétés. Après s'être demandé *par quel moyen* on se fait anthropologue, Dumont veut savoir *de quel droit* celui-ci transforme un milieu d'existence en une connaissance de la vie. Une protestation court ainsi tout au

13. *Ibid.*, p. 87.
14. *Ibid.*, p. 191.
15. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 569.
16. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 135.
17. Serge Cantin, « Nos vérités sont-elles pertinentes ? Remarques sur l'épistémologie dumontienne », *Carrefour*, vol. 21, nº 1 (1999), p. 28.

long de *L'Anthropologie...*, notamment contre le formalisme de certains courants intellectuels contemporains qui accordent un privilège indu à la raison opératoire. Dans son combat pour une conception plus riche de la vérité, Dumont n'hésite pas à emprunter des thèmes à la philosophie nietzschéenne, par exemple l'invalidation de l'idée de progrès et la critique de la raison. Néanmoins, il rejette à la fin le constat de la mort de l'homme : « [S]i l'homme est absent, il n'est pas mort, comme on l'a prétendu. Il s'interroge[18]. » Alors que nombre d'intellectuels contemporains sont partis courir l'aventure de l'« indéfinie liberté », Dumont veille sur la maison délabrée de l'homme.

Dans la seconde partie de *L'Anthropologie...*, Dumont décrit les trois types d'anthropologies qui sont selon lui possibles et les utopies qui leur sont associées. Il s'attarde longuement à l'anthropologie de l'opération qu'il tient pour le prototype de la culture moderne. L'anthropologie de l'opération réduit le sujet au rôle d'opérateur universel de la raison, ce qui implique que la raison soit « instaurée en position de force dans le devenir historique[19] ». On comprend que l'anthropologie de l'opération s'achève dans l'utopie d'un monde où la raison s'égale aux valeurs. L'anthropologie de l'action, quant à elle, repose sur l'utopie d'une cité politique. S'inspirant d'un diagnostic porté sur la réalité concrète, elle désire dégager une tâche pour l'histoire. L'anthropologue y agit en tant que médiateur, essayant tant bien que mal d'ajuster les fins et les moyens, la morale et la pratique. L'anthropologie de l'action est essentiellement démystificatrice : à partir d'une intuition centrale (production, communication, contrainte, etc.), elle repère des contradictions et des empêchements qu'elle résout ensuite dans des rêves d'avenir. Une fois cependant cet avenir réalisé, ce n'est pas seulement la figure du médiateur qui s'effacerait, mais toute pensée, toute philosophie, toute transcendance. Pensée et action étant devenues parfaitement adéquates, le besoin d'interprétation serait pour ainsi dire aboli.

Mais comment faire pour que l'interprétation ne s'achève jamais ? Peut-on se figurer une anthropologie construite sur le modèle de la culture elle-même et dont l'unique but serait de réaffirmer la capacité d'interprétation des sujets historiques ? L'anthropologie de l'interprétation tire parti de « tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause » (Valéry) pour exposer le phénomène d'appropriation du sens. Elle ne propose ni savoir ni morale ; elle

18. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 332.
19. *Ibid.*, p. 41.

n'explique rien, mis à part le besoin d'interpréter. À la vérité opératoire, Dumont oppose ainsi une éthique de la pertinence. À la pensée objectiviste, il répond par la responsabilisation du chercheur. Prêt à sacrifier une part de certitude pour la liberté d'esprit et d'action, il refuse d'abandonner aux anthropologues le dernier mot sur le devenir des sociétés. Ou plutôt, ce mot, il veut qu'il soit prétexte à un dialogue qui ne trouvera son achèvement que lorsque les communautés humaines auront récupéré leur capacité d'interprétation. C'est pour cette raison que l'anthropologie de l'interprétation prend tout son sens dans l'utopie d'une « communauté des interprétants ». Tandis que les anthropologies de l'opération et de l'action correspondraient respectivement aux progrès de la science et de la politique, celle de l'interprétation répondrait au progrès de l'éducation[20].

Préfiguré dans des travaux antérieurs, il était naturel que *L'Anthropologie...* s'achève sur l'énoncé d'un projet. Dumont, rappelons-le, considérait ce livre comme l'amorce d'un projet plus ambitieux : la constitution d'une anthropologie générale. Une tâche qui réclamait, selon lui, la mise en œuvre d'une nouvelle philosophie de l'histoire axée non plus sur l'idée de progrès, mais sur l'actualisation des héritages et la participation de tous à l'interprétation collective, condition d'une authentique « société éthique ». Car, si l'homme est une question, alors la question de l'homme devrait être le souci de *tous* les hommes.

Le Sort de la culture

Le Sort de la culture contient plusieurs études ayant servi de préparation à l'écriture de *L'Anthropologie...* Le lecteur s'y sentira donc en terrain connu. Mais, si l'ouvrage recoupe *L'Anthropologie...*, il ne le résume pas. Il élargit en effet l'analyse de la crise de la culture. Le thème est planté dès la première page : « La culture est en crise ? À feuilleter les manuels d'histoire, on conviendra qu'elle l'a toujours été. Et on admettra que cela tient à sa substance[21]. » Un état permanent de crise ? L'affirmation est paradoxale. Dans l'esprit de Dumont, elle ne vise qu'à rappeler le caractère dialectique et dramatique de l'existence.

20. *Ibid.*, p. 321.
21. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 341.

La crise, il est possible de l'affronter de deux manières. On peut d'abord chercher à profiter des capacités de déréalisation qu'elle confère. Pour la pensée moderne, la tentation est forte de s'identifier à l'*ombre*, de s'y enfermer, de tirer avantage de « la perpétuelle négativité qui anime l'existence[22] » pour s'émerveiller du pouvoir de destruction de la liberté humaine. C'est la voie empruntée par les déconstructivistes. Forts du constat de la « fin des idéologies », ceux-ci s'évertuent à délégitimer les objets culturels. Mais la crise peut tout autant conduire à l'engagement. « La conviction, écrit Paul Ricœur, est la réplique à la crise : ma place m'est assignée, la hiérarchisation des préférences m'oblige, l'intolérable me transforme, de fuyard ou de spectateur désintéressé, en homme de conviction qui découvre en créant et crée en découvrant[23]. » Sortir de la crise, pour Ricœur autant que pour Dumont, qui trahissent ici chacun leur conception judéo-chrétienne de l'utopie, c'est lui donner un sens à travers un projet qui la transcende. Dumont se dit toutefois inquiet de l'affaiblissement de la cohésion sociale qu'entraîne l'usure prématurée des projets de société. Parce qu'elle atteint la parole, la crise de la culture revêt une dimension hautement politique : elle est crise de la Cité : « Une civilisation s'évalue à sa faculté de permettre aux hommes qui s'y rassemblent de chercher, dans des conflits et des dialogues ouvertement manifestés, le sens de leur vie en commun[24]. » Devant le spectacle des sociétés menacées d'anomie, Dumont veut recréer ce que Hannah Arendt appelait un *agir politique*, soit un espace de réactualisation des héritages. Une actualisation qui ne peut s'accomplir que par une mise à distance de l'expérience que Dumont se garde bien d'identifier à la foi religieuse en parlant de « transcendance sans nom ».

Mais, pour susciter une éthique des temps de crise, comment ne pas commencer par remettre en cause l'actuelle conscience historique ? Dans les deux premières parties du *Sort de la culture*, Dumont s'attarde à la déconstruire afin de mettre au jour les postulats qui fondent le *point de vue* des modernes. La particularité de celui-ci est justement de ne pas se contenter d'être un *point de vue* : c'est un promontoire à partir duquel une forme de culture se permet d'en nommer et d'en dominer une autre. L'analyse généalogique de la construction de la culture populaire révèle le coup de force de la culture savante, qui s'opère à travers une série d'oppositions sémantiques, pour se constituer aux dépens de

22. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 78.
23. Paul Ricœur, préface d'Emmanuel Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 12.
24. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 345.

la culture traditionnelle. Refoulées par la culture « éclairée », la croyance, l'opinion et la culture populaire se retrouvent abandonnées à la vie privée, au loisir, c'est-à-dire là où elles ne portent pas à conséquence.

Tandis que *L'Anthropologie…* portait particulièrement sur l'objectivation et l'instrumentalisation de l'homme par la science, *Le Sort de la culture* insiste sur la résistance de l'objet, la mauvaise conscience de la pensée moderne. D'où une forme d'optimisme qui émane de l'ouvrage. Certes, d'un côté, Dumont ne manque pas de déplorer la destruction de la culture traditionnelle et la « défection des appartenances » : perte de confiance à l'égard des institutions (Église, famille), indifférence religieuse, rationalisation du travail, multiplication des techniques de régulation sociale, etc. En bon sociologue, il note également le brouillage des normes culturelles qu'entraînent certains phénomènes récents, comme la montée des classes moyennes. Mais d'un autre côté, comme si la culture possédait son propre mécanisme de défense, il remarque une persistance de la culture traditionnelle sous forme de *résidus* ou de *transpositions*. « L'érosion engendre la réaction ; le refoulement appelle le retour du refoulé[25]. » Entre les barreaux de la cage de fer, Dumont croit ainsi apercevoir une résurgence de l'éthique. Il en voit les signes annonciateurs, allant jusqu'à parler de notre époque comme d'un « printemps de l'éthique[26] ». Le renouveau scolaire, les limites de la rationalisation du travail, l'engouement des savants pour l'étude de la culture populaire et le folklorisme, la protestation écologiste, etc., sont autant de manifestations, passablement bigarrées, du combat pour la réappropriation du sens et des valeurs dans les sociétés contemporaines.

Dumont termine son recueil par une partie consacrée à la société québécoise. *Le Sort de la culture*, n'est-ce pas avant tout le sort des cultures particulières ? Dumont est convaincu que l'intention éthique sourd toujours des cultures situées, et que la discussion publique ne saurait conséquemment prendre appui sur autre chose que la tradition, la mémoire et la culture[27]. « Les cultures, insiste-t-il, sont des *éthos*, des éthiques incarnées[28]. » Il regrettait seulement, avec le recul, que les études contenues dans cette partie de son livre soient aussi sommaires et ne permettent pas de circonscrire proprement

25. *Ibid.*, p. 411.
26. *Ibid.*, p. 484.
27. Cf. Jacques Beauchemin, « La culture comme éthique incarnée : illustration et défense de la sociologie de l'éthique dumontienne », *Carrefour*, vol. 21, nº 1 (1999), p. 39-59.
28. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 476-477.

l'« emplacement québécois[29] ». Il remédiera plus tard à cette situation en publiant *Genèse de la société québécoise* et *Raisons communes*. Bien qu'il soit difficile d'établir dans quelle mesure précisément, il est certain que la théorie de la culture de Dumont est en partie inspirée par l'évolution de la société québécoise. Même chose pour le constat de la perte de la mémoire qui hante son œuvre. Déclin des traditions et des coutumes, disparition de la culture populaire sous l'action dissolvante de l'industrialisation et de l'urbanisation, différenciation accrue entre la sphère privée et la sphère publique, idéologies du progrès, laïcisation : le Québec aura vécu tout cela, et plus encore, avec pour résultat une détérioration du lien social et une identité collective plus incertaine que jamais. Pour Dumont, depuis la Seconde Guerre mondiale, la société québécoise fait figure de « microcosme », de « laboratoire ». Comme si le sort de l'Occident se jouait désormais dans cette petite contrée qui pourtant, de son avis même, s'est longtemps maintenue en marge de l'Histoire.

Le livre paraît sur fond de grisaille postréférendaire, de crise du catholicisme, de remise en cause du modèle de l'État-providence et de la découverte de certains problèmes sociaux (divorces, suicides, etc.). Plus que ces phénomènes en eux-mêmes, c'est l'ambiance générale qui frappe Dumont, cette impression d'assister à l'épuisement de l'effervescence symbolique et idéologique de la Révolution tranquille. « Dans le fond, ce qui m'inquiète le plus [...], avouait Dumont à Marcel Rioux à l'amorce des années 1980, c'est l'humeur avec laquelle nous abordons nos problèmes. Si je compare avec le début des années [19]60, je trouve que le monde est plus triste au Québec[30]. » La Révolution tranquille, malgré le bruit et les remous qu'elle a suscités, n'a su accoucher d'une culture nouvelle. Certes, on a élargi le champ d'intervention de l'État, on a réformé les institutions, les Québécois se sont ouverts au pluralisme idéologique, une nouvelle élite est apparue. Autrement dit, on a fondé une société libérale. Mais, en 1987, Dumont constate que la dépendance économique est restée la même et qu'aucun discours culturel consistant, c'est-à-dire dans lequel tous les Québécois pourraient se reconnaître, n'est venu remplacer l'ancien. Privée de conscience de soi – ce que Dumont théorisera plus tard comme étant la *référence* –, incapable, à défaut de lieu pour y parvenir, de se dépasser elle-même, la société québécoise s'est enfermée dans un « présent qui n'est que présent[31] ». Le déni du passé, omniprésent dans la rhétorique de

29. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *Œuvres complètes*, tome V, p. 230.
30. « Lettre à Marcel Rioux », *Possibles*, vol. 4, nº 2 (hiver 1980), p. 35.
31. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 549.

la Révolution tranquille, a compromis sa capacité d'élaborer des projets rassembleurs. « En refusant leur passé, les Québecois sont devenus orphelins. Ce qui est une fâcheuse manière d'entrer dans l'avenir[32]. »

C'est sans doute l'essai « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise » qui illustre le mieux cette fidélité, cette écoute que Dumont attend d'une anthropologie de l'interprétation. Le problème épistémologique de la compréhension, appliqué à la culture québécoise, devient : « [E]n quoi est-il pertinent, pour penser aujourd'hui, de nous référer aux idées défuntes du Québec d'autrefois[33] ? » Dumont évoque l'existence d'une *mémoire d'intention*, d'une « solidarité dans les questions » qui se serait transmise à travers les générations d'intellectuels canadiens-français. Cette mémoire tiendrait à un questionnement mille fois repris sur la condition de la communauté canadienne-française, sur ses origines, son identité et sa quête d'affranchissement. Car cheminer dans la pensée, réfléchir sur son identité, cela veut dire accepter de se situer dans un horizon de questions qui n'obtiennent jamais de réponses définitives. « Nous ne demandons pas à Aristote ou à Descartes comment faire de la physique ni à Auguste Comte ou à Proudhon comment pratiquer la sociologie. Nous cherchons chez eux des *origines*, des impulsions à penser[34]. »

L'Avenir de la mémoire

L'Avenir de la mémoire est une version remaniée d'une conférence publique de la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN) prononcée le 23 mars 1994. Dans l'espace condensé de cette plaquette, sans quitter le terrain de la crise de la culture, Dumont reprend une question autrement dispersée dans l'ensemble de son œuvre : la mémoire. À la suite de Tocqueville qui, devant l'accélération de l'histoire provoquée par les révolutions démocratiques, s'alarme d'un esprit qui marcherait désormais dans les ténèbres, Dumont s'interroge : « [N]os sociétés seraient-elles devenues impuissantes devant l'avenir parce qu'elles ont perdu la mémoire[35] ? » À première vue, la question paraît ne pas coller entièrement à l'expérience récente. Le passé n'est-il pas présent partout autour de nous : sur les places publiques, à l'école, dans les musées, les médias, la production artistique ? N'assiste-t-on pas, depuis quelques décennies, à la montée du

32. *Ibid.*, p. 515.
33. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *Œuvres complètes*, tome V, p. 230.
34. Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 571.
35. Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 591.

mouvement commémoratif, à une vague patrimoniale sans précédent? Ne sommes-nous pas censés vivre à l'heure de l'archivage? Il n'y a pourtant que les sociétés amnésiques pour avoir autant besoin du passé. Elles s'y cramponnent désespérément, engrangeant compulsivement les restes d'hier, de peur de se réveiller demain en ne sachant plus qui elles sont. Les sociétés modernes connaissent le même embarras que ce Hamlet décrit par Paul Valéry, entouré des crânes de personnages illustres: « Hamlet ne sait trop que faire de tous ces crânes. Mais s'il les abandonne!... Va-t-il cesser d'être lui-même[36]? » Dans cette perspective, le passé rassure, apaise les angoisses identitaires davantage qu'il n'éclaire le présent ou l'avenir. Les identités particulières se multiplient, se jalousent les unes les autres sans jamais converger vers une identité commune. « Partout répandu, le sentiment aigu du changement n'entraîne pas nécessairement un raffermissement de la mémoire, s'il n'en provoque pas au contraire la désintégration[37]. » La question n'est pas de savoir si nous parlons du passé ou si nous sommes capables de l'expliquer, mais bien d'établir si le passé nous parle encore.

Le concept dumontien de mémoire revêt une dimension utopique et émancipatrice. La mémoire, selon les termes de Paul Ricœur, est la « représentation présente d'une chose absente ». Elle suscite une présence, mais celle-ci n'est intrinsèquement ni la chose souvenue ni un pur produit de l'imagination puisqu'elle est le résultat d'une volonté de fidélité au passé. N'est-ce pas un rapport de ce genre que Dumont aurait voulu voir s'établir entre la culture première et la culture seconde? La mémoire n'est-elle pas l'unique moyen qui reste à notre portée de combattre l'*absence* sans l'abolir? Ricœur écrit que « nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé *avant* que nous déclarions nous en souvenir[38] ». Dumont ajouterait que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer que la pensée conserve en elle l'empreinte du vécu et lui reste fidèle.

La dissolution de la mémoire est le résultat d'une mutation de culture, d'un « drame collectif » qui s'est noué il y a plusieurs siècles. Selon un procédé qu'il affectionne particulièrement, Dumont dresse une comparaison entre les sociétés modernes et leur image inversée, les sociétés archaïques. Par les vertus de la tradition et des coutumes, ces dernières évoluaient dans une culture qui atténuait, en les masquant, les craintes du changement. Filles de l'oralité, ces

36. Paul Valéry, *Variété I et II*, Paris, Gallimard, 1924-1925, p. 21.
37. Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 591.
38. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 26.

sociétés avaient la mémoire courte. Rarement, chez elles, le souvenir ne remontait à plus de quelques générations dans un temps, pour le reste, largement indifférencié. Dans ce contexte, les références au passé remplissaient avant tout une fonction de légitimation du présent et s'attachaient à des communautés précises. La modernité est venue battre en brèche ces figures de la permanence que sont les traditions et les coutumes. Privées de leurs ancrages dans la temporalité, les sociétés se sont retrouvées ballottées par les flots de l'historicité. Sous l'effet combiné des révolutions politiques, économiques et techniques, le passé est devenu impénétrable, et le futur, hypothétique. En exacerbant le sens de la contingence, la modernité a réussi à dissocier les trois dimensions de la temporalité, faisant du passé un *pur savoir*, du présent une *pure production* et du futur un *pur possible*.

La discipline historique est le produit le plus spectaculaire de la destruction de la mémoire, en même temps qu'une des clés de sa résurgence. Produit de l'effritement des cultures traditionnelles, elle s'est nourrie de l'incertitude engendrée par la perte de la mémoire. De la connaissance d'un passé de plus en plus étranger et distant, elle s'est fait une spécialité. Mais, des traditions à l'histoire savante, le cercle des interprétants s'est considérablement resserré. Alors que la tradition était largement partagée, la science historique est presque entièrement accaparée par le scientifique et sa communauté d'intérêts. « D'une certaine façon, souligne amèrement Dumont, le passage de la tradition à la connaissance historique s'est soldé par une dépossession[39]. » La destruction de la culture populaire a laissé les sociétés actuelles sans lieu d'interprétation et l'identité en plein désarroi. « Que reste-t-il donc, demandait Dumont dans *L'Anthropologie...*, à la source de la moderne historiographie? Non pas une pratique historique du présent (comme pouvaient l'être la Cité ou l'Église pour les Anciens), mais le pur sentiment de l'historicité[40]. » Sans les ressources de la mémoire, l'identité ressemble à un tonneau des Danaïdes dans lequel les médias, la publicité et l'opinion ont beau jeu de déverser perpétuellement leur contenu.

Après avoir évoqué le spectre du « degré zéro de la tradition », Dumont tente de circonscrire les derniers signes de la permanence dans nos sociétés. Il en reconnaît la marque dans les philosophies de l'histoire, l'historiographie, la résurgence des nationalismes et la démocratie. Dans ce qui n'a pas manqué

39. Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 598.
40. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 162.

d'être interprété comme une preuve de conservatisme, il appelle également à la création de nouvelles traditions. L'intellectuel de Montmorency avait pourtant pris soin de distinguer les anciennes des nouvelles traditions : « J'y ai insisté à plusieurs reprises : la tradition qui me semble se faire jour est fort différente de celle d'autrefois ; elle est l'objet d'une constante reviviscence ; elle n'est pas reçue comme une donnée[41]. »

Pour concrétiser l'utopie d'une nouvelle tradition de mémoire, Dumont retourne à certaines propositions de *L'Anthropologie*... L'histoire, qui remplit et confirme à la fois le vide laissé par la dissolution de la mémoire dans les sociétés modernes, se rapproche de l'anthropologie de l'opération. Figure exemplaire de l'homme moderne, l'historien projette les rayons froids de la raison sur le passé en même temps qu'il essaie de répondre au besoin de mémoire créé par l'abandon de la tradition. Cette dernière tentative ne peut résonner socialement qu'à la condition d'être poursuivie sur la place publique par une communauté d'interprétants. C'est ici que pédagogie et politique entrent en scène, les deux tâches du nouveau chantier de la mémoire. La première s'appuie sur l'édification d'une communauté capable de prendre en main l'interprétation de la culture et, partant, la création de la nouvelle tradition tant attendue. L'analogie n'est pas qu'accidentelle avec l'anthropologie de l'interprétation déjà présentée. Un rapprochement similaire peut être fait entre l'anthropologie de l'action et la seconde tâche de la mémoire : la restauration de la participation politique. La principale différence étant que l'anthropologie de l'action repose sur une cité politique utopique alors que l'agir politique pourrait s'actualiser dans l'espace public démocratique. « Il y a une réciprocité entre conscience historique et conscience politique, entre mémoire de l'histoire et participation à l'histoire[42]. » Politique et pédagogie s'appellent et se répondent l'une l'autre dans un processus d'appropriation de la mémoire : sans une participation politique véritable, sans une culture politique partagée par une majorité de la population, les puissants se substitueront au citoyen dans la tâche de donner un sens à l'histoire. Pour Dumont, *L'Avenir de la mémoire* est par définition un projet d'appropriation, celui de « sauvegarder cette faculté d'interprétation qui est la marque de la mémoire authentique, de la tradition vivante[43] ».

41. Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 617.
42. *Ibid.*, p. 616.
43. *Ibid.*, p. 612.

L'Anthropologie en l'absence de l'homme

À Cécile
à sa présence

Édition originale
Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, collection «Sociologie d'aujourd'hui», Presses universitaires de France, 1981.

Au lecteur

*Nous aurons à nous en expliquer longuement, mais il importe d'en prévenir dès le seuil : l'*anthropologie *est ici considérée selon une acception fort étendue. Elle englobe les sciences de l'homme, la philosophie (selon l'une de ses dimensions principales tout au moins), et même les idéologies puisque celles-ci sont des pratiques proprement collectives de l'interprétation.*

Ce livre paraît cependant dans une collection battant le pavillon de la sociologie. C'est qu'il se veut, on le verra, solidairement critique des disciplines anthropologiques et critiques de la culture. La sociologie n'est-elle pas une pratique quelque peu privilégiée pour y conduire ? En tout cas, on ne saurait évoquer tant de disciplines différentes, comme nous y serons obligé, sans faire métier de l'une d'entre elles. Et qui, c'est son honneur à ce qu'il semble, n'a jamais répugné à l'interrogation philosophique.

Argument

Si l'on voulait proposer de l'homme une définition première, et qui tienne en peu de mots, sans doute pourrait-on convenir de celle-ci : un être hypothétique et dont le souci principal est... de se définir. À moins que l'on ne préfère cette variante, libre paraphrase d'Aristote : l'homme est un animal qui parle, qui profère son existence plutôt que de la décrire, et un animal politique, qui imagine avec d'autres son monde plutôt que de s'inscrire dans un milieu.

Il y a conscience parce que subsiste en nous une ouverture, une absence que nos conduites explorent sans la combler. Les romans nous en préviennent. Après tout, l'usage que nous en faisons est étonnant. Pourquoi lisons-nous ces histoires qui ne sons pas *vraies*, sinon parce que la vie n'est pas un cercle fermé de phénomènes tangibles à l'encontre du rêve illusoire ; elle ne prend consistance que par l'interprétation que nous nous en donnons. Ce que nous appelons parfois la « vie réelle » n'est concevable qu'à partir de nos vies imaginées. L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations.

Aussi soucieuse de méthode qu'elle se veuille, aussi fidèle au réel qu'elle se proclame, l'anthropologie n'est-elle pas de même espèce que le roman ? Elle participe à l'édification de réprésentations qui l'apparentent aux autres rêves que nous faisons. Mais, comme elle prétend à la critique, l'anthropologie doit aussi se faire concurrente de nos propres représentations. Bien davantage que de nous prendre comme *objet* d'étude, il lui faut, pour confirmer son travail et l'étendre, combattre ces images que nous formons de nous-mêmes, les expliquer, les dissoudre. Certes, il ne peut y avoir une anthropologie sans que l'homme y travaille ; il n'en reste pas moins que l'anthropologie se trouve ailleurs que là où nous croyons nous trouver. Elle s'édifie en notre absence. Pour que nous le réalisions vraiment, il fallait peut-être que des courants

majeurs de l'anthropologie toute contemporaine déclarent ouvertement qu'ils ne parlent pas de l'homme, que ce que nous disons dans l'ordinaire de la vie n'est que le prétexte de ce que l'anthropologie cherche à dire. L'anthropologie serait une excroissance de l'homme, nourrie de notre substance, mais qui, semble-t-il, ne nous est pas destinée.

Nous le savons depuis longtemps : la science ne prolonge pas des confrontations habituelles avec les choses ; l'art n'entérine pas les formes ordinaires de la sensibilité. Cette culture déracinée est revenue sur l'autre culture, la prenant pour objet. L'histoire, l'ethnologie, la sociologie, la linguistique, tant d'autres disciplines ont contribué à rendre relatives les communes appartenances. Depuis longtemps, sont dénoncées les illusions collectives (religions, idéologies... ; on ne voit pas pourquoi on se serait arrêté sur cette pente. Marx soustrayait l'art grec de l'idéologie. Discréditant la religion, Freud se refusait à faire de même pour l'art. Nous avons passé plus outre. Dans les œuvres d'art du passé, « nous ne sommes plus sensibles qu'à ce qui proclame la classe sociale de l'auteur, l'époque où il vivait. Quant aux œuvres du présent, œuvres de la solitude et de la douleur dans lesquelles l'artiste projette ses phantasmes, elles nous enfoncent dans notre propre angoisse... Dans une civilisation où la religion a été disqualifiée, la culture est devenue la puissance trompeuse par excellence et, de ce fait, le meilleur bouc émissaire dont puissent rêver tous ceux qui veulent contester le système socio-économique aux moindres frais. Le corps enseignant, moins aveugle et moins rétrograde qu'on ne dit, s'en est d'ailleurs avisé, et ses membres les plus brillants, naguère vestales des belles-lettres, s'assurent maintenant une jolie popularité en montrant à leurs étudiants comment dépecer un poème pour y surprendre le Malin[1]. »

Les rêves de l'homme, ses œuvres, ses interprétations de lui-même ne sont-ils que prétexte à dissolution critique ? Admettons provisoirement qu'il en est ainsi. Dès lors, ne faudrait-il pas nous demander ce que nous pouvons faire de cette curieuse production de l'homme ? Est-il loisible de la ramener malgré tout à nos existences, à une *culture* qui nous appartienne en commun et où nous puissions nous reconnaître ?

La culture est couramment entendue, on le sait, d'une double manière : comme une seconde nature (sans quoi il n'y aurait pas de science de la culture) et comme une pédagogie.

1. Michel Panoff, « La culture », *Esprit*, 1962, p. 426.

Bien sûr, la culture fait de l'homme autre chose qu'une *nature* : elle est langage, technique, art, mythe. La culture est le lieu collectif d'une interprétation de la nature, au point où nous ne parlons de nature humaine (dans la biologie ou dans la psychologie) que comme d'un résidu de la culture. Celle-ci relève néanmoins d'une sorte de nature de second degré : d'elle viennent à l'enfant les prétextes de ses premiers balbutiements, les thèmes des rêves adolescents, les objectifs et les illusions des adultes, les représentations de la finitude et de la mort. Nous n'agissons pas pour autant sous sa dictée. Elle nous a formés ; nous ne faisons ni ne disons rien sans elle. Mais c'est chacun de nous qui, grâce à elle toujours, interprète son destin unique. La culture est divisée par le discours, fût-il inconscient, que nous lui empruntons pour affermir notre propre interprétation de ce qu'elle est et de ce que nous sommes.

Aussi, on comprend pourquoi à la culture comme *milieu* de l'homme s'oppose une autre notion de la culture : celle qui en fait une *pédagogie*, une reconquête par l'homme de ce qui, de l'extérieur, l'interprète. Dans la mesure où l'Occident, tout particulièrement, a pris conscience que la culture est un milieu, il a ambitionné qu'elle soit un construit, une entreprise méthodiquement conduite.

L'anthropologie est une réplique de la culture.

Elle cherche à déceler dans la culture une interprétation de l'homme formée avant l'homme et à construire de l'homme une interprétation qui transcenderait la culture. Il a fallu pour cela que la culture soit elle-même déchirée, que les hommes n'y trouvent plus une demeure assurée. Au seuil de son *Traité du caractère*, esquisse d'une anthropologie, Emmanuel Mounier le disait : « Nous sommes entrés dans une de ces crises périodiques de l'homme, où l'homme cherche dans l'angoisse à retenir les traits d'un visage qui se défait, ou à se reconnaître figure d'homme dans le nouveau visage qui lui vient. » Mounier proposait de « choisir vigoureusement, dans la confusion de toutes les valeurs, ce que c'est que d'être homme ». Pourtant, et Mounier le savait, « choisir d'être homme », ce n'est point trancher arbitrairement, grâce à un engagement politique par exemple, parmi les confusions de la culture. Ce ne saurait consister non plus à construire une quelconque anthropologie encore inédite puisque l'anthropologie demeurera toujours, à sa manière, le produit et l'expression de la défection de la culture.

Nous voilà prisonniers de graves impasses. Si nous tentons de recourir au savoir accumulé sur l'homme, nous nous apercevons vite que l'anthropologie parle de nous mais à partir d'un endroit qui ne semble pas nous concerner. Si nous cherchons dans la politique ce qui pourrait nous réconcilier en un

commun visage de l'homme, en une Cité, nous nous perdons dans les contradictions des aspirations collectives, dans les idéologies disparates que l'anthropologie nous encouragera plus encore à dénoncer. Ne nous resterait-il donc que la passion aveugle et l'anthropologie en l'absence de l'homme ?

Qu'est-il possible à l'homme de faire du savoir de l'homme ? Ce livre n'ambitionne pas de remplir le programme que suscite une pareille interrogation. On voudrait y esquisser une tâche, montrer sa possibilité, dégager son horizon. Aussi, par manière de préalable, plutôt que de résumer le plan de notre ouvrage, allons-nous en esquisser les thèmes principaux. Dans cette mise en place, ces thèmes ne seront justifiés que sommairement, comme autant de repères pour l'itinéraire que nous devrons parcourir ensuite.

I

La connaissance n'est ni le désir premier ni l'ambition ultime de la vie. Serais-je savant ou philosophe que je ne pourrais pas oublier cette évidence que partagent l'ensemble des hommes. Kant ne la plaçait-il pas au cœur d'un dessein où, pourtant, les conditions du savoir occupaient une place déterminante ? En me vouant au strict devoir de la connaissance, je m'interdis de trouver par le même chemin la raison d'être du connaître. Surmontant les pensées contradictoires qui m'habitent, écartant tant de soucis que les passions m'inspirent, me détournant de mes appartenances à des pays particuliers de paroles et de signes, j'entrevois la vérité objective et les démarches qu'elle m'impose. Mais c'est à la condition d'avoir émigré dans un monde où le savoir ne pourra se justifier que par le savoir. Ayant abandonné la culture de ma naissance et de mes préjugés afin d'accéder à la vérité, aurais-je donc perdu des vérités qui constituent la substance de ma vie ? Comment déceler, dans l'intérêt que je confère à la lucidité de la connaissance, l'intérêt que je porte à moi-même ?

Les raisons de l'intérêt que nous portons à nous-mêmes peuvent nous conduire au savoir. Elles n'en procèdent pas. Les pratiques par lesquelles l'homme exprime et modèle sa condition ne sont, de soi, ni *vraies* ni *erronées*. Elles comportent des représentations ; elles ne s'y réduisent pas. Les représentations y sont ordonnées à d'autres visées que la connaissance. Les plus triviales de mes conduites, avant d'engager au savoir du monde, modifient mon emplacement en lui.

On pourra montrer que, dans tel de mes comportements, ma façon de voir la situation où je me trouve n'est pas *objective* : que j'ai pris un jeu de lumière pour un incendie, un inconnu pour un ami, le Pyrée pour un homme. Erreur

sur l'objet, en somme. Restera à expliquer cette erreur, à la considérer dans sa pertinence pour moi, comme un indice de ce que je suis pour de pareilles situations. On pourra aussi montrer que le motif que je professe en une circonstance quelconque n'est pas adéquat aux mobiles secrets qui m'inspirent, que les idéologies auxquelles j'adhère ne coïncident pas avec les « intérêts objectifs » de ma classe et qu'elles les masquent. On traduira alors mon comportement en processus de connaissance, pour juger de sa vérité. Le reste, l'*illusion* ne s'en dissipera pas pour autant dans le monde de l'irréel. Ou alors, serait subtilisé le drame du sujet que je suis ou que je deviens. Ce qui, du point de vue de la connaissance, est l'essentiel ne coïncide pas avec ce qui, du point de vue du comportement lui-même, est sa configuration et ses intentions d'ensemble.

Semblable observation peut être appliquée à la culture.

La culture offre des modèles, des alternatives, des justifications pour la mise en œuvre des conduites. Ces schémas sont liés entre eux selon des structures largement inconscientes pour les individus ou les groupes qui les épousent. Il revient au savoir de dégager ces structures. Mais la culture n'en demeure pas moins rapport au monde de sujets individuels ou collectifs. Elle ne s'identifie pas à un ensemble de mécanismes qui engendrent des représentations. La considérer comme productrice de vérités, la ramener à des *idéologies* illusoires ou véridiques, cela est légitime ; cela laisse en route, et dissimule une plus large problématique de ses usages, ce par quoi elle est un milieu pour des actions et des rêves, un monde pour les hommes.

Nous voudrions donc, dans ce livre, considérer conduites et cultures selon des conjonctions où les sujets sont mis en évidence non pas comme s'ils étaient constitués à priori, mais selon les modes mêmes où ils se forment dans des pratiques historiques. Nous ne prétendrons pas pour autant, on le verra, mettre une fois pour toutes entre parenthèses les tentatives diverses que l'on ramène (à tort) à quelque commun dénominateur *structuraliste* ; nous n'avons pas la naïveté de croire qu'il suffirait, pour assurer notre route, d'un tour de passe-passe préliminaire. Mais nous aurons à nous garder constamment de l'insidieuse tentation de dissoudre les conduites et les cultures dans la connaissance. Tout au long de notre recherche, cette tentation nous servira de repoussoir.

II

Si les conduites et les cultures ne peuvent être identifiées à des productions de savoir, ne faut-il pas admettre du moins que les anthropologies, elles, sont

d'abord des entreprises de connaissance ? Cette vue, qui semble aller de soi, est trompeuse. Elle se porte trop vite sur un aspect des choses qui, au surplus, est le plus difficile à cerner et le plus problématique.

On se souvient du doute classique : comment l'homme de science, qui est lui-même un sujet, peut-il s'instituer observateur objectif d'autres sujets comme lui ? On ne se tire pas d'un pareil défi en faisant appel à des techniques de contrôle qui permettraient à l'esprit scientifique de se placer dans un retrait assuré et au moi de l'anthropologue de se garder de ses projections dans les autres. Les « bonnes méthodes » ne suffisent pas à conférer une garantie épistémologique au savant face à des subjectivités qui, elles, en demeureraient démunies et, par là, seraient offertes à l'observation. Personne ne croit plus à ces miracles en esprit. On ne se tirera pas de la difficulté en renvoyant de la technique à la théorie : l'une et l'autre ne se dissocient pas aisément et elles suggèrent le même embarras. Pas plus que la méthode, la théorie ne repose sur un esprit universel qui surgirait on ne sait d'où. Nous constatons tout au plus qu'il y a, dans les anthropologies, des moments méthodologiques et des moments théoriques. Nous vérifions leurs convergences dans tel ou tel cas. Nous ne savons pas nettement quelle est leur liaison dans l'ensemble de la pratique anthropologique. Sans doute parce que les médiations qui les unissent débordent les conjonctions opératoires. Surtout parce que la démarche de *connaissance* n'est que l'une des composantes d'une pratique plus vaste où commence, et s'achève de quelque manière, une anthropologie quelle qu'elle soit.

La dispersion des anthropologies, des philosophies et des sciences de l'homme montre qu'il n'y a pas un sujet et un *objet* discernables d'emblée. Il y a autant de sujets et d'objets qu'en circonscrivent les pratiques de l'anthropologie. La condition humaine éclate en diverses figures : le *comportement*, la *société*, le *passé*, l'*inconscient*, l'*Être*... Ces figures sont-elles vraiment des *objets* ? Elles fournissent plutôt aux pratiques anthropologiques des références privilégiées pour que la mise en marche et le fonctionnement de ces pratiques soient possibles.

D'ailleurs, ces concepts ou ces notions n'indiquent que l'une des dimensions de la structure des anthropologies. Quelques exemples vont le suggérer.

L'histoire de la psychologie offre sans doute le cas le plus obvie de déplacement incessant de la référence. Psychologie de la conscience, du comportement, mais aussi de l'adulte et de l'enfant, du travail, des organisations, de tant d'autres *domaines* encore : le développement de cette discipline coïncide en un sens avec l'éparpillement, l'éclatement de la référence. L'insertion de la psychologie dans divers secteurs de la vie collective (l'industrie, l'école, les organi-

sations, etc.), de même que les remaniements de ces secteurs par la présence des sciences psychologiques, voilà d'abord ce qui permet de circonscrire quelque peu la discipline en cause. Méthodes et théories, pour avoir des règles et des critères spécifiques et pour représenter un contexte critique indispensable à considérer en stricte épistémologie, doivent être situées par rapport à ces ensembles. Sans compter que, souvent mal conciliables lorsqu'on veut en faire un corpus de la démarche psychologique, méthodes et théories retrouvent sens quand on les replace dans les pratiques où elles s'exercent.

Par exemple, Lagache a montré comment un test psychométrique peut être utilisé avec profit dans un entretien clinique à fins thérapeutiques. Le test change de sens : ce n'est plus le score qui est retenu, puisque la détection des aptitudes est alors de peu d'intérêt, mais le comportement du sujet mis ainsi au défi. L'exercice proposé provoque souvent des échanges verbaux que le face-à-face du clinicien et du patient ne suffit pas à établir. À ce simple exemple, on voit bien que l'*objet*, ce n'est pas uniquement ce que la théorie ou la méthode visent comme telles. Les intentions divergentes dans l'usage du même test en psychotechnique ou en psychologie clinique ne peuvent s'entendre épistémologiquement qu'en reconstituant la pratique en cause. Que, dans des procédures aussi diverses, le psychologue envisage toujours des comportements ou des personnalités (ce qui en ferait autre chose qu'un sociologue, disons), ce n'est qu'un horizon de travail malaisé à définir ailleurs que dans un manuel ou un annuaire d'université.

À cet égard, la psychanalyse est particulièrement éclairante. Elle se présente ouvertement comme une thérapie, ce qui subordonne à une autre fin l'ambition de connaissance et lui donne une connotation qui permet à peine de l'isoler comme projet spécifique. Par ailleurs, si la psychanalyse invoque l'inconscient, elle ne se propose pas de le mettre à nu puisque, par définition, l'inconscient est de l'ordre de l'inconnaissable. En définitive, la préoccupation de la psychanalyse est de rappeler, et dans la pratique de l'existence, que la conscience se forme selon des dénivellations multiples, que le sens de mes actes se trouve ailleurs que là où je crois le poser ; la trame de mon existence étant ainsi trouée, il n'y a pas de *vérité* qui serait conquise en cours de route ; la vérité est la matière d'un travail qui devrait faire émerger de nouveaux comportements, une nouvelle pratique de la condition personnelle. L'achèvement de la cure (difficulté classique, on le sait, dans la littérature psychanalytique) ne coïncide pas avec un jugement de vérité ; elle est hypothétiquement une issue, l'accession à un versant de l'existence où le dialogue du patient avec le psychanalyste pourra devenir dialogue avec les autres. Dans tout cela, la *vérité* est un

point de repère plutôt que l'objectif premier de la pratique anthropologique concernée.

Pour la sociologie, la société n'est pas un objet. Comme la psychologie, la sociologie a fait des progrès un peu significatifs par la diversification des expériences de la vie collective qu'elle a isolées : la *production*, la *contrainte*, l'*action*, l'*organisation*, etc. Au lieu d'étudier *la société*, le sociologue isole une pratique particulière de la société. De soi, la société est travail de mise en forme d'activités multiples ; le sociologue entérine ce travail déjà « sociologique », le porte plus loin, le remet en question. On le vérifie au mieux dans l'incessant affrontement des sociologies et des idéologies. Les adversaires sont, pour ainsi dire, de pareille taille et la lecture scientifique des totalités collectives suppose ce vis-à-vis des discours également synthétiques que sont les idéologies. De quel droit les sociologies prétendraient-elles abolir ces discours adventices par une sorte de coup de force de l'esprit, en invoquant des méthodes et des théories ? Les idéologies sont des interprétations de la vie collective moins tournées vers la vérité que vers le sens que prend la société pour l'action ; suffit-il de leur opposer le désir de vérité ? De l'idéologue, le sociologue veut déceler l'emplacement dans la praxis ; ce discernement du sociologue peut-il se justifier sans qu'on le reporte lui aussi à un lieu dans la praxis ? Et ce lieu doit-il être conçu comme unique ? En tout cas, les sociologies sont nombreuses ; le dessein de cette science naît des ouvertures, des contradictions de la société, et l'éclatement des sociologies est une reconnaissance explicite de ces contradictions qui, si elles étaient parfaitement réconciliées dans la science, feraient de celle-ci une sorte de sublimation de la vie sociale. La sociologie procède par diversification autant que par généralisation ; une éventuelle théorie sociologique d'ensemble ne pourrait être qu'une théorie de la pratique sociologique.

La science historique nous fournira un nouvel éclairage.

Elle est science concrète par excellence puisqu'elle ne rompt pas avec l'événement, quel que soit l'usage qu'elle fait par ailleurs de méthodes et de théories empruntées à des sciences plus systématiques. Son objet serait-il donc le passé ? Les historiens s'en défendent : le passé amène ses marées jusqu'à nous et aucun phénomène ne saurait être imaginé à l'écart de lui. Pour l'historien, le passé n'est ni un territoire ni un objet, mais un souci. Un souci partagé par tous les hommes et qui, bien avant d'engager sur la voie du connaître, commande qu'on lui donne un sens. Que faire du passé ? Telle est la question qui inaugure la pratique de l'historiographie tout autant qu'elle inspire n'importe quelle conscience moderne. C'est comme pratique de la mémoire (et donc aussi comme pratique de l'actualité) que se conçoit la science historique ;

méthodes et problématiques des historiens se saisissent par référence à ce contexte plus large. Et c'est en corrélation avec les contradictions vécues des mémoires historiques, les conflits des traditions de lecture, la défection même de ces traditions que l'on peut comprendre la richesse des orientations de la recherche historique.

Les cas que nous avons invoqués renvoient aux *sciences* de l'homme. La philosophie est aussi anthropologie, et nous aurons à la considérer comme telle. Mieux que toute autre discipline, elle confirme que, dans le fond, il n'y a pas d'*objet* de l'anthropologie. Par sa référence à l'Être ou à l'absence de l'Être, la philosophie confesse ouvertement que l'homme n'est pas pour elle un objet. C'est bien plutôt dans la dispersion des objets que la philosophie trouve sa condition de possibilité. Dénoncer la réification des références est sa tâche. Souligner que ces références ne sont que des horizons, en institutionnaliser la critique, telle est son intention radicale. La pratique de la philosophie, parce qu'elle est mal assurée, rappelle à toutes les autres pratiques un enracinement que les sciences dissimulent plus ou moins adroitement sous le couvert de méthodes et de théories, sous l'alibi de la connaissance.

III

Pour répondre à des situations, la moindre de nos conduites produit des signes, laisse subsister des schémas réutilisables en d'autres conjonctures. Cela est encore plus évident au niveau du langage dont les énoncés, en plus de dire les choses, les fondent dans un monde que le verbe évoque et aide à former. À un autre plan, les mouvements sociaux, l'école, l'État, etc., refont sans cesse l'espace collectif; ils contribuent au fonctionnement de la vie sociale tout en proposant des discours qui sont censés en rendre compte. Les anthropologies procèdent de même. Par leur insertion dans la trame de la plus vaste praxis, elles s'y donnent une emprise; ce qui leur permet, en retour, d'en produire des représentations. Leur seule originalité, en regard des autres pratiques, est de faire de ce travail un *problème*.

La conduite, la parole, les idéologies se portent d'abord en avant vers des situations personnelles ou historiques. Les anthropologies sont animées du même mouvement mais avec le souci d'élucider la notion même de pratique. Ce qui en fait des productions de culture en un sens quelque peu spécifique: elles se veulent *critique* de la production de la culture. Cette *critique* doit s'entendre ici dans le sens le plus large, sans connotation fatale de gauche ou de droite. La présence de la psychotechnique à l'usine, de la psychologie à l'école, de la sociologie dans l'administration, de l'histoire dans un parti marque le

dessein de reconstruire des comportements, de corriger des expériences, de donner distance aux impératifs de l'action. Que les critères utilisés soient contestables du point de vue d'une plus haute critique, cela est certain : on dénoncera la préoccupation du rendement, les intérêts des pouvoirs, l'opportunisme politique dans l'exercice et l'utilisation des sciences de l'homme. Néanmoins, il est incontestable que, malgré l'emprise des pouvoirs, les pratiques anthropologiques rendent de quelque façon la praxis problématique. Une critique davantage dégagée des intérêts, plus libre de choisir ses allégeances ne serait pas possible sans cet exercice plus compromis. Le marxisme aurait-il été concevable sans l'économie politique bourgeoise qui donnait déjà à la société capitaliste sa faculté de représentation, sa faculté de réflexivité quant à son propre fonctionnement ?

La critique anthropologique s'exerce donc à divers niveaux ; elle est déjà anthropologie quand la psychologie, la sociologie, l'histoire sont présentes dans l'école, l'usine, le parti. Même lorsque leur ambition se veut plus radicale, ces disciplines doivent, pour être conséquentes, admettre que la pratique qui les a fait naître continue de les accompagner dans leur cheminement, que l'émergence des sciences de l'homme et de la philosophie ne s'est pas produite seulement dans le passé mais qu'elle se reproduit sans cesse. Cette reproduction constitue l'anthropologie en ce qu'elle a de vivant comme désir de comprendre.

Nous sommes conscients de nous heurter ici aux préjugés les plus tenaces. Ceux-ci mêlent plusieurs raisons à la fois. Concédant à la pratique de nos sciences toute sa portée, on la lui enlève aussitôt par une élévation tout aussi radicale vers les régions de l'esprit absolu. Combien de fois avons-nous entendu des sociologues répartir la production sociologique selon un inventaire général des pouvoirs économiques de nos sociétés ! Ils expliquent ainsi à peu près tout, sauf leur possibilité à eux de penser ainsi. À moins qu'ils ne se réservent comme emplacement les hauteurs d'une hypothétique « sociologie critique » : une hauteur qui, à la différence de tout ce qu'elle dénonce, ne laisserait pas voir ses soubassements.

Mieux vaut avouer que la critique anthropologique, aussi radicale qu'elle se veuille, ne survole jamais la pratique. D'autant moins qu'elle dénonce tout le reste comme pratique... Aussi, dans cet ouvrage, nous n'hésiterons pas il ranger les idéologies dans le champ des anthropologies.

IV

La philosophie, les sciences de l'homme, les idéologies elles-mêmes héritent d'un dessein qu'elles remanient en se l'appropriant. Dans ces transmutations, quelque chose se *produit* que l'on peut enfin et à cette place appeler *connaissance*. Mais avec des réserves encore. Car le moment de la connaissance, une fois posé aux dépens de la pratique, éclaire non seulement des objets mais ce que déjà la pratique impliquait plus confusément. De la place conquise par le connaître, la pratique apparaît selon deux intentions : la vérité et la pertinence.

De la pratique, la connaissance prélève la *vérité*. C'est là ce qu'elle prétend le plus ouvertement. De quelle vérité s'agit-il en l'occurrence ? Elle revêt plusieurs connotations.

Vérité d'abord au strict sens de la méthode. Elle se ramène alors à la *vérification* : les constructions d'objets que la science effectue s'y confrontent aux critères de leurs démarches.

Ces constructions sont-elles accessibles à d'autres que les chercheurs qui les ont mises à jour ? À première vue, il n'y a pas là de difficulté. Il suffit d'admettre que les règles dégagées par la méthode pour les fins de la recherche servent aussi de repères critiques dans la communication des résultats. Mais, à tout prendre, une fraction infime du problème se trouve ainsi surmontée. La communication, le partage de la vérité dans les anthropologies interrogent la notion même de la vérité.

Cela est particulièrement clair pour les philosophies. Aucune ne néglige l'idée de vérification. Toutes argumentent et s'attachent à convaincre. Mais, au-delà, elles envisagent une institution commune de la vérité. Elles prétendent davantage qu'à persuader de telle ou telle objectivité de démarches ou de constats ; elles veulent instaurer un mode d'exister qui porte à comprendre ce à quoi la philosophie engage. Cette vérité de l'existence n'est-elle pas antérieure de quelque manière à celle que veut établir la vérification ?

Les sciences de l'homme connaissent quelque chose de semblable, même si elles le laissent voir d'une autre façon que les philosophies. Pour ces dernières, l'antinomie de l'argumentation technique et du travail d'instauration d'un *milieu* de vérité est manifeste ; dans les sciences anthropologiques, la dualité se transpose dans l'argumentation elle-même. Car, dans les conceptions premières de l'objet, celles qui commandent l'élaboration théorique et le choix des techniques, il faut bien à la fois s'arracher à la plus large pratique (et ainsi la définir d'une certaine manière) et prendre parti sur le destin ultérieur de la

méthode. Les décisions d'étudier le *comportement* plutôt que la *conscience*, la contrainte plutôt que le *travail*, la *structure* plutôt que le *vécu*, s'appuient tout autant sur une aperception particulière de l'ensemble de la praxis humaine que sur des raisons de méthode. S'introduit ainsi au cœur de la science une rhétorique de la persuasion qui ne saurait être confondue avec la stricte logique de la preuve. À la vérification propre à une démarche se mêle le sens de cette démarche elle-même. C'est ce qui permet d'ailleurs à la connaissance obtenue de *s'appliquer*. Quand les résultats des sciences de l'homme sont reversés dans de plus larges pratiques, on n'ajoute pas un sens à une vérité. On n'additionne pas les objectifs de l'entrepreneur aux vérités de la psychotechnique, les fins de l'école aux vérifications des psychologies de l'enfant, les idéologies des mouvements sociaux aux constructions de la psychanalyse. Pour que la transposition soit possible, il faut bien qu'elle soit impliquée au préalable dans la méthode elle-même.

En revanche, il faut aussi que l'ambition de vérité, la valeur de lucidité, soit déjà présente dans la pratique d'où elle émerge. La psychotechnique, la psychologie de l'enfant, l'histoire, la sociologie, la psychanalyse sont méthode de vérité, ambition de vérification, parce que la culture ambiante a d'abord isolé l'usine, l'école, les mouvements sociaux, la vie privée et ses dialogues. Parce que la vie collective, la culture s'est faite chercheuse, entre autres choses, de vérifications.

On pourrait donc suggérer que les diverses variétés de l'anthropologie (les philosophies, les sciences de l'homme, les idéologies), malgré leur originalité respective, sont traversées par une préoccupation commune : elles constituent une phénoménologie de la pratique de la vérité. Elles en montrent l'éclatement au sein de la pratique et, cet éclatement, elles en portent le fardeau de diverses manières jusque dans le statut qu'elles tentent de donner à la vérification.

Cet éclatement disperse la vérité. Du même coup, il révèle mieux, sous des jeux de lumière diversifiés, l'autre versant de la recherche anthropologique : celui de la pertinence. Car la vérité dont il s'agit est, en définitive, vérité pour moi, pour nous. Nulle autre expérience peut-être que l'enseignement ne le montre mieux. Dans sa tâche d'initier à des connaissances, l'éducateur se heurte sans cesse à cet obstacle premier, à cette question insidieuse de l'élève : ce savoir que vous prétendez m'inculquer est sans doute objectivement vrai, mais me concerne-t-il, a-t-il un sens pour moi, vaut-il que je lui voue ma passion et ma vie ? Aussi le pédagogue doit-il à la fois enseigner la connaissance du vrai et réveiller le sentiment de la pertinence du savoir. Néanmoins, et c'est là

le paradoxe du métier : une vérité qui ne serait que pertinence, qui comblerait d'emblée mon besoin de donner plus ample signification à ma connaissance n'habillerait, à la limite, sous un vêtement rationnel, que mes passions.

Le travail des anthropologies consiste d'abord à séparer la vérité et la pertinence, à départager ce qui se trouve syncrétiquement réconcilié dans les pratiques. Se portant en avant, l'action mêle spontanément la quête de la vérité et le souci de la pertinence ; revenir sur l'action, c'est dissocier ces deux visées, puisque l'attention portée au « comment faire » sépare les fins et les moyens. L'idéal de la méthode surgit de ce départage. Mais ce n'est pas le dernier mot, la dernière ambition des anthropologies. Ayant séparé vérité et pertinence pour se faire méthode et savoir, elles redeviennent plus avant des techniques qui portent sur la pertinence elle-même. Dans ce qu'on appelle conventionnellement leurs « applications », les sciences de l'homme cherchent à susciter des motifs, à provoquer des adhésions, tout au moins à suggérer des significations pour des pratiques existantes ou à venir. Comment les anthropologies pourraient-elles prétendre dissocier irrémédiablement vérité et pertinence, quand elles s'immiscent dans la thérapie, la pédagogie, l'organisation du travail, la politique ?

Par ce nouveau biais, on constate une fois de plus que les anthropologies sont moins l'étude de l'homme que la reprise des pratiques par lesquelles l'homme se constitue. Cette reprise, parce qu'elle est récapitulation dans une pratique seconde, démêle, sépare ce qui est déjà dans la culture production de l'homme. Les anthropologies ramènent sur leur propre terrain la question de la pertinence de la vérité qui se pose dans les plus vastes pratiques. Du même coup surgit une interrogation radicale sur la pertinence des anthropologies elles-mêmes.

V

Il est temps d'en convenir : le mot (n'osons pas dire le concept) de *pratique* est fort à la mode. La plupart des anthropologues n'hésiteraient guère à admettre que leurs disciplines sont des pratiques, ne serait-ce que dans le cercle un peu strict de la méthode. Par contre, ils ne consentent pas toujours à en tirer les conséquences quant à leur statut d'hommes de sciences ou de philosophes. Après avoir reconnu qu'ils ont affaire à des pratiques, que leur démarche est du même ordre de quelque façon, ils semblent s'installer ensuite sans trop de peines et de réserves dans le rôle du sujet connaissant. Quitte à ajouter à cette vocation de lucidité une autre vocation d'engagement. On connaît, par exemple, ces dialectiques par lesquelles certains prétendent assumer une fonction

théorique complémentaire de la fonction pratique du prolétariat: division du travail au royaume des esprits, apaisement par en haut de la mauvaise conscience, dont fait heureusement justice l'humour des prolétaires...

S'il est vrai que les anthropologies se dégagent de la plus vaste pratique, non pas une fois pour toutes mais par un travail incessant où œuvrent à la fois la culture commune et la culture scientifique, s'il est vrai que le débat avec les idéologies est au cœur et non pas à la marge des anthropologies, s'il est vrai enfin que la connaissance est une entreprise qui ne concerne pas seulement des objets mais la culture elle-même, pourquoi ne pas convenir que cela vaut aussi pour le statut de l'anthropologue? La mise en place de celui-ci comme *pratiquant* des anthropologies n'est pas une manœuvre culturelle autonome.

Les praticiens des anthropologies s'identifient aisément; on n'a pas de peine à les distinguer des plombiers et des cultivateurs. Mais ne sont alors en cause que des repères de surface, des conventions commodes. Le statut n'est pas donné pour que la pratique afférente s'exerce ensuite. Au contraire, le statut est déterminé par la pratique et il contribue à la déterminer en retour.

La notion de *transfert* montre bien que la place du psychanalyste vis-à-vis de l'analysé n'est délimitée d'avance que par principe. La relation thérapeutique s'élabore au long des rencontres, aux risques et périls des deux partenaires. Cette relation est le produit décisif, bien davantage qu'une connaissance que finirait par donner le bon usage de la méthode. De même, chez les historiens, on convient volontiers que le chercheur est immergé dans l'histoire, qu'il ne saurait s'en tirer par miracle pour considérer par en dessus le temps des hommes. Bien sûr, il y a une histoire des historiens, des débats de spécialistes, des continuités et des ruptures de problématiques. Cette histoire ne répète pas l'autre; elle lui ressemble pourtant. Elle n'acquiert jamais une autonomie qui permettrait au sujet-historien de se concevoir uniquement par référence à l'histoire de l'historiographie. Quant aux philosophes, quelle autre tâche ont-ils que celle de recommencer la philosophie? Le plus modeste d'entre eux, celui qui se borne à ses cours de collège, a le plus grand mal à montrer que ce dont il parle n'est pas un savoir, qu'il y a moins des philosophies que des philosophes, que l'exercice d'un pareil métier ramène toujours à son commencement et que ce commencement est aussi celui du sujet qui s'adonne à la quête philosophique. Comment les praticiens des anthropologies plus systématiques s'abstiendraient-ils de reporter sur leurs métiers une leçon comme celle-là? Comment pourraient-ils se donner une sorte de domination intemporelle par la connaissance?

La décision de l'anthropologue de prendre la culture comme souci le met déjà en marge. Cette marge est, si l'on veut, promesse d'une remontée à quelque *origine*. Rien n'est pourtant assuré dans ce pari quant au produit du travail qu'il instaure, sauf la décision de conquérir une distance, une absence. Décision qui fait de l'anthropologue un produit singulier de culture. Cela nous justifiera de placer l'anthropologue, et non pas l'anthropologie, au début de l'itinéraire que nous allons parcourir. Comment se fait-on anthropologue en produisant de la culture ? D'une certaine façon, cette question résume toutes les autres que nous avons alignées dans ce survol préalable des hypothèses de travail qui vont nous inspirer.

Première partie

L'anthropologie dans la culture

1

L'ombre de l'anthropologue

On se souvient de l'aphorisme de Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles* : « Il y a des cas où nous sommes comme les chevaux, nous autres psychologues. Nous sommes pris d'inquiétude parce que nous voyons notre propre ombre se projeter devant nous. Le psychologue doit se détourner de soi pour être capable de voir. » Apparemment, la remarque est banale. S'attachant à l'étude des hommes, le praticien des sciences anthropologiques ne peut manquer de songer à soi, de projeter sur l'autre ce que déjà il cherchait en lui-même. Il est certain que, si je veux comprendre autrui, il me faut emmêler ses propos et ses gestes aux miens ; sans quoi je ne pourrais même pas concevoir que j'assiste à une colère ou à une explosion de joie, que ce qui m'est dit est un langage intelligible plutôt qu'une suite de sons. À la méthode, à ses techniques et à ses précautions, il revient de démêler par après, de remettre à distance ce qui a d'abord été confondu dans le sentiment propre de l'observateur. On l'a souvent répété : l'objectivité se construit à partir de l'intersubjectivité.

Voilà une vue des choses somme toute largement partagée et que l'on trouve d'habitude dans les manuels pour introduire à l'apprentissage des méthodologies. Nietzsche semble l'entériner à son tour quand il incite à « se détourner de soi ». Pourtant, la suggestion de son image de départ n'en est pas épuisée. Il ne parle pas tout à fait de la *subjectivité* de l'anthropologue mais de son *ombre*. À bien y penser, ce n'est pas la même chose.

Dans la construction de l'objet scientifique, la subjectivité se trouve mise en question, un peu comme dans l'ordinaire de la vie où pour comprendre autrui il faut se détacher de soi. Les méthodes introduisent de l'ordre dans les règles plus confuses du dialogue avec l'autre ; mais ce recours rigoureux à la science ou à la philosophie a-t-il pour objet l'Homme ou la figure dédoublée de l'Observateur ? Dans la vie de tous les jours, nous ne savons pas très bien si la femme que nous aimons est le dépassement de nous-même ou notre propre fin que nous poursuivons plus avant grâce à sa présence ; de même, effectuant un grand détour hors de soi grâce à la science et à la méthode, l'anthropologue ne saurait dire si c'est l'Homme qui prend la place de sa subjectivité ou si c'est lui-même qui s'agrandit. Bien sûr, une telle démarche ne se borne pas à nourrir le *moi* ou le *je* ; la méthode suffirait, dans ses règles les plus fermes tout au moins, à le dénoncer. Mais peut-être cette démarche ramène-t-elle l'anthropologue à soi par un tiers interposé : un univers qui n'est pas tout à fait lui ni tout à fait les hommes. La visée de nos disciplines ne résiderait-elle pas dans cette réfraction ? Ce que nous appelons l'*objet*, ne serait-ce point, en définitive, l'ombre de l'anthropologue ?

En tout cas, accorder attention à cette ombre bloque le mouvement spontané qui emporte vers l'objet offert à l'investigation. Cette attention empêche l'esprit de se faire au plus vite connaissance. En outre, se trouve alors compris le plus large espace où la relation que l'anthropologue veut entretenir avec l'homme comme objet rejoint cette autre relation par laquelle il tente de communiquer aux hommes la connaissance qu'il croit avoir conquise à leurs dépens. Ces deux entreprises constituent, en effet, les deux versants du travail de l'anthropologue : celui-ci retire de l'existence des hommes ce qu'il leur rendra par après, ne serait-ce que sous le mode d'un livre ou d'un article. Ce qu'il produit est œuvre de médiation. Pour aller plus loin vers je ne sais quelle *objectivité* il ne lui faudrait pas seulement abolir sa propre subjectivité mais aussi couper le courant qui permettra à d'autres consciences de s'assimiler sa propre production.

Cette tentative désespérée, nous en trouvons, pour notre part, une illustration dans les structuralismes contemporains et dans des métaphysiques de l'Être d'au-delà de l'homme. Réserves faites quant à la fécondité de leurs démarches, on peut formuler l'hypothèse que ce sont des efforts pour dissiper l'Ombre. Comment y parvenir sans affirmer que les subjectivités sont illusoires, qu'il s'agisse des hommes que l'on étudie ou qu'il s'agisse de l'observateur ? Viennent enfin le règne de l'objet ou le règne de l'Être : pour la construction de l'anthropologie, l'homme n'aurait été qu'un prétexte provisoire...

Ces tentatives nous portent beaucoup plus loin que les problèmes classiques relatifs à la subjectivité de l'observateur.

Elles nous incitent évidemment à nous demander si nous mêlons notre moi à celui d'autrui ou si nous sommes l'écho des préjugés communs. Ce qui n'est pas neuf. Elles nous interrogent plus radicalement encore : parlons-nous des hommes et, ce faisant, parlons-nous aux hommes ? Pour Descartes, le cogito n'était pas uniquement dans son esprit, dans sa subjectivité à lui. Le cogito trouvait sa fécondité dans un postulat : qu'il est possible de communiquer avec d'autres consciences, qui peuvent refaire la conversion au sujet transcendantal que le philosophe a lui-même effectuée... Se délestant de sa culture, comme la chrysalide se libère du cocon de ses apprentissages, une conscience se présentait dans la nudité d'un *je pense* néanmoins offert à tous les autres ; par-delà la culture commune, cette figure arbitraire et changeante de l'homme, restait la possibilité de penser ensemble. Plus tard, on n'a jamais cessé de faire une supposition de ce genre, même aux grands moments du soupçon porté sur les idéologies ou sur les rationalisations par le marxisme ou la psychanalyse. On voulait se garder d'introduire sa subjectivité à soi dans l'Objet ; on l'écartait au nom des forces motrices de l'histoire ou des impératifs du désir. Mais, parlant de ces choses, on croyait s'adresser encore à des sujets. On dépouillait le sujet des représentations qu'il se fait de lui-même, on y dénonçait des illusions ; mais par-delà cette fantasmagorie qu'il fallait dissiper, on espérait être entendu d'un sujet plus profond. Cette communication avec l'homme étant maintenue, on se trouvait encore à parler de l'homme ; l'anthropologue pouvait croire que, de son Ombre à lui, chacun était complice en fait ou en puissance. Par hypothèse, l'Ombre de l'anthropologue était celle de l'humanité elle-même.

Ne fallait-il pas essayer de lever ces postulats ? Au reste, cette radicalisation du problème n'était-elle pas annoncée par la longue histoire de l'anthropologie dans notre civilisation ?

I. DE L'HOMME À L'ANTHROPOLOGUE

Qu'est-ce que l'homme ? Comment en parler ? Existe-t-il ? Si l'on devait résumer brutalement l'histoire des tentatives pour constituer en Occident un discours sur l'homme, on pourrait aligner ces trois questions pour marquer les étapes. Sans doute ne coïncident-elles pas avec une évolution linéaire ; elles étaient présentes toutes les trois au départ. Mais depuis un siècle, et avec une force croissante ces dernières années, tout le poids s'est porté vers la question finale.

Ce fut l'honneur de l'Occident d'avoir ramené le monde à la dimension de l'homme « mesure de toute chose ». Longtemps, notre civilisation a nourri le projet d'une anthropologie. Les métaphysiques comme les sciences de la nature et de l'homme ont entretenu ce projet jusqu'à nous. Mais l'homme, c'était le sujet conquérant l'objet et se reconnaissant lui-même par cette conquête : « faire et, ce faisant, se faire », répétait-on encore il y a peu. Cette lutte avec l'objet, cette prise de distance du sujet allait progressivement faire surgir, puis proliférer jusqu'à ce qu'il prenne toute la place, le problème de la Méthode. Voulant se constituer sujet objectif, l'anthropologue devait progressivement laisser la Méthode se substituer à lui et devenir ainsi le véritable sujet de la science. Quel autre objet pouvait alors émerger pour lui correspondre, sinon l'*Être* ou la *Structure* ?

Toujours est-il que, parti à la recherche de l'homme, l'Occident ne l'a pas rencontré à la fin. On nous en avertit d'ailleurs de divers côtés. S'attacher à l'anthropologie, ce ne serait plus que répéter, selon autant de variations que l'on voudra, que l'anthropologie est impossible. Passé de l'homme à la Méthode, évincé ensuite par cette dernière, il ne resterait plus à l'anthropologue qu'à nous dire le perpétuel déplacement d'une ombre qui n'est plus celle de l'homme ni celle de la science mais la sienne propre.

Car, et c'est un paradoxe étonnant, après un si long périple où l'anthropologue a de mieux en mieux construit son objet à ce qu'il semble, nous en serions revenus à l'anthropologue en ce qu'il a de plus singulier comme sujet. Après les procédures de désubjectivation, après l'avènement de la Méthode, après l'Être et la Structure, l'auteur ne disparaît pas. L'homme comme sujet est liquidé ; subsiste celui qui procède à la liquidation. À tout prendre, pourquoi s'en étonner ? Constater l'absence ou la disparition de l'homme ne va pas sans mettre en particulière évidence le sujet qui formule le constat. L'auteur, l'anthropologue s'agrandit ; il occupe toute la place du moment où il annonce, dans son livre, qu'il n'est plus de sujets. On comprend que, dans le roman comme dans la science d'aujourd'hui, il cherche désespérément à cacher son visage : jamais on ne l'aura autant dévisagé. Comment reconnaître, explorer, décrire un champ déserté par l'homme sans se mettre ouvertement soi-même quelque part ?

Il serait tentant de rétorquer par des facéties. Une fois parcouru le circuit du vieux débat sur l'homme, ne serait-il pas séant, la tâche terminée, de renvoyer chez eux les auteurs ? L'homme est mort ? Bon, c'est entendu. Et vous qui l'annoncez, commencez par vous taire. Votre silence serait la meilleure démonstration qu'il ne nous reste plus qu'à écouter la musique des sphères ou

à nous laisser couler dans l'Être, les Structures ou le Désir. De la moquerie on passerait vite à la colère : écrivains ou savants, vous vous nourrissez de la mort de l'homme comme des vampires ; vous existez, comme vous l'avez toujours rêvé, dans la mesure où les autres consciences s'évanouissent ; votre Écriture règne enfin sur les charniers où pourrissent les hommes et leurs dieux...

Ces plaisanteries ou ces adjurations ne mènent pas très loin. Elles évacuent le sérieux du doute qui hante quiconque, romancier ou poète, philosophe ou sociologue, persiste encore à écrire en marge de l'homme.

Qui prétend parler de l'homme, de cet objet hypothétique et s'interroger sur la manière d'en finir avec lui ? Qui donc constate que l'homme s'est évanoui dans sa question et veut malgré tout en poursuivre le commentaire ? Serait-ce un *moi* qui survolerait les autres consciences ? Position impossible à défendre puisque le *sujet* est mort et qu'il faut l'en prévenir. Ne serait-ce pas, plus communément, un individu repérable par un statut social particulier ? On dénierait alors toute portée objective à son discours, maintenant que la structure a tout dévoré. La logique exige que l'écriture remplace le moi aussi bien que le statut social. Écrire, c'est poursuivre pour son compte la dissolution du problème anthropologique. Écrire est un sursis. M. Foucault le confesse dans un ouvrage pourtant consacré à de sévères considérations méthodologiques : « Plus d'un comme moi, sans doute, écrit pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire[1]. » L'aveu n'est pas nouveau. Depuis longtemps, depuis Flaubert, Mallarmé et tant d'autres, on écrit comme on prend congé.

De pareils livres ont peut-être quelque fonction cachée. Serait-ce celle d'abolir l'auteur par des paroles de surcroît, de l'apaiser dans sa propre dissolution, de lui porter un coup de mort que la société ou la culture dont il parle n'a pas suffi à lui asséner ? Ou bien l'auteur, unique survivant en la circonstance, trouve-t-il dans le lieu de l'écriture enfin détaché de tous les autres un salut réservé à lui seul ? Serait alors réalisé le vieux rêve de l'écrivain d'Occident, rêve longtemps inconscient ou refoulé par une sorte de pudeur envers ceux qui lisent sans écrire eux-mêmes : le Texte serait devenu l'Existence. L'élimination méthodique de la subjectivité ayant reflué sur la communication de l'auteur et de son lecteur, l'un et l'autre ne seraient plus autres choses que ce que produit l'Écriture[2].

1. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 23.
2. Dans un article, par ailleurs très sympathique pour le livre, Jacques Donzelot écrit à propos de l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari : « Il ne s'agit plus *d'être dans le vrai* de telle

La situation de l'anthropologue, son droit de parler des hommes, ce fut toujours un problème. Que cette situation devienne l'Écriture, et non plus l'*état civil*, on se souvient que Platon s'en était inquiété. « O Thot..., tu es le père de l'écriture et, dans ton amour pour ton enfant, tu attends précisément le contraire de ce qu'elle peut te donner... Tu apportes à tes enfants une grande sagesse et non pas la vérité. Les hommes dès maintenant vont apprendre beaucoup de choses, mais ils ne les connaîtront pas à fond. Tu verras, les hommes croiront savoir énormément alors qu'ils ne sauront rien de rien. O Thot, tu vas faire ainsi une race ennuyeuse et bavarde... » Bien sûr, la question ne se pose plus aujourd'hui de la même façon. Avant de s'abandonner à l'Écriture, dans la Cité encore toute proche de la parole traditionnelle, on comprend que l'anthropologue naissant se soit inquiété des curieux continents qu'il allait parcourir et, pour mieux dire, créer à mesure. Nous sommes, nous, en fin de course. Nous pouvons nous retourner sur une longue histoire. Et nous sommes tout prêts à reconnaître que l'histoire de l'anthropologie est celle de l'ombre qu'a projetée l'Écriture sur l'Occident.

Dans *Les Mots et les choses*, il semble que Foucault a esquissé cette histoire, du moins pour les temps modernes. L'auteur retrace les transmutations du discours sur l'homme à travers l'économie, le langage, les sciences naturelles. Foucault n'invoque que des textes, il s'enferme dans l'univers de l'Écriture. Jamais il ne nous renvoie aux plus larges pratiques des hommes ; on ne voit pas les liens entre les avatars de l'Économie et l'histoire de l'industrialisation, entre les mutations de la linguistique et le dépérissement des cultures populaires par suite des conquêtes de l'école, entre l'essor des sciences biologiques et les représentations bourgeoises de la nature. Mais on fera taire ces réticences si l'on admet – Foucault l'admettrait-il lui-même ? – que celui-ci n'a pas retracé l'histoire de l'homme, mais l'histoire de l'ombre. Progrès décisif : on nous donnait trop souvent des histoires des savants, juxtapositions chronologiques de subjectivités, ou des histoires de la science, continuités et brisures d'un devenir animé par quelque force mystérieuse de progrès. L'ambiguïté de la tentative de Foucault est pourtant là : nous ayant raconté l'histoire de l'Ombre, il semble avoir pris l'Ombre pour l'homme. Il n'a pas négligé la *praxis* ; il nous a retracé celle des anthropologues. Aussi a-t-il eu tort de nous annoncer, à la fin de son

discipline ou de tel auteur prestigieux, mais de dire quelque chose qui tienne debout tout seul. Parole ramassée dans l'écriture même, décourageant l'étude comme si l'effet visé n'était pas tant la contemplation d'un savoir que la communication d'une certitude jubilatoire... » (« Une antisociologie », *Esprit*, XL, 12, décembre 1972, p. 837).

livre, la disparition prochaine de l'homme ; il aurait dû se borner à parler d'une éventuelle liquidation de cette pratique singulière par quoi s'est constitué en Occident le discours anthropologique et qui en fait une histoire singulière.

En effet, l'Ombre n'a pu se former que grâce à une feinte que la culture contemporaine commence à dénoncer.

D'une part, il fallait croire à la possibilité pour l'anthropologue de se détacher des hommes, de les voir à distance, de constituer une histoire de l'anthropologie à l'écart des hommes. La *méthode* devait y pourvoir, assurer une certaine cumulation. Même si celle-ci ne se pouvait mesurer avec précision, même si elle était bouleversée par des crises et des ruptures, la spécificité de l'entreprise, l'originalité de son histoire n'ont guère été mises en doute jusqu'à notre époque. Les sciences de la matière servaient d'ailleurs de promesse et de caution. Même les philosophies, qui recommencent périodiquement leurs entreprises d'une façon plus radicale que les sciences de l'homme, n'ont jamais cessé de s'appuyer sur leur propre généalogie. À travers les changements de lumière, l'Ombre n'en conservait pas moins sa consistance. Chacun oubliait à mesure, par pudeur ou par inconscience, comment il s'était détourné des hommes pour consacrer sa vie à l'Ombre.

On a longtemps cru que les rites et les règles du royaume de l'Ombre constituaient à eux seuls une pratique. On a méconnu que l'ombre de l'anthropologue supposait l'ombre de l'École et celle de la Politique, d'autres pratiques encore qui, elles aussi, étaient les résultantes d'un dédoublement de notre civilisation. Comment imaginer la possibilité d'une anthropologie, le postulat qu'elle forme une histoire et comme un unique débat, en mettant entre parenthèses l'école ? Tirant des cultures les plus disparates les enfants des hommes, l'institution scolaire leur inculque une tradition fabriquée de l'homme. Sans cette mise à l'écart, ce passage à l'écriture, on n'aurait même pas pu croire à une histoire de la science ou à une histoire de la philosophie. De même pour la politique. Faire accéder les hommes à l'État, les faire passer de l'infinie diversité de leurs habitudes et de leurs ambitions à un univers superposé où la collectivité trouve son histoire, ses défis, son langage, ses discussions à elle, c'était laisser à entendre qu'une histoire de l'homme est concevable et que l'anthropologue n'a qu'à prendre la suite de l'État comme il s'appuie sur l'école.

Mais voici que l'anthropologue d'à présent met en doute l'École et la Politique. Il consacre même une partie de sa tâche à les contester, tout en tirant d'elles plus ou moins subtilement son auditoire et sa subsistance. Comment l'Écriture pourra-t-elle durer toute seule ? Que reste-t-il donc à faire ? Entretenir la nostalgie des cultures réconciliées, des cultures sans dédoublement et sans

ombre qui est le rêve secret des intellectuels occidentaux depuis des siècles? S'acharner plus encore contre l'école, l'État, la famille, Œdipe, que sais-je encore? Mais ne serait-ce point faire survivre l'anthropologie, l'écriture, en s'employant à abolir magiquement des distances, des dédoublements, des contradictions qui les supportent?

En somme, pendant longtemps, l'objet de l'anthropologie, ce fut l'homme et ses œuvres. L'attention a progressivement dérivé vers les conditions de cette étude mais sans que jamais on perde de vue l'*objet*. Plus loin encore, et nous en sommes là, les conditions de l'entreprise ne se réduisent plus à des règles d'objectivité. Elles concernent les assises mêmes de l'anthropologue: son émergence comme intellectuel au sein de la culture, les pratiques sociales qui soutiennent sa propre pratique. Jadis, il était projeté vers un objet qu'il lui paraissait loisible de mettre à l'horizon de lui-même parce qu'il était largement inconscient des institutions qui le portaient vers ce projet et le lui faisaient apparaître comme son dessein à lui. Aujourd'hui, c'est vers ce montage sous-jacent, l'échafaudage sur lequel il se tient, que se déplace son attention. Et quel qu'en soit son regret, il lui faut d'abord aborder l'anthropologie à partir de sa situation comme anthropologue.

Dès lors, comment définir l'anthropologue, non plus à partir de son ambition de connaissance mais à partir de son statut dans la culture contemporaine?

Ce statut n'est guère précis. L'anthropologue a d'abord un métier. Il est médecin ou sociologue, psychanalyste ou linguiste, historien ou philosophe. C'est par une *profession* qu'on le reconnaît et qu'on le situe d'habitude. Mais, toujours selon les conventions, il faut davantage pour être un intellectuel, un anthropologue: une visée globale de l'homme, un souci de son destin, un pari sur son devenir. À ce prix, un romancier ou un physicien peut être considéré comme un anthropologue. C'est ce *surplus* qui constitue l'anthropologue d'aujourd'hui. Les stéréotypes sociaux ne nous apprennent guère plus, mais ils disent déjà l'important.

En quoi consiste ce surplus? Il ne relève pas de quelque idéal de la *synthèse*. À partir de son métier, le praticien ne cherche pas à rejoindre et à englober tous les autres; cette boulimie scientifique reporterait plus loin le *surplus*. Celui-ci n'est pas au même plan que l'œuvre ou le métier singuliers. Il concerne leurs alentours, la culture ambiante en tant qu'elle suggère une représentation concrète de l'homme, en tant aussi qu'elle supporte l'œuvre et le métier. Autrement dit, le *surplus* c'est ce par quoi l'anthropologue se donne une situation dans la plus vaste pratique sociale. L'édification de son statut et sa visée

d'une anthropologie coïncident à la limite. Cela est plus évident que jamais dans le contexte de cultures désarticulées, dans une pratique trouée de toutes parts et pleine de contradictions. Que l'anthropologue soit *engagé*, au sens politique où on l'entend communément, ce n'est qu'une variante incidente de cet engagement plus fondamental qui consiste à édifier autour du métier et de son titulaire, de l'œuvre et de son auteur, une culture plus large et une pratique plus englobante.

Prenons la question par un autre biais. L'intellectuel, dit Gramsci, est « le fonctionnaire de la superstructure ». Une société, si complexe et si déchirée soit-elle, doit se donner une représentation un peu cohérente d'elle-même ; elle requiert une signification pour son passé, des vues sur son avenir. Des intellectuels de tous ordres assument ces tâches en collusion avec les classes dominantes et avec les divers pouvoirs politiques. D'autres intellectuels contestent, au nom d'un autre passé ou d'un autre avenir ; ils proposent des représentations concurrentes en faisant appel à d'autres classes et à d'autres pouvoirs effectifs ou potentiels. Chez tous, la condition est pourtant commune : elle consiste à entretenir le débat collectif sur les finalités. Débat qui pourrait bien être le fond de la condition humaine elle-même.

Que l'on considère les environs du métier et de l'œuvre ou encore la fonction sociale de l'intellectuel, on voit à quel point le projet d'une culture est, du même mouvement, constitution de la situation de l'anthropologue. Il est donc vain de se demander de quel emplacement préalable à sa tâche l'anthropologue pourrait tirer son statut ; celui-ci se construit en corollaire avec l'anthropologie.

On a cherché à repérer des facteurs sociaux qui instaureraient l'intellectuel, l'anthropologue dans son rôle. À l'exemple de beaucoup d'autres, Sartre a cru déceler les caractéristiques de cette catégorie sociale à partir de l'ensemble plus vaste des « techniciens du savoir pratique[3] ». Ces techniciens sont « recrutés d'en haut » : les classes dominantes, auxquelles ils n'appartiennent pas, déterminent leur nombre, leur emploi, leur destin ; elles définissent leur formation technique et idéologique ; elles les sélectionnent, en particulier par le système d'enseignement, en fonction de privilèges. De là une contradiction essentielle dans le rôle de l'intellectuel. Il croit par définition à l'égalité des hommes ; par ailleurs, il détient le monopole du savoir et est la flagrante illustration de l'inégalité. La pratique du savoir lui fait découvrir que l'idéologie

3. Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuel*, Gallimard, 1972, p. 38 et 41. Ce texte avait d'abord paru dans *Situation VII*.

bourgeoise, qui se donne comme universaliste, n'est qu'une idéologie particulière ; cette idéologie prétend déterminer des fins où le savoir ne serait qu'un moyen, un universel apprivoisé. À partir de cette contradiction, deux options sont possibles : ou bien l'intellectuel accepte l'idéologie dominante et alors, dirons-nous, il a beau être psychologue ou sociologue, il cesse d'être anthropologue ; ou bien il conteste cette idéologie et alors il devient, pour reprendre l'expression de Sartre, un *monstre* : « c'est-à-dire un intellectuel qui s'occupe de ce qui le regarde... et dont les autres disent qu'il s'occupe de ce qui ne le regarde pas... Produit de sociétés déchirées, l'intellectuel témoigne d'elles parce qu'il a intériorisé leur déchirure ».

Sartre suggère, en somme, que c'est la même chose que de s'abstenir de tout projet anthropologique et d'avoir un statut social, de s'engager dans un tel projet et d'être dépourvu d'un statut.

Le diagnostic est suggestif. Est-il suffisant ? A-t-on épuisé la question grâce au recours aux classes sociales (dont nous ne contestons évidemment pas la nécessité) ? Après avoir montré le caractère contradictoire du statut de l'intellectuel, pour mieux dire son absence de statut, Sartre définit son *travail* au même plan, et en contrepartie : « lutter contre la renaissance perpétuelle de l'idéologie dans les classes populaires... ; user du capital-savoir donné par la classe dominante pour élever la culture populaire ; [...] former des techniciens du savoir pratique dans les classes défavorisées ; [...] récupérer sa fin propre (l'universalité du savoir, la liberté de pensée, la vérité) en y voyant une fin réelle à atteindre pour tous ; [...] radicaliser l'action en cours, en montrant par-delà les objectifs immédiats les objectifs lointains, c'est-à-dire l'universalisation comme fin historique des classes travailleuses ; se faire contre tout pouvoir... le gardien des fins historiques que les masses poursuivent ». Chacun de ces objectifs contourne la question de fond : parti d'un conditionnement social qui aboutit paradoxalement à une absence de condition sociale, l'intellectuel redescendrait vers les masses, se donnerait ainsi une justification au nom d'un *savoir* qui s'est élaboré au long de ce périple et grâce à lui ?

Le *travail* que propose Sartre recèle la même contradiction que le statut qu'il veut surmonter. Il suffit de reprendre la liste des objectifs qu'il entrevoit pour s'en convaincre. Pour « lutter contre la renaissance des idéologies dans les classes populaires », n'est-il pas nécessaire d'élaborer une idéologie d'intellectuel ? Pour effectuer la conjonction du « capital-savoir » et de « la culture populaire », on devrait d'abord se demander s'il y a une telle chose qu'une culture populaire ; et, dans le cas où on pourrait l'affirmer, il faudrait savoir si elle n'est pas *populaire* parce qu'elle est *inconsciente* d'elle-même. Plus encore, le *capi-*

tal-savoir ne s'est-il pas construit par la désintégration de la culture populaire ? Pour l'intellectuel, faire de sa fin propre l'idéal de tous, à supposer même que cette fin soit destinée à l'ensemble des hommes de par son dessein d'universalité, ne préjuge-t-il pas d'un saut inimaginable dans les futurs de l'histoire ? Sartre souhaite qu'un jour tout le monde soit écrivain. Ce vœu peut soulager de la culpabilité qu'engendre un privilège des temps présents. Il comporte aussi un paradoxe : le jour où chacun sera écrivain, par définition il n'y aura plus d'écrivains.

N'est-ce pas une manière de se donner par avance un universel concret ? Rien ne nous garantit, en tout cas, que l'universel abstrait d'aujourd'hui, celui de l'intellectuel, en est la préfiguration ou le garant. Et, une fois les classes abolies, est-ce bien l'*universalisation* qui constituera « la fin historique » ? Ne seraient-ce point plutôt des particularismes *vrais* que l'universel abstrait du savoir et l'universel bourgeois entravent ?

Le rapport de l'intellectuel à l'histoire décrit par Sartre et par d'autres concerne ce que j'appellerais volontiers l'institutionnalisation de l'intellectuel : la fonction que lui désignent le jeu des classes sociales, la sélection qui en résulte, les conflits qui en proviennent. C'est un aspect des choses évidemment capital. Mais l'intellectuel, l'anthropologue ne procède pas seulement à la redondance de ces processus. Sans quoi nous ne saurions comprendre sa prétention à dominer par son discours ce que l'histoire suffirait à révéler. Il se veut *engagé* au-delà, ou à la frange, de ce que les hommes pratiquent comme pensée dans le cours de leur vie. Il doit reconnaître que cette ambition ne le porte pas seulement en avant, pour démystifier les *idéologies* des autres ou pour annoncer une culture où il n'y aura plus d'anthropologie parce que les hommes enfin lucides n'en auront plus besoin. Cette prétention le ramène en arrière, en deçà des divisions communes du travail.

L'évocation de la genèse des classes sociales, des tâches et des illusions qui en furent dévolues aux intellectuels ne suffit pas pour rendre compte du dévouement que l'intellectuel porte à l'Ombre. Il a fallu que l'histoire se dédouble en quelque sorte, que soit entrevue une distinction possible entre l'histoire-réalité et les objets que l'on construit à son propos. Sans cette scission, où l'histoire devient histoire à faire et histoire à écrire, il n'aurait pas été possible de prendre l'homme comme objet de considération ni de se consacrer à ce *surplus* où nous avons vu se profiler le statut et le travail de l'intellectuel. L'ombre de l'anthropologue se projette sur une autre : l'ombre de l'histoire.

II. L'OMBRE : L'HISTOIRE

Un postulat fort répandu distingue histoire et connaissance de l'histoire. Il a connu bien des avatars. Le dernier consiste à départager soigneusement les philosophies de l'histoire, produits surannés d'une époque où on pouvait encore imaginer des interprétations d'ensemble du devenir humain, et une critique de la démarche des historiens, seule entreprise qui serait maintenant possible. La distinction est précaire. C'est encore postuler une philosophie de l'histoire que d'imaginer une hypothétique césure entre la délimitation d'un domaine historique comme *réalité* spécifique et le *travail* que l'on peut éventuellement effectuer sur lui.

Dans leurs contenus circonstanciés, les philosophies de l'histoire sont sans doute périmées. Elles parcouraient leur domaine selon des itinéraires trop rapides, dit-on. Mais, à tout prendre, elles ne cherchaient qu'à confirmer l'existence d'un pareil domaine. Pour l'explorer autrement, l'historien, l'anthropologue de maintenant ne s'appuie-t-il pas sur un même parti pris initial ? Aujourd'hui comme hier, qu'il y ait telle chose qu'une *histoire*, c'est par une production de pensée, la plus importante en l'occurrence, celle dont découlent toutes les histoires que l'on peut raconter ensuite. Cette histoire-là, ce beau terrain offert à l'interprétation, nul ne songerait à en faire un concept. Elle est conçue comme un paysage préalable, changeant selon les travaux des historiens et les projets politiques. Jamais elle ne se confond tout à fait avec quelque histoire *réelle* (« ce qui s'est effectivement passé ») ou avec l'ensemble des pensées que l'on s'en fait. N'étant ni l'histoire ni la connaissance de l'histoire, elle permet de concevoir l'une et l'autre. Elle est l'ombre de l'histoire.

Comment a donc pu se constituer cette ombre de l'histoire ?

Certains facteurs sont fort anciens, d'autres plus modernes. Ainsi est acquis depuis longtemps le principe qui affirme l'irréversibilité de l'histoire. Déjà dans le judaïsme et dans le christianisme, l'histoire était censée se dérouler vers un achèvement. Restée à d'autres égards répétition de la coutume, elle révélait ou, mieux, produisait de l'inédit. De l'avenir, les prémices étaient pourtant perceptibles ; des promesses l'annonçaient, des événements le préfiguraient. En christianisme, un fait à la fois historique et transcendant avait déjà inscrit dans le devenir un sens fondamental : la première venue du Christ devait être relayée par son second avènement, terme et accomplissement de l'histoire. Une histoire sainte assumait une histoire profane, lui donnait un effet de profondeur.

Notre conception moderne de l'histoire doit sans doute beaucoup à cette vue des choses. Elle est pourtant très différente. Il nous faut toujours dominer

l'histoire pour la comprendre ; cependant, cet accès à un dépassement n'est pas assuré par un dessein providentiel. Il est immanent à l'histoire ; il doit en être dégagé par des efforts de lecture, par des débats sans cesse repris sur l'arrangement et le sens des événements. Parmi ces derniers, certains reçoivent un statut plus éminent que d'autres ; ils sont placés à l'origine ou au carrefour de lignes d'évolutions, de réseaux de causalités, de tendances. Aucun événement n'est promu, comme dans la vision médiévale, au rôle de point fixe d'interprétation du devenir. L'affirmation de la relativité foncière du flux historique est au fondement de l'intelligibilité moderne de l'histoire.

Sans référence à un moteur extérieur ou à des figures exemplaires transcendantes, comment rendre compte de l'histoire ?

On postulera que les appuis de l'intelligibilité se trouvent au sein de la relativité historique elle-même, qui en est comme la révélation immanente. On supposera que la réalité historique est, de soi, parente de la raison historienne. Tout n'est pas pour autant raisonnable dans l'enchevêtrement des événements. Ceux-ci ne sont pas transparents à la connaissance que l'on en prend. Le maintien de l'opacité des événements est la condition pour que ne se perde pas le sentiment de se trouver devant une *réalité*, un objet à affronter. Néanmoins, la prise de la raison sur cette réalité est possible parce que la raison ne s'y introduit pas par un coup de force, parce qu'elle peut s'y reconnaître déjà présente et à l'œuvre. Rendre l'histoire intelligible, c'est aussi bien prendre conscience de la raison en travail dans l'histoire qu'y introduire les normes de compréhension de l'historien. Le changement sera donc vu selon une double visée : d'une part, il dépendra de forces et de mécanismes qui sont autant d'incarnations diverses de l'histoire en tant que *réalité* tangible, irréductible à la conscience ; d'autre part, le changement renverra à un sens, déjà là lui aussi, en continuité avec la raison qui s'en saisit. Les forces et les mécanismes étant délimités par la raison historienne, celle-ci l'emporte, en espérance tout au moins.

Par cette réfraction de la raison, se constitue l'ombre de l'histoire. L'ombre n'est pas l'histoire puisque celle-ci doit garder son opacité pour avoir teneur de réalité. L'ombre est pourtant fondée dans cette réalité objective. De l'ombre, aucune production de la raison historienne ne peut rendre compte tout à fait puisque cette raison suppose l'ombre comme un arrière-plan pour se donner ses objets d'investigation. Il s'agit bien d'un double de l'histoire, univers à penser et emplacement de celui qui pense. L'historien, tout comme le sociologue ou l'ethnologue, y reconnaît à la fois les coordonnées de ses objets et la légitimation de son propre statut. Même le psychologue lui doit la possibilité de délimiter les situations où prennent forme et sens les comportements des

individus qu'il observe ; il lui doit aussi la faculté de modifier ces comportements puisque toute réorientation du devenir personnel en fonction d'une raison plus élaborée suppose, en contrepartie, un contexte historique empreint de rationalité. S'il y a une unité de l'anthropologie, elle ne se trouve pas dans des synthèses de surface, là où la dispersion est de règle, mais à cette source commune.

Cela, les philosophies de l'histoire le proclamaient déjà au siècle passé quand elles faisaient du devenir historique un avènement de la raison. Nous nous méfions aujourd'hui de ces prétentions. Elles demeurent pourtant, selon des variations plus ou moins neuves et d'une manière mieux dissimulée, car elles désignent toujours l'existence de l'ombre de l'histoire dans notre civilisation. Cette ombre, les philosophies de l'histoire ont tenté de l'apprivoiser d'un coup[4]. Une fois qu'elles eurent assuré cette tâche, ces théories sont devenues relatives, contestables. Les sciences de l'homme ont pris le relais de ces spéculations en croyant les remplacer. Les attitudes étant acquises, on les a refoulées vers un inconscient des pratiques anthropologiques qu'elles ne continuent pas moins d'inspirer. Il en est ainsi non seulement pour les anthropologies mais pour les stratégies par lesquelles nous croyons infléchir ou modeler le cours de l'histoire. D'un côté comme de l'autre, subsiste l'essentiel des philosophies de l'histoire, un foyer que nous avons conservé et élargi : l'idée de progrès culturel, imagerie de l'ombre de l'histoire. Esquisser la spectrographie de cette idée nous permettra de voir de plus près l'ombre de l'histoire. Et de soupçonner par quel travail d'avant lui l'anthropologue d'aujourd'hui parvient à inscrire sa pensée dans son objet.

La notion de « progrès culturel » paraît être venue après celles de progrès économique ou social. En réalité, elle fut au début de l'histoire des idéologies du progrès, confondue alors avec le *progrès* sans épithète. Quand on cherche dans le passé les plus anciens témoignages d'une idéologie du progrès, on trouve des affirmations qui portent sur le développement du savoir. L'élargissement de la notion s'est effectué à partir de ce noyau initial de la

4. Fichte nous fournit une illustration : « Le philosophe qui, en sa qualité de philosophe, s'occupe de l'histoire, suit le cours à priori du plan du monde, lequel plan est clair pour lui, sans qu'il ait aucunement besoin du secours de l'histoire ; et s'il fait usage de l'histoire, ce n'est pas pour lui demander la démonstration de quoi que ce soit... c'est seulement pour confirmer par des exemples et utiliser dans le monde réel de l'histoire ce qui a déjà été compris sans avoir recours à son aide » (cité par Henri Berr, *La Synthèse en histoire*, nouv. éd., A. Michel, 1953, p. 22).

connaissance vers le cercle plus large de la *culture*. Bayle pourrait illustrer la transition : « Nous voilà dans un siècle qui va devenir de jour en jour plus éclairé, en sorte que tous les siècles précédents ne seront que ténèbres en comparaison[5]. » Le *progrès* réunit alors des critères de la connaissance, des critères de l'éducation, des critères de la politique. Il inspire une théorie d'ensemble de la culture.

La vérité est censée se trouver dans l'histoire elle-même. Elle en émerge, elle s'y révèle. Une formule suggestive de Hegel avoue l'à priori de toutes les philosophies de l'histoire : « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison, l'idée que la raison gouverne le monde et que par conséquent l'histoire universelle s'est déroulée rationnellement[6]. » Affirmation impensable pour les âges antérieurs de la pensée et de la culture occidentales. Auparavant, on envisageait la vérité comme au-delà de l'histoire. Postulat de culture, bien entendu. Ne l'est pas moins la volonté de ramener la vérité à l'histoire. L'événement devient rationnel grâce à la médiation du concept ; le concept domine l'histoire en s'y dissimulant comme esprit de son développement : ces deux façons de voir, qui se veulent identiques à la limite, trahissent une difficulté de fond. Et que les plus subtiles acrobaties dialectiques ont bien de la peine à surmonter. Aussi a-t-il fallu faire appel à trois postulats complémentaires.

1 / La raison est histoire ; mais celle-ci n'est pas tout entière raison. Ce qui, dans l'histoire, n'est pas la raison trouve cependant en celle-ci son sens.

Voyez les économistes du XVIII[e] siècle : pour eux, l'*Ordre naturel* est inscrit dans l'histoire comme son mécanisme essentiel et l'assise de sa rationalité ; le reste est interférence, perturbation dont le poids de réalité est donc moindre. Par exemple, ce qui n'est pas raison relève de l'*intérêt*. À sa façon, l'intérêt comporte néanmoins une logique ; il se donne des justifications, des représentations que l'on pourra analyser et dénoncer. Développant les intuitions et les intentions de bien d'autres, Helvétius fonde ainsi une sociologie de la connaissance[7]. Marx ne fera guère autrement en décelant les intérêts de la bourgeoisie

5. *Nouvelles de la République des Lettres*, avril 1684, art. 11.
6. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Papaionnou, Plon, 1965, p. 47.
7. « On se propose de prouver dans ce discours que le même intérêt, qui préside au jugement que nous portons sur les *actions*, et nous les fait regarder comme *vertueuses*, *vicieuses* ou *permises*, selon qu'elles sont *utiles*, *nuisibles* ou *indifférentes au public*, préside pareillement au jugement que nous portons sur les idées ; et qu'ainsi tant en matière de morale que d'esprit, c'est l'intérêt seul qui dicte tous nos jugements : vérité dont on ne peut apercevoir toute

sous ses productions idéologiques. L'intérêt, ce fâcheux résidu historique de la raison, celle-ci le prend comme objet pour dissiper les illusions qu'il suscite.

Autre perspective parente : la non-raison est *croyance*. Cette croyance n'est pas, elle non plus, tout à fait irréductible à la raison. Elle est délégation à une autorité extérieure dont il sera possible de se dispenser grâce à la diffusion des lumières, de la Raison. On se souvient de Kant : « Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui ; minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui[8]. »

2 / Cet emplacement de la raison, là où elle réduit à elle-même ce qui lui est étranger, en quel sens est-il encore et malgré tout historique ? Un deuxième postulat tente de répondre à cette question. D'elle-même, par son propre développement, l'histoire aurait conduit à une situation historique où elle se serait faite pensée de l'histoire. De sorte qu'il est possible, à partir de notre époque, de déterminer des étapes suivant lesquelles, de progrès inconscient de la raison, l'histoire serait devenue raison du progrès.

Délimitant quatre âges historiques (oriental, grec, romain, moderne), Hegel définit ce dernier non seulement comme une variété parmi les autres, mais comme un emplacement d'où on peut se former une représentation vraie des phases antérieures : « *L'esprit reçoit dans son intériorité sa vérité et son essence concrète, se réconcilie dans l'objectivité, puisque cet esprit revenu à la première substantialité est l'esprit revenu de l'opposition infinie ; l'esprit produit et connaît sa vérité en tant que pensée du monde actuel soumis à des lois*[9]. » La traduction de cet argument dit « idéaliste » en un langage dit « matérialiste » n'a rien modifié pour l'essentiel. On se souvient de Marx : « *La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues*

---

l'étendue qu'en considérant la probité et l'esprit relativement 1° à un particulier, 2° à une petite société, 3° à une raison, 4° aux différents siècles et aux différents pays, 5° à l'univers » (*De l'Esprit*, début du *Discours* II).

8. Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », *La Philosophie de l'histoire*, opuscules trad. par Piobetta, Gonthier, 1947, p. 46.

9. *La Raison dans l'histoire*, trad, Papaionnou, UGE, 1965, p. 303.

avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent de subsister en elle[10]. » Le postulat est plus concret, il renvoie davantage à un environnement perceptible en termes de bourgeoisie et d'industrie. Il n'en demeure pas moins de l'ordre des ambitions du savoir : trouver dans l'histoire elle-même la raison d'être de sa propre pensée, confirmer, grâce au *progrès*, le privilège d'un présent qui invite à comprendre le passé en le portant dans la sphère du concept.

3 / Par les postulats que nous avons dégagés, la raison s'est mise en place devant un objet, l'histoire, qu'elle veut rendre transparent à sa propre lumière. Des obstacles n'en sont pas moins là. Sans quoi, d'ailleurs, l'objet disparaît, et devient futile le travail de la raison. Comment donc poursuivre ce travail, tout en espérant son achèvement, sinon en faisant encore confiance à l'histoire, à celle de l'avenir, cette fois ? Il n'y a pas de connaissance sans éloignement de l'objet à connaître ; il n'y a pas de science sans l'utopie de ramener l'objet tout entier à un savoir. En se donnant le progrès comme médiation entre sa pensée à lui et les pensées éparses dans l'histoire, comment l'anthropologue ne déboucherait-il pas sur la tâche de *faire* la vérité ?

Marx, entre autres, nous fournit un exemple intéressant. Histoire d'avant nous, histoire de l'illusion, d'une mauvaise instauration de la vérité : « Toute l'histoire de l'aliénation et toute la reprise de cette aliénation ne sont autre chose que l'histoire de la pensée abstraite, c'est-à-dire absolue, de la pensée logique spéculative[11]. » Sur l'autre versant, celui de l'avenir, que reste-t-il d'une quelconque idée de la vérité ? « Quand elle est en lutte (avec l'État allemand), la critique n'est pas une passion du cerveau, mais le cerveau de la passion. Elle n'est pas un scalpel, elle est une arme. Son objet est son ennemi qu'elle veut non pas rejeter mais anéantir[12]. » Variation polémique entre bien d'autres sur la célèbre maxime des *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer. » Ayant été distinguée des idéologies qui se trouvent dans l'histoire, la Vérité devient à son tour force historique...

Rappelons-le : en évoquant rapidement les principaux présupposés des philosophies de l'histoire qui ont surtout connu leur vogue au siècle passé, nous n'étions pas inspiré par le souci des pensées défuntes. Il nous a semblé, au

10. *Critique de l'économie politique*, Éd. Sociales, 1957, p. 169.
11. *Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, p. 120.
12. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Simon, Aubier, 1971, p. 61.

contraire, que si notre temps a récusé les esquisses historiques où les penseurs d'antan ont voulu donner corps à ces présupposés, ceux-ci n'en subsistent pas moins dans nos esprits et dans nos travaux. Il y a avantage, pour aujourd'hui, à revenir à ces origines; elles se prêtent à une sorte de psychanalyse qui nous concerne. Car si les philosophies de l'histoire provoquent notre scepticisme, ce n'est pas seulement parce que, comme nous disons volontiers, les sciences anthropologiques ont fait des *progrès* depuis lors: c'est peut-être parce que les principes qu'elles proclamaient ouvertement sont passés dans le tissu même de l'histoire.

Alors que les philosophies de l'histoire affirmaient que la vérité est dans l'histoire, que l'histoire peut d'elle-même se faire pensée de l'histoire, des transformations sociales produisaient une semblable perspective comme idéologie dominante.

Ainsi, l'éclatement des métiers (et plus récemment des « professions ») a détruit progressivement des pratiques d'appropriation du travail. Ces pratiques étaient à la fois modes d'apprentissage, légitimation d'une continuité historique, signification d'un travail d'ensemble. Avec la disqualification des métiers, la rationalité des opérations est transférée à un titulaire extérieur, de même que le sens du labeur est déporté vers la consommation, le loisir. La raison est censée s'instaurer dans le travail; on parlera de *rationalisation* des tâches. Ainsi se constitue une *histoire pratique* de la raison cautionnée par l'idéologie du progrès scientifique et technique. Dans les pays capitalistes comme dans les autres, le savoir devient le critère officiel de l'organisation collective. La science enfreint les frontières conventionnelles; de toutes les disciplines, en complicité avec l'extension des organisations et des technocrates, convergent des concepts, des intentions vers une pragmatique dite « rationnelle » de la vie collective, dont on commence à dégager la logique d'ensemble.

En complément, un phénomène vaudrait d'être considéré de près: la généralisation des apprentissages formels. Au moment où la jeune génération... et la sociologie font le procès de l'école, celle-ci déborde de toutes parts la sphère où on l'avait confinée depuis des siècles. Groupes de discussion ou d'information, entreprises d'animation, psychothérapies ou dynamiques de groupes: les collectivités tout entières sont devenues pédagogies. De l'école des enfants et des adolescents, l'ambition de vérité formelle reflue sur les adultes. Les cours sur la sexualité, sur le maquillage, sur l'art de marcher et de parler, sur l'art de dialoguer ou de s'exprimer en public, etc., transforment nos sociétés en une vaste industrie de l'apprentissage. Quelles que soient les procédures, qu'elles relèvent de la transmission d'un savoir ou de la libre activite d'où doit

émerger le savoir, le principe de fond est le même : l'histoire, personnelle ou collective, ne se fait point sans accès à la lucidité. Les individus comme les groupes doivent parvenir, en principe, à une transparence où les valeurs seraient tellement épurées que le désir ressemblerait à la raison...

La « raison » étant instaurée en position de force dans le devenir historique, s'affirmant cette fois par des stratégies méthodiques de pouvoir et de culture, se renforcent aussi dans la vie collective les trois postulats que les philosophies de l'histoire nous ont permis de mettre en lumière.

1/ L'immanence de plus en plus poussée de la raison dans l'histoire donne le statut d'*intérêts* et de *croyances* à des éléments pourtant considérables de la culture.

D'abord, la *tradition* est devenue simple *coutume*. La tradition de jadis reposait, bien entendu, sur des coutumes ; mais elle en rendait compte par une certaine vue englobante de l'histoire : report à des origines que l'on puisse raconter, contamination de la cause et du sens des comportements, transmissions solidaires des tehniques et de leur raison d'être. Lorsque la coutume se dépouille de ce plus vaste contexte, elle apparaît comme habitude, vestige ou convention ; surtout quand elle se survit dans une société qui repose officiellement sur d'autres justifications. Dès lors, les idéologies du progrès peuvent être opposées à la coutume. L'idée de « folklore » gagne la culture populaire elle-même : une partie des genres de vie est vue comme une survivance ou se transpose en spectacles nostalgiques.

Au surplus, la raison se trouve dans l'histoire, mais pas dans l'histoire de tout le monde. Nous sommes à l'âge où la société est censée produire la vérité ; mais, pour être rationnel, cet âge rejette des productions de vérité, revêt de la raison certains statuts parmi d'autres qui ont droit, par là même, à une représentation de l'histoire.

Le *concept* (en l'occurrence la science de l'ingénieur) est devenu inhérent à l'histoire dans l'industrie. Cette inhérence, on voit mieux maintenant qu'elle n'est pas miracle de l'esprit ou logique irrésistible de la science. Elle a engendré une organisation sociale. la mise en place de statuts, de pouvoirs, de contraintes. Elle a ainsi légitimé l'histoire d'une censure, le refoulement d'autres cheminements possibles de la raison. « On ne vous paye pas pour penser », disait Taylor aux ouvriers dont il prétendait « rationaliser » le travail. Le concept étant interdit à d'aucuns, quel sort faire à la valeur ? On la définira comme *intérêt* ou comme *croyance*. Comment utiliser ces « intérêts » et ces « croyances » pour les fins du rendement et de la productivité ? Les revues dites scientifiques, aussi bien que les conseils d'administration, abondent en savantes

discussions là-dessus. À leur manière, des idéologies qui se réclament du marxisme sont enfermées dans le même cercle. Elles veulent donner aux travailleurs une « conscience » que ceux-ci sont incapables d'élaborer, paraît-il, même s'ils en détiennent la possibilité étant donné leur place dans le procès de production. Théorie de la conscience de la part du savant, conscience sans théorie du côté des travailleurs ? Aux uns sont réservés la vérité, le progrès de la vérité, l'histoire ; aux autres, la valeur évanescente, la coutume, la récurrence folklorique.

2 / Cette scission contribue à la mise en pratique du deuxième présupposé. Nous serions à un âge de l'histoire qui assure le règne de la raison. Projetée sur le passé, cette perspective fournit un schéma d'évolution : la rationalité d'aujourd'hui permettrait de déceler dans l'histoire passée des étapes menant jusqu'à elle.

De ces conceptions, on trouve la plus belle illustration dans les politiques de développement économique et social mises en œuvre aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale. Ces politiques reposaient, à l'origine, sur l'opposition entre pays « avancés » et pays « attardés ». Les étiquettes ont été raffinées par la suite mais la conception de fond est restée la même. Étant supposément acquis que certaines sociétés sont « développées » (un indice aussi rationnel que les taux de croissances n'en est-il pas la démonstration ?), il fallait chercher dans le passé de ces sociétés les facteurs de développement, délimiter des étapes, déceler en particulier la phase de « décollage » d'une économie progressive. On ne niait pas que ces facteurs et ces étapes tiennent à des mutations de culture tout autant qu'à la stricte économie ; mais le fil directeur des analyses était fourni par l'histoire de l'accès à la rationalité. Ces schémas dégagés, il était normal qu'on les projetât sur les sociétés dites « sous-développées » pour examiner comment pourrait y être déclenchée une semblable progression. Ces sociétés se trouvaient ainsi partagées selon la *raison* et selon la *croyance* ; des mécanismes adéquats de croissance devaient pourvoir à l'élimination ou à la conversion des attitudes et des préjugés gênants.

Ces conceptions du développement, et surtout les théories sous-jacentes, se sont considérablement modifiées depuis quelques années, du moins dans certains cercles politiques et scientifiques. On est allé parfois jusqu'à reconnaître que la norme de rationalité qui résume officiellement l'idéal premier de notre civilisation est après tout relative, que des civilisations pouvaient fort bien en viser d'autres (religieuses, esthétiques, etc.) et que, par conséquent, il serait bon de consentir à des schémas pluralistes de développement. Ce changement de perspective est-il aussi radical qu'il le paraît ? Peut-on penser encore en

terme de développement l'histoire d'une civilisation orientée autrement que par référence à la croissance, à la production ? La notion de « développement » est-elle dissociable de la référence à un progrès de la rationalité ? Le développement n'est-il pas concevable seulement à partir d'un présent historique qui, étant donné comme étape éminente, suggère de mettre en forme le passé par rapport à lui ?

L'histoire du progrès s'est rétrécie. Elle n'est pas abandonnée. On consentira à ce qu'elle ne concerne que certains domaines de la vie, la technique, la connaissance, l'art peut-être ; on admettra que, pour le reste, une ambiguité subsiste et que l'extrapolation du progrès dans nos visions du futur laisse place à une espérance qui ne lui doit ni ses appuis dans le passé ni ses aspirations[13]. Néanmoins, les secteurs où joue le progrès constituent encore la plage éclairée de l'histoire, et c'est à partir d'elle que nous avons tendance à considérer les aires plus obscures. Du moment où on croit pouvoir produire de la vérité quelque part, que cette production semble être assurée de ses assises rationnelles et qu'elle paraît détenir les critères d'une progression, comment ne pas jeter sur le reste une vue semblable ou complémentaire ? On se demandera comment ce reste est lui-même produit ou on l'opposera comme l'*idéologie* à la *raison*. À la limite, on lèvera cette hypothèse, on maintiendra l'originalité irréductible de ce qui n'est ni rationnel ni progressif ; mais, ce reste, l'ayant coupé des fondements que sont raison et progrès pour la technique et la connaissance, sur quels autres fondements différents et aussi fermes pourra-t-on l'ancrer ? Sur la *croyance* qui, nous l'avons aperçu, est depuis longtemps considérée de façon résiduaire, en contrepartie de la rationalité ?

3 / Cette oscillation entre l'emprise assurée de la rationalité et la contestation par les croyances irrationnelles trouve en pratique une issue. Celle-ci nous ramène, une fois de plus, à un autre postulat des philosophies de l'histoire. Entre la rationalité que l'on atteint par élimination de la croyance et la croyance qui s'insurge contre les vérités, ne peut-on entrevoir une vérité engagée qui se ferait peu à peu *croyance rationnelle* ?

13. « Le progrès semble à beaucoup si intrinsèquement ambigu qu'il ruine toute espérance et même simplement toute imagination d'une autre histoire. Le temps rythmé par la progression des techniques et des sciences scande un rythme tellement obsédant qu'aucune autre temporalité ou histoire ne paraît concevable. De son côté, l'appel à la rupture révolutionnaire fait à ce point bon marché d'une explication sérieuse avec le devenir d'une société, de fait industrialisée et technicisée, qu'on est en droit de se demander si une telle contestation ne se prive pas à priori des moyens de se rendre effective » (Paul Valadier, « L'idéologie du progrès, le devenir et la morale », *Projet*, 97, juillet-août 1975, p. 825).

La vérité change alors de statut. Elle combat toujours des erreurs, mais elle y perçoit tout de même des « ruses de la raison ». Telle *opinion* censément marquée par les *intérêts* ou les *croyances* n'est pas adéquate aux desseins des politiques de rationalisation ; elle peut cependant, convenablement mise en œuvre, servir les entreprises plus éclairées conçues par *ceux qui savent*. Après tout, on ne voit pas comment une raison parfaitement lucide, réduite au concept, pourrait encore être une force immanente à l'histoire. Il faut qu'elle se fasse passion, combat, projet. Elle doit mobiliser à son profit les valeurs qui alimentent les intérêts et les croyances.

Pour y arriver, les stratégies sont variées. Elles vont de la manipulation des préjugés au rêve d'une communauté raisonnable qui serait aussi une communauté du désir.

Les techniques de sondages, utilisées couramment par les gouvernements, les partis, les entreprises, recourent aux croyances. D'un côté, elles cherchent à savoir si les opinions ou les motivations ne gêneront pas des objectifs déterminés sans elles ; une politique qui se veut « fonctionnelle », une organisation de la production dont l'objectif premier est le rendement doivent veiller à ce que les préférences multiples des citoyens ou des travailleurs n'entravent pas leurs objectifs. On tâchera de faire refluer les préoccupations pour les valeurs, les croyances, vers la vie privée, on masquera la perte du sens du travail par l'exaltation de la consommation. On ne se bornera pas à ces opérations de nettoyage du terrain favorable à la « rationalité » ; la mise en œuvre des politiques, l'effort requis par le travail requièrent la présence des intérêts et des croyances au sein même du projet rationnel. Même les vues plus radicales, où la raison comme projet est reportée plus loin dans l'avenir, ne séparent point la passion de la lucidité. Un jour, prétendent-elles, grâce à des pénibles engagements qui transformeront peu à peu leurs conditions d'existence, les hommes seront plus libres, plus conscients, davantage maîtres de leur histoire[14]. Pourtant, cette liberté, cette conscience, cette maîtrise ne s'identifieront jamais avec la raison translucide ; elles feront nécessairement appel au désir. Et comment s'exprimera le désir, selon sa poussée et son vecteur propre, sinon sous la forme de

14. Ce n'est point seulement pour les marxistes que Marx a formulé cette utopie. Tout engagement à long terme se donne souvent un horizon de ce genre : « La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social » (*Le Capital*, I, p. 91).

quelque *croyance* ? Un désir si peu censuré qu'il soit, une violence aussi dépourvue d'instinct de destruction qu'on la conçoive, une maîtrise de l'histoire qui exclurait à la limite toute domination de l'homme par l'homme n'en feraient pas moins appel au langage de la passion et de l'espérance. Et si jamais la Raison se révélait assez vaste pour englober l'une et l'autre, elle aurait pris une telle distance par rapport à l'entendement que le problème se poserait à nouveau d'y délimiter une aire plus stricte de la lucidité, des stratégies, du calcul.

En ce futur lointain comme aujourd'hui, la réconciliation de la raison et de la croyance demeurera donc de l'ordre du projet. Et ce projet, dans la vie sociale de notre temps comme dans les philosophies de l'histoire de naguère, est le signe le plus net que la représentation que nous nous faisons de l'histoire est irrémédiablement dédoublée. Ce dédoublement est la condition qui nous permet de concevoir cette ombre de l'histoire qui est le prétexte de l'engagement et de l'écriture.

Postuler que la vérité est présente dans l'histoire conduit à répéter selon l'immanence ce qui se trouvait autrefois posé selon la transcendance. Une vision des choses, antérieure aux temps modernes, mettait la vérité en survol de l'histoire. Cette vérité n'en était pas pour autant abstraite ; elle constituait une autre histoire, dont les coordonnées, l'origine et la fin étaient acquises tout en étant inséparables d'une temporalité aussi concrète que celle, plus évanescente, qu'elle informait et dépassait tout à la fois. Cette dualité n'a pas été supprimée par les philosophies de l'histoire, et pas davantage par nos façons plus contemporaines de déchiffrer les événements ou de nous engager dans les combats de la cité. L'Occident moderne a placé la dualité dans une même histoire, homogène, celle où les situations, les événements, les origines et les fins sont les *nôtres*.

La vérité étant inhérente à l'histoire, c'est dans l'histoire qu'il faudra départager son contraire. D'où l'opposition de la vérité et de la croyance, du *vrai* qu'un sujet historique idéal peut éprouver comme vérité de l'histoire et de cette pertinence des situations que les individus et les groupes proclament comme étant la vérité de leur situation à eux. On aurait tort de réduire cette nouvelle opposition à l'antique distinction de la vérité et de l'opinion : car la transcendance que vise la vérité d'aujourd'hui se veut elle-même historique. Les arguments de logique ne suffisent pas à la fonder ; l'histoire doit lui servir de garantie. Aussi, à cette vérité qui se conquiert aux dépens de l'histoire et à la vérité de l'histoire elle-même, il faut référence à un tiers : le progrès. Il faut aussi un emplacement pour celui qui sépare et réconcilie les deux processus : le postulat que le temps où nous sommes éclaire de façon décisive le passé parce qu'il est

foncièrement différent de lui. Et puis le progrès n'a pas terminé sa course : un jour plus ou moins lointain, le triomphe de la raison sera définitif...

D'un extrême à l'autre, que se passe-t-il en définitive ? À un pôle, l'histoire est reconnue comme une totalité, enfermant la vérité elle-même. Puis cette totalité est brisée. Le passé devient objet pour une conscience présente qui croit enfin comprendre ce qui auparavant n'était que vécu ou exprimé dans des idéologies périmées. Mon temps m'assure de lui-même, si je le vis comme histoire, que cette mise à distance ne dépend pas que de moi. Me voilà sujet privilégié, désenglué de l'histoire que j'avais pourtant au départ reconnue comme ma seule réalité. Je suis passé de l'histoire concrète au sentiment radical de l'historicité. Ce vide, je pourrai ensuite le combler par le projet historique : projet d'écrire l'histoire, projet de la faire.

Anthropologue d'aujourd'hui, l'histoire tout entière, du passé ou du présent, me convoque à un immense travail, jamais achevé, de compréhension. Répondre à cette invite est légitime puisqu'il m'est assuré d'avance que l'intelligibilité se trouve déjà de quelque manière dans l'histoire elle-même, que je la dégagerai si je parviens par mes recherches scientifiques ou philosophiques (et par mes engagements politiques) à l'appréhender et à l'accomplir. L'histoire à laquelle je me reporte ainsi, comme à une promesse d'interprétation, est l'ombre portée de l'histoire *réelle* qui demeure plus obscure. Mais, justement, dans cette distance, dans les problèmes qu'elle fait apercevoir, je trouve le motif de mon travail, mon emplacement d'anthropologue. J'y reconnais mon objet et ma justification d'en écrire.

III. L'OMBRE : L'ÉCRITURE

On a proposé de distinguer entre l'Écriture qui reproduirait le monde et celle qui s'opposerait au monde, entre le compte rendu et la création. En parallèle, on a séparé l'*écrivant* et l'*écrivain*, deux statuts de l'auteur suivant qu'il se situe dans la pratique sociale ou dans l'œuvre. Pour dire plus abruptement les choses, on aurait à un pôle le journaliste ou l'historien, à l'autre le poète ou le romancier ; à moins que le journaliste ne crée l'événement à force de faire surgir son originalité aux dépens du flux de la quotidienneté banale, ou que l'historien ne fasse du passé, à l'exemple de Michelet. le rêve qui nous rend présents à nous-mêmes... Dans les manuels d'histoire littéraire ou chez les critiques, Pascal ou Montesquieu appartiennent au même univers que Rimbaud, ils sont des *écrivains* ; si je les lis en théologien ou en sociologue, deviennent-ils pour autant des *écrivants* ?

Le seul intérêt de ces distinctions est de nous faire entrevoir un extrême du champ de l'écriture, là où elle n'a plus d'objet parce qu'elle-même est devenue un objet. À cette limite, celui qui parle n'a pas à se demander d'où il parle puisqu'il n'est plus que la parole dans laquelle il s'est perdu, sujet désaffecté au profit de l'ombre de l'écriture. Et qui pourrait redire après Rilke : « Peux-tu comprendre que je sois resté derrière ce livre tout à fait comme un survivant, au plus profond de moi-même, inoccupé, inoccupable ?... » Cette limite est le rebord de l'empire des paroles ordinaires, ce qui fait passer à son envers. En nous y plaçant, nous pourrons voir resurgir graduellement l'ombre de l'anthropologue et l'ombre de l'homme, grâce aux avatars de l'Écriture.

Écrire c'est d'abord instaurer le silence. Il ne s'agit pas de dire le monde mais d'écarter le monde afin de dire. Il faut libérer le langage de ses usages communs, le bloquer sur la pente qui le porte vers la prolifération des fins usuelles. Il faut aussi que l'écrivain se départisse de son visage, de ce qui l'insérant dans l'histoire lui donne du même coup son apparence la plus sûre et la plus habituelle. Écrire, c'est créer du silence afin que de ce vide un autre monde paraisse, et nous avec lui. Car ce *rien* possède pouvoir d'affirmation, comme l'a admirablement marqué Blanchot : « En même temps que brille pour s'éteindre le frisson de l'irréel devenu langage, s'affirme la présence insolite des choses réelles devenues pure absence, pure fiction, lieu de gloire. » Et plus loin : « Cette parole est essentiellement errante, étant toujours hors d'elle-même. Elle désigne le dehors infiniment distendu qui tient lieu de l'intimité de la parole. Elle ressemble à l'écho, quand l'écho ne dit pas seulement tout haut ce qui est d'abord murmuré, mais se confond avec l'intimité chuchotante, est le silence devenu l'espace retentissant, le dehors de toute parole. Seulement, ici, le dehors est vide, et l'écho répété par avance[15]. » L'œuvre crée d'un même mouvement sa parole et le pays où elle retentit. Ce pays n'est pas un espace préexistant que l'on aurait nettoyé de ses autres usages ni un secteur réservé du *réel* ; il est ce que le monde cache. Or ce que le monde dissimule, c'est l'absence qui est sa contrepartie : vu de cette absence, le monde n'est plus que produit de hasard auquel le poème ou le roman font librement concurrence.

Une fois qu'elle a suscité le vide, qu'elle est devenue l'écho du silence, l'œuvre peut revenir sur le monde, se remplir de lui, se faire histoire commune. Tout en gardant sa nationalité étrangère, elle habite parmi nous, mêlant son existence à l'ordinaire de la vie. On ne la confond pourtant pas avec les autres choses, avec les autres silences ou les autres paroles. Elle a beau revêtir le visage

15. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 38 et 46.

d'un objet, prendre place dans les jardins de la critique ou dans les généalogies de l'histoire littéraire, nous la reconnaissons toujours comme venue du lointain, météorite qui étonne la terre à laquelle il appartient pourtant. Négation du monde, l'œuvre y retourne non pour s'y fondre mais comme une réalité qui jette de l'ombre sur une autre. À sa proximité, nous ne savons plus très bien si l'histoire est ce dont il faut se départir pour accéder au poème ou si l'histoire semble plus dense et plus chère à nos actions parce qu'elle est ombrée par le poème.

Venue parmi nous du pays de néant où elle a pris naissance, l'œuvre se nourrit de ce monde-ci et elle finit par lui ressembler au point que l'histoire paraît la produire; la critique et l'historiographie entretiennent d'ailleurs ce sentiment. D'un autre côté, l'œuvre semble faire l'histoire. Elle se mêle aux fins que nous poursuivons au fil des jours; elle fournit aliment à nos amours; elle prolonge nos pensées et nos actions les plus triviales. Parce qu'elle est du versant de l'absence, l'œuvre devient médiation. Abolissant le monde, elle le rend concevable. Ce réel quotidien, qui n'est pas l'œuvre d'art, ne serait pas sans cette dernière; et, à son origine, l'œuvre n'aurait pu trouver le rien de sa genèse sans ce réel à récuser. Médiation de l'Écriture que la parole ou le roman nous font apercevoir sous le jour le plus cru, mais dont nous retrouverons sous diverses formes les analogues dans le texte de l'histoire des hommes.

Nous allons, en apparence, passer de l'*écrivain* à l'*écrivant*; nous semblerons abandonner à lui-même le lointain où naît le poème pour nous confiner à ce côté-ci du monde. On ne saurait choisir d'abord meilleur exemple que l'Écriture qui est vouée directement aux événements: le journalisme.

Le journaliste *informe*, dit-on. L'expression est pour le moins ambiguë. Bien sûr, des messages sont transmis et reçus. Mais cette information est très différente de celle dont on parle à propos des machines et dont fait état la cybernétique; elle ne s'insère pas dans un réseau où elle serait exigée par une opération et où elle en engagerait d'autres. Elle prend place dans le tissu des événements, elle n'y est pas fatalement impliquée. En principe, n'importe quel événement peut être retenu, exhaussé au-dessus de l'écoulement monotone de la quotidienneté. On le constate à la lecture ou à l'écoute des médias: les journaux sortent chaque jour, le bulletin de nouvelles de la télévision est constamment de la même longueur quels qu'aient été les événements qui se sont passés depuis la veille. Chaque fois on réussit à effectuer sur l'histoire une ponction de même quantité. Ce n'est pas le *réel* qui est ainsi reflété à nos yeux, mais une réalité autre, fabriquée en contrepartie de l'histoire, agglomérée à une mémoire dont la genèse doit au flux des événements son matériau mais non ses assises:

un peu comme le poème ou le roman empruntent le langage habituel pour le fonder ailleurs que là où il se tient d'ordinaire. À l'exemple de l'œuvre de littérature, l'information doit d'abord se faire place plutôt que de s'insérer dans un vide prédéterminé. Si elle ne tire pas sa nécessité des événements, il lui faut en capturer le cours, détourner une part des eaux vers un autre monde que celui où coulent nos actions ordinaires. Cela est particulièrement évident pour ce qu'on appelle les « faits divers ». Ils surgissent de rien et ils n'engagent à rien. Bien loin de nous insérer dans l'histoire, de nous faire ressentir ses grands remous, de nous situer dans la ligne des forces qui l'animent ou des finalités que l'on y poursuit, ces événements racontés nous en sortent ; ils nous mettent à l'écart dans le monde du hasard ou du destin. Le fait divers est cocasse, drôle ou inquiétant par sa singularité ; cette singularité n'en fait pas un événement au sens où, enchaîné à d'autres, il pourrait être vu comme cause ou effet utile à retenir pour déchiffrer la trame historique qui concerne nos actions. Sa singularité, qui incite à le tirer hors du jeu des causes et des effets proprement historiques, le fait appartenir paradoxalement au monde de la répétition. Ce meurtre ou ce viol, cet incendie ou cette inondation, cette femme teinte en vert par la maladresse d'un peintre en bâtiment qui a laissé tomber son matériel, cette actrice qui vient de gifler son gérant en public, tout cela pourrait se situer n'importe où dans l'histoire parce que cela se déroule hors de sa temporalité. Celui qui est informé de ces *nouvelles* et qui les raconte à son tour prend congé de l'histoire.

À la vérité, le fait divers est un extrême. Mais on peut, de quelque manière, étendre ce que nous en avons dit aux autres informations. À moins d'être engagé de quelque façon dans les factions qui provoquent la guerre dans tel pays du monde ou qui s'y opposent, à moins d'avoir pris parti pour l'un ou l'autre des mouvements qui s'agitent sur l'échiquier de la politique, ce qu'on m'apprendra de ces choses aura même signification que les faits divers, sera pour moi facteur de déréalisation de l'histoire. Combien de gens nous parlent de la guerre ou de la politique comme s'ils évoquaient je ne sais quelle mythologie ! La différence entre le fait divers et la nouvelle historique n'existe que dans la mesure où mes actions sont concernées. C'est pourquoi ce qui est un fait divers pour moi ne l'est pas pour le père de l'enfant violé, pour la propriétaire de la maison incendiée, pour les villageois inondés et leur député, pour le mari de la femme en vert ou le gérant de l'actrice en colère. À l'inverse, mais selon la même logique, l'événement politique, de quelque poids qu'il pèse sur l'histoire, n'est pas *historique* pour les hommes qui ne se sentent pas impliqués par lui.

Pourtant, cette abolition de l'histoire, cette *désinformation*, c'est ce qui permet l'information. Sorti de l'histoire, l'événement rend celle-ci étrange :

n'est-ce point la condition pour que j'en éprouve les pulsations et que je m'y sente exister ? La distance qui est prise par rapport à ma place habituelle dans le monde me fait paradoxalement appartenir à ici. Une brèche ayant été pratiquée dans l'histoire, j'en verrai mieux les possibilités et les chances qui jusqu'alors échappaient à mes actions. Grâce à la pratique de la *désinformation*, je ressentirai peut-être le besoin de l'information ; c'est la même source qui me l'offrira puisque ayant creusé son absence elle pourra ensuite l'occuper. Si la multitude des nouvelles qui parviennent aux hommes d'aujourd'hui ne les engagent pas directement, elles élargissent le champ de leur conscience. Cette dernière, ainsi dilatée, peut fort bien se mettre en quête d'une information, efficace celle-là, parce que l'histoire, abolie de quelque façon, devient par là même interrogation et souci de l'action. Comme si l'histoire, déréalisée à un endroit, retrouvait plus de poids ailleurs. Dès lors, comment ne pas la comparer au poème ou au roman ? Le journalisme ne raconte pas l'histoire ; il la brise et la fait apparaître comme un monde à part. En transposant dans l'Écriture des événements qui en deviennent a-historiques, il éveille à l'histoire ceux qui, sans cela, s'y assoupiraient.

Sur cette voie de l'écriture, aurions-nous abordé déjà au pays de l'anthropologue ? Nous sommes, en tout cas, invités à y entrer par la science historique, qui partage avec le journalisme le souci de l'événement.

La science historique, au sens où on l'entend dans les temps modernes, est selon les apparences radicalement différente du récit mythique de jadis. Elle ne nous invite pas à nous reporter dans une autre temporalité que celle où nous nous mouvons. Périclès ou le Christ, Charlemagne ou Napoléon peuvent avoir été des personnages exemplaires ou des agents qui ont lourdement pesé sur notre présent ; nous n'en croyons pas moins qu'ils se sont mus dans la même durée que nous, qu'ils appartiennent tout entiers à la terre. S'ils ont eu, comme certains le croient du Christ, une double vie dont les avatars importent à la nôtre, nous en séparons rigoureusement les plans lorsque nous prétendons faire de l'histoire ; nous ne postulons un au-delà de l'histoire qu'à partir de l'histoire.

Ce postulat nous incite à n'intégrer aux reconstitutions historiques que des faits authentifiés. Ces faits ne sont pourtant pas des *données*, une poussière dont on ferait ensuite des blocs solides. C'est par une même opération que nous les retenons parmi tous les faits hypothétiquement susceptibles d'être connus et que nous les arrangeons dans des ensembles. En d'autres termes, c'est leur signification (celle qui vient d'eux et celle que nous leur conférons) qui détermine le schéma global de l'opération. Cette signification revêt diverses modali-

tés. On cherchera des enchaînements : en quoi la destruction de l'Empire romain préparait la féodalité ; en quoi la Révolution française appelait le rôle tenu par Napoléon ; en quoi la Révolution industrielle est en filiation avec la Révolution agraire... La signification, ce pourra être des corrélations : la Cité grecque de Fustel de Coulanges ou la Renaissance de Buckhardt sont des montages, où des institutions et des faits s'appellent comme s'ils provenaient d'un ensemble. Plus subtilement encore, il s'agira de signification par contamination : des produits historiques de mêmes couleurs, qui semblent rattachés à des *valeurs* communes, sont agglutinés de telle manière que l'on puisse parler du Baroque ou du Romantisme.

Qu'est-ce qui rend possible l'émergence de ces diverses modalités de la signification ? Ils sont dans les faits eux-mêmes, et c'est la tâche principale de l'historien de nous le montrer. Mais, pour que s'effectue ce déchiffrage, il faut bien que la signification soit aussi dans l'historien et, plus largement, dans le monde qui l'entoure. La critique contemporaine de l'histoire a trop insisté là-dessus pour qu'il soit nécessaire de nous attarder. Poussons l'interrogation plus loin : qu'est-ce qui permet ce passage de la signification de l'aujourd'hui à celle d'hier ? Il y a bien d'autres façons, pour nous, de donner sens à notre actualité que de nous reporter au passé. C'est à cette jointure que nous touchons au paradoxe fondamental de l'historiographie : faire ou lire des travaux historiques suppose d'abord que nous sortions du flux des événements qui nous concernent directement, que nous rompions avec nos actions présentes. Sans cette sortie, on ne voit pas comment on pourrait, plutôt que de suivre le cours du temps vers son aval, le remonter vers son amont. Pour recourir à l'histoire, il faut d'abord réagir contre l'histoire ; en son premier moment, l'historiographie est une anti-histoire.

On le constate plus aisément à la considération des ouvrages historiques populaires ou des magazines qui fournissent périodiquement aux amateurs leur ration de passé, de la vie scandaleuse de Catherine II à la psychanalyse du général Joffre. Les épistémologues qui s'intéressent à la science historique rejettent implicitement ces publications au néant, hors de la science sérieuse. De quel droit ? Les faits y sont le plus souvent exacts ; les lecteurs l'exigent d'ailleurs. Et si le sens de ces faits n'est explicité qu'à un certain niveau, il n'en est pas pour autant arbitraire. Faut-il rappeler, entre tant d'autres exemples semblables, combien la vogue prodigieuse des romans de Walter Scott dans le public français du début du XIX^e^ siècle a débouché tout autant sur des vocations d'historiens que sur des œuvres d'affabulateurs comme Hugo ou Mérimée ? Toujours est-il que, comme les faits divers que rapportent les journaux ou la télévision, ces morceaux d'histoire ont d'abord un effet de *dépaysement*. Non pas pour

recourir à de pures allégories, puisque le lecteur ne cesse pas de se vouloir dans l'historique. Il s'agit moins d'une évasion que d'une transplantation, d'une sortie de l'histoire présente pour prendre pied dans une autre. De cette distance, c'est toujours l'histoire que l'on voit mais qui, pour avoir été abolie, resurgit dans l'étrangeté de sa présence. Un peu comme, de la lune, l'astronaute n'a pas le sentiment d'être hors de tout espace ; pour avoir rompu avec celui de la terre, il le conçoit à nouveau comme un hasard tellement merveilleux qu'il doit en prendre figure de l'Être.

Ce qu'éprouve le lecteur d'Auguste Bailly ou d'*Historia* en fait aussi l'expérience le lecteur des ouvrages historiques que nous mettons au plus haut niveau. Il arrive même que ce sentiment, encore vague chez le premier, soit alors méthodiquement provoqué, transmué en une tâche spécifique. Dans ce chef-d'œuvre qu'est le *Rabelais* de Lucien Febvre, par exemple, nous sommes expressément invités à décrocher d'avec les significations de notre environnement historique selon lesquelles nous serions tentés d'appréhender Rabelais ; Febvre veut repousser plus loin dans le passé l'auteur de *Pantagruel*, élargir par tous les moyens la distance qui nous sépare de lui. Pourtant, il veut nous le faire comprendre et nous le faire aimer. Qu'espère-t-il donc, en définitive, sinon provoquer en nous une sorte d'abolition de l'histoire, rompre tout ce qui nous attache irrésistiblement à la continuité de la durée, pour que de cette suspension du cours historique nous accédions enfin à la plus neuve expérience de l'histoire ?

On pourrait donc invoquer une *déshistoricisation* comme nous avons parlé d'une désinformation. Pour accéder à l'histoire, il faut l'avoir suspendue. L'historien ne raconte pas l'histoire ; son récit est d'abord cette chose concrète, cette Écriture qui brise le courant de l'histoire, comme on dit qu'un rocher brise le courant d'une rivière, afin qu'à partir de cette chose on puisse s'émouvoir de l'inépuisable mystère du courant. De cet étonnement, il sera possible de repartir en quête des corrélations. Et, tout aussi bien, de rejoindre l'histoire à faire, les fins que nous poursuivons dans nos engagements. Si nous cherchions des explications ou des engagements sans avoir été dépaysés, sans maintenir en nous ce renversement de l'histoire qui se trouve au premier moment de la quête historienne, la recherche historique ou l'engagement ne seraient plus que propagandes. Nouvelle figure du même paradoxe : l'a-historicité est un facteur essentiel, peut-être le plus fondamental, de ce que nous appelons l'objectivité. Sous cet aspect aussi, le travail historique se retient de refléter sous prétexte d'être fidèle ; il freine notre hâte de comprendre l'histoire sous prétexte de la faire. C'est parce qu'elle a sa densité propre, qu'elle est à la fois hors de

l'histoire et dans l'histoire comme un objet de surcroît, que l'œuvre historique nous rend accessibles la conscience et l'action dans l'histoire.

Malgré tout, la science historique se tient à proximité du vécu. Quelle que soit la part qu'elle fasse aux longues durées ou aux structures, elle doit rendre compte du singulier, de « ce qui n'arrive qu'une fois ». Par comparaison, les sciences systématiques de l'homme, la psychologie ou la sociologie par exemple, se portent vers la généralité. L'événement, au lieu d'être sauvé comme tel, y est ramené à sa valeur d'indice pour une variable ou d'illustration pour un modèle. De façon plus évidente encore que pour l'histoire, ces sciences ne reflètent pas une quelconque réalité humaine : elles la *construisent*, pour reprendre une expression convenue.

Mais qu'entendre par là ? Sans doute, comme on vient de le faire, faut-il parler de variables et de modèles. Mais comment ces constructions sont-elles possibles ? Par quelle ruse peuvent-elles prendre place dans ce qui se révèle à nous comme expérience vécue ?

Voici un chercheur, psychologue ou sociologue, qui procède à des entrevues. Bien sûr, les questions qu'il pose doivent rejoindre l'expérience de l'interlocuteur s'il veut qu'elles soient intelligibles ; les réponses seront elles-mêmes saisies au même plan, par interférence avec le sens que tel geste ou tel énoncé a pour le vécu de l'observateur. Mais ce n'est là qu'un premier moment, et pour effectuer au plus tôt un retournement radical.

Dans l'ordinaire de la vie, nos entretiens portent sur des choses ou des intentions. Nous parlons de ceci ou de cela ; nous parlons de nos amours, de nos tâches. Nos paroles sont portées en avant comme un *projet* et il faut entendre le mot dans son double sens de projection de nous-mêmes et de visée d'une fin. Dans une entrevue d'un sociologue avec un paysan, celui-ci fera de même : que le paysan parle de rendement agricole ou du curé du village, ce sont là des coordonnées du monde de son agir, de son débat avec son milieu. Afin de le comprendre, le sociologue doit consentir à éprouver de quelque manière ce que cela *représenterait* pour lui s'il était dans la même situation que le paysan. Mais c'est pour faire taire, aussitôt après, cette participation à la signification de l'autre, endiguer, interrompre le mouvement spontané par lequel le paysan voue le rendement agricole ou son curé à son propre projet du monde. En d'autres termes, le sociologue scindera les propos entendus de leurs finalités, une fois qu'il en aura perçu le sens. De même, le psychologue saisit en quoi tel énoncé ou telle conduite non verbale ont sens pour l'autre en tant qu'ils pourraient avoir ce sens pour soi ; mais c'est pour se départir ensuite de cette identification, afin de dépouiller l'action de la fin que lui donne le sujet. Alors,

l'action comme le milieu apparaissent dans l'étrangeté de leur configuration. La vie telle qu'elle se livre d'ordinaire à nous est comme arrêtée. On peut entrevoir enfin son envers, sa *structure*, si l'on veut bien prendre ce mot dans sa plus large extension. Le paysan du sociologue comme le sujet du psychologue se trouvent revêtus de nouveaux statuts : ils ne sont plus dans leur monde mais dans un autre univers qui confère à leurs fins à eux telle ou telle valence nouvelle. Leurs paroles ou leurs gestes pourront être ramenés, par exemple, à un système de stratification ou à des procédures d'apprentissage. Le schéma behavioriste d'observation des comportements est, à ce propos, exemplaire, du moins par l'idéal ultime qu'il propose et par l'intention qui, partout présente ailleurs, est par lui poussée jusqu'à sa logique extrême. En tâchant de mettre la conscience entre parenthèses, l'observateur behavioriste éteint le bourdonnement du sens que chacun entretient autour de ses conduites. Il tente de voir le comportement dans la nudité de sa forme ; alors le comportement revêt un autre sens, celui que la situation lui confère. Le psychanalyste procède d'une manière quelque peu analogue : les paroles sont détournées de ce que le patient croit dire du monde, de ce qui entraînerait l'analyste à discuter avec son patient des valeurs et des fins qu'ils poursuivent tous les deux. Ce détournement fait émerger un autre sens, ramène l'analysé à son monde plutôt que de lui laisser ramener le monde à lui.

Les techniques d'interrogation ou d'observation ne sont donc pas des procédures fidèles à je ne sais quel *donné*. Elles produisent cette suspension, cet étonnement qui est le premier moment de l'objectivité, comme il est aussi le premier moment du poème, de l'information ou de l'historicité. Ces techniques coupent le sens. Ce qui se passe alors ressemble un peu à ce qui arrive quand on coupe le son à la télévision ou au cinéma : la signification étant réduite, les gestes se révèlent dans leur étrange portée.

Ces remarques sur les procédures de l'observation, on peut les reporter sur les ensembles théoriques. Que l'on songe à ces *fonctions* dont on parle en psychologie, en sociologie ou ailleurs. Dans la vie, nos fonctions mentales (objets privilégiés de la psychologie expérimentale) ne sont pas isolées ; elles sont ordonnées à notre projet d'exister, à nos motivations et à nos fins. Cela ne nous empêche pas de ressentir leur résistance, et ce peut aller jusqu'à les éprouver comme étrangères à nos desseins : la mémoire se fait réticente, l'intelligence aberrante, l'habitude tyrannique ; mais ces sentiments naissent par opposition à des fins que nous voulons poursuivre. Le fonctionnalisme bloque cette tendance spontanée ; de la fin, il remonte à contre-courant, vers le fonctionnement. De même dans l'existence quotidienne, la politique ou l'économie, la religion ou le droit nous paraissent se distinguer selon des fins spécifiques. Pour

être fidèles aux statuts et aux rôles essentiels à nos relations avec autrui comme à la vie collective en général, nous tâchons de respecter l'originalité de ces domaines; nous veillons à mettre nos intentions personnelles dans les bons canaux sociaux de finalités. Il nous arrive de reconnaître que la lourdeur des appareils bureaucratiques entrave la visée politique ou religieuse, que la production n'est pas ordonnée au besoin, que le droit empêche la justice plutôt que de la promouvoir, mais c'est avant tout par comparaison avec ce qui est, dans chacun de ces cas, la finalité de principe de ces mécanismes collectifs. Par un mouvement de renverse, le fonctionnalisme se détourne de ces finalités pour ne considérer que les renvois d'un mécanisme à un autre et pour n'examiner que leur apport à cet agencement. Aussi n'hésitera-t-il pas à brouiller les distinctions que notre quête existentielle du sens et des fins nous amène à faire entre les divers domaines de la vie sociale: la religion pourra être dissoute dans la culture ou la politique dans l'organisation sociale. La finalité des institutions, axée qu'elle est d'habitude dans la même ligne que nos actions, est déplacée vers d'autres institutions.

Qu'elles soient plus ou moins strictement fonctionnalistes, toutes les théories procèdent de semblable manière. Se délestant des intentions que les hommes mettent dans la vie collective, elles considèrent celle-ci pour elle-même comme une entité dont les éléments renvoient l'un à l'autre selon la genèse de leur sens. Le sens accoutumé est neutralisé pour qu'un autre sens surgisse. Afin d'y parvenir, il faut qu'intervienne une abolition de l'histoire communément vécue, de ce qui nous semble d'abord être le *réel*. Il n'y a pas si longtemps, cette neutralisation portait un nom, et il n'est pas sûr que le discrédit du terme ait effacé le problème qu'il a suscité: on parlait de *positivisme* ou, de façon moins agressive, de *positivité*. On postulait un monde d'où serait chassées les causes parce que celles-ci supposent des substances qui, à l'image du sujet, pourraient sembler poursuivre pour leur compte quelques finalités; on tentait d'atteindre à la réduction d'un monde où ne se meuvraient plus que des phénomènes[16]: là

16. Retenons d'Henri Gouhier cette définition du « prépositivisme » qui nous ramène aux sources d'une conception du réel qui est comme l'emplacement premier où se veut le savant: « L'esprit prépositiviste ignore les substances, car il n'a jamais l'occasion de les observer et le raisonnement n'a nul besoin de quitter le plan des phénomènes, des choses telles qu'elles apparaissent, pour en rendre compte. Si le physicien parle de « matière », le physiologiste de « vie », la psychologie d'« âme », ces mots doivent perdre tout sens visant un mystérieux X qui se tiendrait sous le monde perçu par le sens et organisé par l'entendement. Rejeter les substances dans l'imaginaire, c'est renoncer à chercher les causes premières et les causes finales; c'est, en même temps, constater que la science positive se passe aussi des causes

où l'objet se donne à voir, là où il trouve sa genèse et la densité de sa présence. On ne peut se défendre d'un rapprochement avec cet envers du monde, ce *rien* où se tient aussi le poème pour faire renaître la parole à elle-même. La science systématique est déréalisation avant d'être réification ; loin d'être un compte rendu du *réel*, elle est elle-même un objet. À la différence du miroir, elle ne renvoie pas l'image du monde de l'homme ; placée en travers de sa course, elle le force à remonter de ses fins à son incessante genèse.

À l'exemple du poème encore, les sciences systématiques de l'homme redescendent vers la vie commune, se mêlent aux fins que l'on y poursuit. On dit alors qu'elles *s'appliquent*. Mot trompeur. Par-delà les procédures et les techniques par lesquelles la science modifie les comportements et les institutions ou se met à leur service, son incidence pratique procède de l'inversion qu'elle a proposée à la vie. Elle me rappelle que je ne dis pas ce que je crois et que je ne fais pas ce que je crois faire. La fonction jette son ombre sur la fin, les rationalisations et les idéologies se projettent sur nos mobiles personnels et collectifs. Avec l'avènement des sciences de l'homme, nous ne cessons pas de poursuivre des fins et de répandre sur le monde notre désir de lui donner sens ; mais grâce à elles, et tout comme par le poème, l'absence est irrémédiablement instaurée parmi nous.

Du poème aux sciences systématiques de l'homme, nous avons donc cru déceler des procédures analogues d'émergence. Les *produits* qui en résultent n'en sont pas pour autant intégrés, à la différence du monde ordinaire de nos actions qui, lui, paraît pris d'un même tissu. Pour avoir en commun d'être des Écritures, les poèmes, les nouvelles transmises par les mass media, les productions de l'historiographie ou des sciences systématiques ne sont pas en continuité. Il serait vain d'ajouter autant d'exemples que l'on voudra à ceux que nous avons retenus pour chercher à colmater les interstices qui les séparent. Briser le cours ordinaire de l'histoire afin d'accéder à ce néant d'où l'histoire recommence, ce ne peut donner qu'un espace éclaté, des objets qui sont étranges par la solitude qui les éloigne les uns des autres. Entre ces objets disparates, on pourra discerner des analogies de structures ; on ne parviendra pas à les placer en étroit voisinage.

Le lieu de l'Écriture, celui de l'anthropologie et de l'anthropologue, n'est nulle part prédéterminé dans le *réel*. L'Écriture est à côté du réel, aussi dense

---

secondes : elle a complètement rempli sa tâche quand elle a découvert des relations constantes entre les phénomènes, des faits « généraux », comme on dit alors, ou lois » (*Maine de Biran par lui-même*, Le Seuil, 1970, p. 33).

que lui. Aussi se fait-elle place en abolissant le réel. Nous l'avons partout constaté, du poème à la science. De cette abolition se crée un nouveau regard parce que naît un nouvel objet. Le monde a désormais sa contrepartie. Du pays du néant, l'Écriture revient au monde, celui-ci se mêle à elle. Dans ce jeu d'oppositions et de réconciliations, l'Écriture est médiation concrète parce qu'elle est le produit d'un univers étranger.

Cette médiation est pourtant un phénomène collectif. Chaque poète, chaque journaliste, chaque historien, chaque praticien des sciences systématiques ne poursuit pas son chemin pour son propre compte comme si son œuvre isolée s'identifiait avec une unique médiation de l'Écriture. Chaque œuvre est une place singulière, gagnée grâce à l'Écriture ; elle ne suffit pas à elle seule à rendre compte du rapport au monde que définit l'Écriture et que les œuvres entretiennent. Tel poème, telle théorie ne sont pas indispensables pour que se maintienne l'Écriture ; c'est qu'ils se réfèrent à cette médiation plus large qu'ils nourrissent. Ils sont voués à l'univers de l'Écriture tout autant qu'ils sont destinés aux hommes. Cette double vocation leur est indispensable. Autrement on ne comprendrait pas pourquoi le poète ou le romancier pourraient nous parler à la fois d'ailleurs et d'ici, être citoyens de l'envers du monde et habitants de l'histoire. De même, les perspectives théoriques particulières, les techniques de désubjectivation ne parviennent pas à elles seules à épuiser la tâche de l'historiographie ou des sciences systématiques de l'homme, pas davantage à définir le rapport que tel chercheur entretient avec un objet dans le cours d'une investigation déterminée. L'appartenance à la médiation de l'Écriture instaure l'anthropologue dans des rapports *possibles* avec des objets : si les produits qui s'ensuivent sont disparates, l'ombre de l'Écriture est leur horizon commun.

L'ombre de l'anthropologue, ce n'est donc pas d'abord celle de ce sujet particulier qui, pour évoquer le monde de l'homme, doit se départir de soi. L'ombre, c'est ce par quoi le monde est suspendu à son absence, ce par quoi il est vu grâce à son Autre. La désubjectivation, en son premier moment, consiste à considérer l'ombre plutôt que la trajectoire du moi vers autrui ou vers les choses. Il faut que le vécu soit dédoublé, que l'Écriture le sépare, pour que nous ayions le sentiment de le voir. Effacer l'ombre, ce serait nous couler dans le vécu inconsistant. Le recul que nous prenons dans nos ambitions d'objectivité, les techniques auxquelles nous recourons, l'idée même d'une anthropologie seraient impossibles à concevoir sans que l'Écriture se soit placée en tiers entre l'homme et l'univers, ait créé l'espace d'où le regard s'étend. De même, les *résultats* de l'observation se perdraient dans le flux du vécu s'ils ne pouvaient être mis à l'ombre, placés sous la garde de l'Écriture.

IV. L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

De l'ombre de l'histoire à l'ombre de l'Écriture, nous n'avons pas trop de peine à faire le rapprochement.

Les philosophies de l'histoire du siècle dernier, mortes autant que l'on voudra dans leurs formules et dans leurs desseins avoués, nous ont permis d'entrevoir comment les façons modernes de lire ou de faire l'histoire ont pu se faire jour. Elles nous reportent à une archéologie ; elles résument cependant des partis pris qui n'ont pas cessé d'être les nôtres. Ces partis pris, résumons-les à nouveau. La vérité n'est pas au-dessus de l'histoire mais en elle, et ainsi je tiens de l'histoire la promesse de lui trouver une intelligibilité ; à partir de cette raison qui lui est immanente, et qui est aussi la mienne puisque je ne suis qu'un être historique, je peux mettre le *reste* à distance, m'attacher à l'expliquer comme un résidu de strictes déterminations (économiques, par exemple), ou encore d'« intérêts » et de « croyances ». D'ailleurs, dans la conjoncture historique actuelle, je suis censément mieux en mesure de surplomber le passé : mon présent à moi invite davantage à l'explication que leur présent ne le suggérait aux hommes d'autrefois. Enfin, ce qui n'est pas encore assuré comme vérité de l'histoire sera instauré comme projet historique.

Ce n'est là qu'un schéma décharné que les idéologies du XIX^e^ siècle ont cependant eu le mérite de mettre en forme. Nous en avons repéré la correspondance, plus complexe et plus souple, dans des traits caractéristiques de la société contemporaine elle-même, particulièrement dans ses stratégies politiques. Schématisme là encore, auquel nous n'avons consenti que pour faire ressortir les manœuvres par lesquelles une culture, la nôtre, se met en mesure de se dédoubler pour se voir et s'interpréter. Les décalages de l'histoire rationnelle et de l'histoire opaque, d'un passé plus obscur et d'un présent privilégié pour la compréhension, d'un règne encore provisoire de la raison par rapport à l'instauration éventuelle de la vérité : tout cela dessine une distance, un creux, un lieu.

De ce lieu, aucune vérité d'ensemble ne m'est accordée. La quête de l'anthropologue ne sera jamais achevée. Il lui est néanmoins possible de s'exercer du moment où l'histoire ne m'apparaît plus seulement comme un milieu qui m'enveloppe et me pénètre mais aussi comme un horizon. Me tenant devant cet horizon, cette ombre, je peux me déprendre de quelque manière de l'histoire où je suis immergé, l'envisager comme matière à comprendre et à remanier.

Les conceptions archaïques de l'histoire engendraient la compréhension en superposant deux temporalités historiques : le temps primordial et le temps des hommes, l'histoire sainte et l'histoire profane. Nos sociétés modernes ont récusé ces dualités ; elles se conçoivent au sein d'une temporalité homogène. Mais pour que l'on puisse commenter l'histoire, lui donner un sens, il fallait bien que se fasse jour une autre dualité, que le sujet historique se dédouble en un sujet que l'histoire constitue et en un sujet auquel l'histoire se donne à voir. Ainsi l'ombre de l'histoire joue de quelque façon le même rôle que les « mythes » des origines ou les « histoires saintes » de jadis. Sauf que l'ombre n'explique rien ; elle permet seulement la tâche d'expliquer. Elle met l'anthropologue au travail. Elle l'invite à transformer l'Histoire en Écriture.

Aussi avons-nous vu se reproduire dans le travail de l'Écriture une manœuvre semblable à la précédente. Que l'Écriture relève de la « littérature », au sens plus ou moins restreint où on veut d'ordinaire l'entendre, qu'on la considère, comme nous l'avons fait, dans le journalisme d'information, la science historique, les autres variétés des anthropologies, un même retournement de perspective se décèle : l'Écriture abolit l'histoire pour que l'histoire apparaisse comme objet de considération ; il faut que j'entrevoie une ombre de l'histoire, en l'occurrence l'Écriture, pour que je puisse rendre significative l'histoire dite « réelle ». L'Écriture prend forme grâce à l'ombre de l'histoire. Bien plus, elle s'identifie à cette ombre ; du moins elle l'ambitionne comme si c'était là sa vocation première. Car l'Écriture, elle aussi, n'est qu'une possibilité : toutes les écritures mises ensemble ne forment pas le compte rendu ou la vérité de l'histoire. L'Écriture n'est qu'un horizon : celui qui justement me permet présentement d'écrire, d'être dans un endroit qui rend mon entreprise possible et légitime.

En ce sens, les ombres conjuguées de l'Histoire et de l'Écriture sont les fondements des anthropologies, en ce qu'elles déterminent le statut premier de l'anthropologue. Ce statut, c'est donc bien, comme nous l'avions prévu, en deçà du rôle social de l'anthropologue, de son insertion dans les réseaux des classes sociales, qu'il fallait en chercher la source. La culture, qui est supposément l'objet d'étude de l'anthropologue et le prétexte de sa production, lui délimite elle-même sa place en même temps qu'elle s'offre à son emprise.

Le statut de l'anthropologue est le produit d'un drame de culture. Il suppose, et il représente, une extraordinaire dislocation de la culture commune. L'entreprise de l'anthropologue est une effraction : l'ombre de l'histoire ne se profile qu'à la condition que soient écartées les croyances au profit d'une raison

historique ; l'ombre de l'Écriture ne se dessine qu'au prix d'une néantisation de l'existence ordinaire.

Dès lors, comment rendre ensuite à la culture ce qui n'a pu se poursuivre qu'à son dépens ? Sans doute, les produits de l'anthropologie sont accessibles au connaisseur, au lecteur, à l'étudiant. Là n'est pas la question : voué à l'interprétation de la culture, l'anthropologue est-il, dans son travail même, solidaire d'une communauté des interprétants ? Question qui concerne la texture de son œuvre, et non pas d'abord son éventuelle diffusion.

Depuis toujours, la culture, l'interprétation du monde par des collectivités, n'a été possible que par la référence à une symbolique partagée. Il n'en va pas autrement aujourd'hui. De même, les symboles n'ont pas cessé d'être polysémiques. Le sort qui est fait à cette polysémie, son interprétation, voilà ce qui distingue, d'une certaine manière, les cultures. Le P. Chenu écrit à propos de la symbolique médiévale : « Le feu réchauffe, éclaire, brûle, régénère, consume ; il signifie aussi bien la concupiscence que le Saint Esprit[17]... » Mais cette polysémie, et c'était plus net alors que ce ne l'est aujourd'hui, n'est pas uniquement inhérente au symbole. Elle relève d'un plus large contexte culturel. Le Saint Esprit, par exemple, ne fait plus guère partie des suggestions du feu pour beaucoup de nos contemporains... Les ressources du symbolisme s'étendent au-delà, à un pouvoir d'imaginer qui est peut-être inscrit dans les structures de l'esprit humain ; il est certain, en tout cas, que ces ressources prolongent leurs résonances dans une communauté de lecture. Elles y trouvent même leur faculté de suscitation : la contamination du feu et de l'Esprit Saint implique une foi vécue collectivement.

C'est à cette lumière qu'il faut considérer l'Écriture médiévale pour en comprendre la fonction, pour saisir aussi le statut de son titulaire. L'Écriture, au sens où nous l'entendons en notre temps, renvoie toujours à un monde : pour le Baudelaire du sonnet des *Correspondances*, « toutes les choses à l'infini se répondent ». Il n'en était pas tout à fait de même pour le lecteur médiéval des symboles. Pour lui, le monde se dédoublait en un univers de la Nature et en un autre, celui du Livre, de la Bible interprétée au nom d'une communauté. Cette correspondance foncière entre deux Écritures, celle que produit la nature, celle qu'a déjà produite l'histoire dans le Livre, confère à l'intellectuel médiéval un emplacement. L'Écriture l'a précédée ; elle se présente en quelque sorte comme un *donné*. Son écriture à lui, discours verbal ou consigné

17. *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, 1957, p. 184.

dans des textes, n'est pas pour autant pure répétition ou monotone reproduction. Pareil contexte n'exclut ni l'invention ni le génie. Il offre néanmoins un monde déjà significatif pour une communauté d'hommes, un apprivoisement préalable des symboles et des mots, une histoire commune de l'Écriture où l'autre écriture, celle de l'intellectuel, devient partie prenante à un texte collectif, trouve assise et garantie même pour ses innovations. Le Livre, la Bible, référence pour des croyances communes, est incarnation concrète de l'Ombre de l'histoire et de l'Ombre de l'Écriture.

L'écrivain est alors un *commentateur*. Mais faisons attention aux connotations de ce mot. Commenter, c'est se situer par rapport au Livre. Or ce Livre est aussi Tradition. « Cette tradition vient s'agglutiner autour du *texte*, s'exprimant en se fixant, elle aussi, en des textes – patristiques, liturgiques, canoniques, ecclésiastiques – qui composent autour de la *pagina sacra* un commentaire quasi continu de doctrine, de *sentences*, comme on dit alors, c'est-à-dire d'énoncés autorisés, à des degrés divers, à l'intérieur de la foi, et donc dans l'élaboration de la théologie que suscite cette foi[18]. »

L'écrivain est-il ainsi emprisonné dans une Écriture d'avant lui ? En l'affirmant, on méconnaîtrait l'autre versant de l'Écriture médiévale, qui fut aussi celui de l'Antiquité. Si l'intellectuel ne se trouvait pas alors dans un vide qu'eût pu librement meubler son Écriture à lui, si le monde était écrit avant qu'il ne prît la plume ou la parole, il n'ignorait pas pour autant cet envers du monde, cette absence que l'Écriture d'aujourd'hui prétend créer. Au *commentaire*, parole pleine, répondait la *contemplation*, parole vide. Et celle-ci était placée bien au-dessus de celui-là. Différence capitale, cependant : cet envers du monde de l'action et de l'écriture était, pour les Anciens, un monde encore, et même le seul monde vrai et significatif. Il était référence pour l'esprit, mais aussi pour la Cité. Si le christianisme médiéval déplaçait l'accent vers une histoire sainte où au grand cycle de la Nature se joignait une économie du Salut, il conservait l'essentiel : un lieu par rapport auquel prenaient sens les actions et les pensées, une *objectivité* inscrite dans un monde préalable aux entreprises politiques, aux efforts de la connaissance ou de la poétique.

Ce *Monde* étant aboli, l'histoire est devenue, pour nous, le seul Livre. Ce livre, nous ne le concevons plus de la même manière que les Anciens. Le

18. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 2^e éd., 1943, p. 13, « Dans son état, la théologie est normalement un commentaire et, sur tout son parcours, elle se développera en constante référence à des structures apparentées à l'enseignement du droit » (*ibid.*, p. 14).

changement remonte sans doute à la Renaissance ; au XIX^e siècle, le mouvement de renverse est carrément effectué. Dès lors ne restait plus que l'ambition, selon l'expression de Herder, de déchiffrer « l'histoire comme le Livre de l'âme humaine dans les temps et les nations ». À la présence de la Bible comme garantie d'une communauté des interprétants, se sont substituées l'ombre de l'Histoire et celle de l'Écriture.

De la réciprocité du Monde et du Livre, procédait jadis l'écriture, signifiant de second degré. Pour nous, le Monde s'est mué en travail historique, le Livre en écriture. L'histoire comme l'écriture doivent hypothétiquement produire le Monde et le Livre, les deux s'identifiant idéalement. Dorénavant, la Raison anthropologique confine à cette production. À la limite, dans les temps anciens, l'Ombre qui permettait à l'anthropologue de travailler pouvait être identifiée avec un Objet. Aujourd'hui, elle n'est plus qu'une Ombre et ne se peut concevoir que comme telle. Elle n'est que l'effet de décalage entre le présent privilégié et le passé dont elle permet la lecture, entre la rationalité conquise et le résidu des croyances, entre le présent et l'utopie d'un éventuel triomphe de la rationalité. D'où le paradoxe qui donne à l'anthropologue son statut : ce qui, pour son ambition ultime, est un décalage à réduire, un manque à combler, lui permet de s'installer dans l'histoire et d'en écrire.

C'est pourquoi l'anthropologue travaille en l'absence des hommes.

2

La genèse des anthropologies

Pour la plupart des hommes, à notre époque comme autrefois, l'*idée de l'homme* est un repère confus et épisodique de la vie. Ils ne sont pas inaptes à en concevoir le concept ; ils n'en font pas métier. Ils ont leur ombre, eux aussi, puisque leurs conduites ne s'égalent pas à leurs projets ; cette ombre n'a pas ce poids de réalité que les anthropologues confèrent à l'écriture de l'histoire. Au lieu de toujours fuir vers la fin de l'histoire, leurs ambitions refluent vers le cycle des saisons et des années, l'alternance du travail et du loisir, les chemins du vieillissement et de la mort. Les *vérités* qu'ils tirent de l'histoire, ils n'ont jamais pensé qu'elles sont avant tout des produits de l'histoire. Ils ont des certitudes ; ils les placent le plus souvent dans une sphère où se reconnaissent les éternelles images du destin, les maximes de la fatalité, les joies et les dérélictions du présent. Ils sont parfois des militants ; alors, c'est sur eux que reposent les projets des partis. Pourtant, dans leurs syndicats et leurs cellules, ils ne se bornent pas à faire l'histoire selon les vues qu'ont de celle-ci les anthropologues « engagés ». Ils cèdent aux colères et aux espérances qu'on leur propose ; ils ne poursuivent pas pour autant l'avènement d'un monde qui serait tout autre que celui où nous sommes. Leurs combats sont le prolongement de leur condition. Par les solidarités qu'ils y trouvent, par le sens que leur action politique donne à un travail qui en est dépourvu, l'utopie est apprivoisée dans un présent historique qui, après tout, est l'endroit premier où la culture est vécue.

Si la culture commune ne relève guère du progrès, l'autre culture, celle qui inspire les anthropologies, prétend au contraire constituer une histoire de l'homme. Les « humanités » au sens que leur a donné le XIX^e^ siècle (au moment même où s'élaboraient les philosophies de l'histoire) suggèrent qu'il y a une capitalisation du savoir de l'homme et du savoir sur l'homme. Ce capital n'est pas fatalement conçu à l'image du développement de la technologie : on s'y souvient de Platon comme de Descartes, on n'y réduit pas les Anciens à des étapes menant aux pensées d'aujourd'hui. Il s'agit bien d'une mémoire. Mais celle-ci est deux fois déchirée. S'y divisent d'abord une mémoire de la culture commune, et une autre, celle de la culture savante qui est négation de la première. En second lieu, se partagent une vision intemporelle des valeurs, leur faculté d'être réactualisées en des temps différents, et l'historicité des valeurs, ce qui en fait des croyances relatives.

S'il en est bien ainsi, et nous aurons à le mieux vérifier, les querelles actuelles sur l'*humanisme* ou l'*antihumanisme* des anthropologies philosophiques ou scientifiques ne touchent pas au fond des choses. Voulant prendre le parti de l'homme contre les pensées contemporaines qui le mettent en question, Mikel Dufrenne écrit : « Ce qui me semble discutable, ce n'est pas la pratique du concept (ou de l'analyse structurale), c'est la philosophie du concept (ou du structuralisme) : une épistémologie, à la fois intellectualiste – qui isole le concept, le coupe du percept et de l'affect, et par là de l'homme – et positive – qui n'accorde à la science un crédit total qu'en discréditant, sous le nom d'idéologie, tout ce que l'homme éprouve, pense, veut et finalement la pensée même de l'homme en tant qu'elle fait à l'homme, dans le système ou hors de lui, un sort à part[1]. » Mais est-ce là une négation de l'humanisme ? N'est-ce pas plutôt l'un de ses avatars ? « Couper le percept de l'affect », séparer la pensée de la mémoire commune, discréditer les idéologies pour mieux dégager l'« idée de l'homme » : on reconnaît là, après tout, les plus anciennes intentions de l'humanisme lui-même.

I. LE POSTULAT DE L'HUMANISME : LES DEUX CULTURES

L'humanisme a voulu que son entreprise ne trouve pas seulement son sens en elle-même mais par opposition au *sens commun*. Depuis toujours, il a invité à une émancipation par rapport aux modèles courants de la pensée et de l'agir.

1. *Pour l'homme*, Le Seuil, 1968, p. 58.

Socrate poursuivait de strictes définitions en critiquant les opinions qui circulaient dans la Cité. Descartes mettait à l'écart ses apprentissages pour que s'affirme le cogito. Aujourd'hui, on est soucieux de dégager la science de l'idéologie. La vérité est opposée à l'*erreur*, selon des critères qui relèvent des procédures de la pensée ; la vérité tient aussi à se distinguer de l'*illusion* que distille la culture commune. On en dira autant pour la morale : en Occident, la liberté n'a jamais été définie seulement par une élucidation des fins mais aussi par dénégation des mœurs ambiantes. Celles-ci sont mises en doute parce qu'elles ne sont pas fondées par la lucidité ; ou encore, elles sont acceptées mais comme des conventions que l'on épouse à distance d'une conscience morale plus raffinée.

En somme, la pensée aussi bien que l'agir relèvent d'un double fondement : d'un renvoi à des *essences* et de la constitution d'une sphère culturelle autonome aux dépens de la plus vaste culture où d'ordinaire se tiennent les hommes. Jusqu'à quel point ces deux fondements se supposent-ils l'un et l'autre ? Était-il possible de définir des *essences* logiques ou morales sans l'édification d'un univers culturel particulier où ces essences deviennent *naturellement* concevables ?

Ainsi, un drame court tout au long de l'histoire de l'humanisme occidental. Avoir constitué une sphère mentale où on puisse se mouvoir à l'écart de la plus vaste culture de tous les hommes et de tous les jours, cela laissait subsister un problème : où se trouve l'assise de cette culture construite au dépens de l'autre ? Le procès de l'école, les doutes sur le sens de la science dans nos sociétés, le rejet des philosophies par la résurgence des pensées sauvages, la révolte des mœurs contre la morale : tous ces refus mettent en cause les principes de l'humanisme occidental du moment où, ne se bornant pas à des règles qui n'eussent relevé que de sa propre visée, il a prétendu conquérir ses vérités par le procès de la communauté des hommes.

La *vérité* serait donc à double sens ? Un sens qui lui vient de son essence, un autre qui sourd du monde plus confus de la culture commune ?

Ce déchirement, on le retrouve chez Socrate, le héros éponyme de notre humanisme.

Par bien des aspects, la démarche de Socrate se voulait en continuité avec la culture de la Cité. Il s'adressait à la communauté athénienne ; les discussions qu'il provoquait ne se déroulaient pas entre initiés et à l'abri des murs des écoles. La pratique quotidienne de sa société, les techniques, les fêtes, les ambitions de tous et chacun faisaient la substance des dialogues et en suscitaient les personnages. Socrate a même dit son accord avec la vision commune du

monde, avec la religion notamment; il a tenté de justifier en vérité cet assentiment à la Cité. Mais cette vérité-là était-elle tout à fait celle que poursuivaient inlassablement les dialogues? N'est-ce pas pour en avoir douté que les juges ont condamné Socrate: pour avoir ébranlé la vérité d'une vision du monde qu'entretenait péniblement, à sa manière, la Cité?

Ce n'est pas seulement entre Socrate et sa société que se nouait le conflit. Ce conflit était présent chez Socrate lui-même. Pour lui, se posait déjà l'antinomie qui devait se durcir jusqu'à nous: ou bien je me tiens du côté de ce qui est significatif chez les hommes et, pour réconcilier les préférences communes avec la vérité, je cède à l'arbitraire de l'opinion utile; ou bien je me tiens du côté de la vérité mais je ne sais plus où se trouve ce monde nouveau qui n'est pas celui de mes appartenances quotidiennes.

Socrate désirait éclairer les valeurs authentiques; mais la clarté de la vérité est-elle conciliable avec les valeurs vécues? Quand vérité et valeur sont rappliquées l'une sur l'autre, n'aperçoit-on pas toujours un surplus? Dans nos vies, nous voulons la vérité mais tant d'autres choses encore qui ne s'y ramènent pas et ne doivent peut-être pas s'y fondre. Isolés par la discussion et la malice de Socrate, l'utile, le beau, la justice dominent l'existence; ils deviennent *objectifs* d'une certaine façon. De ce sommet, l'existence quotidienne n'apparaît plus, à la limite, que comme un arbitraire et une résistance. Du même coup, cela n'autorise-t-il pas l'existence à renverser la perspective, à se concevoir comme une autre vérité, concrète celle-là, irréductible et même opposée à l'autre? Ce qui est *vrai* pour l'existence, n'est-ce point ce que l'existence elle-même discerne de son propre sens dans le monde qui la concerne? Ne doit-elle pas aller ainsi jusqu'à refuser la vérité abstraite du monde pour que s'affirme la vérité de son désir?

Il y aurait donc une vérité valable pour le savoir des choses, à la condition d'en faire des essences, et une autre vérité que seule l'existence pourrait retrouver au risque de renier le savoir? Une vérité s'imposant aux esprits qui accèdent à la généralité du connaître et un sens partagé par des subjectivités au sein d'une même vision partiale du monde?

De nos jours, on reconnaît les mêmes embarras; mais ils se sont exaspérés. Husserl, par exemple, en arrive à distinguer deux sortes de philosophies: comme «vision du monde» et «comme science rigoureuse». Cette dissociation lui semble propre à notre temps; ce n'est pas évident, nous venons de le dire. Écoutons quand même: «Les philosophies du passé étaient certainement des philosophies de *vision du monde*; mais elles étaient précisément dans la même mesure philosophies scientifiques, en tant aussi que l'objectif d'une

science rigoureuse les animait. Les deux fins n'étaient ou bien pas du tout, ou bien pas nettement, distinguées. Dans l'aspiration pratique elles se mélangeaient; elles se trouvaient à une distance infinie, qu'elles qu'aient été les hautes expériences qu'en ait faites celui qui les poursuivait. Cette situation s'est fondamentalement altérée depuis la constitution d'une universalité supratemporelle des sciences rigoureuses.» Selon Husserl, la construction de cette *vérité* a occupé et retient toujours les générations successives qui y voient une tâche indéfinie comme l'histoire elle-même: l'idée de la science est *supra-temporelle*, tandis que les visions du monde, qui pourtant sont aussi des *idées*, sont fatalement relatives à des existences et à des époques particulières, «exactement comme la moralité, qui perdrait sûrement son sens si elle était l'idée d'un illimité par principe transfini[2]». Est-ce à dire que tout ce qui n'est pas vérité *supra-temporelle* doit être renvoyé à la relativité et à l'arbitraire des époques historiques? Déchet d'une constitution de la *vérité* qu'il faudrait abandonner à la vanité de la culture commune?

Cette disqualification des visions du monde a conduit certaines entreprises philosophiques ou scientifiques à récuser le *vécu* comme insignifiant. Vues à partir des structures, des idéologies, des rationalisations, les représentations des sujets concrets paraissent arbitraires, dépourvues de consistance propre et de vérité. Ce soupçon ne pouvait en rester à la distance méfiante; il a engendré l'ambition de renouveler le vécu lui-même. La vérité s'étant mise à l'écart de la culture, des pratiques communes, elle tente en retour d'y introduire sa transparence.

Cet idéal se reconnaît aussi bien dans les philosophies de l'intimité que dans les sciences des structures collectives.

Nombreuses sont les philosophies contemporaines qui privilégient le dialogue. Dans la rencontre, n'avons-nous pas le sentiment que le cogito est communément partagé? Peut-être. Mais ce reste une réduction, un cogito de la vie privée. Il y a des institutions de la rencontre où le dialogue est distendu hors de lui-même par des conventions de culture: peut-on prétendre les transcender par la vertu de l'intersubjectivité? Et lorsqu'interviennent les barrières et les niveaux des classes sociales, quand les dialogues ne renvoient plus aux mêmes

2. Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Lauer, PUF, 1954, p. 112-113. Est-il besoin de souligner que cet ouvrage de 1911 ne représente pas l'état final de la pensée de Husserl sur cette question. Nous y voyons, pour l'instant, l'expression d'un état d'esprit répandu un peu partout. Nous aurons, du reste, à revenir à Husserl et au sujet de cette même question.

repères ou qu'ils reportent à des signes qui ont justement pour fonction d'écarter le dialogue, faut-il encore disserter sur les rencontres idéales de consciences sans cultures ? Nous ne méprisons pas, que l'on nous entende bien, l'apport précieux des philosophies du dialogue : elles ont contribué à ce renouveau du *sens commun* dont Gabriel Marcel a fait opportunément l'éloge contre un certain rationalisme destructeur des visions du monde. Mais on ne peut s'empêcher de comparer ces conceptions de la rencontre, où le moi cherche d'autres moi dans les sinuosités de l'intimité, avec le dialogue socratique : dans ce dernier surgissent sans cesse les pratiques de la Cité, qui sont davantage la matière de l'entretien que la pure convergence des cœurs et des esprits.

Ceux qui partent en apparence d'un point de vue tout à fait opposé aboutissent à la même pierre d'achoppement. L'analyse marxiste, par exemple, récuse au départ la primauté du privé pour se situer carrément dans la praxis. Mais que place-t-elle à l'horizon de sa tâche ? La réconciliation et la transparence des consciences. Un jour lointain, une fois abolies les *réifications* qui sortent les hommes d'eux-mêmes et qui rendent opaques leurs rapports, l'histoire sera reconnaissance de tous par tous. Cette eschatologie n'est-elle pas le report sur le futur de l'idéal de la vie privée que d'autres veulent inscrire dans le dialogue ? Une *société* comme celle-là serait-elle encore une société ? De quoi y parlerait-on ? Pour l'instant tout au moins, les hommes parlent parce que les consciences sont opaques les unes aux autres et parce que la praxis, avec sa densité, s'interpose devant le désir de la transparence inhérent à la conscience. Une fois dissipée l'opacité de la praxis, que resterait-il à dire ? Cette vue d'avenir, répliquera-t-on, n'est qu'un horizon, une idée directrice pour considérer la densité actuelle de la praxis. Justement, la praxis se trouve définie en conséquence : dans l'aujourd'hui de l'histoire, à la nécessité rigoureuse des infrastructures s'oppose l'illusion des idéologies et des cultures. Le savoir procède de l'eschatologie ; les *visions du monde* d'aujourd'hui sont disqualifiées d'avance par une anticipation de l'avenir. La science de la culture rejoint ainsi paradoxalement la philosophie du dialogue intime, dans le même désir d'abolir la distance entre la vérité et les visions du monde.

Cette disqualification de la culture commune n'est pas accessoire. Elle est sans doute le premier moment épistémologique, l'acte de naissance des anthropologies.

Des anthropologies dites philosophiques, d'abord. Mesurée à l'idéal de la transparence, la vie n'est plus foncièrement organisée par la coutume ; elle devient essentiellement *existence*, *surgissement*. De l'environnement culturel, écarté comme modèle, l'existence est déportée vers un autre milieu d'où elle

tire désormais son authenticité. Ce nouveau *milieu* n'a pas la pesante présence de celui qu'il tend à remplacer ; il est ouverture sur l'existence à promouvoir. Il prête aux représentations les plus variées : ce pourra être, par exemple, ce *néant* où la liberté s'angoisse d'être « le fondement sans fondement des valeurs[3] » ; ce pourra être encore ce « royaume indéfini », cette « sorte d'Atlantide métaphysique, inexplorable par définition, mais dont la présence en réalité confère à notre expérience son volume, sa valeur, sa mystérieuse densité[4] ».

Quelque chose d'analogue peut être observé pour les anthropologies dites positives. La transparence de l'homme à lui-même et des relations des hommes entre eux n'y est donnée qu'en espérance ; pourtant, rappliquée sur le présent de l'homme, que fait apparaître cette espérance ? Des habitudes, des coutumes, des représentations arbitraires pour la conscience, mais fondées ailleurs, en quelque structure qui en est supposément la raison d'être. Prises ainsi à distance, ces habitudes, ces coutumes, ces représentations sont encerclées par la raison. Dépouillées de leur vérité de convention, elles ne laissent subsister qu'une seule norme, celle-là même que la raison leur a opposée pour en rendre compte : l'inéluctable nécessité.

De cela, Freud nous fournit un bon exemple. Après avoir dénoncé les illusions de la conscience, les imageries culturelles de la transcendance, il nous ramène au *réel*. Rien n'est plus urgent, dit-il dans *Malaise de la civilisation*, que « la conversion du désir au fini ». Dans l'avenir, ayant cessé « d'être des enfants », les hommes auront entièrement transcrit dans leurs façons de vivre les exigences de l'intellect ; en attendant, il faut que le logos prenne progressivement la place des héritages, qu'il se substitue à la religion, aux croyances, à ce qui empêche la culture d'être transparente à la Raison : « La voix de l'intellect est basse, mais elle ne s'arrête point qu'on ne l'ait entendue. Après des rebuffades répétées et innombrables, on finit quand même par l'entendre... Le temps où sera établie la primauté de l'intelligence est sans doute encore immensément éloigné de nous, mais la distance qui nous en sépare n'est sans doute pas infinie. De (nos) désirs, notre dieu Logos réalisera ce que la nature extérieure permettra, mais seulement peu à peu, dans un avenir imprévisible et pour d'autres enfants des hommes. Rien ne peut à la longue résister à la raison et à l'expérience[5]. » Un jour, la lucidité sera si grande que rien ne s'y opposera comme culture, cet ensemble de partis pris inscrits dans l'arbitraire de la vie.

3. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 76.
4. Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940, p. 124.
5. *L'Avenir d'une illusion*, trad. de Marie Bonaparte, PUF, 1971, p. 77-78.

Alors la vie, l'histoire ne seront plus que sous le visage dénudé que pressent la science par avance : comme pur visage de la nécessité. La culture s'identifiera à l'anthropologie.

Nous reconnaissons là une nouvelle illustration des postulats de la philosophie de l'histoire que nous avions répertoriés. Freud trace le plus large cercle d'un humanisme qui, après s'être conquis aux dépens de la culture commune, y revient pour la conformer à ses lois. Le *modèle* qui nous est ainsi proposé ne se limite pas au freudisme : il révèle une conception des choses où jouent leurs parties aussi bien les philosophes de l'intimité que les tenants de l'objectivité des structures. Dans tous les cas, s'étant mise à l'écart de la culture, des pratiques communes, la vérité prétend y réinstaurer sa transparence. Quelles que soient les manières de s'y prendre, on nie la culture en ce qu'elle a d'irréductible. Pourtant, le Père, la parole, la société, la coutume ne sont-ils pas arbitraires uniquement pour la Raison ? Comme le corps n'est un obstacle que pour la conscience qui se veut radicalement souveraine.

Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes.

II. DE LA DUALITÉ DES CULTURES AUX ANTHROPOLOGIES

L'humanisme occidental s'est voulu une culture portée devant soi, opposée aux conventions ou aux illusions diffusées par les croyances de la vie quotidienne. Sans doute, la culture n'a jamais été homogène. Dans les sociétés traditionnelles, le mythe, le rite, la fête se superposaient à d'autres conduites. Du reste, on n'imagine pas de conscience possible chez l'homme sans que ne s'introduisent dans ses actions des dénivellations ; la réflexion ne suppose pas seulement distance par rapport à l'objet mais aussi distance entre un sens répandu spontanément sur le monde et un autre sens incarné dans des paroles ou des conduites qui mettent en cause ou mènent plus loin le cours monotone de l'univers. Les choses seraient prises dans un bloc infrangible si nos attitudes et nos actions étaient cohérentes. Pour que je m'introduise dans un monde diversifié et ouvert, il faut que je sois moi-même fissuré.

Aussi, les sociétés traditionnelles traduisent déjà dans leur culture la contradiction nécessaire à toute conscience. La tradition ne s'y identifie pas avec la suite des conduites effectives, le mythe ne s'y confond pas avec l'ensemble des critères des actions. Néanmoins, la tradition, le mythe, le rite enveloppent et désignent des situations fondamentales. Tout en prenant distance par rapport aux comportements, ils confirment dans un univers parallèle de la signification ce qui est latent dans l'ordinaire des jours. Cette confirmation n'est pas une simple garantie : elle permet de mesurer ce qui n'est pas fidèle au modèle ; la culpabilité et l'angoisse sont aussi présentes dans les sociétés archaïques.

Dépouillées des appuis anciens, des traditions subsistent en notre temps ; elles incarnent toujours des visions du monde. Sans elles, nos vie quotidiennes flotteraient dans le ciel des *vérités supra-temporelles* dont parle Husserl. Comme les hommes d'autrefois, nous mettons constamment les pieds dans les sentiers déjà tracés ; pour nous faire comprendre, nous consentons aux caprices des langages hérités ; et, comme Hérodote, nous sourions des coutumes des peuples autres que le nôtre... Même les avatars de l'*humanisme* ne nous préoccupent que parce que nous dépendons d'une tradition de lecture. Alors, pourquoi nos cultures ne sont-elles pas semblables à celles de ces sociétés que nous appelons traditionnelles ? Parce que, *traditionnels* nous aussi, nous en avons conscience. Pour avoir discrédité les coutumes, nos sociétés n'en ont pas moins la ferveur de l'histoire. La science historique a pour objectif premier de remettre sans cesse de l'ordre dans nos héritages, de nous refaire une mémoire selon les conjonctures. L'histoire n'en est pas pour autant une tradition au sens ancien ; à la différence des procédés archaïques, elle suppose que nous savons qu'il y a des traditions et que cela mérite examen.

Dans l'espace ainsi créé entre la tradition épousée et la tradition interrogée sont apparus les desseins et les embarras de l'anthropologie.

Quand je considère mes traditions comme relatives par rapport à celles des autres groupes ou des autres peuples, je peux m'en tenir à une apologie de mes coutumes. Même si j'en reste à ce besoin de justification, je m'engagerai déjà dans la voie de l'anthropologie. Pour donner toute sa prétention à la vision du monde propre à ma culture, je ferai appel à des aperçus sur l'homme qui déborderont cette vision du monde. Si je vais plus loin et que la confrontation des visions du monde m'amène à chercher une façon de vivre qui, sans renier mes solidarités particulières, les élargisse et leur confère un sens par rapport à ce que suggèrent ma culture et celles des autres, je n'aurai pas aboli ma culture pour autant ; j'en aurai fait surgir ce qu'elle appelait implicitement, c'est-à-dire sa conscience de soi.

Les variétés d'anthropologie que nous a léguées l'humanisme occidental au cours de ses avatars peuvent donc être considérées de deux façons complémentaires.

Elles sont des débris de culture puisqu'elles se sont formées contre les communes visions du monde. C'est en s'opposant à ces dernières, en contribuant à leur destruction qu'elles ont dégagé leur ambition de vérité universelle. Par ailleurs, ces anthropologies sont aussi des analogues d'une culture. Aux visions du monde qu'elles contestent, elles veulent en substituer d'autres. À la limite, leur intention plus ou moins avouée est de refaire une culture commune : par la diffusion des représentations d'un monde idéal de la raison et de la valeur, par l'avènement du Logos qu'espérait Freud, par la rationalisation du travail, par l'expansion indéfinie de l'École, par tant d'autres voies encore.

Dès lors, avant toute ambition de faire la stricte critique épistémologique de ces anthropologies, avant de s'enfermer dans leurs objectifs avoués de connaissance, est-il opportun de les considérer comme des débris et des constructions de culture. Ce ne sera pas nier, pour autant, leur teneur de *vérité*. Elles-mêmes, nous l'avons rappelé, ont constamment suggéré à ce propos deux sortes de critères : des critères internes aux procédures de l'esprit, d'autres critères qui renvoient à la culture ambiante. Pour appuyer sur les seconds, on ne conteste pas fatalement les premiers. Je dirais même qu'on se trouve à les envelopper. Car si on peut s'interroger sur la vérité d'une philosophie ou d'une théorie scientifique, on peut aussi se demander de quelle espèce de vérité il s'agit quand on *pratique* la philosophie ou la science, quand on veut en faire une culture : en un certain sens, cette seconde interrogation n'est-elle pas préalable à la première ?

Poursuivant dans cette direction, on ne cherchera pas à savoir quelle est la bonne anthropologie qui pourrait nous apprendre à surmonter le drame de la culture. Il nous faudra plutôt reconnaître les formes de l'anthropologie que ce drame a fait surgir. Comment les repérer ? En prolongeant, pour la mener plus loin, l'esquisse que nous avons tracée du destin de l'humanisme occidental.

Dépasser et discréditer les communes visions du monde, les anthropologies l'ont voulu ou supposé. Certaines, dont la philosophie, ont poussé plus avant que d'autres cette ambition de scission. Elles représentent même la présence concrète, perpétuellement réincarnée, de cette rupture. Plutôt que d'être le contraire des visions du monde, elles en dégagent et en radicalisent les interrogations : comment l'homme est-il placé en condition de voir et comment, nous qui en faisons notre étude, dégager ce voir-là ? Les philosophies désignent, le

plus ouvertement qu'il soit possible, la perpétuelle genèse de l'Ombre de l'histoire et de l'Ombre de l'Écriture.

À l'autre extrême, des anthropologies contribuent surtout à édifier les visions du monde. L'école, la politique, les professions, tant d'autres pratiques idéologiques ne peuvent être confondues sans plus avec la *praxis* en général : ce sont des pratiques particulières qui instaurent ou restaurent l'homme dans ses situations historiques. L'homme est partout projet ; mais dans ces pratiques, les projets de l'homme sont élucidés, discutés, promus dans des *institutions* qui n'ont pas d'autres objectifs manifestes.

Entre l'un et l'autre de ces extrêmes, on pourrait situer les sciences de l'homme. Elles sont toutes habitées par l'intention de transcender les visions du monde : autrement, de quel droit pourraient-elles en poursuivre l'étude ? Peu importe si, pour se donner distance, elles invoquent ou n'invoquent pas telle ou telle philosophie. Ces sciences se sont faites grâce à la brisure des mythes, des traditions, des représentations collectives, de même que les sciences physico-mathématiques ont connu leur essor grâce à la désintégration des images unitaires du cosmos. Par ailleurs, ces sciences apportent contributions et justifications aux pratiques idéologiques. L'école, la politique ou la médecine ont d'autres enracinements que la science qu'elles utilisent ou diffusent, mais la science est partie prenante aux idéologies qui en font des institutions.

Ces trois points de repère ne peuvent fournir une classification des anthropologies pratiquées. Dans chacune de ces trois variétés, se retrouvent les dimensions présentes dans les autres. Mais chacune marque mieux, comme pratique, ce qui est davantage dissimulé chez ses voisines. On peut donc espérer tirer d'une considération plus attentive de ces trois cas une première vue d'ensemble de la genèse des anthropologies.

Il n'est pas question de procéder à l'examen de telle ou telle philosophie, de critiquer les prétentions des pratiques idéologiques, d'élaborer une épistémologie des sciences de l'homme, mais de voir comment les anthropologies sont à la fois destruction et construction de culture. Aussi, la philosophie nous retiendra en tant qu'illustration du premier mouvement, et les pratiques idéologiques comme incarnations du second. Nous nous attarderons plus longuement, dans le chapitre suivant, sur les sciences de l'homme, parce qu'elles sont dans l'entre-deux et qu'elles réunissent ainsi, dans leur pratique toujours, les deux tendances extrêmes de toute anthropologie possible dans la culture occidentale d'aujourd'hui.

III. L'INSTITUTION PHILOSOPHIQUE

Depuis les origines de la philosophie, recommence la visée de la transcendance, même quand le mot n'y est pas. Il ne s'agit pourtant pas d'une répétition, fût-elle polyphonique. Car les philosophies n'ont jamais pris leur envol vers les cieux de la transcendance sans créer de nouvelles problématiques positives. La science moderne en est née, la sociologie comtienne aussi ; de même, la science marxiste. On pourrait multiplier les exemples. Vouée à la création de la positivité, la philosophie se détache aussitôt de son produit, ou elle en est chassée, pous ne laisser voir qu'une figure singulière de dépassement. Ce mouvement est exemplaire d'une plus vaste expérience de notre civilisation : la présence en elle de la transcendance qui est le corollaire obligé de son historicité. Comment l'histoire, telle que nous en avons l'expérience, serait-elle possible sans l'idée multiforme d'un inachèvement, sans des anticipations de ce qui n'est pas encore ? Le sentiment de l'historicité et celui de la transcendance sont partout répandus dans la vie des hommes ; la philosophie en est comme la pratique ouvertement construite et qui n'a d'autre vocation, en définitive et au-delà des systèmes particuliers, que de les entretenir et de les renouveler.

Les philosophies nous proposent des « figures de l'homme en esprit » ? Ce n'est pas aussi péjoratif qu'il le semble. Pensées sans pratiques correspondantes : n'est-ce point là le paradoxe et la marque de l'historicité et de la transcendance ? Comme faire l'histoire ou l'interpréter sans référence à un monde qui ne soit pas tout entier histoire ; comment pourrait-on éviter de s'engluer dans des pratiques sans figures si on ne disposait de figures sans pratiques ?

De soi, la culture est déjà un ensemble de figures de l'homme. Elle revêt les choses de sens qui en font des signes pour nous. Elle suggère des modèles de comportement, de penser, de sentir. Elle fait du monde, un langage et des objets, des ustensiles. Elle me confirme dans le temps par des coutumes et des traditions, par des repères plus concrets et plus dispersés encore sans lesquels ma mémoire personnelle s'égarerait. Pourtant, je suis en constante rupture avec elle. Ma perception la plus fugitive, mon action la plus banale font bouger le sens des choses qu'a instauré la culture. La moindre hésitation de ma pensée oppose quelque réflexivité aux modèles convenus. Du moment où parler raccorde le percevoir et le dire, le contenu de ce que je profère n'est pas tout à fait compris dans le langage que j'épouse. Les outils qui m'entourent, dès que je les utilise, mon travailleur donne une finalité qui n'est pas tout entière enfermée en eux. Somme toute, l'existence est culture de part en part ; elle comporte néanmoins une négation de la culture. La plus timide de mes actions est transgression de la culture.

Cette transgression, la culture elle-même en fournit les moyens. Je ne conteste les modèles, le langage, les outils que par des modèles, des langages, des outils actuels ou éventuels. Je n'ai pas d'autres matériaux que des matériaux de culture même si, en définitive, c'est moi qui suis l'ouvrier. Qui, moi ? Un moi antérieur à la culture, que je pourrais lui opposer en face à face par une opération mentale convenable ? J'ai beau chercher le lieu de cette fissure, je ne le trouve pas. Comment me placer avant les modèles, avant le langage, avant les outils ? Ce n'est que par les opérations de négativité que la culture me permet de poser envers elle que je suis certain de mon pouvoir à son égard, sans pour autant localiser l'endroit de ma certitude.

La philosophie vise la transcendance, mais en cherchant à l'instituer. La matière de la philosophie est culturelle. Sans doute faut-il entendre ainsi le principe de Ricœur : « La philosophie procède par élucidation seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère préphilosophique. C'est dire qu'il faut dissocier entièrement l'idée de méthode en philosophie de celle de point de départ. La philosophie ne commence absolument rien : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi ; mais si la philosophie n'est pas, quant aux sources, un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode[6]. » Cette idée de *méthode* ne fournit qu'une première vue d'ensemble. Elle pourrait suggérer que l'esprit, par la rigueur de sa quête, suffit à trancher dans les partis pris du vécu, lui empruntant un contenu mais ne gardant rien des intentions que le vécu lui-même inspire. Une certaine science s'appuie volontiers sur ce postulat simpliste : en centrant tous ces critères sur les vertus opératoires de ses démarches, elle feint d'oublier la motivation du chercheur et ce dont la culture revêt sa prospection. Ce n'est certes pas dans ce sens étroit et abusif qu'il faut entendre ici l'idée de *méthode*. Elle n'oppose pas radicalement, comme une forme pure, le procédé rigoureux au vécu. Ce procédé, elle veut en faire une modalité elle-même impliquée dans le vécu. Au sein de celui-ci, elle désigne la spécificité du *comprendre* ; elle considère le vécu comme ayant déjà, comme l'un de ses sens, celui de *comprendre*.

Ce comprendre pourra poursuivre sa voie dans l'appréhension, la construction des choses ; il se fera connaissance, selon l'acception la plus générale que l'on donne à cette expression. Ou encore la réflexion se portera vers l'élucidation de ce qui, dans le comprendre, est un vécu spécifique. Ces deux voies ne sont pas dissociables dans des démarches concrètes et il serait enfantin d'attribuer

6. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, I, Aubier, 1960, p. 24.

l'une à la science et l'autre à la philosophie. Il n'en reste pas moins que celle-ci, à la différence de la science, accorde priorité à la seconde voie. Non seulement elle ne dissimule pas l'intention de comprendre sous la présence de ce qui doit être compris, mais elle fait de cette intention sa préoccupation radicale. C'est pourquoi il y a un courage, un effort philosophique dont ont souvent parlé les philosophes et qui ne se confondent pas avec la curiosité, l'honnêteté intellectuelle et autres vertus propres à la recherche. Platon insistait sur l'originalité de l'*intérêt philosophique* qu'il tâchait de distinguer des autres intérêts. Spinoza montrait en quoi le désir de comprendre est impliqué dans les autres désirs. Et Descartes, dans la page fameuse qui conclut la *Première Méditation*, marquait soigneusement que cet effort, cet intérêt, ce désir ne sont pas seulement à l'origine de la *méthode*, mais qu'ils en constituent comme le moteur et que en appeler constamment à eux est la règle fondamentale qu'on ne peut confondre avec les procédés de la recherche : « Ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé et conspire avec ses illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement... » La philosophie est un dessein qui s'identifie avec l'effort de la pensée.

Par cet effort, que s'agit-il de *comprendre* ? Si l'attention est tournée vers le comprendre plutôt que vers la chose, ce n'est point, on vient de le voir, par simple souci de fonder la *méthode*, mais pour discerner ce qui inspire l'effort, l'intérêt, le désir de comprendre. Ce commencement, les philosophies y voient l'expérience de l'Être. Une expérience dont il n'est pas possible de rendre compte sur le mode strict du connaître mais que le connaître laisse entrevoir au-delà de l'objet, comme ce qui me l'offre. Une expérience qui ne se réduit pas non plus à des modalités de l'agir, à ce qui pourrait m'indiquer de faire ceci ou cela, mais que mes choix me font ressentir comme ce qui exige d'être dit par ma liberté.

Cherchant enracinement et horizon dans l'Être, quel est donc le sujet qui pratique la philosophie ? Le philosophe demeure un sujet singulier. Il l'est par son effort, puisque celui-ci ne s'identifie pas avec une règle abstraite de méthode. Il l'est par son itinéraire qu'il ne saurait déguiser tout à fait sous un procès objectif. Il l'est par la temporalité même de la philosophie, dans la durée qui fait sa substance et dans l'histoire où on continue d'interroger après la mort du philosophe. Pourtant, s'il ne se peut définir comme sujet impersonnel de l'entendement, à l'exemple du praticien de la science, le philosophe entretient

la nostalgie de l'Être, et ainsi il anticipe quelque participation à l'universel. Un *universel* qui se distingue pourtant du *général*. Le sujet voudrait s'y faire Raison : « Une philosophie véritable accorde à la raison la totalité de ses pouvoirs. Pour elle, avant d'être un outil, la raison est révélation, désir, amour et norme. Toute philosophie véritable nous enseigne que ni le fait ni le monde ne sont les mesures du moi ou les mesures du bien. Cette mesure est la raison, dont l'homme apparaît à la fois comme le porteur, le messager et le signe[7]. »

Vouloir comprendre à la lumière de l'Être, et pourtant en rester dans l'expérience singulière, n'est-ce pas poursuivre une transcendance sans objet ? Sans doute. Mais ce mouvement, où se reconnaît la Raison, illustre, dans la plus vaste culture, ce par quoi celle-ci cherche à se dépasser. La plupart des philosophies sont tentées d'achever ce mouvement en nommant l'Être : Dieu, l'Esprit, la Chose, l'Histoire, la Matière... Effort suprême de réaction contre la fermeture de la culture sur elle-même, la philosophie ne peut s'empêcher de vouloir appréhender de quelque façon l'horizon sur lequel elle s'entr'ouvre. Comment faire autrement ? Comment ne pas ramener désespérément à soi ce qui incite à penser ?

En cela, les philosophies n'ont rien d'étrange. L'Être dont elles parlent, avec réticence et en cédant à une irrésistible tentation, la culture nous le fait nommer tous les jours à tort et à travers. Le moindre discours présuppose l'Être, puisque désignant ceci ou cela, il confirme, dans l'univers possible de l'expression, une présence qui dépasse la simple désignation des choses. Le langage n'est pas seul à me révéler ce jeu, ce flottement par quoi je suis parmi les choses en quête d'autre chose ; le moindre de mes mouvements le suggère déjà.

Pour n'être point illusoire, l'Être n'est intelligible qu'à la lumière du désir de *comprendre* qui inspire les philosophies et qui doit demeurer désir. L'Être est une promesse qui n'est jamais tenue. En visant l'Être comme un au-delà, en se voulant le « messager » de la Raison, le philosophe demeure dans la singularité. D'où la pluralité des philosophies. En se proposant l'*effort* de comprendre, tout en refusant de le résorber dans la méthode, le philosophe avoue la singularité de sa personne devant la vérité ; en se donnant pour tâche une instauration devant l'Être, les philosophies se condamnent à recommencer sans cesse. La pluralité des philosophies, les relectures que l'on en fait nous étonnent et nous irritent parfois ; cette pluralité, ces relectures relèvent pourtant de l'essence du comprendre philosophique. C'est façon de maintenir la distance de l'Être.

7. F. Alquié, *Signification de la philosophie*, Hachette, p. 142.

Pour que nous nous accordions sur les chemins qui conduisent à l'Être, il faudrait qu'ait été abolie, bien avant, la négativité qui hante les plus humbles lieux de la culture. En poursuivant dans des itinéraires particuliers la vertu de la négativité, partout présente dans la vie, en multipliant les tracés reconnaissables vers l'Être, les philosophies incarnent le travail qui anime la culture, son double mouvement, d'ouverture à ce qui dépasse la portée de nos plus modestes conduites et de fermeture dans un enclos du sens.

Voilà qui justifie de parler d'une *institution de la philosophie* en Occident.

Le pluralisme philosophique tient à ce que la philosophie emprunte à la culture pour faire voir en celle-ci le mouvement de transcendance qu'elle comporte déjà. Comme sujet d'une expérience spécifique, le philosophe n'a pas la ressource de se faire sujet en général, support abstrait de l'entendement ; il n'y a pas d'axiomatisation possible de la philosophie. L'universalité dont la philosophie est incapable d'appréhender le terme dans l'Être ne peut pas non plus être scindée de l'expérience de culture qui se trouve à son départ : le sentiment du déclin de la Cité tourmente sans cesse Platon ; la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien ; la science newtonienne et le piétisme inspirent Kant. Dans ces cas comme dans d'autres, il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être.

Ce n'est point par défaut que la philosophie nomme l'Être et, par conséquent, achève provisoirement le *comprendre* en *système*. Par le système, la philosophie se constitue sur le modèle de la culture. Le système lui est d'une certaine manière nécessaire pour qu'elle puisse amarrer son expérience de la transcendance dans la culture, pour annoncer que d'autres ouvertures radicales seront encore offertes à la perpétuelle négativité qui anime l'existence. C'est le suprême paradoxe de l'institution philosophique : pour assurer, au nom de l'Être, le procès absolu de la culture, la philosophie se fait, par le système, avènement de culture. Quand il confesse son commencement, le philosophe prend ses distances par rapport aux visions du monde et aux apprentissages communs ; à l'arrivée, dans le système, on s'aperçoit qu'il a voulu refaire la culture, partager avec nous, en une communauté qui ressemble par tant de traits à celle que nous avions quittée à son invite, l'apprentissage d'une autre vision du monde.

Aussi, ne faut-il pas s'étonner qu'une fois instituée, n'importe quelle philosophie tombe sous le coup d'une critique de la culture. Son intérêt pour le comprendre, sa façon de nommer l'Être, sont en effet reconnaissables partout. Cet intérêt et cette dénomination ne sont pas purs ; du moins, ils ne le sont

qu'en intention et par projection. Il n'y a pas de vérité de la culture. C'est ce que nous aura utilement rappelé le marxisme en apposant la marque des intérêts particuliers et des intérêts de classes sur tous les produits culturels, y compris et d'abord les philosophies. Le marxisme cache-t-il ainsi l'*intérêt* particulier selon lequel il a tout compris de cette manière? En un sens oui et ce reste le problème de fond du marxisme de justifier sa distance envers tous les intérêts. En tout cas, son mérite aura été de chercher carrément dans la culture elle-même un lieu originaire du comprendre. Sans doute faut-il entendre de cette manière les propos bien connus de Marx: «Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique[8].» Volonté, là encore, d'institutionnaliser la philosophie plutôt que de la supprimer; car il faut que le cogito singulier de l'intellectuel intervienne comme médiation pour que parle le cogito collectif; pour que les rapports de production, par la médiation du comprendre, deviennent vérité de la production.

Se reconnaissant ainsi comme une pratique, la philosophie partira en quête d'autres pratiques. Elle ne se reconnaîtra plus comme unique dans son effort et son intérêt de comprendre. Les pratiques idéologiques qu'elle a dû renier au départ lui paraîtront, par la suite, des analogues de sa propre entreprise... Cet aveu est en apparence une démission de la philosophie; il est, à bien y penser, une autre façon pour elle de reprendre son perpétuel travail.

IV. LES PRATIQUES IDÉOLOGIQUES

Les philosophies sont de quelques manières des institutions de culture; cependant leur portée première est de nous placer devant la transcendance, en variant les figures de ce qui peut dépasser et fonder à la fois la culture. À première vue, les philosophies s'opposent ainsi aux idéologies qui, elles, donnent inlassablement signification aux pratiques de la vie sociale. Les idéologies délimitent un autre pôle. Le pôle opposé, du champ où les cultures se font elles-mêmes interprétation de la condition humaine. On doit donc les considérer, si étonnant que cela puisse paraître au premier abord, comme une variété des anthropologies. En effet, l'école, la profession, le rite religieux, l'appareil judiciaire, la politique, sont des terrains délimités où une société concentre la mise

8. Huitième thèse sur Feuerbach, *L'Idéologie allemande*, Éd. Sociales, 1968, p. 33.

en œuvre de ses valeurs officielles ; ce sont des anthropologies en action, élaborées au sein de l'histoire[9].

Les pratiques idéologiques représentent la création d'aires sociales originales de façon à ce que l'existence historique puisse être consciemment vécue. L'école, par exemple, sort l'enfant des processus diffus de la socialisation pour le faire entrer dans des cheminements où sont censés avoir été rassemblées et définies les valeurs les plus hautes de la société environnante. On a beau proposer d'abolir l'école, on ne saurait imaginer un retour pur et simple à « l'éducation par la vie » ; à l'école actuelle se substitueraient d'autres lieux, aussi dispersés et diversifiés que l'on voudra, où serait réuni, récapitulé, un héritage social. Il en est de même pour le droit : on peut y contester une légalité qui consacre des intérêts de classe, mais non pas ce formalisme, ces rituels de la justice où jouent des rôles et des normes que la société a cru extraire de son expérience. On peut songer, là encore, à toutes les révolutions que l'on voudra ; elles donneront de nouvelles formes du droit. Qu'il s'agisse de l'école, du droit ou de toutes autres pratiques sociales, imaginer de les faire disparaître, c'est songer du même coup à effacer la faculté de vivre l'histoire en surplomb.

Pour avoir des contours identifiables, ces aires de l'action sociale ne sont pas cloisonnées par rapport à la plus vaste praxis. Les attitudes et les rôles qu'elles instituent sont contaminés par les attitudes et les rôles ambiants. L'apprentissage scolaire, si formalisé soit-il, est influencé par des apprentissages plus diffus. Le juge, l'avocat, l'accusé introduisent dans le prétoire les préjugés courants sur la justice, qui d'ailleurs se trouvent déjà dans les lois et les codes. Le patient apporte dans le cabinet du médecin les normes courantes dans son milieu quant à la santé et à la maladie. Le fidèle investit dans le rite religieux ses sentiments confus du sacré et ses conceptions de la foi. Le militant du mouvement social projette en celui-ci sa vision des conjonctures historiques. Il n'en reste pas moins que, dans ces cas et dans d'autres, les pratiques idéologiques proposent des rôles et des attitudes, par référence à un champ social plus organisé que ne l'est le plus vaste espace culturel. Si elle s'exerce par de multiples canaux, la transmission de l'héritage social se présente à l'école sous une forme systématique qui suppose des choix non seulement de normes officielles quant au stock transmissible mais aussi des anticipations quant à ce que sera la société de demain, sa division du travail, les modalités de son savoir, les valeurs qui la

9. De toutes ces pratiques idéologiques, nous n'allons pas tenter de faire ici l'inventaire. Le lecteur pourra se reporter à des analyses plus étendues dans mon ouvrage sur *Les Idéologies*, PUF, 1974.

justifieront. Si le fidèle transpose dans le rite des représentations et des désirs qui s'expriment de mille manières dans la vie quotidienne, le rite lui suggère en retour de les investir dans des gestes et des paroles distincts de ceux de la quotidienneté, de les couler dans les formes d'une tradition. Si un mouvement social réunit des gens qui ont déjà des affinités par leurs occupations, leurs revenus, leurs situations sociales, il presse de fondre ces affinités dans une solidarité nouvelle.

Sans ces pratiques idéologiques, nos sentiments et nos conduites n'en épouseraient pas moins des modèles suggérés par la culture ; mais nous n'aurions pas au même degré le sentiment de voir la société se perpétuer et se fabriquer. Les pratiques idéologiques nous font voir la vie collective comme des institutions de nos volontés ; elles nous portent à croire que nous avons prise sur le fonctionnement et l'orientation de nos sociétés. C'est aussi grâce à ces pratiques que les praticiens des sciences humaines peuvent se donner des représentations schématiques de la *société*. Plus encore, ces pratiques sont souvent les matrices des pratiques scientifiques : où en seraient la psychologie de l'enfant sans l'école, la psychotechnique sans la rationalisation du travail, l'anthropologie religieuse sans les rites, la sociologie sans les mouvements sociaux ?

Pour que les pratiques idéologiques jouent un tel rôle, pour qu'elles effectuent la transposition de la plus large praxis sur un autre registre où la masse confuse du vécu des hommes devient une anthropologie collectivement pratiquée, deux conditions essentielles sont nécessaires. Il faut que le vécu lui-même, nos plus modestes conduites, les exigent. Il faut aussi que le dépassement opéré par ces pratiques se marque et s'incarne quelque part, dans un discours qui formalise la pratique, lui confère sa garantie et dégage sa portée.

Examinons ces deux conditions d'un peu plus près.

D'un certain point de vue, chacun de mes comportements est fermé sur lui-même puisqu'il répond à une faille ou à un flottement du rapport entre moi et mon milieu. De telle sorte que le behaviorisme a parfaitement raison de voir le sens d'un comportement dans sa faculté de répondre à une situation, dans la production ou le rétablissement d'un équilibre. Mais poussée à la limite et considérée comme seule adéquate, pareille vue des choses confinerait à l'absurde : les comportements ne s'épuisent pas dans des réactions à des situations puisque nous passons sans cesse d'un comportement à un autre et que ce mouvement constant ne saurait s'expliquer seulement par des séries de réactions inspirées par diverses situations. Nos comportements sont liés à nos situations par un corps de signes qui rend compte d'une présence qui les parcourt et qui se trouve à être aussi leur sens. Si le comportement peut être observé comme

une réaction il est tout autant une expression qui lui donne son *style* : sa façon d'appartenir à ma personnalité, et aussi sa faculté d'être accompagné et prolongé par le langage.

Tout cela est plus manifeste quand la situation met d'autres personnes en scène. Si mes conduites n'étaient que des réactions, elles s'ajusteraient à celles d'autrui comme dans une mécanique ; nos rôles sociaux se ramèneraient à des programmes. Or nos rôles, comme nos comportements, ne sont pas agencés à ceux des autres selon des régularités strictes ; nous les jouons, c'est-à-dire qu'en plus d'en faire des réactions adéquates, nous proférons aussi leur sens. Au reste, beaucoup de gestes et de paroles n'ont pour fin que d'affirmer le sens du rôle, de souligner que j'en suis le titulaire, qu'il a sa portée propre indépendamment de ce qu'il permet de faire en telle ou telle circonstance. Les conduites que je pose en tant que père ou en tant que professeur ne sont pas rigoureusement fonctionnelles par rapport à ces statuts : certaines n'ont pas d'autre sens que de redire que je suis père ou professeur. N'est-ce point de cette manière que, comme l'ont suggéré Veblen et Goblot, l'on devrait interpréter le langage des classes sociales ? Non pas que les classes soient uniquement question de langage ; mais elles relèvent aussi d'une répartition des sujets sociaux par le langage et en regard du langage. Entre les anciens « états » ou « conditions », les frontières symboliques étaient relativement stables ; alors qu'entre les classes se livre un combat incessant pour édifier et rétablir la barrière des signes, pour exprimer les différences. Toutes nos conduites, tous nos rôles y contribuent. C'est à cette profondeur qu'il faut chercher le fondement des pratiques idéologiques, là où nos conduites et nos rôles ont ce double sens de répondre à des situations et d'entretenir cette expression qui fait de la culture une affirmation de diverses figures de l'homme.

C'est parce que nos comportements ont un style, surtout manifeste dans des rôles sociaux, que nos cultures peuvent délimiter des aires de l'action plus déterminées, plus organisées que ne l'est la plus vaste praxis. Pour la même raison, les jeux de l'expression, partout épars dans nos vies, débouchent sur des discours idéologiques qui, pour être plus formalisés, sont pourtant de même substance.

Les discours idéologiques constituent, en effet, un palier original de l'expression ; ils ont pour fonction de nous faire voir la culture comme une construction. Cette production est originale par comparaison avec celle que suscitent nos comportements et nos rôles sociaux ; aussi, elle exerce à l'égard de ceux-ci une fonction de *discrimination*.

Un mouvement social, par exemple, ne peut proposer des objectifs qui ne tiendraient pas de quelque façon aux expressions de leur condition chez les gens qu'il rassemble ou veut rassembler. Il n'est cependant pas une synthèse de ces expressions : le discours qu'il met en forme, son expression à lui, est une grille de lecture grâce à laquelle ses membres actuels ou virtuels pourront reporter les expressions courantes de leur vie sur l'horizon de la société globale. Les hommes n'adoptent pas ce discours comme s'il était leur conscience spontanée. Souvent ils gardent distance, n'adhèrent au discours que par la nécessité de sacrifier de soi pour rejoindre une communauté d'objectifs ; parfois, ils épousent le discours idéologique en sachant bien qu'il les dispense de pousser plus loin, par leur propre pouvoir, une expression qui serait sans issue et sans portée dans le plus vaste espace social ; parfois encore, ils se dépouillent de la vanité de la vie privée pour trouver le salut dans une plus large expression de soi qui leur paraît promesse d'universel. Dans tous les cas, la confrontation de l'individu avec une pratique idéologique l'aura incité à un retour sur ses intentions, à une *critique* que le discours n'assume ni ne résume, mais qu'il suscite.

Ce que nous suggère ainsi n'importe quel mouvement social, on en retrouve l'analogue dans toutes les pratiques idéologiques. Le discours scolaire est empreint des modes d'expressions de la culture ambiante, ceux des classes dominantes en particulier. Il n'est pas moins en discontinuité avec eux par son contenu, ses manières de faire et son ambition de systématisation. L'*élève*, ce réseau de rôles définis par l'école, ne s'identifie jamais avec ce que le discours scolaire propose. Ce discours demeure pour lui un discriminant : c'est-à-dire, comme pour le discours des mouvements sociaux, un apprentissage adopté pour rejoindre les expériences et les savoirs communs, pour prolonger le langage de sa bourgeoisie natale ou pour remplacer par l'universalité scolaire une culture populaire que la société a marquée du sceau de la singularité périssable. La confrontation des normes courantes de la santé, du sacré, du droit avec l'entretien médical, le rite religieux, la procédure judiciaire nous mène aux mêmes observations.

En somme, ces discours sur l'homme que sont les idéologies surmontent la dispersion des signes de façon à ce que les hommes haussent la pratique de leur condition à la dimension d'ensemble de leur société. Ils agissent comme facteur de sélection en même temps que d'agglomération pour des éléments autrement disparates de la culture, tout en étant produits et entretenus par la culture elle-même. Par là, les idéologies mettent particulièrement en évidence un trait qui se trouve plus effacé dans les autres sortes d'anthropologies.

Mais, pour se hausser au-dessus de la variété indéfinie des signes et des expressions, l'idéologie doit en refouler un grand nombre, les condamner à l'oubli. Comment peut-elle légitimer ce refoulement ? Au vrai, elle ne manque pas de le justifier, et une grande partie du discours idéologique est faite de rationalisations de cette sorte. Ce ne sont pas ce que nous appelons communément des argumentations scientifiques qui sont invoquées ; liées au fonctionnement des cultures, s'adressant au sujet social et non à un hypothétique sujet rationnel, les pratiques idéologiques sont forcées d'osciller entre les critères de rationalité et les critères de légitimité. On le voit au mieux quand on les considère en regard des classes sociales : l'officialisation du discours, par quoi se dégage la pratique idéologique, recoupe (sans pourtant s'y identifier) la domination de classe. La parole légitime est souvent la légitimation du pouvoir. La relation entre les expressions diffuses et le discours idéologique, sur laquelle nous avons insisté, n'est pas seulement inscrite dans la nature des signes : elle est médiatisée par des pouvoirs. Pour une part, la pédagogie sert à la reproduction de la culture bourgeoise ; la psychiatrie ramène aux critères conventionnels de la normalité ; la psychotechnique réduit les comportements du travailleur aux impératifs du rendement ; la politique déguise sous l'universalité du *citoyen* des intérêts particuliers à certains d'entre eux ; le droit restaure un ordre officiel qui consacre des intérêts en les transposant dans des règles abstraites de la justice... D'une certaine manière, les pratiques idéologiques relèvent de pouvoirs qui s'y déguisent sous les visages d'une anthropologie.

Double lecture : des idéologies comme pratiques de l'interprétation par les cultures elles-mêmes, et donc comme préfiguration et commencement d'un savoir proprement dit ; des idéologies comme affirmation et dissimulation du pouvoir d'interpréter et donc comme invite à une tâche de démystification. Par ces deux voies complémentaires naissent les *sciences* anthropologiques.

V. LES OBJETS SCIENTIFIQUES

En tombant sous le coup de la critique scientifique, les idéologies ne deviennent pas, pour la science, un problème parmi d'autres.

Les sciences aussi sont des pratiques et on ne saurait isoler leurs propres discours des discours de l'idéologie. Au départ, elles empruntent la circonscription de leurs domaines aux pratiques déjà constituées ; à l'arrivée, dans ce qu'on dénomme d'un mot fort contestable leurs *applications*, elles se fondent dans des pratiques plus larges. Mais ces images de l'origine et de la fin, pour correspondre à des évidences, sont trop restrictives ; c'est de part en part de la démarche que le préalable idéologique est présent. Pour concevoir l'objet à construire,

tourner le regard et l'investigation en telle direction plutôt qu'en telle autre, il faut qu'interviennent ce qu'on peut appeler des « doctrines » scientifiques, pour les distinguer des « théories », mais en restant conscient que les premières engendrent d'une certaine façon les secondes : marginalisme, behaviorisme, fonctionnalisme, etc., commandent largement le choix des concepts et celui des techniques. Quand la science se retourne sur les pratiques idéologiques pour en faire la critique, ce n'est donc pas dans une sorte de face-à-face : elle-même, et dans ses fondements, se trouve en cause. Le savoir qu'elle conquiert se gagne grâce aux pratiques idéologiques et à leurs dépens.

Ce savoir se veut pourtant un dépassement. Par là il répond à des exigences que proclame plus carrément encore l'entreprise philosophique. C'est pourquoi, malgré les dénégations des savants, il est difficile de les distinguer ; c'est pourquoi aussi, à considérer l'histoire de ces sciences, on les voit souvent surgir comme des sous-produits d'une révolution philosophique. Quelle espèce de transcendance vise donc ce savoir et qui, sans le mettre à part des pratiques idéologiques, assure son originalité parmi les anthropologies pratiquées ?

Question difficile, car pour y répondre on semble condamné à bifurquer selon deux cheminements étrangers l'un à l'autre. Ou bien on prend nettement la voie du *savoir*, et alors l'épistémologie nous livrerait la clef d'une connaissance qui se serait donné au départ, par quelque coup de force, sa visée propre par rapport aux pratiques idéologiques. Décision tout arbitraire, nous le rappelions. Ou bien on poursuit dans la ligne où nous engageait déjà la considération des pratiques idéologiques : mais comment atteindre alors l'originalité du savoir scientifique ? Avons-nous le choix ? Peut-être ces deux explorations sont-elles une reprise des deux pôles opposés du champ que les philosophies et les idéologies nous ont d'abord permis de repérer ? Peut-être la science de l'homme n'est-elle rien d'autre que l'incarnation, dans des démarches concrètes, de cette opposition et la pratique de sa réconciliation ? N'en préjugeons que le moins possible et balisons les deux chemins qui s'offrent à nous.

L'épistémologie est fatalement réductrice. Comment dégager un savoir qui convienne à la diversité des sciences de l'homme ? Cette pluralité est essentielle ; c'est la dissociation, la fragmentation des sciences de l'homme qui les fait exister comme sciences. À quel syncrétisme monstrueux pourraient bien servir des tentatives pour mettre ensemble la linguistique, l'anthropologie culturelle, la psychologie, la sociologie, l'économique, la science politique ? D'ailleurs, chacune des sciences de l'homme se fait totale à sa manière, non pas en intégrant ses voisines, mais en poussant jusqu'au bout son entreprise propre. Dans le fond, la linguistique ou la sociologie n'ont pas pour objet la

langue ou la *société*. Chacune envisage l'homme tout entier et, pour savoir ce que sont ces sciences, il n'est d'autre ressource que de reconstituer la manière dont elles construisent cet objet comme un ensemble ; et alors on s'aperçoit, dans chaque cas, qu'il n'y a pas de *reste* que l'on puisse renvoyer à une discipline voisine, ou plutôt que si des lacunes demeurent c'est à la science considérée de les combler. Et puis, comment la science prétendrait-elle à elle seule, sur son propre terrain, réunir ce qui n'a été dispersé seulement par elle mais par des pratiques sociales ?

Prise au sens strict, une épistémologie ne peut nous donner tout au plus qu'une logique opératoire. Elle dépiste les modalités de décrochage de la science d'avec les imageries de l'homme ; l'objet qui en ressort, du moins à s'en tenir à la construction elle-même, ce n'est pas l'homme, mais des construits nouveaux. Le concept d'*équilibre* en économique, de *structure* en linguistique, de *fonction* en sociologie ou en psychologie, le *multiplicateur* de Keynes, le *champ* de Lewin ne suggèrent pas à l'épistémologue une représentation de l'homme mais des procès de connaissance. Bien sûr, à côté de pareils concepts, nos disciplines en comportent d'autres ; des notions comme celles de *motivation*, de *modèle culturel*, de *connotation*, etc., renvoient au sentiment et à l'expérience vécue de l'humain. Peut-être même sont-elles les plus nombreuses. Mais l'épistémologue ne procède pas autrement pour elles que pour les autres : c'est leur teneur opératoire qui lui importe. Et puis la dispersion des sciences implique une dispersion des épistémologies ; plus encore, chaque discipline est, pour son compte, fissurée par des épistémologies différentes.

L'épistémologie ne nous apprendrait donc rien de spécifique pour ce qui concerne les sciences de l'homme ? À moins que les schémas opératoires qu'elle fait ressortir ne constituent justement le savoir original que nous cherchons à cerner.

Si l'épistémologie ne nous révèle pas, dans ces disciplines, les contours d'un objet qui serait l'homme, il est possible que l'homme soit moins leur visée que ce dont elles se libèrent pour construire autre chose. Sans le vide créé par les mutations de la culture occidentale, les sciences pourraient-elles accueillir un objet ? C'est grâce à un recul permis par la défection de la culture qu'elles édifient des objets dans l'espace laissé libre par l'homme.

Cette observation ne se tire pas seulement d'une stricte considération épistémologique. Elle rejoint des déclarations d'intentions, des programmes que formulent les scientifiques.

Dans la psychologie expérimentale, par exemple, ce qui est dit de l'homme le ramène à une genèse qui vient de plus loin que lui. Au terme d'un livre qui

cerne avec grande lucidité l'intention de la psychologie expérimentale, Paul Guillaume place celle-ci en continuité avec la physique, ou mieux comme une reprise d'une construction homogène de l'objet : « Le point de départ commun est l'observation objective, c'est-à-dire une sélection des moyens d'information qui permettent le mieux d'éliminer ou du moins de réduire la relativité du sujet et d'établir une entente immédiate entre les observateurs sur les lois des phénomènes ; c'est en fonction de ces faits sélectionnés que devront progressivement se définir et se construire tous les autres. Nous appelons faits physiques les premiers faits ainsi construits ; ce sont les plus indépendants de l'individu qui les observe. Puis la science, s'appuyant sur les lois ainsi établies, reprend l'examen des faits qu'elle avait d'abord écartés et les incorpore progressivement au système ainsi construit. Sans changer de méthode ni de système de référence, elle aborde, à un certain moment, les aspects qui dépendent plus étroitement des conditions spéciales à l'organisme individuel et à la vie sociale ; elle est alors une psychologie[10]. » L'intention est de ramener le comportement au plus vaste univers qu'édifie la physique. L'homme n'apparaît que pour être aussitôt surmonté ou dissous. Le savoir s'élabore non pas comme connaissance de l'homme mais en prenant la place que l'homme a laissée libre à l'objet. Le savoir occupe le terrain d'où l'homme a déjà déserté, à moins que la science elle-même ne l'en ait délogé en poursuivant son propre dessein.

La psychologie du comportement se propose depuis longtemps de rendre le sujet à des déterminations plus étendues que lui et dont la logique relèverait d'un plus vaste univers. Ce qui agit, se « comporte », c'est alors une structure plutôt qu'un agent singulier. On postule un ordre naturel, second si l'on veut, mais qui prend son sens par rapport à l'autre. Les intentions plus contemporaines ne sont que l'extension normale à d'autres *objets* d'une même entreprise de fond. La *culture* devient une seconde *nature*. Le postulat est le même chez Lévi-Strauss par exemple, lorsqu'il reconstitue un système de parenté ou une structure mythique ; il veut montrer non pas « comment les hommes pensent les mythes mais comment les mythes se pensent entre eux ». D'un autre point de l'horizon, Alain Touraine déclare que l'*analyse actionaliste* considère « la production, c'est-à-dire l'homme, non pas comme appartenant à un groupe ou à une collectivité concrète, mais comme élément d'un système d'organisation,

10. Paul GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Vrin, 1946, p. 317-318. L'auteur écrit plus loin : « Les conditions subjectives qu'on fait intervenir dans l'explication d'un comportement... se résolvent en relations entre faits objectifs... » Et, dans un autre ouvrage : « Le problème de la conscience n'est pas *exclu* par le principe de la méthode objective, [...] il est simplement *différé* » (*La Psychologie animale*, Colin, 1953, p. 30).

dont la fonction est la production de produits ou de messages[11] ». Le « producteur », ici, c'est ce qu'en dit le « système d'organisation ». L'idée de base est toujours la même : l'*homme* ne sert qu'à délimiter un espace, il est une étiquette collée provisoirement sur un chantier ; le vide qu'il laisse ensuite apparaître, son absence, devient l'objet véritable. L'objet grâce à quoi l'homme existe, mais qu'on ne saurait bien étudier qu'à l'écart de lui.

Faut-il en conclure que les *sciences de l'homme* relèvent d'une appellation qui est une imposture et qu'elles n'ont rien à faire avec une anthropologie ? Ce serait, en l'occasion, chercher l'anthropologie où elle n'est pas. Les *objets* que ces disciplines construisent ne visent pas l'homme ; mais l'homme se retrouve malgré tout dans le sort qui est fait à ces objets. Ceux-ci sont des objets pour la science mais aussi dans et pour la culture. Nous le rappelions : pour que les sciences de l'homme fussent possibles, il a fallu que la culture soit désintégrée, qu'aux institutions enveloppantes d'autrefois succèdent des champs et des modèles d'action fabriqués. En retour, les produits scientifiques se sont insinués dans la culture, se sont faits projets de culture, au point où nous ne savons plus très bien où finit l'entreprise scientifique et où commence l'édification de la plus large praxis.

Retenons deux exemples.

Dans l'Occident moderne, la science historique s'est formée pour rendre compte du développement des sociétés. Elle se trouvait, du même coup, à remplir une fonction sociale. Dépouillées du rôle régulateur des mythes et des traditions, ayant écarté la temporalité symbolique auparavant juxtaposée à la temporalité empirique, nos collectivités devaient conférer un sens à leur évolution, déceler ou fabriquer des continuités, rattacher des fins à des origines. On sait le rôle capital qu'a joué l'historiographie dans la politique du XIX^e^ siècle : comment aurait-on pu se représenter les nations modernes autrement que par le récit de leur avènement historique ?

L'investissement de la culture par la psychologie est un phénomène plus récent et plus frappant encore. De l'école à l'usine, elle est si intimement intégrée à de multiples institutions qu'il n'est plus guère possible de l'en distinguer. La progressive liquidation des modèles traditionnels de comportements exigeait qu'en soient fabriqués de nouveaux mais sur un autre fondement ; la référence au psychisme ou au comportement est ici renvoi à la fois à la science et à un nouvel idéal de la vie sociale. Dans une pénétrante étude sur l'école

11. Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Le Seuil, 1965, p. 252.

maternelle, les auteurs constatent : « L'expérience d'une vulgate de psychologie de l'enfant et de psychologie de la relation parent-enfant favorise une institutionnalisation et une intensification des préoccupations quant au développement psychologique de l'enfant, qui concerne tous les âges mais particulièrement la prime enfance. Par là se constitue une définition sociale de la prime enfance et de ses performances, définition qui s'inscrit dans un *cursus défini*, découpage des âges auxquels sont attribuées des performances déterminées et étalonnées. Ce qui n'était qu'une période indifférenciée de maturation devient un *cursus* scientifiquement défini : il y a un âge de la marche et un âge du langage, un âge du dessin, etc. Ceci introduit une rupture profonde dans les rapports à l'enfance... La vulgate psychologique substitue à l'appréhension commune des performances comme autant de comportements isolés, la définition d'un ensemble de comportements isolés et solidaires[12]. » Nous retenons comme exemplaire la psychologie de l'enfant parce que, mieux qu'ailleurs, la science y apparaît comme instauratrice d'une culture, comme institution d'une humanité. Et aussi parce que la genèse enfantine y rejoint l'essentiel de la préoccupation épistémologique. Chamboredon et Prévot n'ont pas manqué de le souligner : « Le retour sur les fondements des disciplines, l'interrogation épistémologique, l'axiomatisation sont les aspects les plus évidents de cette tendance que l'on peut observer notamment en logique, dans les mathématiques, en linguistique et qui, du point de vue qui nous intéresse ici, contribue à donner une matière pédagogique à l'enseignement des enfants[13]. » On pourrait faire des constatations semblables à propos de la psychotechnique : les « travailleurs » que rassemble le syndicalisme ne constituent-ils pas une masse indifférenciée parce que les techniques de rationalisation du travail, inspirées de la psychologie, ont contribué à niveler les différences selon les normes de la productivité ?

Considérer les sciences du point de vue de l'épistémologie ou en regard des pratiques idéologiques : ces deux voies qui nous semblaient d'abord irréductibles ne le seraient donc pas dans le fond ? Ce qui, envisagé selon un premier versant, relève de la construction de schémas opératoires de la connaissance se révèle, sur l'autre versant, comme un ensemble de critères pour la pratique de la culture. Si la science historique a partie liée avec la politique, c'est qu'elle

12. Jean-Claude Chamboredon et Jean Prévot : « Le métier d'enfant ; définition sociale de la prime enfance et fonctions différentielles de l'école maternelle », *Revue française de sociologie*, XIV, 3, juillet-septembre 1973, p. 313-314.
13. *Ibid.*, p. 314-315.

y prend prétexte pour construire à son usage un nouvel objet, un nouveau champ de référence ; mais de ce fait, elle ne se borne pas à systématiser un ensemble de données, elle élabore des normes pour l'action collective. De même la psychologie n'est pas seulement utilisée dans l'école comme un adjuvant d'intentions ou de valeurs fournies par ailleurs : construisant des objets, dégageant des *comportements*, elle devient une norme et un idéal. Dans ces deux cas, comme dans tant d'autres, la critique scientifique de la culture est aussi production de culture.

VI. L'INSTAURATION DES ANTHROPOLOGIES

Faut-il insister à nouveau ? Notre objectif n'était pas de classifier des disciplines. Nous voulions déceler les grands axes de l'incessante genèse de l'anthropologie. La culture occidentale moderne comporte cette singularité d'avoir provoqué la conscience aiguë d'un manque quant à sa cohérence : nous l'avons rappelé à propos de l'humanisme, pour introduire à notre bref examen des anthropologies pratiquées. Il n'est point d'autre culture qui ait autant que la nôtre laissé à voir qu'elle est une construction des hommes, qui ait moins masqué un vide exigeant d'être rempli par une autre culture, hypothétique celle-là. C'est pourquoi, dans la façon d'être de cette culture, se trouve déjà cette dialectique qui se traduit dans nos anthropologies : une dialectique qui sépare, pour essayer de les concilier par après, l'abolition de la culture, l'explication de la culture, la création de la culture.

La défection de la culture donne à *comprendre*. Là où la vision acquise du monde, la signification accoutumée de l'univers se dérobe, le désir de comprendre est alerté. L'interrogation sur l'Étant, sur l'Être est mobilisée. Mais qu'est-ce alors que comprendre ? C'est trouver un commencement plus radical. C'est aussi dire et redire les raisons de commencer : une « passion », comme le répète la philosophie occidentale depuis ses débuts ; un « parti pris », comme le proposent les idéologies ; une « critique » comme le suggèrent les sciences de l'homme.

Ces trois voies s'appellent les unes et les autres, on l'aura vu.

Même si elle mime les idéologies ou les sciences au point parfois d'en être le vain commentaire ou l'inutile redondance, la philosophie se veut poursuite d'une certaine radicalisation de l'élaboration des fins ou de la construction des modèles, au nom et au profit du *comprendre*. Isolée tant bien que mal par notre culture occidentale, cette institution particulière est un paradigme de toutes les autres. Aucune institution n'est bien fondée dans une culture en crise. Cette

carence de fondement, il est normal qu'une institution particulière, la philosophie, la proclame. Vouloir *comprendre*, alors, ce n'est pas autre chose que dire l'effort pour affronter la rupture et l'effort pour s'en affranchir.

Les idéologies aussi ne sont possibles que par cette rupture. À la différence des traditions anciennes, elles se donnent ouvertement comme travail de reproduction de la culture. Leur multiplicité, leurs polémiques réciproques, leur fonction de discrimination pour les choix politiques, scientifiques, philosophiques même le montrent. Les idéologies révèlent ainsi, par leurs préalables aussi bien que par leurs utopies, cette absence qui appelle le besoin de *comprendre*.

Les sciences de l'homme n'y échappent pas non plus : de l'objet reconnu à l'objet construit, elles provoquent une rupture qu'elles n'approfondissent pas pour elle-même. Le vide, elles l'invoquent comme possibilité et comme liberté des modèles opératoires : pour comprendre.

Comprendre : pour quoi faire ?

L'abolition du monde qui inaugure le comprendre n'est pas seulement retour vers l'origine de ce monde qui fait défaut ; elle mène à envisager, à créer un autre monde, une autre culture. Cette ambition est déjà impliquée dans cet usage radical du comprendre dont la philosophie veut nous donner l'exemple. Le *système*, avoué ou non, que vise le philosophe est une réduction de soi et du monde à un itinéraire de la conscience ou de la pratique ; cet itinéraire doit bien se donner un horizon, anticiper une fin quelconque à poursuivre. Les idéologies avouent plus carrément cette intention, car elles l'étendent à l'existence collective ; elles n'effacent pas pour autant le moment du « comprendre », puisqu'elles naissent et vivent de l'incertitude de la culture, de la polémique sur les façons de la concevoir et de la refaire. Mais à tout prendre, ce sont les sciences de l'homme qui représentent au mieux cette oscillation. Elles naissent d'une volonté de rupture d'avec les pratiques idéologiques ; elles se les donnent même comme objet et comme défi ; elles ambitionnent un savoir universel. Pourtant, dans leur mise en pratique, c'est bien comme nouvelle culture, comme prétention à former l'être de l'homme et à donner fondement aux pratiques idéologiques que ces sciences justifient leurs recherches.

Faire le vide de la culture, fabriquer de la culture : nous avions déjà reconnu cette démarche d'ensemble dans les postulats principaux des philosophies modernes de l'histoire, qui eux-mêmes ne nous étaient apparus que comme des indices d'une construction de cette Ombre de l'histoire présupposée par l'action et le savoir dans notre civilisation. Cette démarche, nous l'avons aussi décelée dans l'Écriture propre à notre époque. Il n'est donc pas étonnant que,

envisageant les anthropologies comme des pratiques, nous ayions pu y déchiffrer la même dialectique. Ces rencontres ne sont pas simplement des confirmations. Les anthropologies sont des productions parmi d'autres qui sont rendues possibles par notre culture; mais, de cette production, elles constituent un schéma, une épure, pour tout dire une *réduction* exemplaire.

Comment poursuivre plus loin l'examen de cette réduction?

À cet égard, nous avons entrevu que, parmi les anthropologies, les sciences de l'homme offrent un intérêt tout particulier. Elles proviennent de la stupéfaction de l'Être, en récusant pourtant les systèmes philosophiques, ces objets errants qui survolent la culture commune. Elles prétendent aussi se substituer aux pratiques idéologiques, renverser le cours de ce qui pourtant les inaugure. Cette double intention n'est pas susceptible d'aboutir à un accomplissement; les sciences de l'homme ne peuvent dépasser ni le *comprendre* ni la *pratique* qui leur donnent à travailler. Faire du comprendre une pratique et de la pratique un comprendre: c'est une gageure qui, à la limite, ne peut être tenue. Nous allons nous attarder à cette gageure. Comme à l'impérieuse ambition, inspirée par l'ombre de l'Histoire et celle de l'Écriture, de transformer la culture en un laboratoire de la culture.

3

Un laboratoire de la culture

On le sait, les sciences physiques ne sont ni des répliques de la nature ni de pures constructions idéales. Les objets qu'elles nous donnent à connaître sont suscités par les artifices des opérations scientifiques; néanmoins, dans ces artifices, c'est la nature qui révèle ses virtualités à elle. L'esprit se libère du donné en se faisant plus intimement nature. Le travail, la technique, l'expérimentation sont des prises de liberté envers la matière parce que le sujet humain parvient à s'y instituer comme un surgeon de la nature.

Il en est de même des sciences de l'homme pour la culture. Loin d'écarter celle-ci comme un voile pour mieux voir les ressorts plus secrets de nos actions et de nos pensées, la science n'a d'autres ressources que de pousser plus avant la quête des virtualités de la culture. Qu'elle s'intéresse aux conduites, au langage ou à l'histoire, quand elle défait les arrangements culturels de surface, elle ne trouve plus au fond que des arrangements encore.

La psychologie expérimentale place l'individu dans une situation inédite afin d'observer les comportements qu'il y tiendra. Ce milieu nouveau déclenchera chez le sujet de l'expérience des réactions qu'il n'a pas forcément dans l'ordinaire de la vie. Mais, de ce remaniement de sa vision des choses, des éléments se prolongeront au sein des comportements futurs. La psychologie animale nous le montre à l'évidence. Une expérimentation, celle qui porte par exemple sur le rat dans un labyrinthe, est aussi, pour l'animal, un apprentissage, une nouvelle mémoire. À plus forte raison si l'expérience met en cause des hommes: le rapport au monde, la culture en sa portée aussi réduite que

l'on voudra, en est affectée. À un autre palier et d'une manière plus obvie, dégager les structures du langage amène le linguiste à relativiser les signes que la culture suggère spontanément au sujet parlant au profit de mécanismes plus objectifs ; mais ceux-ci n'en font que mieux ressortir les démarches de langage par lesquelles les sujets parlant s'affirment ou se défont dans ce microcosme culturel qu'est le langage. Se vouer au métier d'historien invite à se mettre à l'écart des représentations que les sociétés se donnent de leur passé ; mais c'est pour y introduire du jeu, pour descendre plus bas dans l'activité d'élaboration des souvenirs collectifs. Dans tous les cas, les sciences de l'homme éclairent des voies de genèse de la culture.

Aussi bien, et nous l'avons déjà reconnu, les sciences de l'homme ne sont pas étrangères aux pratiques idéologiques. Ces dernières délimitent des aires de cohérence pour l'action sociale. À partir de ces aires, se dessinent des statuts qui engendrent des phénoménologies pluralistes de l'expérience collective : le *citoyen* pour la politique, le *justiciable* pour le droit, l'*élève* pour l'école, le *travailleur* pour le mouvement syndical, le *pratiquant* pour l'Église, le *malade* pour le système médical, etc. Chacun de ces statuts, chacune de ces phénoménologies est une stratégie grâce à laquelle une collectivité se tourne en connaissance de soi.

En rapprochant les pratiques scientifiques des pratiques idéologiques, nous n'avons pas préjugé d'une continuité linéaire. Le laboratoire est une institution sociale. Il est devenu, à lui seul, une cité ; ce qui lui confère, par rapport à l'autre Cité, une distance, une espèce de transcendance. Quoi qu'on dise de la précarité de ses progrès, la science reste convaincue d'une généalogie de ses polémiques et de ses concepts qui lui inspire le sentiment qu'un terrain de la discussion lui appartient en propre. Du reste, dans l'école, les bureaux, l'usine, dans les planifications et les stratégies, la science exerce un magistère qui est assez étendu pour que la densité des appels qui lui parviennent la réconforte en retour sur les fondements de sa propre entreprise. Le laboratoire se reconnaît d'autant mieux comme tel que la science s'infiltre de toutes parts dans de multiples pratiques sociales.

La science de l'homme serait-elle donc une Cité dans une autre Cité ? Une culture dans une autre culture ? Où donc trouver le point de départ strictement épistémologique de la science, la garantie de sa prospection ? Dans la théorie, dans la méthode ?

I. Où commence la science de l'homme ?

Dans la psychologie, la sociologie, l'ethnologie ou la linguistique, il n'y a pas de modèles de lectures sans que la perception ou la conscience communes en fournissent la matière. On ne parle des hommes qu'en trouvant quelque garantie dans leur manière de se poser dans leur condition. Certes, c'est l'impérieuse exigence du modèle scientifique de surmonter cet enlisement dans ce qui lui donne prétexte. Toutefois, cet idéal de cohérence ne peut dire avec précision selon quelles proportions il emprunte à la vie dans les voies du dépassement que la vie poursuit déjà par rapport à elle-même. Peut-on entrevoir, néanmoins, comment se produit la rupture ?

Ne serait-ce pas du côté de la référence au concept qu'il faut chercher ? Oui, sans doute, mais sans qu'il soit possible de discerner quelque abrupte coupure. Le concept doit être *rigoureux* pour servir d'outil, afin que prenne forme l'appréhension scientifique du réel. Cependant, pour que le concept ne dissipe pas le *réel* qu'il veut saisir, pour qu'il ne répète pas mécaniquement sa propre production comme concept, il faut qu'il soit perméable, par quelque défaut, à l'ambiguïté du donné. À ce propos, Freud parlait d'une nécessaire « élasticité dans les définitions ». Un langage, fût-il décoré de l'étiquette scientifique, ne peut se figer dans des déterminations parfaites de sa signification sans s'interdire d'assimiler des éléments inédits. C'est par son imprécision qu'il demeure ouvert sur autre chose que le cliché.

Alors, entre le vécu d'où viennent à la science les intuitions des lois, et les modèles où elle projette ses lois à elle sur le vécu, quelle décision, quelle justification peuvent donc intervenir ?

À recenser les postulats variés des théories, une règle de fond revient sans cesse : il faut rompre avec le *vécu*. Mais le vécu est ici entendu comme la conscience que l'individu ressent ou ajoute à ses actions. Durkheim affirmait que « les faits sociaux » ont une manière d'être constante, une nature qui ne dépend pas de l'arbitraire individuel et d'où dérivent des rapports nécessaires... Nous croyons toujours féconde cette idée que « la vie sociale doit s'expliquer non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience ». Marx affirmait pareillement que « dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ».

On aura remarqué la suite des adjectifs : *constante*, *déterminé*, *nécessaire*. La *nécessité* se retrouve sous la plume de Durkheim et de Marx. Durkheim parle de *fécondité*. Fécondité de postulat mais qui ne nous éclaire pas fatalement

sur la suite, sauf pour ce que disent les théories quand elles se développent. Mais, en se développant, elles s'éloignent les unes des autres. Il n'est pas besoin d'insister sur ce qui sépare Marx et Durkheim. Rappelons, au surplus, que ce genre de postulat premier n'est pas propre au sociologue qui, lui, doit manifestement dépasser le psychologisme. Il se retrouve tout autant chez le psychologue : la psychologie du comportement écarte la conscience au profit de la réaction, Freud tâche de dépasser les rationalisations pour faire surgir les *vrais* motifs...

À tout prendre, cette décision de rompre avec un certain vécu ne nous mène pas très loin. Elle énonce la prétention du modèle scientifique, sa logique propre. Elle ne justifie pas la rupture qu'il institue. La science cherche des *constantes*, des *déterminations*, des *nécessités* et, pour y arriver, elle doit surmonter les subjectivités dispersées qui font proliférer dans tous les sens l'arbitraire de leurs interprétations : utopie indispensable, mais comment trouve-t-elle sa mise en œuvre ?

Pour y arriver, elle prélève dans le vécu lui-même des expériences singulières qu'elle tient pour exemplaires... de sa propre entreprise. Durkheim ne dépasse la dispersion des sujets qu'en ramenant à une généralité déterminée ce que tout sujet est censé éprouver : la *contrainte*. Parmi les sentiments qui se bousculent chez les individus, il érige l'un d'entre eux en sentiment dominant. Ce n'est pas encore de la science ; la *contrainte* n'est pas un concept proprement théorique qui puisse s'insérer dans un modèle. Elle désigne aussi bien le vécu, qui voudrait s'y reconnaître dans son expérience essentielle, que la théorie, qui ambitionne de lui donner suite. Durkheim dégage une phénoménologie du vécu pour en faire ressortir la contrainte : il invoque des pratiques idéologiques, le droit, l'éducation. La société qu'il veut étudier objectivement, il a besoin de trouver en elle des analogues de sa tentative, une invite à la prospection scientifique.

De même pour Marx. La plus grande partie de son œuvre est consacrée à dégager du vécu de la société ce qui engagerait à une science de la société. Dans tous ses livres, il reprend le projet d'une critique de l'économie politique qui réduise les lois dites « scientifiques » de la société « bourgeoise » à leur support dans une expérience historique. D'où le double versant de sa pensée, les deux questions qu'elle voudrait souder l'une à l'autre : comment la société capitaliste *généralise*-t-elle ses propres mécanismes de fonctionnement dans des représentations ; comment la science prend-elle le relais, mais en ouvrant un accès possible à la vérité ?

Durkheim, Marx : ce sont des exemples anciens. À la *contrainte*, au *travail*, qui leur servaient à qualifier le phénomène social dans son ensemble et à légitimer leur tentative d'en rendre compte, d'autres points de départ se sont ajoutés. L'*action*, la *structure*, la *communication*, l'*organisation*, etc., multiplient les feintes pour définir le vécu dans son ensemble et des fondements possibles pour la science. Cet éclatement, la société elle-même le suggère : elle est devenue assez complexe pour que les sciences de l'homme y poussent comme champignons. Les pratiques sociales prolifèrent ; les théories aussi...

La science ne commencerait-elle pas plus carrément par la méthode ?

La méthode n'est qu'une réduction du processus plus général que nous venons d'observer. La même complicité avec des pratiques sociales déjà instituées s'y retrouve. Il n'y a pas de pure technologie méthodologique. Je peux utiliser un test sociométrique en bien des circonstances que Moreno n'avait pas prévues, même en dehors d'un contexte psychologique ; par exemple, on le fait dans des enquêtes sociologiques pour vérifier le réseau des informateurs. Pourtant, cet outil suppose une conception de l'intersubjectivité, des liens sociaux, de la culture. La métaphysique molle qui introduit les *Fondements de la sociométrie* de Moreno nous agace par son syncrétisme ; elle n'en est pas moins la vision du *réel* auquel les tests sont censés s'appliquer. On peut rejeter ces préalables pour ne retenir que la portion instrumentale ; encore faudra-t-il lui donner un autre statut dans la pratique. De même, en psychologie ou en sociologie, le questionnaire a conquis, avec les progrès de la statistique, des critères plus assurés de cohérence. Mais son usage fait de plus en plus problème dans un univers social où tout le monde est interrogé sur n'importe quoi et où on donne des réponses pour se débarrasser des questions. L'entrevue, qui est apparemment plus proche de la vie, se heurte aux mêmes difficultés : quel sens cela a-t-il d'interroger, dans sa cuisine, un ouvrier sur la signification de son travail à l'usine ? Du moment que General Electric ou Lever Brothers font des sondages sur la couleur idéale de l'ampoule électrique ou la mythologie de la lessive, que les tests se sont ajoutés aux examens scolaires, que la consultation est la légitimation convenue des pouvoirs, les techniques de nos sciences sont des habitudes sociales ; elles se mêlent à toutes les autres, du moins dans l'esprit de ceux qui les subissent. Les méthodes, les procédures de recherche appartiennent désormais au vécu, comme condition de fonctionnement d'une société ou comme voyeurisme...

On chercherait donc vainement, dans la théorie ou la méthode prises pour elles-mêmes, un point de départ assuré de la science à l'encontre des pratiques idéologiques. Non pas que la science se borne à reproduire ces pratiques ; mais

ce n'est pas non plus par une rupture nettement consommée et qui l'engagerait dans une tout autre voie, qu'elle se différencie des idéologies.

Elle effectue sur ces pratiques un travail propre qui, d'ailleurs, a souvent pour conséquence d'influer sur le destin ultérieur des pratiques elles-mêmes. La science se donne ainsi, et à l'instar des pratiques idéologiques, des aires qui permettent de considérer des phénomènes homogènes ou comparables, où peuvent donc jouer des modèles et des démarches de vérité. Mais on ne saurait parler de *vérité* qui vaudrait à la fois pour les constructions effectuées sur la base de ces aires et pour la détermination de ces aires elles-mêmes. Il n'est pas plus légitime, en ce qui concerne la méthode, de se référer aux mêmes critères pour désigner son travail de vérification et les conditions sociales de sa mise en œuvre.

Comment s'effectue, dans la pratique de la science, la rencontre entre ces deux ordres, apparemment étrangers, de l'argumentation ?

II. LE LABORATOIRE, PRATIQUE SOCIALE

Ici encore, quelques exemples aideront à discerner de plus près les stratégies en cause. Ils permettront surtout de mieux voir l'étroite collusion de la théorie et de la méthode, et de toutes les deux avec les pratiques idéologiques.

Les origines de la psychologie différentielle fourniront le premier de ces exemples. Encore nous bornerons-nous à Binet et à sa tentative pour introduire les techniques de mesure dans la classification scolaire des enfants.

Au tournant du siècle, Alfred Binet (1857-1911) s'intéressait, comme l'Américain Cattell, à la description quantitative des différences individuelles. Problème technique, un des plus suggestifs pour le destin des laboratoires de psychologie encore embryonnaires. Problème pratique aussi, et Binet le confesse au début de *L'Année psychologique* de 1908 : « Notre intention est de donner dorénavant une place prépondérante, dans ce recueil, à une psychologie orientée vers les questions pratiques et sociales. Depuis longtemps déjà, nous avons obéi à ces préoccupations en prenant l'initiative de recherches sur la valeur judiciaire du témoignage. Il est nécessaire que ces recherches soient constituées avec le souci d'éviter qu'elles deviennent de pures expériences de laboratoire sur la mémoire ou des articles destinés à dormir dans des revues... » On ne pouvait marquer plus explicitement la liaison de l'investigation scientifique avec les pratiques idéologiques, celles-ci suggérant les problèmes qui feront l'objet de celle-là. Cependant, il ne s'agit pas d'une simple transposition d'un domaine à un autre. Homme de laboratoire, Binet est soucieux de retrou-

ver, au cœur de la méthode aussi bien que dans la théorie, une conceptualisation qui relève du phénomène lui-même, de sorte que la science puisse élaborer dans son propre contexte sa propre problématique. Aussi, dans un article de 1905, rédigé en collaboration avec Simon, il discute de méthode, c'est-à-dire des conditions de l'observation objective et de la mesure. Si ces principes qu'il énonce relèvent de la science, ils sont aussi reportés sur les exigences de la *pratique*. Ce dernier mot, employé deux fois dans l'article, est pris par les auteurs dans plus d'un sens : il désigne des requêtes de la vie sociale et des exigences relatives à la méthode (« devons-nous faire intervenir la mesure de la sensation, à l'exemple des psychophysiciens ? » faut-il « mettre en tests toute la psychologie ?... »). Pour raccorder ce double sens, la notion de « pratique » est finalement enveloppée dans la notion d'intelligence, qui constitue le problème à étudier : « Il y a, dans l'*intelligence*, nous semble-t-il, un organe fondamental, celui dont le défaut ou l'altération *importe le plus pour la vie pratique*, c'est le jugement, autrement dit le bon sens, le sens pratique, l'initiative, la faculté de s'adapter[1]. »

On constate à quel point la conception de la science psychologique est liée à la pratique sociale. On vérifie aussi comment pareille conception, quand elle reflue sur le terrain du laboratoire, se combine avec les exigences de méthode pour donner une définition opératoire d'une notion scientifique. Il y a plus encore : concevoir l'intelligence comme *adaptation*, c'est aussi statuer sur la pratique qui avait fourni les suggestions de départ ; les pratiques sociales elles-mêmes sont censées mettre en œuvre essentiellement des phénomènes d'adaptation. Le cercle accompli par la science est complet.

En invoquant Binet, nous avions l'avantage de nous reporter aux origines d'une discipline. Les relations entre pratique sociale et science ne sont-elles pas mieux perceptibles au commencement des démarches scientifiques ? Par contre, la dépendance, alors si apparente, ne s'atténue-t-elle pas avec les progrès de la méthode et aussi avec la diversité des *applications* que la science peut inférer de son propre développement dans la vie collective ? L'exemple que nous allons considérer maintenant relève justement d'une autre phase du développement scientifique.

1. Les textes cités de Binet sont puisés dans l'excellente communication de M. Reuchlin au XII[e] Congrès international d'histoire des sciences : « La psychologie différentielle au XIX[e] siècle et au début du XX[e] ; métrique statistique et comparaison ordinale », *Revue de synthèse*, 49-52, janvier-décembre 1968, p. 383-400.

La sociologie américaine existait depuis longtemps quand Merton et les fonctionnalistes ont commencé à élaborer une sociologie de la bureaucratie. Deux grandes écoles avaient construit des problématiques d'ensembles, génératrices de monographies typiques et nombreuses : l'École de Chicago, avec ses études d'écologie, le culturalisme avec ses études de *communities*. L'une et l'autre offraient un riche appareil conceptuel : *organisation* et *désorganisation*, *socialisation*, *acculturation*, *motivation*, etc. Ce stock scientifique est à peu près laissé dans l'ombre par les fonctionnalistes, entre autres raisons parce qu'ils travaillent dans un nouveau contexte des pratiques sociales. Ce sont moins la ville, avec ses processus de désorganisation, ou la diversité des cultures, avec leurs modes pluralistes de socialisation, qui passent commande à la science ; on est davantage frappé par la croissance des organisations géantes avec leurs problèmes inédits de *management*. Des projets d'une science de l'administration ont précédé et accompagné l'émergence du fonctionnalisme en sociologie : celle-ci intervenait à point pour dégager des fondements, fondements pour la science et pour les pratiques sociales. « Pour que le *management* soit enseignable, il fallait constituer une doctrine ; préciser les conditions d'applicabilité des recettes éprouvées, déduire des politiques d'organisation en fonction de situations variées et changeantes, transformer des situations particulières en sciences, c'est là la tâche première des sociologies de l'organisation. La tutelle sociologique ne s'arrête pas là. Comme pour Chicago ou le culturalisme, les politiques deviennent doctrines pour autant que les doctrines deviennent professions. Même lorsque de nouvelles filières de formation ne sont pas créées, la sociologie colonise, au moins partiellement, d'autres professions[2]. »

Ce contexte social et culturel, qui contribue à réorienter la sociologie, n'est pas transposé tel quel dans une problématique scientifique. Celle-ci, comme chez Binet, se donne sa propre emprise sur la pratique sociale ; ce qui lui permet à la fois d'en rendre compte et de se justifier comme pratique originale. Cette double perspective suppose une assise propre : le *laboratoire*, comme chez Binet. Nous avons noté que les problématiques des sociologies antérieures ne se retrouvent plus dans le fonctionnalisme ; néanmoins, les thématiques plus anciennes subissent un effet de transposition. Par exemple, la diversité des cultures et des processus de socialisation dans la société américaine, préoccupation première du culturalisme, est portée à un autre plan : comment, dans une même culture, des statuts et des rôles différents donnent-ils des individus différents ? Serait-ce parce que le sentiment d'une homogénéité de la culture

2. Nicolas Herpin, *Les sociologues américains et le siècle*, PUF, 1973, p. 54.

est devenu prédominant ou encore parce que la science, après avoir tellement utilisé la notion de *culture*, a fini par y voir un vaste ensemble concret? Est-ce la croissance même des organisations qui, par l'étroite conjonction des individus qu'elle provoque, laisse croire que les organisations sont elles-mêmes des cultures?

Tout cela a joué sans aucun doute dans la transposition de la pratique sociale à la problématique scientifique. Cette diversité a contribué à donner à la science une garantie de sa prise de distance. À partir de la grande organisation comme nouvelle production de culture, il était *normal* que les individus parussent sélectionnés par leurs fonctions, situés au carrefour de rôles complémentaires, régis par des systèmes de normes en équilibres précaires. La société tout entière, et aux plus hauts niveaux d'abstraction, pouvait dès lors être interprétée à partir de ce modèle; quitte à ajouter des concepts de raccords qui dépendaient moins immédiatement de la pratique mais qui, comme les soliveaux d'un édifice, sont incompréhensibles à moins que l'on ne songe au solage. La notion centrale de *fonction*, comme celle d'*adaptation* chez Binet, suggère un cercle où la pratique devient théorie et celle-ci se mue à son tour en pratique.

Genèse d'une science, émergence d'un schématisme théorique nouveau: ces points de repères seraient insuffisants si l'on n'invoquait, comme dernier exemple, un problème scientifique plus limité. Le problème du suicide est l'un des cas les plus suggestifs. Du XIX^e^ siècle à aujourd'hui il a été considéré comme un phénomène privilégié, un foyer idéal de discussion, une sorte de pierre de touche par les psychologues et les sociologues. La littérature qui le concerne est énorme et il n'est pas question d'en faire l'inventaire. Prélevons plutôt quelques fragments d'une histoire complexe.

Dans la lignée durkhémienne de la sociologie française, le suicide a été le terrain d'élection pour la monographie. Il permettait de traduire les perspectives les plus générales de la théorie dans les termes les plus empiriques. La seule monographie (car, malgré les apparences, *Les Formes élémentaires* n'en est pas une) à laquelle se soit attaché Durkheim portait sur le suicide et elle a longtemps été, même aux États-Unis, leçon de méthode à l'usage des étudiants.

Pour Durkheim, le suicide se rattachait étroitement à la notion de fait social telle qu'il la concevait. Dans ses travaux plus théoriques, on se souviendra qu'il invoquait de grandes pratiques sociales incarnant cette expérience de la *contrainte* qui légitimait à ses yeux la possibilité de s'attaquer à des phénomènes spécifiquement sociaux. La *contrainte* joue alors un rôle analogue à celui que nous avons vu assumé, dans nos deux premiers exemples, par l'*adaptation* et la

fonction : elle inaugure une phénoménologie que garantit la pratique. Dans l'ouvrage sur *Le Suicide*, la justification se retrouve encore et parfaitement exprimée ; cette fois, pourtant, ce ne sont plus les pratiques idéologiques comme telles qui la supportent mais une recherche empirique. La méthode remplace l'expérience commune ; le laboratoire impose sa phénoménologie. La méthode, c'est la statistique, qui suggère des régularités et des lois. Et qui confirme aussi, Durkheim le proclame ouvertement, la vision d'ensemble du social qui inaugure la sociologie[3]. Encore une fois, comme chez Binet, qui est un contemporain de Durkheim, la méthode est à la fois, ici, une *définition* des pratiques sociales et une façon de revenir sur elles.

Maurice Halbwachs reprend le problème du suicide en 1930. Il ne récuse pas les conceptions durkhémiennes. Il accentue simplement la présence du laboratoire que Durkheim avait lui-même opposée à celle des pratiques sociales. C'est même d'abord, pour lui, la *méthode* qui a permis de percevoir le phénomène : « Il a fallu, dit-il, l'invention et la mise au point de ces instruments de mesure modernes que sont les statistiques, pour que le suicide, comme phénomène de masse, prenne en quelque sorte naissance sous nos yeux, de même qu'à un grossissement suffisant une partie du ciel qui paraissait vide se remplît soudain d'une multitude d'étoiles[4]. » Aussi, il appuie sa révision de la monographie de Durkheim sur des remarques relatives au progrès de la méthode : les techniques statistiques se sont beaucoup développées, les observations ont été effectuées sur de plus longues durées, on peut comparer plus étroitement les régions, il faut accorder plus d'importance à la différenciation des villes et des campagnes, on devrait replacer le groupe confessionnel et la famille dans l'environnement plus vaste du genre de vie... Sur bien des points, Halbwachs aboutit à des conclusions différentes de celles de Durkheim. Pourtant à la fin du

3. « Il nous semble difficile que, de chaque page de ce livre, pour ainsi dire, ne se dégage pas l'impression que l'individu est dominé par une réalité morale qui le dépasse : c'est la réalité collective. Quand on verra que chaque peuple a un taux de suicide qui lui est personnel, que ce taux est plus constant que celui de la mortalité générale, que, s'il évolue, c'est suivant un coefficient d'accélération qui est propre à chaque société, que les variations par lesquelles il passe aux différents moments du jour, du mois, de l'année, ne font que reproduire le rythme de la vie sociale, quand on constatera que le mariage, le divorce, la famille, la société religieuse, l'armée, etc., l'affectent d'après des lois définies dont quelques-unes peuvent être exprimées sous forme numérique », on y verra « des forces réelles, vivantes et agissantes, qui, par la manière dont elles déterminent l'individu, témoignent assez qu'elles ne dépendent pas de lui, des réalités aussi définies et aussi résistantes que celles dont traitent le psychologue ou le biologiste. »

4. *Les Causes du suicide*, Alcan, 1930, p. 2.

livre, et en parfaite continuité avec la minutie des analyses, se marque encore le droit de la méthode à surmonter la pratique : « Le sens commun ne considère que l'aspect sensible des faits, et il ne retient que ce qu'il voit. Les influences sociales lui échappent. Il ne comprend pas, d'ailleurs, que la forme individuelle sous laquelle se présentent ces faits n'est qu'une apparence, et que leur nombre et leur distribution résultent de la structure et du genre de vie de la société[5]. » Le cercle de la pratique sociale et de la science est plus distendu que chez Durkheim ; il est toujours là.

Nos exemples, même s'ils ont été rapidement évoqués, suggèrent assez qu'une problématique scientifique ne peut être réduite à la question de la vérité, ni même de la vérification. Elle relève d'abord, on l'aura vu, d'incitations de la plus vaste pratique, au point souvent d'invoquer explicitement cette pratique pour justifier sa propre initiative. La pratique sociale impose rarement d'une façon brutale et directe sa commande à la science ; celle-ci effectue, si peu que ce soit, sa propre lecture, sa transposition. Les avatars de la notion de « pratique » chez Binet l'auront montré d'une manière particulièrement éclairante, la notion accompagnant tout au long le processus jusque dans la définition du concept scientifique lui-même. Dans le cas du fonctionnalisme, c'est plutôt la problématique sociologique d'ensemble qui rétablit sa corrélation avec les exigences d'une société et qui fournit le discours requis par de nouvelles pratiques. Dans le troisième cas, l'étude du suicide, la méthode – en plus, bien entendu, de conduire à ses constructions propres – reproduit l'expérience de perception d'un phénomène global : la *contrainte*, fondatrice d'une discipline.

Dans tous ces exemples, les critères scientifiques de vérité ou de vérification sont situés dans des emplacements où ils coexistent et s'emmêlent avec d'autres critères. Il n'est pas vrai, sans plus, que l'intelligence est « la faculté de s'adapter » ; Binet choisit cette définition, on s'en rappelle, pour des raisons qui dépendent aussi bien des exigences du laboratoire que des requêtes de la pratique sociale. Il n'est pas *vrai*, de soi, que la société est un ensemble de fonctions : à un certain âge historique d'une société, il est utile, fécond de la voir ainsi ; le laboratoire fournira la mise en forme de cette vision. Il n'est pas *vrai*, dans l'absolu, que le suicide est le phénomène par excellence : c'est une question révélatrice pour la pertinence d'une théorie sociale... Partout, au mot *vérité*, on sent bien qu'il faut en ajouter d'autres : *convenance*, *utilité*, *fécondité*, *intérêt*...

5. *Op. cit.*, p. 513-514.

Constatation banale, dira-t-on peut-être. N'est-ce pas une règle élémentaire, et depuis longtemps acquise, de la méthode qu'une loi ou un énoncé scientifique quelconques n'ont de vérité que dans un schéma donné, étant posées certaines conditions? Bien entendu. Mais c'est là voir le problème par le dedans pour ainsi dire, du point de vue de la méthode qui, s'étant assurée de ses critères de vérification, rejette hors de sa portée ce qui indique pourtant de l'extérieur son terrain d'exercice. Rejet qui n'est ni facile ni définitif, on l'aura vu.

En effet, il est impossible de trouver dans nos exemples et dans bien d'autres une ligne de partage selon laquelle l'idéologie livrerait le champ de phénomènes à explorer quitte à ce que la méthode exerce ensuite sa tâche de vérité. Nous n'avons aperçu rien d'aussi net. Chez Binet, l'intelligence est définie comme *adaptation* à la fois par suggestion de la pratique sociale et pour des raisons de commodité qui tiennent à des considérations de laboratoire. L'idéologie pénètre jusqu'au cœur de la méthode et celle-ci reflue sur la lecture même de l'idéologie; il s'agit bien d'un acte de fondation où se mêle une double contribution. Cela devient plus net à mesure qu'une science étend son empire. Une fois le champ quelque peu assuré de son autonomie, s'il s'élargit c'est pour des raisons qui tiennent tout autant à de nouveaux investissements de la pratique sociale qu'aux implications ou aux impasses de la méthode. Le fonctionnalisme sociologique nous aura permis de l'illustrer: assimilant un nouveau champ suggéré par la pratique, il ne se borne pas à y appliquer les méthodes déjà disponibles; d'un même mouvement, il dégage de nouvelles procédures de vérification. L'histoire d'un problème particulier, comme celui du suicide, aura montré aussi cette conjonction: le problème est élu par Durkheim parce qu'il permet de *développer* (non pas de *prouver*) l'expérience spécifique que la science a reçue de la pratique comme son objet propre; la méthode s'y applique ensuite. Cette légitimation extérieure est encore présente chez Halbwachs; elle est confessée explicitement à la fin de la monographie, même si la méthode s'est raffinée au point de faire croire que le problème n'a été fourni au chercheur que par elle.

En d'autres termes, il est loisible d'envisager les sciences de l'homme sur un plan strictement épistémologique, où domine le souci de vérité ou de vérification; mais il n'est pas possible de parcourir selon le même registre la démarche de ces sciences comme phénomène de culture. On n'y saisit que des enchaînements, souvent rupturés d'ailleurs, de procédures. Une fois l'intelligence définie comme « adaptation », l'organisation sociale comme un ensemble de « fonctions », le suicide comme complexe privilégié de « données », on peut se limiter à juger de la qualité des modèles qui en ressortent et de la

rigueur des méthodes mises en œuvre. Mais comment, sinon au nom d'une épistémologie très étroitement considérée, juger de la *vérité* d'une conception de l'intelligence réduite à l'adaptation, d'une conception de la société ramenée au modèle fonctionnaliste, d'une méthode confrontée à la question du suicide ?

Une distinction paraît donc s'imposer. Le critère de vérité, l'examen proprement épistémologique peuvent rendre compte du travail des sciences sur leurs objets ; mais ils laissent dans l'ombre le problème de leur travail sur la culture. Nous avons entrevu ce double versant dans les qualifications globales des phénomènes que les théories se donnent (*adaptation*, *contrainte*, *production*, *communication*, *action*, etc.). Légitimées à partir des pratiques sociales, ces notions ne sont pas des concepts scientifiques, nous l'avons dit : elles ont pour rôle de garantir, au nom de pratiques sociales et culturelles antérieures à la science, la sélection et la construction des phénomènes que la science va effectuer. Elles ont une double conséquence : définir les pratiques sociales, les réduire, pour que la théorie et la méthode soient ensuite possibles, pour que la science poursuive ouvertement son ambition de vérité. Cette confirmation que la science se donne est précaire : c'est tout au long de ses prospections qu'elle demeure travail sur la culture, travail de culture.

Si cette constatation est admise, elle comporte une troublante portée. Il ne serait pas exact de penser que l'on puisse mettre bout à bout la science *positive* et ses *applications* : les sciences humaines ne peuvent travailler que dans un grand cercle où ces deux vecteurs sont déjà liés dans les pratiques sociales. Il ne serait pas plus légitime de croire que puissent être radicalement isolés les *vérifications* de la science et les idéaux que la culture ambiante entretient. Positivité et application, vérifications et idéaux sont les points cardinaux d'un espace de la culture commune qui est aussi celui des sciences de l'homme. Celles-ci ne peuvent, par quelque coup de force épistémologique, instaurer au-dessus ou en marge le champ de leur propre entreprise. Le travail de la science reprend ce que les idéologies mettent particulièrement en relief. *Reprend*, disons-nous, et non pas *reproduit*. Gardons-nous d'utiliser ce mot de « reproduction » qui, pour être à la mode, ne dit rien d'intelligible en cette matière comme en d'autres. Car la reprise dont il est question n'est pas une répétition. Il en surgit quelque chose de nouveau : la culture comme étant ouvertement production de culture.

Les sciences de l'homme commencent et s'achèvent dans des pratiques sociales. Nous avons cru le constater à l'aide de quelques exemples. Nous devons prolonger l'examen d'une façon plus systématique. En procédant suivant deux lectures, qui s'avéreront finalement convergentes. En premier lieu,

nous rappellerons comment la science est une *appropriation* des phénomènes, où les faits sont conjugués à des normes, comme au sein de la plus vaste culture. Dans une seconde lecture, qui répétera la première sur le registre de la méthode, nous reprendrons la vieille opposition entre *comprendre* et *expliquer*: opposition classique, qui ne sera évoquée ici que parce qu'elle nous reportera, à nouveau, au nœud de la rencontre du concept et de la norme.

III. LA DÉTECTION DES POSSIBLES ET LEUR APPROPRIATION

Pour parler scientifiquement de l'homme, on doit l'inscrire dans des déterminations. Les sciences anthropologiques y parviennent en ramenant les agirs disparates à des emplacements où, au lieu de converger vers leurs propres fins, les comportements paraissent suscités par les emplacements eux-mêmes. La psychologie expérimentale crée des situations qui permettent de réduire et donc d'interpréter les conduites du sujet. La psychanalyse met en œuvre des dialogues qui ne sont point tout à fait ceux de la vie quotidienne, mais qui en sont un peu comme le modèle opératoire. L'histoire ou la sociologie dégagent des ensembles historiques où les actions des hommes prennent sens.

De quelque manière, il est vrai, l'homme procède lui-même ainsi dans la conduite de sa vie. Il trie parmi les possibilités qui s'offrent à lui, à partir de situations particulières, dans un milieu qu'il contribue à délimiter. S'il ne confrontait pas à ces repères la poursuite de son dépassement, il ne pourrait pas être projet, histoire. En récusant, par les déterminations qu'il se donne, la fuite indéfinie vers l'ailleurs, il parvient à se conférer un horizon. Telle est la logique de nos moindres actions. Telle est la logique des plus larges tentatives par lesquelles la personne essaie de s'appréhender tout entière. Ainsi, lorsque je fais état de mon *caractère*, je m'y sens confirmé par mon corps, par mon passé. Mes motifs, mes colères et mes joies, mes réticences y sont fixés dans certaines limites. L'arrangement que j'en fais dans une représentation de moi-même prétend circonscrire mon champ d'action, mes lignes de départ et, de quelque manière, mes lignes d'arrivée. Serais-je alors enfermé dans un destin ? Non, puisque mon destin se trouvant ainsi devenu conscience, je cherche appui sur lui pour prendre acte de ma liberté. « Penser jusqu'au bout mon caractère comme objet, c'est déjà m'en délivrer comme sujet : c'est moi qui le pense, c'est moi qui veux qu'il soit objet et compris sous la loi. J'entends bien que cette dialectique inverse de délivrance n'est qu'une amorce : elle ne libère qu'une volonté formelle, transcendantale, cette pointe de volonté qui en chacun fait du *je pense* abstrait un acte libre d'attention ; je dois encore me délivrer comme liberté concrète,

comme empire sur mon corps, comme pouvoir quotidien de décider. Du moins le charme est rompu ; à partir de cette liberté infirme et en quelque sorte ponctuelle, je peux élargir la brèche et profaner d'autres prestiges moins raisonnables qui frayent la voie à cette fascination qu'exerce le caractère[6]. » M'appuyant sur mon caractère pour le dépasser, je ne ferai qu'accéder à un style de la liberté qui lui doit son inspiration, même si ma volonté y met sa marque et ses choix. Je saurai que, d'une certaine manière, je ne pourrai mieux faire que de me répéter. Mais me répéter, c'est encore ma liberté puisque c'est poser à chaque coup des comportements qui par leur ressemblance affirment et prouvent que je suis là, face au monde qui me concerne, comme une affirmation qui a trouvé son nom. La répétition n'est pas fatalement l'affirmation d'un plus grand déterminisme : la liberté s'y apprivoise pour prendre place dans le monde, elle se fait monotone pour ne pas s'évanouir.

Ce ne sont donc pas seulement les anthropologies scientifiques qui insèrent dans le champ des possibles humains des pratiques de la détermination ; l'homme lui-même n'en use pas autrement avec sa condition.

Contrairement au préjugé courant qui les identifie avec la quête du déterminisme, les anthropologies explorent l'entre-deux de l'acquis et du projet. Mais elles ont ceci de singulier de se développer en reportant toujours plus loin la réconciliation du déterminisme et de la liberté. Elles gardent irrémédiablement ouvert ce que l'homme est toujours tenté de fermer. Dès lors, il faut inverser des vues coutumières : bien loin de substituer la nécessité au projet, les sciences de l'homme sont d'abord des sciences du *possible*.

Dans la psychologie expérimentale, la décomposition de *fonctions* (apprentissage, mémoire, intelligence, affectivité, etc.) semble fragmenter arbitrairement une totalité où la personne est censée se reconnaître comme telle dans son existence habituelle. Mais comment saurions-nous que la mémoire ou l'intelligence peuvent accomplir ceci ou cela sans cet isolement de leurs capacités ? La psychologie parle aussi d'*aptitudes* et d'*attitudes* ; à les considérer à partir de l'utilisation que l'on en fait, ces notions marquent un déterminisme ouvert puisqu'elles tentent de circonscrire des limites mais en vue de ce qui est possible comme apprentissages ou comme conduites éventuels. Plus généralement, l'expérimentation est-elle autre chose que la révélation des frontières de ce qui pourrait être accompli ? On lui reproche souvent son caractère artificiel. Dans son milieu ordinaire de travail, un ouvrier ne se trouve pas dans des situations identiques à celle que lui propose un test psychotechnique. Le cas de la

6. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, I, Aubier, 1963, p. 344.

psychologie animale (qui est à la frange de nos disciplines car elle a souvent pour préoccupation ultime l'étude de l'homme) est plus paradoxal encore : dans son habitat naturel, un animal n'a jamais besoin de peser sur un levier pour obtenir sa nourriture... Au lieu de confiner l'animal dans ce que le milieu lui permet d'ordinaire de révéler ce qu'il est, le montage expérimental fait surgir, de conduites effectives, des virtualités autrement cachées. Ce *possible* n'est pas, pour autant, une ouverture infinie. Il enclôt des limites, que le sujet explore et fixe de lui-même.

On en dira autant de la méthode comparative. La *linguistique générale* n'est pas le décalque de la raison pure ; elle veut baliser les limites des possibilités du langage que la comparaison historique des langues permet de déceler[7]. Et ce n'est pas vrai seulement du comparatisme linguistique. Max Weber le soulignait : « Toute connaissance et toute science procèdent par établissement de différences, d'altérités ou d'oppositions d'une part et de ressemblances, d'analogies d'autre part. Cela signifie que les relations sont ou bien de distinction ou bien d'identification et qu'il n'est pas possible d'établir les premières indépendamment des secondes et vice versa[8]. » L'identité conduit à reconnaître le déjà là ; la différence permet d'atteindre le possible. Identité et différence ne peuvent être repérées que par le jeu de leur réciprocité.

Pour n'être pas indéfinis, les possibles dont la science poursuit la reconnaissance ne sont pourtant des possibles que pour la science. Cette possibilité n'est celle de personne en particulier. Les virtualités du comportement que décèle la psychologie expérimentale ou les virtualités de l'histoire que rend manifeste la méthode comparative ne se rapportent à aucun agent individuel ou collectif qui les prenne en charge. C'est d'ailleurs pourquoi la science peut les ramener à des *fonctions* ou à des *structures*. Ces virtualités ne deviennent un devoir-être pour une personne ou une collectivité que lorsqu'elles sont traduites en possibilités pour elles. La généralité du possible doit alors faire place au sens que revêt le possible pour celui qui s'y meut et s'y profile. Si une langue donnée n'exploite pas toutes les virtualités des langages, si mon discours n'épuise pas les possibilités de ma langue, on ne saurait l'imputer simplement à l'ignorance ou à l'inconscience. Une langue est autre chose qu'une éventualité de paroles ; elle est le sens qu'une personne ou une culture donne à des possibilités. Et, par

7. Renvoyons là-dessus aux pages toujours pertinentes de Meillet dans *Linguistique historique et linguistique générale*.

8. Julien Freund, résumant Weber, dans l'introduction à sa traduction des *Essais sur la théorie de la science*, Plon, 1965, p. 31.

là, elle est aussi l'affirmation, la constitution de cette culture ou de cette personne. Cela se vérifie tout autant pour le travail, l'habitat, toutes espèces d'activités considérées par les sciences de l'homme. Loin de se confiner à quelque permissivité des structures ou à des desseins nébuleux des consciences, le devoir-être se traduit dans des pratiques de l'*appropriation* par lesquelles se forment des sujets individuels ou collectifs.

Est-ce à dire que la science s'arrête au seuil de cette *appropriation*, qu'elle ne saurait reprendre à sa manière les pratiques qui en relèvent? Nullement. Mais alors de nouvelles démarches apparaissent. L'idée d'un *donné*, que la science se contenterait de reconnaître et de construire pour ses fins à elle, s'en trouve singulièrement compromise.

Ce que la science décèle d'abord, dans l'expérimentation et dans la comparaison, ce sont des limites du possible : ces limites ouvrent déjà à quelque vue normative ; elles nous éclairent sur ce que l'homme est comme virtualité, et donc ce qu'il peut ou pourrait faire de sa condition. La reconnaissance des possibles engage sur l'autre versant : sur celui où commence l'*appropriation* de ces possibles.

Pour reprendre notre exemple de tantôt, mon *caractère*, exprimant mon hérédité, mon histoire personnelle, mes affinités affectives, est un ensemble de possibilités ; mais quand je le ressaisis pour décider de mon avenir, quand je veux me le réapproprier, c'est bien une autre histoire qui commence, un autre devenir, celui de ma volonté. Ce que je fais ainsi avec les possibilités de mon caractère, pour me poser comme sujet normatif, la science le tente aussi à sa manière. À partir des inventaires des possibles, elle se les approprie dans des pratiques qui la font participer à l'élaboration de normes et de cultures.

Les psychothérapies offrent encore ici l'exemple le plus décisif. Comme d'autres disciplines, elles introduisent dans le *réel* une pratique qui permette de déplier les phénomènes, de les répartir selon un nouveau champ de production et d'intelligibilité ; elles concernent pourtant, au premier chef, les modes selon lesquels l'individu s'est donné un devoir-être, un ensemble de normes régulatrices pour son destin. Elles n'ambitionnent pas de remplacer ces normes par celles qui inspirent le psychothérapeute dans sa propre vie, encore que l'insertion de la vision du monde de ce dernier dans la démarche clinique soit indispensable pour que le dialogue s'établisse. L'aptitude à former des normes constitue à la fois le matériau du travail et son objectif. Les possibles, que le patient lui-même avait entravés par sa propre histoire, il faut les distendre et les ouvrir sur un autre destin, afin que le patient devienne capable de se donner d'autres normes de conduite, un autre projet.

Remarquons à quel point ces transitions du donné au possible, du possible au normatif, pour être une entreprise de personnes et de dialogues, sont aussi une entreprise de culture. La notion capitale de transfert le montre bien : le thépapeute est à la fois un autrui particulier, celui de l'entretien, et un autrui « en général », celui qui provoque l'actualisation de relations entretenues autrefois ou par ailleurs avec d'autres personnes. Et c'est à d'autres relations que sa médiation doit renvoyer. Le statut du psychothérapeute n'est donc pas enfermé tout entier dans la relation singulière qui s'établit avec son patient ; ce statut est aussi statut de culture. D'autant plus que le langage psychanalytique s'est insinué dans la culture commune : « Plus d'un malade contemporain a appris – c'est un des effets de la diffusion du *savoir* – à se raconter et même à se percevoir à travers une conceptualisation psychanalytique, souvent digne de celle des experts[9]. »

Ces recoupements entre les normes de la psychothérapie et les normes qu'élabore la culture, ce débordement du statut de psychothérapeute hors de la relation personnelle se retrouvent avec autant d'évidence dans d'autres secteurs des psychologies. Par exemple, le psychotechnicien est censé ne déchiffrer que des possibles, ne mettre à jour que des aptitudes ; une fois ce travail effectué, il doit supposément s'effacer. Le pouvoir industriel prendrait le relais pour aménager un régime du travail, ouvrir et fermer ces possibles selon une autre pratique, d'autres normes qui transformeraient en devoir-être les aptitudes que les tests ont décelées. En réalité, le pouvoir est intervenu bien avant, déléguant le psychologue à l'inventaire d'un champ dont il avait déjà posé les limites : nous sommes ainsi prévenus, en ce domaine comme en d'autres, contre une vue simpliste des choses qui nous ferait reporter dans l'après de la science une dialectique des normes qui se trouve tout autant dans ses préalables et qui, de quelque façon, l'enveloppe de toute part. On en dira autant de la psychologie scolaire, de toutes les techniques de *counselling*. Ce qui pose

9. J.-B. Pontalls, *Après Freud*, Julliard, 1965, p. 34. Évoquant ailleurs les techniques multiples qui se réclament de la psychanalyse, particulièrement en milieu américain, Pontalis remarque que si ces techniques *trahissent* la psychanalyse c'est bien dans les deux sens du mot : « Elles la masquent et la révèlent, comme des symptômes. Comment pourrait-on maintenir une distinction rigoureuse entre elles si le travestissement de la psychanalyse ne commençait pas seulement avec son image et son utilisation sociales ? Si c'était dans sa pratique qu'elle bénéficiait de l'appoint de mythe ? Dans quelle mesure son efficacité lui est-elle conférée à son insu par le groupe ? Les analystes gagneraient à s'interroger sur leur rôle, dans son rapport avec leurs opérations. Leur propre analyse ne saurait être exclusivement psychologique » (*ibid.*, p. 30).

carrément la question du statut du psychologue, non plus comme auteur de la science mais comme producteur de culture. Cette question, Canguilhem la formulait au terme d'une étude sur la nature de la psychologie : « Qui désigne les psychologues comme instruments de l'instrumentalisme ? À quoi reconnaît-on ceux des hommes qui sont dignes d'assigner à l'homme-instrument son rôle et sa fonction ? Qui oriente les orientateurs ? Et la question Qu'est-ce que la psychologie ?, dans la mesure où on interdit à la philosophie d'en chercher la réponse, devient : Où veulent en venir les psychologues en faisant ce qu'ils font ? Au nom de quoi se sont-ils institués psychologues ?... Pour sélectionner un sélectionneur, il faut normalement transcender le plan des procédés techniques de sélection. Dans l'immanence de la psychologie scientifique la question reste : qui a, non pas la compétence, mais la mission d'être psychologue ? La psychologie repose bien toujours sur un développement, mais ce n'est plus celui de la conscience, selon les faits et les normes que comporte l'idée de l'homme, c'est celui d'une masse de sujets et d'une élite corporative de spécialistes s'investissant eux-mêmes de leur propre mission[10]. »

La constatation, qui fait ressurgir de façon troublante l'ombre de l'anthropologue, ne vaut pas seulement pour les variétés de la psychologie. L'historien qui retrace telle ou telle courbe du passé collectif influe de quelque manière sur les choix de leur devoir-être que font les collectivités : de quel droit s'institue-t-il ainsi lecteur d'un devenir qui, pour être objet de science, n'en garde pas moins pour l'action des hommes suggestion de choix et d'engagements ?

La sociologie le montre mieux encore. La psychologie, bien qu'elle considère primordialement la personne, nous a fait dériver vers le statut du psychologue et les pratiques sociales qui l'instituent dans son rôle. La sociologie, elle, si elle passe du *fait* à la *norme* ne peut le faire qu'en référence directe à la collectivité. Elle représente, en somme, une généralisation du problème.

La science sociologique constate ; la morale prescrit : faut-il se satisfaire de ces délimitations de territoires ? On pourrait s'en tenir là comme à une sorte de précaution préalable. Mais, à mesure qu'elle avance en ses travaux, une science des mœurs est fatalement concurrente de la morale puisqu'elle révèle sous les idéaux la présence de coutumes relatives, pour ne pas dire arbitraires. Vieux débat ; il n'est pas certain que, sous de nouvelles formules, il ne soit pas encore partout présent dans la pratique actuelle de la sociologie. Nous en trouvons une

10. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1958, p. 24-25.

expression particulièrement incisive dans un compte rendu que faisait Durkheim du livre bien connu de Lévy-Bruhl sur *La Morale et la science des mœurs* (1903). La morale n'est pas une science, rappelle Durkheim : elle relève des exigences de l'action. Elle se revêt de garanties « religieuses », qui « la soustraient à la pensée scientifique, c'est-à-dire à la pensée libre ». Qu'est-ce donc que la morale au premier regard ? « C'est tout simplement une façon de coordonner aussi rationnellement que possible les idées et les sentiments qui constituent la conscience morale d'une époque déterminée... Le moraliste n'est que l'écho du temps : il ne fait que reproduire, en y mettant un ordre qui les rende plus aisément représentables, les pratiques morales de ses contemporains. » La morale est donc de l'ordre des phénomènes ; on peut constituer une science des mœurs. Constatation triviale : il est loisible, en effet, d'étudier d'une manière positive les morales effectivement pratiquées par les hommes, comme n'importe quel autre ensemble de faits. Durkheim ne s'arrête pas là. Il passe, sans marquer autrement la transition, à ce que nous avons appelé l'*appropriation* de l'analyse des phénomènes moraux ; il dérive vers l'élaboration d'une morale par la science : « Seule une science des mœurs, écrit-il, peut fournir une base rationnelle aux applications pratiques. À mesure que l'on connaîtra les lois de la réalité morale, on sera davantage en mesure de la modifier rationnellement, de dire ce qu'elle doit être. » Durkheim admet que ces interventions d'« un art moral rationnel » seront toujours limitées, incertaines comme le travail du clinicien en médecine[11].

On voit l'allure de l'argumentation. La morale commune se donne un corps de normes ; mais ces normes ne sont que l'idéalisation de ce que font les hommes, idéalisation consacrée par les moralistes. Ces normes, prenons-les donc comme des faits. Cependant, les normes ainsi ramenées à un objet par la science se retrouvent, à un autre niveau, dans la science elle-même. Ou, si l'on veut : ce qui a été vu comme expérience humaine opposée à l'intention scientifique, résistant à son essor, reprend ses droits quand il s'agit de savoir ce qu'on fera de la science. Apparemment, la situation n'est plus tout à fait la même après la constitution de la science des mœurs ; nous disposerions d'un « art moral rationnel ». Mais cette dernière formule ne redit-elle pas ce que la morale faisait déjà à l'égard des mœurs ? Au fond, le cercle vicieux de l'être et du devoir-être, que la science dénonçait pour se donner emprise, la science s'y enferme à son tour. Le cercle est agrandi, il est vrai, puisque le savoir y joue sa partie ; mais ce savoir n'ajoute-t-il pas simplement un effet supplémentaire de *rationalisation* à celui du moraliste que Durkheim dénonçait ?

11. Compte rendu de *L'Année sociologique*, VII, 1902-1903, Alcan, 1904, p. 380 et suiv.

Un élément nouveau est pourtant intervenu : derrière la science, se dissimule l'homme de science ; sa rationalité ne se veut plus celle de ses « contemporains » (comme c'est encore le cas du « moraliste », selon Durkheim). Il n'est plus complice, du moins on nous l'affirme, des autres sujets moraux. Il lui faudrait donc définir son statut, son droit d'intervenir. Il préfère se donner des leçons de prudence, d'empirisme, convenir que la morale ne sera jamais tout à fait à construire puisqu'elle est déjà là, dans les mœurs des hommes. Au fond, s'étant mis à l'écart grâce aux vertus de la *raison libre*, Durkheim refuse d'avouer que, pour s'approprier la morale commune et la porter à un autre plan, le sociologue doit se reconnaître lui-même comme sujet moral et non pas seulement comme titulaire de la raison positive. Éternel oubli, éternelle feinte des technocrates...

Tant que la science se borne à l'investigation conjuguée du donné et du possible, tant qu'elle ne se préoccupe que du *général*, elle peut bien croire que ses procédures et le sujet-connaissant qui les met en œuvre trouvent leur fondement dans le concept. En ce sens, admettons avec Cavaillès qu'« il n'y a pas une conscience génératrice de ses produits, ou simplement immanente à eux, mais (qu') elle est chaque fois dans l'immédiat de l'idée, perdue en elle et se perdant avec elle et ne se liant avec d'autres consciences (ce qu'on serait tenté d'appeler d'autres moments de la conscience) que par les liens internes des idées auxquelles celles-ci appartiennent... Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science[12]. » Disons, que prise comme idéal ultime, une telle assertion peut

12. Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, 2e éd., 1960, p. 78. On se reportera utilement aux prolongements de l'assertion de Cavaillès que propose Gilles-G. Granger : « La *conscience*, croyons-nous, épistémologiquement parlant, c'est l'acte opératoire isolé, fondé en lui-même, ayant pour corrélat une *essence* et pour qualité l'évidence. Le concept, c'est la systématisation d'actes opératoires, ayant pour corrélat une *structure* implicite et pour qualité la cohérence. La conscience désigne un mode d'expérience centré sur l'Ego, le concept désigne également un mode de l'expérience, mais décentrée, organisée et ouverte sur une hiérarchie possible d'évidences » (*Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, 1960, p. 180). Aussi Granger voit avec raison dans les axiomatisations une ambition nécessaire des sciences de l'homme bien qu'elles n'y donnent encore que des constructions provisoires et fragiles : « Préparations nécessaires d'un champ opératoire par une asepsie drastique et certainement agressive, des notions communes » (p. 179). « Elles offrent à une pensée rationnelle le seul moyen d'échapper aux sollicitations du fait vécu » (p. 178). On pourra voir ce que nous disions nous-même de l'axiomatisation dans la science économique dans notre ouvrage : *La Dialectique de l'objet économique*, Anthropos, 1970, p. 36 et suiv.

pourvoir à la requête du fondement d'une science du général. Mais on ne saurait invoquer les mêmes fondements pour une science qui porte sur l'*appropriation* et qui entend, du même coup, y jouer sa partie. Le statut de la connaissance, comme celui de l'anthropologue, y est d'un autre ordre.

La question ne se ramène pas, pour autant, à la sociologie de la connaissance. Bien sûr, il est parfaitement légitime d'envisager le statut du psychotechnicien comme une délégation des pouvoirs sociaux ou sa problématique comme un prolongement des pratiques et des idéologies de la collectivité. Mais on élargit ainsi le problème sans y répondre. Car il ne s'agit pas seulement de savoir, en l'occurrence, quel est l'enracinement du statut mais ce que peut être sa légitimation : l'instauration de normes étant concernée, le problème n'en est pas d'abord un de fait mais de droit. La question ne se réduit pas non plus à l'élucidation d'une certaine idée de l'homme par une philosophie : c'est la pratique d'une idée de l'homme, son institution pour ainsi dire, qui est en cause. La philosophie ne pourrait ici que surmonter en esprit l'antinomie du fait et de la valeur ; l'appropriation à laquelle participent les disciplines anthropologiques relève d'une pratique à définir selon son propre mode d'exercice.

Nous étant attardé comme nous l'avons fait à l'*appropriation*, et non pas seulement au donné et au possible, nous avons constaté que la notion de phénomène change de statut, et l'homme de science aussi. Dès lors, le problème de l'*appropriation* enveloppe la science elle-même : il concerne la pertinence de la vérité dans les plus vastes pratiques sociales et culturelles. Ce problème entrevu, nous allons le retrouver par une autre voie.

IV. COMPRÉHENSION ET EXPLICATION

En passant à l'opposition classique de la *compréhension* et de l'*explication*, nous restreignons considérablement, en apparence, le circuit du parcours que nous venons d'effectuer[13]. Nous semblons ramené à ce qu'il est convenu de considérer comme un débat de méthodologie. Ce serait une illusion de penser

13. Et nous voilà aussi condamné à une difficulté de vocabulaire ! Nous avons déjà parlé du « comprendre » comme de l'activité originale de la philosophie. Sans lui être étrangère, la « compréhension » dont nous allons traiter ne s'y identifie pourtant pas. Le parti apparemment le plus simple consisterait à utiliser une autre expression pour dissiper la confusion ; mais le couple *compréhension-explication* est devenu si classique dans les débats méthodologiques relatifs aux sciences de l'homme qu'il ne nous paraît pas commode de modifier les étiquettes convenues. Au reste, nos analyses devraient suffire à marquer le sens spécifique donné à « compréhension » dans le présent contexte.

ainsi : ce débat est à la frange des visions du monde et des procédures d'investigation ; c'est pourquoi il est si irritant, et, malgré tout, sans cesse résurgent. Les discussions sur la compréhension et l'explication ont cet intérêt primordial de porter sur l'appréhension originaire des phénomènes humains, sur les enchaînements que l'on peut y déceler. Elles ne relèvent ni de la théorie ni de la technique à proprement parler mais de ce qui les inaugure.

En effet, on doit d'abord parler de compréhension au niveau des premières saisies du sens.

Il n'est pas d'explication praticable, même dans les sciences physiques, sans ce que Sartre appelait (en lui donnant pourtant trop d'extension) la « compréhension préontologique » : intuitions du temps, de l'espace, de l'identité, de la pluralité, etc. À quoi Stephan Strasser ajoute, pour ce qui concerne proprement les sciences de l'homme, l'aptitude à comprendre des *formes* de comportements. *Comportement* n'est pas entendu ici au sens où le behaviorisme parle de réactions à des situations ; la réduction au mécanisme stimuli-réponses est une vue seconde des choses à partir de l'appréhension de ces formes dont Plessner donne des exemples : « saisir, s'enfuir, se défendre, chercher, mais aussi les formes de mouvements sans implications affectives comme marcher, voler, nager, puis celles guidées par des instincts spécifiques comme la nidification, la mimique amoureuse... représentent ce genre de schémas moteurs ». Strasser décèle enfin une dernière sorte de ces intuitions initiales dans « certaines formes élémentaires de l'expression mimique : [...] l'expression de la joie, de l'agressivité, de la peur, de la dépression, de la gaieté, de l'envie est généralement saisie intuitivement et comprise[14] ». Sans ces variétés d'une compréhension fondamentale, l'établissement des *lois* serait impensable. À l'inverse, qui dit compréhension suppose souvent la vérification, bien qu'il s'agisse d'une *vérification du sens* : une mimique est parfois ambiguë, pouvant aussi bien signifier la joie, la timidité, le scepticisme, la sympathie...

La compréhension s'étend à des ensembles plus complexes. Là encore, on peut parler d'*intuition*, bien que la notion soit plus difficile à cerner. La compréhension s'applique alors aux consécutions du vécu. Pour reprendre des exemples cent fois utilisés : qu'un homme trompé se mette en colère, qu'un compliment renforce l'estime de moi, je le conçois comme un enchaînement habituel du sens attaché à des conduites.

14. Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Publications de l'Université de Louvain et Béatrice Nauwelaerts, trad. Kelkel, 1967, p. 173 et suiv.

Dans son mouvement le plus spontané et le moins apprêté, comprendre est une réduction : j'y trie des gestes, des paroles dans un plus large contexte de signes variés, pour dégager une thématique cohérente qui soit intelligible. Afin de reconnaître le sens qui va de la tromperie à la colère, il me faut écarter d'autres voies possibles du sens ; je m'en rends bien compte quand, la tromperie étant donnée, j'attends que la colère se produise. Je le constate plus nettement encore quand, devant une série de conduites, celles d'autrui dans une situation que j'observe, celles de tel personnage historique, celles des rites étranges d'un autre peuple que le mien, je commence par avouer que « je ne comprends pas » ; je dois alors trouver l'arrangement adéquat des signes qui rétablisse le courant du sens[15]. La compréhension n'exclut donc pas l'examen critique ; elle l'implique, au contraire.

La logique reste foncièrement la même lorsque le processus est élargi à de plus larges réseaux. Par exemple, à consulter les monographies faites sur les habitants de grands ensembles domiciliaires, je constate que ceux qui sont venus y vivre poursuivaient des intentions divergentes : les uns y cherchaient l'anonymat que favorise une telle concentration des logements ; d'autres y anticipaient des contacts, des dialogues, une animation qu'ils ne trouvaient pas dans leur milieu d'origine. Le « grand ensemble » est fait de ces *compréhensions* contraires que la mienne enveloppe. Quels que soient les modèles opératoires que j'utiliserai par la suite, ils procéderont de la compréhension que j'aurai ajoutée aux « compréhensions » qui étaient déjà présentes chez ceux que j'étudie ; et après le tamisage et la critique que le procès plus strictement scientifique aura permis, je me retrouverai dans l'aire, aussi détendue et remaniée que l'on voudra, des mêmes compréhensions. Pour les grandes totalités culturelles, l'historien ne procède pas d'autre façon, même s'il se veut au plus près de l'événement et des acteurs ; car il a besoin de cet horizon. C'est par référence à celui-ci qu'il comprend, car autrement événements et acteurs seraient là comme des choses opaques. Sans pouvoir supposer, grâce à ces ensembles, un jeu, des latitudes dans les choix des sujets historiques, comment comprendre un personnage de l'histoire par rapport à un autre, le romantisme allemand par rapport au romantisme français ? À la différence du vécu, l'explication fait carrément du possible un construit ; mais la voie lui est déjà ouverte par la compréhension. *Expliquer*, ce n'est donc pas le contraire de *comprendre* ; c'est ce à

15. Cette recherche de la bonne consécution entre des signes ouvre, on le sait, la voie à une réduction plus fondamentale où peuvent être isolées des essences : la *jalousie*, la *gratification*, l'*ambition*, la *soumission*, etc.

quoi comprendre invite. L'explication est, de quelque manière, un prélèvement provisoire sur le processus de compréhension.

Comprendre, ce ne désigne à tout prendre que le cercle le plus grand où, peu importe le problème en cause, l'appréhension d'un phénomène humain est fatalement en continuité avec la manière dont, pour ainsi dire, ce phénomène se comprend lui-même. De sorte que l'explication se dessine d'abord à l'intérieur de ce cercle. Ce qui n'implique pas qu'elle soit simplement le cercle repris en plus petit. Elle est bien l'explicitation de ce qui est déjà présent dans l'exercice de la compréhension, même si à partir de ces implications elle se mue en autre chose et semble faire éclater à la fin la forme qui lui a donné naissance.

Il reste que la compréhension nous maintient d'abord dans l'univers du sens, des intentionnalités. Or, le sens n'est pas homogène. L'idée même d'*intention* le révèle : en elle, il y a une visée qui fait que je distingue la colère de la joie, le ressentiment de l'amour, par exemple ; mais il y a aussi le mobile qui prend parti dans l'intention et qui ne s'y épuise pas. La colère peut être dite la conséquence de la tromperie ; mais comment ne pas la rattacher aussi à la disposition d'un caractère qui est d'ordinaire irascible ou apathique ? Ce n'est pas la même chose de comprendre qu'un nerveux se mette en colère et de comprendre qu'un homme trompé se mette en colère. Cette dualité prend toute sa portée dans l'antinomie de la *force* et du sens dont la psychanalyse freudienne nous fournit une illustration particulièrement nette[16]. Pour être enchevêtrés

16. Langage de la force : ainsi tout le vocabulaire désignant la dynamique des conflits, dont le terme de refoulement est le plus connu et le mieux étudié dans ses mécanismes ; mais aussi tout le vocabulaire économique ; investissement, désinvestissement, surinvestissement, etc. Langage du sens : ainsi tout le vocabulaire concernant l'absurdité ou la signifiance des symptômes, les pensées du rêve, leur surdétermination, les jeux de mots qui s'y rencontrent ; ce sont ces relations de sens à sens que l'on désimplique dans l'interprétation : entre sens apparent et sens caché, il y a le rapport d'un texte inintelligible à un texte intelligible. Ces relations de sens se trouvent ainsi enchevêtrées dans des rapports de force : tout le *travail du rêve* s'énonce dans ce discours mixte : les rapports de force s'annoncent et se dissimulent dans des rapports de sens, en même temps que les rapports de sens expriment et représentent les rapports de force » (Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », dans *Les Conflits des interprétations*, Éd. du Seuil, 1969, p. 167). Ricœur remarque que « tous les philosophes qui ont réfléchi sur les rapports du désir et du sens ont rencontré ce problème, depuis Platon, qui double la hiérarchie de l'idée par une hiérarchie de l'amour, en passant par Spinoza, qui lie aux degrés d'affirmation et d'action du *conatus* les degrés de clarté de l'idée ; chez Leibnitz aussi, les degrés d'appétition de la monade et ceux de sa perception sont corrélatifs... Freud peut donc être replacé sur une trajectoire connue ».

dans le processus de la compréhension, *force* et *sens* ne supposent pas une intelligibilité homogène. Bien plus, cette dualité ne désigne pas seulement des parcours et des recoupements; elle relève d'un schéma beaucoup plus général d'où l'explication émerge de la compréhension sans pourtant s'y opposer. Si tout était sens, l'esprit en parcourrait indéfiniment la chaîne; la *force* représente la rupture de cette chaîne, l'impossibilité de tirer à soi indéfiniment le fil du sens. Du coup, par ces ruptures, la *cause* apparaît.

Ce processus ne se confine pas aux domaines où des *forces* biologiques sont en jeu mais partout où, dans la vie courante comme dans la science, on ne peut suivre sans brisure la consécution du sens. La cause est, en quelque sorte, la mise en tiers d'une *réalité*.

Par exemple, un sociologue marxiste doit bien admettre comme tous et chacun qu'un discours idéologique se *comprend* de la même manière qu'une expérience vécue : il a un sens. Mais le renvoi aux rapports de production, à un tiers, rupture ce sens pour introduire à une lecture des causes. Pour être différente de la première, cette nouvelle voie de la pensée ne lui est pourtant pas étrangère : elle concerne encore le sens, ne fût-ce, comme c'est le cas en l'occurrence, qu'en visant à une démystification du sens d'abord déchiffré.

L'*Esprit des lois* nous offrira un autre exemple. Montesquieu y étudie les rapports entre la *nature* des gouvernements (qui gouverne et comment?) et leurs *principes* (la passion qui les fait agir) ; pour y arriver, il élabore une phénoménologie par réduction de l'expérience vécue où la république renvoie à la vertu, la monarchie à l'honneur et le despotisme à la crainte. Il s'agit bien d'un modèle mais commandé par la lecture d'intentionnalités typiques. *La nature* n'y a pas de priorité causale sur le *principe* : la vertu engendre tout autant la démocratie que celle-ci commande celle-là. Mais, à côté, en tiers, Montesquieu invoque d'autres facteurs déterminants des lois : le climat, la nature du terrain, les mœurs, la religion, etc. À première vue, on a du mal à concilier ces nouveaux éléments avec le premier modèle. C'est qu'ils relèvent d'une autre direction de la pensée où, à côté de la consécution du sens, intervient la recherche des causes, des *forces*. Même si l'on admet, à la suite d'une admirable analyse d'Althusser[17], que tous ces facteurs apparemment disparates se ramènent aux *mœurs* et que celles-ci s'expriment politiquement dans le principe du gouver-

17. Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959. Voir en particulier, le chapitre III.

nement, l'usage qui est alors fait de ce dernier concept n'est plus le même : dans le modèle initial, le *principe* est en réciprocité de sens avec la *nature* du gouvernement ; couplé avec les *mœurs*, il entretient avec elles un rapport de causalité (de causalité réciproque, il est vrai).

Ce schéma général, on le retrouve au mieux dans l'expérimentation. Nous nous attarderons quelque peu là-dessus pour mieux voir les implications d'une démarche qui, insistons-y, est supposée dans tout effort de *compréhension*.

Dans l'expérimentation, le chercheur d'explications et de lois doit commencer par déceler des régularités où joue l'enchaînement du sens : sans quoi, aucune série de signes humains ne serait intelligible. Que l'on ne nous objecte pas que la statistique peut révéler des corrélations. Au départ toujours, on ne cherche pas des corrélations entre des données sans que soit postulé entre elles quelque rapport de sens. Si on va plus loin, vers les causes, c'est par une bifurcation sur la voie du sens. La chaîne du sens peut bien engendrer l'idée d'une succession régulière, l'idée d'une loi, ce n'est là qu'un premier moment qui, pour être générateur de l'explication, ne nous fait pas pour autant quitter le terrain propre de la compréhension : il banalise la compréhension, il ramène les expériences vécues à des faits. C'est l'introduction du *tiers* qui donne à la pensée un autre vecteur. Ce tiers est à double niveau : *formel* d'abord et *réel* ensuite. On peut interpréter ainsi ce que dit Piaget de la psychologie expérimentale. « À la simple légalité s'ajoute, en premier lieu, un nouvel élément qui n'est pas compris dans la seule idée de loi : c'est la construction déductive (si simple soit-elle en certain cas) au moyen de laquelle on tire la loi à expliquer des lois qui sont censées l'expliquer (et qui l'expliqueront en effet si la construction réussit du point de vue déductif et si elle est vérifiée par l'expérience). » Le fait est sorti de la chaîne du sens pour être renvoyé à un autre schéma qui en devient le *générateur*. Ce générateur est encore tout abstrait. Aussi l'explication ira plus loin, pour rejoindre un *générateur réel* : « L'idéal de la déduction causale, en psychologie comme ailleurs, consistera en la production des phénomènes et cette construction sera d'autant plus satisfaisante que les articulations de la déduction correspondront aux liaisons entre les objets, de manière à ce que l'ordre de la déduction explicative reflète celui des antécédents et des conséquents intervenant dans le déroulement réel et temporel des événements... La cause est une coordination logique *projetée* en une coordination réelle. » Et plus loin : « Les modèles servant de substrat à la déduction requièrent une coordination des plans ou domaines de réalité et comportent par conséquent un ensemble de jugements d'existence. » Piaget note que cette *coordination réelle* s'effectue selon deux opérations : « l'une procède par mise en hiérarchie des

plans de réalité », l'autre « par mise en correspondance ou en isomorphisme de domaines de réalité irréductibles les uns aux autres »[18].

Ainsi, partie d'une régularité des faits (premier moment), l'explication en rend compte par des lois qui tirent moins leur intelligibilité de ces faits que d'un *ensemble formel*, d'un système déductif de lois (deuxième moment), pour aboutir enfin à un *ensemble réel* (troisième moment). Le rapport entre la deuxième et la troisième phase n'est-il pas une sorte de réplique de la dualité du sens et du *fait* qui inaugure tout le processus par lequel la compréhension s'oriente vers l'explication ? L'invocation de la causalité paraît toujours supposer que l'on introduise dans le cercle de l'expérience vécue, dans le courant qui va du sens au sens, une réalité *opaque* au sens : dans les exemples que nous invoquions précédemment, la *force* pour la psychanalyse, l'*infrastructure* pour l'analyse des idéologies, les *mœurs* pour la réciprocité nature-principe de Montesquieu jouaient un rôle semblable. Voici que, dans le schéma de l'explication en psychologie que propose Piaget, le passage du modèle intelligible à une réalité correspondante est comme une reduplication du même schéma : la transparence de l'intelligibilité suggérée par le modèle renvoie à une nouvelle donnée, opaque celle-là. Ce serait donc en posant une série de parallélismes entre sens et fait, entre faits et ensemble formel, entre ensemble formel et ensemble réel que la causalité prendrait figure. Ces parallèles devraient confiner à l'isomorphisme : mais ce n'est qu'un idéal qui, s'il était atteint, abolirait avec l'opacité des *réalités* interposées la causalité elle-même[19].

18. Jean Piaget, « L'explication en psychologie et le parallélisme psycho-sociologique », dans P. Fraisse et J. Piaget, *Traité de psychologie expérimentale*, t. I, PUF, 1963, p. 127-129.

19. À la fin de l'étude précitée, Piaget conclut que l'explication en psychologie privilégie les modèles abstraits et la réduction organiciste et que cette perspective déductive et cette orientation organiciste sont complémentaires. L'une suppose implicitement l'autre ; sans compter que le développement de la neurologie y introduira fatalement des modèles abstraits. Mais il voit dans cette complémentarité « des raisons plus profondes : si le parallélisme entre les faits de conscience et les processus physiologiques tient bien à un isomorphisme entre les systèmes implicatifs de significations et les systèmes matériels d'ordre causal, il est alors évident que ce parallélisme entraîne également, non pas seulement une complémentarité, mais en fin de compte un espoir motivé d'isomorphisme entre les schémas organicistes et les schémas logico-mathématiques utilisés par les modèles abstraits » (*op. cit.*, 152). Idéal légitime, il va sans dire. Mais parions que s'il se réalisait, si le parallélisme psycho-physiologique se ramenait à une sorte de transparence, une autre *réalité* serait introduite pour rétablir l'opacité puisque le décalage des plans nous a paru nécessaire pour que soit possible la recherche des causes.

En définitive, l'explication ne serait-elle pas la fin normale de la compréhension? Ce serait par défaut et par impuissance que l'histoire, par exemple, s'arrêterait au seuil de l'expérimentation? Faut-il admettre plutôt qu'en inaugurant l'explication, la compréhension conserve son terrain propre d'exercice, donne lieu à des constructions originales que l'on peut aussi qualifier de scientifiques?

Soulignons qu'en réduisant son intention à celle de la vérité objective, l'explication laisse derrière elle, avec le *vécu*, un bien gros problème: celui de la pertinence de la science qui se trouve ainsi édifiée. Ce n'est pas là seulement un problème qui concerne le processus scientifique mais corrélativement l'homme de science lui-même. « La causalité, dit Piaget, est une assimilation des actions matérielles entre objets aux opérations du sujet-théoricien[20]. » Ainsi, à la lecture des significations à partir des intuitions de la compréhension, et qui sont solidaires du vécu qui me fait communier avec autrui dans la pratique ordinaire de la vie, se substituent des opérations dont le modèle est à la fois la cohérence des phénomènes et leur substrat. Mais, où se tient alors le sujet-théoricien? Il est l'*opérateur* du modèle, si l'on entend bien Piaget; en ce cas, il déborde ce modèle de quelque manière puisqu'il le construit. Vers quoi le déborde-t-il?

Du point de vue du *sujet-théoricien*, sortir du vécu pour construire des modèles ne se justifie, à la limite, que de deux manières. D'une part, par le désir de *démystifier*, de rendre à un univers intelligible ce qui n'est, par les autres hommes, que vécu[21]. Ou bien, par la volonté d'être utile, de changer la condition humaine selon des impératifs plus larges, ceux de la technologie par exemple. Dans l'un et l'autre cas, de nouvelles interrogations surgissent.

Pour ce qui est de la connaissance la plus désintéressée, le *désir* qui l'inspire ne se réduit pas à une psychologie des motifs du savant. On se rappellera, à cet égard, ce que nous avons dit du *désir philosophique*; celui-ci est, dans le contexte que nous évoquons, tout proche de ce que nous pourrions bien appeler le *désir scientifique*. Aussi, l'accès à la vérité s'y accompagne du *plaisir* de comprendre que Bachelard, parlant des sciences physiques, n'hésitait pas à

20. *Op. cit.*, p. 151.

21. « Ah, sans doute, nous savons bien tout ce que nous allons perdre. D'un seul coup, c'est tout l'univers qui est dérolosé, c'est tout notre repas qui est désodorisé, c'est tout notre élan psychique naturel qui est rompu, retourné, méconnu, découragé. Nous avions tant besoin d'être tout entiers dans notre vision du monde! Mais c'est précisément ce besoin qu'il faut vaincre. Allons! Ce n'est pas en pleine lumière, c'est au bord de l'ombre que le rayon, en se

assimiler à une sorte de preuve[22]. La science est de soi une valeur. Les diverses cultures n'en font pas toutes une préoccupation primordiale ; à l'intérieur même de notre culture, d'autres valeurs peuvent lui être opposées : ainsi, on en fera le procès au nom de la *vie* qu'elle anémie. La science relève donc de visions du monde particulières qui lui emprunteront ou non, selon la manière dont une civilisation ou un individu rend compte de soi et de ses valeurs. En tant que valeur, et à l'exemple de toutes les autres, la science « ne se comprend pas empiriquement elle-même », disait pertinemment Max Weber. Au surplus, dans les sciences de l'homme, la sélection initiale des faits significatifs relève aussi des valeurs, comme l'a montré encore Weber. Celui-ci réservait pourtant la vérification des strictes relations de causalité à des critères objectifs ; on peut se demander si cette réserve est justifiée. Une causalité qui joue à l'intérieur d'un ensemble choisi à partir de valeurs relatives n'est-elle pas elle-même relative ? Mais c'est jusqu'au cœur de la causalité qu'il est peut-être possible de retrouver la présence de la valeur : par exemple, dans les propos de Piaget que nous rapportions plus haut, la recherche d'un isomorphisme entre schéma formel et réseaux neurologiques est présentée comme un idéal à atteindre ; elle peut donc être discutée comme un présupposé sur la bonne forme de la causalité. Ce serait de part en part que l'explication ferait appel à la valeur et non pas uniquement à l'origine comme choix d'une vision du monde ou dans les premières appréhensions de l'objet.

En conséquence, il ne serait pas étonnant que la *compréhension* se retrouvât tout autant après la science qu'à son origine. L'*explication* ne se sort du vécu que parce qu'elle idéalise ; elle n'oublie l'univers de la praxis commune que pour le mieux construire : le construire en esprit, le construire en technique. Le désir de faire le monde l'emporte alors sur celui de s'approprier le sens qui inspire la compréhension. Mais, la construction faite, faut-il l'abandonner paradoxalement au sens commun ? En fait, le scientifique, le *sujet-théoricien* la délègue à d'autres pratiques (politiques, pédagogiques, etc.) qui ne ressortissent pas purement et simplement, elles non plus, au sens commun. Après avoir construit l'explication, l'homme de science laisse tout au plus à d'autres le soin

réfractant, nous confie ses secrets » (G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938, p. 241).

22. « La nature naturante est à l'œuvre jusque dans nos âmes : un jour, on s'aperçoit qu'on a compris. À quelle lumière reconnaît-on d'abord la valeur de ces synthèses subites ? À une clarté indicible qui met en notre raison sécurité et bonheur » (*Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, 8e éd., 1963, p. 178-179). Voir aussi, dans le même sens, les belles pages qui terminent *Le Rationalisme appliqué*, PUF, 1949, p. 211 et suiv.

de construire le sens. Je n'en prendrai qu'une seule illustration, empruntée à la science économique qui, à vrai dire, est singulièrement fertile en ce genre de déclarations : « L'économie, écrit Robbins, est absolument neutre du côté des fins... L'économiste ne s'occupe pas des fins en tant que telles. Il s'intéresse à la façon dont est limitée la poursuite des fins[23]. » Robbins va plus loin : quels que soient, nous dit-il, les choix que fait le pouvoir, et qui sont irrationnels puisqu'ils relèvent des valeurs, l'économiste pourra toujours déterminer une logique des coûts ; ne lui demandons pas davantage. La position est extrême, au point d'être caricaturale. Mais si l'on ne va pas du côté de cet extrême, vers quel autre est-on menacé de dériver ? De toute manière, on ne peut jouer sur deux tableaux à la fois : trouver, pour la même théorie, un fondement dans des modèles idéaux et traduire ce modèle dans la pratique, dans les communes visions du monde selon une stricte distinction des moyens et des fins. On ne fait que reproduire, dans telle ou telle investigation particulière, le *préjugé* qui a fondé dans l'histoire l'essor de la discipline tout entière.

L'*explication* a donc besoin d'être reprise dans une plus large pratique de la *compréhension* qui ne se ramène pas alors, insistons-y, aux intuitions initiales du vécu.

Aussi, il arrive à la compréhension, dans le travail du clinicien ou celui de l'historien tout particulièrement, de se déployer, de construire des ensembles où la causalité n'est pas la visée ultime. Qu'est-ce qui légitime alors de ne point se muer fatalement en explication ? Rien d'autre que la volonté de ne pas rompre avec une communauté humaine de l'expérience. Comme le psychologue expérimental, le clinicien pourrait s'engager au plus vite dans l'explication ; s'il s'oriente plutôt vers l'élaboration des expériences vécues c'est pour maintenir le dialogue avec le patient. L'historien pourrait construire des modèles fonctionnels ou structurels à l'imitation du sociologue, et il le fait souvent ; mais il doit rendre significatif le passé pour le présent d'une communauté culturelle. Chez le clinicien comme chez l'historien, la compréhension n'est plus uniquement une *méthode* ; elle est aussi une *pratique de la solidarité* que les hommes entretiennent entre eux.

Comprendre ce que dit le malade mental, une inscription égyptienne ou un rite archaïque ne relève pas de la simple projection du sens habituel de sa propre existence ; cela exige un travail sur soi de l'expérience humaine où les techniques les plus raffinées jouent souvent un rôle décisif. Le matériau de ce

23. Lionel Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, 1946, p. 36-37.

travail, c'est l'expérience elle-même qui poursuit, en ces circonstances, à la fois l'assimilation de soi et la quête de l'autre que soi. La compréhension est réduction au même, à ce qui a déjà été compris d'une certaine manière, et mise en question du déjà vécu pour comprendre encore. Elle n'est pas une tautologie de l'expérience, mais son développement : une construction qui, par-delà l'élaboration de modèles, est l'édification d'une culture[24]. En définitive, ce serait moins quelque intuition purement psychologique de l'*humain* qui fonderait la légitimité de la compréhension que le partage d'une vérité commune dans une culture vécue[25]. Toutes les sociétés ne pratiquent pas la psychiatrie ou l'histoire. Pourquoi l'Occident fait-il si grand usage d'histoire et de psychologie ? Pourquoi va-t-il chercher si loin et si profond cette curiosité de soi-même ? Ces questions n'engagent pas seulement à une investigation historique ou sociologique sur notre civilisation. Là encore, l'interrogation positive se mue en une quête normative. Pour savoir quelle expérience nous a engagés à faire de l'histoire ou de la psychiatrie, à *comprendre* avec tant de souci, il nous faut dériver fatalement vers l'autre versant : quelles conditions, quels aménagements de cette expérience elle-même faut-il promouvoir ou construire pour qu'il nous soit authentiquement possible d'assumer cette tâche de la compréhension ?

Le doute actuellement répandu sur l'école, sur l'institution psychiatrique, sur la prolifération de notre mémoire historique, sur tant d'autres lieux de la *compréhension* donne plus de poids encore à ce problème. Hier, on pouvait

24. On pourrait étendre à toute entreprise de « compréhension », psychiatrique, ethnologique ou autre, ce que de Lubac dit de l'exégèse biblique et plus généralement du travail historique : « N'est-ce pas le fruit de ces investigations dans le passé humain, que d'enrichir l'esprit, de lui donner une fertilité nouvelle en lui faisant pour ainsi dire un humus épais et généreux ? À mesure qu'il explore et qu'il goûte les créations variées du génie de sa race, l'homme perçoit mieux ses propres virtualités et chacun des coups de sonde jetés dans les cultures anciennes fait ainsi jaillir une source de plus où s'alimentera sa propre culture » (Henri de Lubac, *L'Écriture dans la tradition*, Aubier, 1966, p. 11).

25. « La vérité ne se rapporte pas uniquement au *Dasein* de l'homme ou respectivement à la raison universelle. mais aussi au cercle concret et déterminé d'hommes, pour lesquels la reconnaissance de cette vérité peut avoir diverses conséquences. Cela n'est possible qu'au sein d'une situation commune, dans les limites de laquelle ces hommes-là ont un comportement et une activité communes. La vérité n'a de sens que si elle est présupposition d'une activité – la notion d'activité doit être prise dans son sens le plus large – et une contrainte super-individuelle n'a, à son tour, de sens que si elle peut être le fondement d'une activité commune. S'interroger sur une vérité qui serait par-delà une telle situation contraignante commune, c'est priver la question concernant la vérité en général de tout fondement existentiel » (Bollnow, *Das Verstehen*, 1949, cité par Julien Freund, *Les Théories des sciences humaines*, PUF, 1973, p. 135).

discuter de compréhension en des termes qui confinaient apparemment à la stricte épistémologie. C'est maintenant la pratique de la compréhension comme pratique de la culture qui est en cause. Cette énorme culture se construit-elle en prolongement ou en compensation de la vie ? M'étant fait histoire, qui suis-je à la fin ? Ce malade mental, même si je l'atteins jusque dans le sens même que sa maladie a pour lui, est-ce vraiment utile pour lui que je le comprenne ? Quand je comprends une population archaïque, n'est-ce pas dans un double sens : que j'en saisis le vécu et que je me l'assimile ? Énorme déperdition de soi, oubli de son propre vécu, ou encore dessaisissement de l'autre qui constitue peut-être dorénavant le problème essentiel de la compréhension et celui de notre culture... Poursuite d'un rassemblement du sens, la compréhension en est réduite à comprendre son propre sens.

V. PERTINENCE DE L'ANTHROPOLOGIE ?

Dans ce chapitre, nous nous sommes attardé à la rupture des sciences de l'homme avec la culture. Car ce nous préoccupait tout autant de repérer ce qui est rejeté (et, par là, qualifié) que ce qui est retenu. Ainsi, divers exemples nous ont montré quelque peu comment la science travaille sur les pratiques idéologiques. Elle ne leur emprunte pas seulement ses matériaux de départ, comme si elle tenait d'elle seule les critères de ses méthodes ; elle dégage de ces pratiques des phénoménologies d'expériences privilégiées, quitte à revenir ensuite sur ces pratiques pour définir leur statut dans la vie collective. L'*adaptation*, la *fonction*, la *contrainte*, le *travail*, etc., marquent cet entre-deux. Notions charnières puisqu'elles sont tirées des pratiques sociales, justifiées à partir d'elles, et qu'elles inaugurent, par ailleurs, la construction de l'objet scientifique. Elles désignent tout aussi bien une continuité qu'une rupture.

Ce travail sur les pratiques idéologiques, que nous percevons mieux aux moments où les théories se donnent des origines, faut-il l'oublier ensuite pour ramener l'attention sur les procédés de construction des modèles ou sur les procédures méthodologiques ? Non, car c'est de toute évidence une des fonctions premières de l'épistémologie de déceler la présence des origines tout au long des constructions. Présence qui, on l'aura vu, n'est pas de l'ordre du postulat posé une fois pour toutes, selon la formule première que théories ou méthodes lui ont donnée avant de se développer. La démarche scientifique tout entière est *transformation* (comme diraient les mathématiciens) de la rupture initiale.

On n'en conclura pas que les constructions des sciences humaines ne sont en définitive qu'une vaste fantasmagorie qui nous laisserait à la fin devant les

mêmes problèmes, toujours intacts, de leur origine. Les sciences de l'homme ne se déprennent pas de la culture pour placer des objets construits dans quelque univers idéaliste de la transcendance : c'est bien dans et pour la culture qu'elles édifient leurs objets. L'ouverture sur les *possibles* est un moment où le souci épistémologique est prédominant, mais cette ouverture contribue à distendre et à redéfinir l'*appropriation*. L'*explication* ne se ramène pas à la *compréhension*, mais elle ne la dépasse pas non plus ; elle en reporte plus loin la visée. Dans tous les cas, le vécu n'est pas aboli ; il devient problématique pour la science, et pour la culture elle-même.

Donc, sauf par ces décisions arbitraires où l'épistémologie s'érige parfois en norme de la science, il n'est pas impossible de déterminer un moment où la science commence et un autre moment où elle est assurée de son travail. Il n'est cependant pas exclu de se représenter ce qui, dans la science, est proprement son intention. Recherche des *possibles*, poursuite de l'*explication* sont, à ce qu'il nous a semblé, les deux voies convergentes de cette visée particulière. L'une et l'autre sont au cœur de la démarche scientifique, ce à quoi elle peut être réduite.

À la condition de ne pas oublier que cette réduction relève d'une plus ample genèse. Celle-ci est aussi de l'ordre de la science puisqu'on ne pourrait sans elle rendre compte de la démarche que la science inaugure. D'autant plus que le cheminement que la science parcourt se prolonge après elle. Cette plus vaste démarche, qui enveloppe celle de la science de l'homme, l'*appropriation* et la *compréhension* nous auront permis de la cerner quelque peu. L'appropriation et la compréhension, c'est en somme ce par quoi la science se déprend des pratiques collectives pour se constituer comme théorie et méthode. C'est aussi ce par quoi elle peut s'offrir comme une nouvelle pratique collective. À un extrême et à l'autre, c'est la communauté des hommes que la science remet en question comme phénomène et comme destin.

Par le fait même, et là est la question décisive, le praticien des sciences de l'homme ne se trouve pas seulement à construire des objets, comme le répète l'épistémologie, mais à construire une *communauté* (imaginaire ou réelle) des hommes. L'appropriation, comme assise et prolongement de la théorie, et la compréhension, comme assise et prolongement de la méthode, nous conduisent fatalement à cette constatation. Les sciences de l'homme ont surgi, et resurgissent sans cesse, du besoin collectif de l'interprétation. Quelles sont les assises, elles-mêmes collectives par conséquent, de cette interprétation ?

Nous avions entrevu, dès le premier chapitre de cet ouvrage, une première réponse à cette question dans les postulats d'une philosophie de l'histoire, qui

sont aussi des postulats de l'écriture, par lesquels l'Occident a produit des anthropologies, des entreprises de l'interprétation. C'étaient, on l'aura vite reconnu, des postulats négatifs, des manœuvres de rejets. Une rationalité supposément inscrite dans l'histoire, mais dans certains secteurs seulement; une rationalité qui doit disqualifier des croyances; une rationalité en espérance: ce ne sont pas là des fondements, mais un vide où des constructions deviennent possibles.

Des fondements positifs, une promesse déjà inscrite dans la communauté, dans la culture des hommes, y en a-t-il? *Approprier* et *comprendre*, peut-on retrouver les appuis de ces entreprises de l'anthropologie dans un espace plus vaste que celui de la théorie et de la méthode, sur un territoire plus étendu que celui du moment épistémologique?

Davantage lucides ou incertains que nous sur ce point, les fondateurs des sciences de l'homme ont pressenti que ces interrogations étaient capitales. Et ils y répondaient plus ouvertement. Dans la « religion de l'humanité », dans l'« État », dans le « mouvement ouvrier », dans l'« école », ils cherchaient le lieu collectif où la science pourrait être appropriation ou compréhension collective, où l'interprétation théorique ou méthodologique pourrait être interprétation partagée dans un projet commun de culture.

Aujourd'hui, les sciences de l'homme ont censuré ces extrapolations prétendument abusives. La « religion de l'humanité » relève du folklore. L'État prussien est une malheureuse concession idéologique de la philosophie hégélienne de l'esprit. Marx doit être examiné soigneusement d'après les canons des « coupures épistémologiques ». Les disciplines scientifiques ne s'identifient pas avec les institutions où on les pratique; elles les contestent même le plus souvent... En somme, la science de l'homme est supposément devenue propriétaire de son unique statut.

Cette prétention est-elle justifiée autrement qu'en théorie, quand on cherche des *possibles* et qu'on poursuit l'*explication*, là où on peut parler de fondement selon le cadre strict d'une certaine épistémologie? Mais de quel fondement s'agit-il lorsque les sciences de l'homme travaillent à l'*appropriation* et à la *compréhension*? Ces disciplines, et nous en avons vu de multiples exemples, ne se bornent pas à étudier le monde de l'homme; elles se constituent elles-mêmes en culture. Leurs fondements ne se limitent donc pas à des assurances de procédures; ils concernent la légitimité de l'entreprise du scientifique dans la communauté des hommes.

Nous sommes ainsi ramené à la préoccupation que nous avions posée au départ de notre recherche. Et c'est sans doute le profit principal que nous

aurons tiré à nous être attardé aux sciences de l'homme que d'avoir ainsi mieux discerné la porté radicale de cette préoccupation.

En effet, le philosophe et l'idéologue sont fatalement plus à découvert que le praticien des sciences de l'homme. Le premier, parce qu'il remonte au désir de comprendre ; le second, parce qu'il se met ouvertement au service des pratiques et des partis pris de la société. Dans l'entre-deux, participant à ce double versant, le scientifique se donne racine dans le moment épistémologique. Par là même, il pose plus ouvertement que le philosophe ou l'idéologue la question qui sous-tend l'ensemble de toute l'entreprise anthropologique : quelle est la légitimité de son travail, d'où lui vient le droit d'interpréter ?

Voilà pourquoi, en définitive, l'examen critique des sciences de l'homme ne peut se borner à l'analyse des démarches opératoires et des constructions, aux modèles et aux vérifications. S'il faut garder à la notion de fondement son sens un peu strict, celui que cerne assez précisément l'idéal de l'axiomatisation, il faut aussi élargir le regard pour tâcher d'embrasser le plus large travail des sciences de l'homme. Pour qualifier provisoirement, en une première reconnaissance du terrain, cette dimension de l'épistémologie qui compléterait celle de la vérification, on serait tenté de parler d'une épistémologie de la pertinence.

Ce qui appelle des éclaircissements.

L'épistémologie se veut repérage des opérations scientifiques et élucidation de leurs fondements. Opérations et fondements sont susceptibles de revêtir des connotations plus ou moins extensives, mais ils sont définis par référence à des critères de *vérité*. La science construit ses objets : selon la perspective accoutumée, il s'agit d'élucider les processus de construction, l'accent étant mis tantôt sur la manière dont l'objet se dégage de la confusion des données tantôt sur la texture de l'objet. Mais c'est l'entre-deux qui retient avant tout l'attention : la production d'un nouveau rapport à l'objet qui est aussi l'établissement d'une procédure de vérification.

Nous ne ramènerons pas pour autant la vérification aux démarches techniques où il s'agit de confirmer ou d'infirmer des hypothèses. Nous l'entendons dans le sens le plus large, pour désigner un rapport au réel où l'action scientifique tout entière est engagée. Nous savons comme tout le monde que la science ne vérifie pas ses résultats en comparant les modèles qu'elle construit avec le *réel*, comme on compare une carte avec un paysage. Ce que Bachelard appelait *matérialisme rationnel* n'est pas la juxtaposition de modèles idéalistes et de procédures expérimentales mais manière de jouer le jeu de la nature en faisant entrer ses virtualités à elle dans une *phénoménotechnie*. Construction de l'objet,

mais non construction arbitraire de l'esprit. Dans ce dialogue sans fin, une valeur première se profile : l'ambition d'en arriver à une représentation, aussi complexe que la science elle-même, de la *vérité*. Mais cette valeur est insuffisante pour fonder la critique de la science. Elle laisse un surplus, qui n'est pas le dehors de l'épistémologie, qui la questionne du dedans.

Ce surplus, plus aisé à reconnaître dans les sciences de l'homme, on le discerne aussi dans les sciences physiques. La pratique de l'histoire de ces sciences le met particulièrement en évidence. On sait que l'épistémologie ne prend distance par rapport à la science qu'elle envisage que grâce à l'histoire ; c'est là son premier recours pour considérer autrement que la science le fait, dans une sphère seconde de la réflexivité, la construction de l'objet. C'est justement cette historicité qui fait problème épistémologique.

« Un vrai sur fond d'erreur[26] » : telle est sans doute la matière première de l'histoire des sciences. « Histoire de l'erreur et de la vérité, l'histoire de la science est aussi histoire de la rectification de l'erreur[27]. » Mais où se trouvent les critères qui font percevoir la rectification ? Dans le présent de la science ? Ce présent n'est pas nettement délimité. Vue de haut, il est certain que la théorie de la relativité est plus *vraie* que la physique de Descartes. Dans le détail de l'histoire de la science, il n'y a pas d'assises aussi fermes pour juger du progrès de la vérité[28]. L'histoire permet de reconnaître les louvoiements et le détour de la *vérité*, les tâtonnements de la rectification ; elle permet aussi de percevoir les mutations, les épuisements des problématiques ou leurs nouveaux départs. Mais il s'agit toujours d'une histoire où le destin présent de la science offre ses critères, d'une relativisation de la vérité que la science d'aujourd'hui suggère. L'historicité y met du jeu, mais c'est le jeu de la vérité. De sorte que l'épistémologie répète de quelque façon la science, en distendant la conjonction plus

26. Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, 1949, p. 48.
27. Suzanne Bachelard, « Épistémologie et histoire des sciences », *Revue de synthèse*, 49-52, janvier-décembre 1968, p. 45.
28. « En matière d'histoire des sciences... il y a une échelle macroscopique et une échelle microscopique des sujets étudiés. Quand on se place à ce dernier point de vue, on n'aperçoit pas les mêmes liaisons qu'au niveau de la première. De même que l'examen à l'œil nu d'une planche de chêne ne laisse pas deviner le mouvement brownien, de même l'histoire retracée à grands traits de la physiologie neuromusculaire ne laisse pas deviner que Willis y tient une place plus importante que Descartes » (G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, PUF, 1955, p. 172. Cité par Suzanne Bachelard, *ibid.*, p. 49).

serrée que la volonté de la recherche introduit dans sa quête de la vérification. Travail utile puisqu'il rappelle à la science la conscience de son ambition[29].

Ce reste néanmoins un commentaire de la science par elle-même, une historicité vue du dedans. Historicité de la vérification que la science commande sans que l'on voie son institution comme science. S'il y a du jeu dans l'histoire de la vérité scientifique, on ne saurait en rendre compte uniquement à partir d'un intérieur de la science. Pour que les mutations se produisent, la science doit bien rester ouverte sur de plus vastes circulations des intuitions et des schémas. Cet extérieur peut être ramené à un intérieur, c'est entendu; encore faut-il reconnaître que ce n'est qu'un point de vue, le plus ferme, d'une historicité de la vérification, de la rectification.

Que donnerait une histoire des sciences qui partirait carrément de l'extérieur? Un programme différent se dessinerait à en croire, par exemple, Suchodollki: « L'histoire de la science est non l'histoire des opinions et des théories scientifiques, mais l'histoire de l'activité scientifique déployée par des hommes et de leur conscience liée à cette activité[30]. » Voilà un tout autre point de vue sur l'historicité de la science et sur l'épistémologie: « L'histoire de la science est... avant tout, l'histoire de la compréhension de la science, l'histoire de la distinction des autres genres d'activité cognitive et de la conscience des hommes ou de son identification avec ceux-ci[31]. » On laisserait donc de côté le critère de la *vérité* (même au sens où la science elle-même l'entend) pour n'étudier que la signification de la science pour la culture ambiante? Une objection se présente aussitôt: comment savoir que c'est bien de la science qu'il est question? Se bornera-t-on à invoquer les conceptions que l'on en a formulées au

29. De cette histoire des sciences qui est aussi épistémologie de la vérification, Suzanne Bachelard a tracé parfaitement le programme: « Déjouer l'illusion d'identité de concepts sous laquelle se cachent les discordances de sens ou au contraire déceler l'identification de contenus conceptuels et détecter les mécanismes de leur importation dans d'autres domaines (ne peut être légitimement importé qu'un concept purifié); dévoiler la lente naturalisation de concepts neufs ou saisir les instants décisifs de remplissement-de-sens de notations vides; reconnaître les analogies métaphoriques et les analogies structurelles; découvrir les chemins souterrains qui relient des théories apparemnent étrangères l'une à l'autre; montrer comment pressentir, en suivant les chemins séparés et qui souvent n'ont pas la même temporalité, leur futur point de convergence; qui plus est, construire dans l'espace-temps de l'histoire l'intersection de sciences différentes » (*op. cit.*, p. 49).

30. Bogdan Suchodollki, « Les facteurs du développement de l'histoire des sciences », *Revue de synthèse*, 49-52, janvier-décembre 1968, p. 35.

31. *Ibid.*, p. 36.

long de l'histoire ? On reviendrait alors à ces « opinions » qui avaient d'abord été récusées... Par ailleurs, peut-on feindre d'ignorer la conception que la science contemporaine fournit de la vérité scientifique pour considérer son passé, méconnaître l'histoire des rectifications sous prétexte de faire une histoire de la culture ?

Retenons, comme une leçon qui nous vient des sciences physiques, l'antinomie qui paraît opposer deux histoires des sciences, deux épistémologies peut-être. L'une, guidée par des critères de vérité, se fait reconstitution récurrente des processus de rectification. L'autre part de la culture, au point de tirer de celle-ci les conceptions mêmes de la science ; la préoccupation n'est plus alors la vérité définie par la science mais la pertinence de la science dans la culture.

Ces deux critiques de la science ne sont pas à mettre, pour ainsi dire, bout à bout. Chacune considère la science dans toute son étendue. Si la première s'appuie sur le critère de vérité, elle ne s'enferme pas pour autant dans les limites de la science puisque les rectifications supposent le « fond d'erreurs » dont parle Bachelard, la présence de la culture dans la science. Pour la même raison, mais inversée en quelque sorte, la seconde critique ne se borne pas aux alentours de la science, même si elle part de la culture : comment serait-elle assurée de porter sur la science sans tenir compte des modes spécifiques de vérification qui y sont à l'œuvre ?

Reconnaissables dans les sciences physiques, ces deux intentions de la critique épistémologique le sont avec plus d'évidence dans les sciences de l'homme.

C'est bien une sorte d'épistémologie de la pertinence qui se manifeste dans le travail effectué par les sciences de l'homme sur les pratiques idéologiques. Si elle est mieux perceptible au commencement, comme nous l'avons vu, c'est qu'alors se marque plus ouvertement qu'à d'autres moments le dégagement d'avec la culture : il faut montrer que la voie ouverte à la science a un sens par rapport à la culture. D'où la pauvreté des arguments de vérité par comparaison avec la richesse des arguments de pertinence. On se rappelle le langage de Binet : « Une petite réflexion nous a montré... Il y a, dans l'intelligence, nous semble-t-il... Il faut éviter que les recherches deviennent de pures expériences de laboratoire ou des articles destinés à dormir dans des revues... »

De pareils arguments, on l'aura constaté aussi, ne se trouvent pas seulement au départ et consignés une fois pour toutes. Ils réapparaissent sans cesse dans le travail théorique et dans les monographies. Il n'est pas toujours aisé de les percevoir, déguisés qu'ils sont sous la figure de la vérification. Rappelons

encore une fois le cas de Durkheim. Il a consacré une grande partie de son œuvre à assurer la pertinence du choix de la *contrainte* comme fondement de sa recherche scientifique dans et pour les pratiques sociales ; nous l'avons surpris introduisant là-dessus une démonstration dans le tissu de sa monographie sur le suicide. Dans une étude théorique sur les représentations, il cherche à justifier sa démarche, à caractériser le genre de raisonnement qu'il va poursuivre. Que l'on s'attarde à des propos comme ceux-ci : « Si l'analogie n'est pas une méthode de démonstration proprement dite, c'est pourtant un procédé d'illustration et de vérification secondaire qui peut avoir son utilité. Il n'est jamais sans intérêt de rechercher si une loi, établie pour un ordre de faits, ne se retrouve pas ailleurs, *mutatis mutandis* ; ce rapprochement peut même servir à la confirmer et à en faire mieux comprendre la portée... » Principe de logique ? Nous voici plus loin plongés carrément dans la nature des phénomènes à considérer : « La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations ; il est donc présumable... » On pourra se reporter aux développements ultérieurs de Durkheim[32]. Retenons seulement des expressions comme : « procédé d'illustrations qui peut avoir son utilité ; [...] il n'est jamais sans *intérêt* ; [...] *mutatis mutandis* ; [...] il est donc *présumable*... » Ces expressions ne sont-elles pas désignations diverses de la pertinence ?

Manières de pensée de jadis ? Ouvrons un livre d'aujourd'hui, qui est d'un grand esprit de ce temps. Nous y relevons et sans chercher longtemps, des passages comme celui-ci : « Si, *comme nous le croyons*, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits anciens et modernes, primitifs et civilisés... » Ou encore : « *Si l'on tient moins* aux valeurs de la personne (qui côtoient si souvent hélas celles du moi personne) qu'aux activités constructives de l'action ou du sujet épistémique...[33]. » « Si nous croyons, [...] si l'on tient... » : ces expressions, qui s'introduisent tout naturellement dans la démonstration, pourraient être remplacées par celle-ci : « s'il est pertinent que... ».

Il serait facile d'invoquer longuement des textes ; ce qui nous perdrait dans un dossier énorme de citations et d'exégèses. La pertinence est partout mêlée à la vérification. Pourquoi le fonctionnalisme succède-t-il au culturalisme ? Pourquoi choisir de faire monographie de ceci ou de cela ? Dans le schéma expérimental lui-même, des questions semblables surgissent : pourquoi, au premier stade, retenir telle régularité plutôt que telle autre pour la formulation des

32. « Représentations individuelles et représentations collectives », art. de 1898 reproduit dans *Sociologie et philosophie*, nouv. éd., PUF, 1963, p. 1 et suiv.

33. Jean Piaget, *Le Structuralisme*, PUF, 1968, p. 92 et 107.

lois? Pourquoi, à l'arrivée, comme chez Piaget, se donner comme idéal un modèle neurologique qui puisse assurer un statut au modèle abstrait?

Il ne suffit pas d'aligner toutes ces interrogations pour constituer une épistémologie de la pertinence. Ces questions se profilent en des emplacements divers de la démarche scientifique. Il aura suffi, pour l'heure, de marquer que se trouve ainsi projetée sur les anthropologies une vue des choses qui mérite que l'on s'attarde. Qu'ils se trouvent au début des théories ou dans leur texture, dans les monographies ou au cœur des schémas de méthode, les arguments de pertinence renvoient toujours à un même défi: comment démontrer que l'on puisse expliquer la culture et quel sens cela a-t-il pour elle?

À la fin du XIX[e] siècle, au grand moment de l'essor du savoir historique, Nietzsche lui opposait une inquiétude qui est, encore aujourd'hui, une première vue du terrain qu'aurait à couvrir une épistémologie de la pertinence pour l'ensemble des sciences de l'homme.

Nietzsche ne nie pas la signification positive de l'activité historienne pour l'homme moderne. Nous vivons dans l'histoire et il nous est nécessaire d'en prendre conscience grâce à la science; nous sommes aussi des héritiers, produits de traditions et il faut nous les approprier, « faire servir le passé à la vie ». Indispensable à tant d'égards, la science historique peut cependant se faire dévorante, entassement d'événements qui engorgent la mémoire et la vie, finissent par les désintégrer en même temps qu'ils font éclater la culture. Même les événements tout proches, ceux qui interrogent avec le plus d'angoisse sont aussitôt rendus à l'interprétation de la science, dépouillés de leur pointe, donnés à *voir*. « Quand l'histoire se met au service de la vie passée, au point de miner ce qui veut survivre, et notamment la vie supérieure, quand le sens historique, loin d'entretenir la vie, la momifie, l'arbre dépérit d'anormale façon, à partir de la cime en descendant vers les racines et le plus souvent la racine elle-même finit par mourir aussi[34]. »

Ce que Nietzsche disait de l'histoire, on pourrait le répéter pour n'importe quelle science de l'homme et pour toutes les variétés des anthropologies. La question de leurs fondements comme savoir s'élargit en cette autre question: quelle est leur pertinence en tant que production de la culture?

34. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », Aubier, p. 245-247.

4

L'objet perdu

Quelle est la *pertinence* (et non pas la *vérité*) de l'anthropologie ? C'est à cette question que nous en sommes arrivé au terme du chapitre précédent.

Pertinence par rapport à quoi ? Ce devrait être en regard de nos existences. Pour nous, qui sommes des hommes, quel sens a l'étude de l'homme, sinon de nous faire mieux comprendre notre emplacement dans le monde, de nous permettre de poursuivre notre destin avec des interrogations plus nuancées ? Notre univers est déjà signifiant puisqu'il est, pour nous, monde de culture. Ce monde de culture, l'anthropologie ne l'élargit-elle pas, amplifiant la conscience que nous avons de nous-mêmes ?

De prime abord, c'est là ce que les anthropologies laissent à entendre. Elles semblent promettre une emprise mieux assurée de nos conduites sur le monde, une connaissance plus approfondie de ce que nous investissons dans nos langages, une mémoire plus raffinée de notre condition historique. Lorsqu'une personne se rend à son premier rendez-vous chez le psychanalyste, elle compte bien en apprendre davantage sur elle-même, mais dans la suite de ce qu'elle en sait déjà. Quand un étudiant se met à l'étude de la linguistique, ou plus étroitement de la grammaire, il ne doute pas que ses paroles y trouveront des ressources qui demeureront propriété de ses propres paroles. Quand un lecteur ouvre un livre d'histoire, c'est pour élargir la perception d'un espace historique qui ne cessera pas d'être le sien... L'anthropologie prendrait tout naturellement la suite de l'homme qu'avant elle, je suis déjà ; l'anthropologie prolongerait la culture que j'habitais avant qu'elle intervienne.

S'il en était ainsi, la pertinence de l'anthropologie irait de soi. Or, il n'en est pas ainsi. Du moins, après notre première exploration du dessein des anthropologies, de leur travail dans la culture, on peut sérieusement en douter.

Objectivité, subjectivité: nous pouvons retrouver dans nos agissements habituels ce dilemme de méthode. Mais l'anthropologue ne mène pas son entreprise comme s'il développait des intentions qui sont les nôtres. Son ombre, et non pas sa subjectivité, l'ombre de l'histoire et non pas l'histoire communément vécue, l'ombre de l'Écriture et non pas le langage communément pratiqué: tels sont sa raison d'être et son statut.

Les philosophies sont transgression de cette culture qui est pour nous significative, pertinente; tirées vers la transcendance, vers l'Être ou le Non-Être, elles élargissent une absence. À l'inverse, les idéologies retissent les conditions d'une existence collective; mais les polémiques qui les animent, les justifications précaires dont elles se pourvoient, la distance critique qu'elles nous proposent, montrent bien que nous ne pouvons les adopter ou les récuser sans mettre en question les horizons accoutumés de nos actions. Quant aux sciences de l'homme, partagées qu'elles sont entre l'absence que poursuivent les philosophies et la mémoire que construisent les idéologies, elles nous montrent mieux encore que la culture, qui est leur laboratoire, n'est pas l'amplification de notre culture. Dégager des possibles afin de poursuivre l'explication; se réapproprier ces possibles dans la compréhension: c'est là, sans doute, dessiner un visage d'ensemble de la culture, mais un visage éventuel, qui n'est pas celui de la culture que nous habitons.

Il serait donc vain de reporter l'anthropologie à la culture pour en faire voir la pertinence. D'autant plus que si nous tournons carrément le regard du côté de la culture elle-même, celle-ci n'offre pas davantage un sens cohérent qui fournisse référence assurée. Pour que l'anthropologie s'attache au dessein que nous avons reconnu, il faut que la culture l'y invite, qu'elle en soit une préfiguration. Cela aussi, nous l'avons entrevu lorsque, après avoir rappelé ces présupposés des philosophies de l'histoire grâce auxquels la raison anthropologique s'est fait place dans son objet, nous en avons perçu la réplique dans l'histoire elle-même. L'ombre de l'anthropologue, l'ombre de l'Histoire, l'ombre de l'Écriture ne sont pas des phantasmes de l'anthropologie; elles surgissent de cette dernière, mais aussi de la culture.

À tout considérer, la question de la pertinence de l'anthropologie est la plus complexe qui soit. Elle concerne aussi bien la culture, que l'anthropologie prend pour objet et où censément elle prend place, que les démarches des anthropologies elles-mêmes. Il faut écarter résolument le recours à la rhétori-

que de l'« humanisme » et tout autant les à priori dogmatiques sur une « disparition » (en esprit) de l'« homme ». Consentons plutôt à une recherche plus hypothétique, plus hasardeuse. Retenons aussi les questions les plus élémentaires que nos analyses antérieures nous ont fait apercevoir : la psychologie, contrairement à ce que l'étymologie suggère, n'est pas l'étude de la psyché ou de la conscience ; la sociologie n'est pas l'étude de la société ; l'histoire n'est pas l'étude de l'histoire... En quoi, mettant toutes ces disciplines ensemble, aurions-nous une science de l'homme ?

Par principe, pour ainsi dire, la culture est la maison de l'homme : l'univers d'un sens, d'une pertinence, qui fait du monde un monde pour l'homme. L'anthropologie – comme la littérature, l'art, la religion, les sciences de la nature – ne rend pas compte de ce sens, comme en une sorte de redondance ou de procès-verbal ; elle y joue sa partie, elle en est, à sa manière, la dramatique. Dans l'anthropologie se déchiffre, non pas la culture enfin connue, mais la culture dans ses conditions d'exercice.

Aussi, le premier obstacle, le premier empêchement à poursuivre notre interrogation sur la pertinence de l'anthropologie vient de ce que, dans ses origines modernes, elle s'est présentée comme une connaissance de l'homme, et que nous le croyions encore. Alors que son acte de naissance officiel n'a pas correspondu à ce que, sous couvert de cette garantie, elle poursuit tout autrement.

I. ORIGINE OU DISSOLUTION DE L'ANTHROPOLOGIE ?

Il est communément entendu qu'il faut faire remonter le dessein d'une anthropologie à quelques siècles à peine en arrière. On invoque d'habitude le déclin des références à un au-delà du monde humain, la conception moderne de la subjectivité, l'avènement d'un sentiment nouveau de l'histoire. En somme, on postule une coïncidence entre la destruction des figures extérieures de l'homme et l'appropriation de l'homme par lui-même. Selon la maxime de Marx à propos de l'histoire, l'anthropologie aurait eu la « mission », une fois que l'au-delà de la vérité s'est évanoui, d'établir la vérité de l'ici-bas ».

Faut-il l'admettre sans réticence ? Ne se serait-on pas trompé sur ce qui naissait avec le passage à *l'ici-bas* dont parle Marx ? N'aurions-nous pas pris pour la constitution d'une anthropologie ce qui était, en fait, la démonstration de son impossibilité dans la culture moderne ?

Cette énorme question n'invite pas uniquement à des recherches sur les origines modernes de l'anthropologie. Sinon, il faudrait lui consacrer des développements autrement plus étendus que les observations sommaires que nous allons suggérer[1].

Pour que se forment notre moderne conscience historique et les sciences qui essaient d'en rendre compte, il a fallu que le temps soit conçu comme le générateur premier de l'existence. On ne trouve nul miracle épistémologique dans le nouveau sens de l'histoire qui s'épanouit au XIXe siècle. Il était le produit de conditions réalisées au cours des siècles précédents. L'action humaine ne dépendait plus d'événements primordiaux, elle ne trouvait plus source et modèle dans l'agir fondateur de dieux ou de héros; s'étaient volatilisés les modèles que l'homme tenait jadis derrière lui pour éclairer son avenir. Face à l'homme, la nature avait perdu sa figure de norme ultime; le monde était devenu muet, il ne parlait plus au « cœur » comme l'a confessé Pascal au moment où la science moderne prenait son essor. La nature s'offrait comme une tâche, comme un prétexte pour le travail. L'être de l'homme s'identifiait non pas avec l'essence de l'homme mais avec les œuvres de l'homme.

Apparemment, l'anthropologie prenait enfin sa pleine stature. C'était une illusion. Il n'y a pas de science des essences, mais des phénomènes, c'est-à-dire des produits de l'être hypothétique qui tient lieu de prétexte. *Physique, chimie, biologie* : on sait bien que ce sont des appellations commodes, des désignations que l'on conserve pour faire tout autre chose, ce que la science dit d'une *nature* dont les étymologies ou les dictionnaires ne disent rien. Il n'en fut pas autrement de l'*anthropologie*.

Au XIXe siècle, la science historique – au sens où malgré tout nous l'entendons encore – naissait comme une science sans objet déterminé. N'importe quel *fait* était susceptible de tomber sous sa prise pourvu qu'il fût indice de différences temporelles. Seignobos le disait dans un ouvrage méthodologique qui résume les lieux communs de la science historienne du XIXe siècle : « Il n'y a pas de caractère historique inhérent aux faits, il n'y a d'historique que la façon de les connaître[2]. » Mais de cette « historisation », de cette transformation de l'histoire en construction d'historiens, où se trouve donc le support ?

1. Nous voudrions tenter dans un autre livre, débri de celui-ci, de reconstituer beaucoup plus longuement, mais autour de cette même question, l'émergence moderne des sciences de l'homme.
2. *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 1901, p. 3.

La Raison y pourvoit en principe, nous l'avons reconnu déjà. Ce qui s'est passé, ce qui se passe au fil des événements et dans le jeu des institutions doit être ramené au raisonnable ou, en complément, doit être jugé absurde du point de vue de la Raison. Voltaire parsème son *Essai sur les mœurs* de règles d'interprétation qui pourraient toutes se ranger selon ces deux versants du même rationalisme historique. La logique est présente dans l'histoire : « Ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai... On peut croire un peuple sur ce qu'il dit de lui-même à son désavantage, quand ces récits sont accompagnés de vraisemblance, et qu'ils ne contredisent en rien l'ordre ordinaire de la nature... » Par ailleurs, ce qui ne se trouve pas être raisonnable dans les faits, la raison de l'historien en rendra quand même compte en jugeant de l'*ignorance*, du *fanatisme* ou de la *superstition* : « Le fanatisme et les contradictions sont l'apanage de la nature humaine... Toute idée qui frappe l'imagination et qui l'amuse s'étend bientôt par tout le monde[3]. »

Tantôt on aura recours à la *nature humaine* pour juger du sens que les acteurs historiques ont cru voir dans leurs actions : cette nature jugera de la vérité de leurs représentations. Mais leurs représentations sont quand même des faits, des phénomènes historiques : alors, on les renverra à la fécondité de l'imaginaire. Dans cet entre-deux se tient l'historien, l'anthropologue : écho de la *nature*, critique de l'*imaginaire*, constructeur d'une autre histoire. Ces feintes, ces stratégies par lesquelles l'anthropologue se met à distance de son objet, tout en prétendant le qualifier dans son ensemble, nous avons déjà tenté plus avant d'en dégager la logique, une logique qui se prolonge bien après Voltaire, jusqu'à nous.

Dans cette alternance du recours à la *nature* (à une sorte de psychologie fondamentale) et à la *superstition* (une sorte de sociologie de la culture), l'historien, l'anthropologue, trouve matière à contemplation de l'histoire. Alors que l'histoire est, pour les hommes ordinaires, lieu d'existence, elle devient, pour l'anthropologue, prétexte à une alchimie des synthèses, matériaux et promesse de survol.

Nous sommes en 1828. Le jeune Michelet revient d'un bref voyage en Allemagne auprès de son ami Quinet. Il a vu. Il a lu plus encore. Qu'a-t-il lu ? Un spécialiste en a fait la recension : « Des chroniques de l'histoire d'Allemagne, les Winnelieder de Tieck, *Les Troubadours* de Diez, des livres sur le Moyen Âge, sur la Réforme, les œuvres de Hutten, de Luther, les ouvrages

3. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. de René Pomeau, Garnier, 1963, I, p. 43, 87, 61 et 100.

essentiels des juristes Gans et Savigny, des grands philologues Grimm et Creuzer. Ce qu'il trouve et ce qu'il aime chez tous ces écrivains allemands, historiens, juristes, hellénistes, c'est une même façon de penser : celle de son premier maître Vico, celle que Herder préconise dans sa philosophie de l'histoire. Elle consiste à démêler la signification des légendes primitives avec Niebuhr, des symboles et des mythes avec Creuzer, des lois et des traditions du droit ancien avec Grimm. À cette école, Michelet comprend mieux le travail des nations sur elles-mêmes, l'enchaînement profond, le sens éternel des faits qui passent, la valeur représentative des hommes, la présence invisible des principes dans le tumulte des événements[4]. »

Voilà donc que l'histoire se donnait à voir... Alors que les hommes ordinaires se bornent à des vues sur le passé qui prolongent leurs préoccupations quotidiennes, un passé qui tient à eux comme le paysage limité qui les entoure, l'historien met ensemble, à l'écart, des chroniques et des interprétations, les légendes, le droit et les ballades pour comprendre l'histoire, dégager des *enchaînements* et des *principes*, peindre des *personnages* dans une dramatique dont il est le metteur en scène.

Ce faisant, Michelet ne dépassait pas, par une synthèse de surplomb, la prodigieuse dispersion des actions, des intentions, des idéologies des hommes du passé. Il s'assurait de l'histoire pour être Michelet-historien. Ainsi font le dramaturge et le romancier qui, bien qu'ils omettent les notes en bas de page, s'inspirent tout autant des gens qu'ils ont côtoyés, des événements dont ils ont connaissance. L'histoire, qu'elle soit de Michelet, de Taine, de Fustel de Coulanges, est contemporaine de l'essor du roman moderne. Foncièrement, les principes de composition sont les mêmes : il s'agit de transposer l'existence en un spectacle de l'histoire.

Pourtant, les historiens du XIX^e^ siècle ambitionnaient, plus carrément que ceux de maintenant, de comprendre les ensembles historiques tels qu'ils furent *vécus* par des hommes. Pour eux, ces ensembles devaient être conçus, à l'image de l'existence individuelle, comme des « formes vivantes ». Libéré des anciens répondants mythiques, l'homme-historien n'en abandonnait pas pour autant les vieilles exigences. Il posait devant lui les institutions et les activités humaines pour rétablir un dialogue avec un autre que lui-même. Il s'agissait toujours, par le report aux origines, de donner sens aux institutions, aux cultures présentes des hommes. Donner sens, c'est-à-dire à la fois expliquer l'histoire et trouver

4. Jean-Marie Carré, *Les Écrivains français et le mirage allemand*, Boivin, 1947, p. 55.

des issues pour la faire. Le schéma essentiel du mythe se trouvait, somme toute, conservé.

Le schéma de l'historien du XIX[e] siècle comportait malgré tout une différence importante : il était perçu comme un schéma et, par conséquent, il était supposé reposer sur une assise propre.

Cette assise, on l'a d'abord identifiée avec l'Esprit : entité qui exprimait censément mieux que les dieux ou le cosmos anciens l'appropriation de l'homme par lui-même. On en trouve chez Dilthey de belles illustrations. Voici un texte entre autres : « Par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est *le même esprit humain* qui s'adresse à nous et *demande* à être interprété ; et, dans la mesure où il dépend des conditions et des ressources générales de ce mode de connaissance, le processus de compréhension doit présenter partout des caractères communs[5]. »

L'Esprit ne pouvait garder longtemps ce rôle de médiateur pour ce dialogue avec le passé où l'individu peut parcourir l'éternel circuit de lui-même à lui-même. Une telle vue des choses n'était que de transition entre deux âges. Il était normal que l'Esprit étant provisoirement posé comme médiateur, l'attention se porte sur lui au détriment du cercle de l'intersubjectivité qu'il devait d'abord garantir. Aussi, dès le XIX[e] siècle, les sciences historiques ont vu fleurir le « volk », « l'esprit collectif », la « race », la « société », etc. L'Esprit devenait un objet ; ou plutôt il éclatait en des objets multiples. On cherchera des *lois* et des *forces* là où, peu avant, on cherchait l'homme. Entre bien d'autres, le jeune Comte se le proposait comme idéal au début du XIX[e] siècle : « Il faut regarder la science politique comme une physique particulière, fondée sur l'observation directe des phénomènes relatifs au développement collectif de l'espèce humaine, ayant pour objet la coordination du passé social, et pour résultat la détermination du système que la marche de la civilisation tend à produire aujourd'hui[6]. »

De l'Esprit, on est passé à l'Objet. Il n'y eut pas là une simple consécution de catégories abstraites. L'avènement de la conscience et de la science historiques s'est rencontré avec l'expansion de la technologie. Si nous avions la prétention de faire l'histoire des sciences de l'homme, il faudrait nous attarder à la place de la technique dans l'Encyclopédie, souligner longuement la puissance

5. « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), dans *Le Monde de l'esprit* (trad. Rémy), Aubier, 1947, I, p. 321.

6. Texte de Comte publié dans les *Œuvres de Saint-Simon*, IX, Dentu, 1875, p. 193-194.

de suggestion du travail et de la machine dans l'ensemble de la pensée hégélienne, dans celle de Saint-Simon ou de Michelet. Marx nous suffira comme témoin. En sa jeunesse, il écrit déjà : « L'histoire de l'industrie est le livre grand ouvert des forces essentielles de l'homme, la *psychologie* humaine devenue empiriquement perceptible. » Il y reviendra dans *L'Idéologie allemande*, critiquant l'« ancien matérialisme » dont paraît relever encore Feuerbach : ce dernier « ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas quelque chose qui soit donné directement de toute éternité, toujours semblable à soi-même, mais le produit de l'industrie et de l'état social ».

On aimerait parfois se persuader que Marx faisait ainsi franchir un pas décisif à la science de l'histoire. Il faut y mettre un peu de relativité et y voir une mutation entre autres parmi le vaste mouvement qui, de l'identification de l'homme avec ses œuvres, allait porter l'attention, à l'encontre de l'homme, sur ses œuvres et leur logique interne. De la déclaration du jeune Marx qui cherche la *psychologie* dans l'industrie on peut rapprocher les propos du jeune Renan de *L'Avenir de la science* qui paraît s'évader du côté de la culture mais qui, pourtant, voit aussi dans l'histoire des produits de l'homme la seule psychologie authentique. Relatives sont, en un certain sens, ces orientations *matérialistes* ou *idéalistes* que devait prendre la science historique. Nous le vérifions mieux aujourd'hui que l'*Esprit* est carrément devenu, dans d'importants courants de la recherche, *Production* ou *Structure* : deux objets de la science de l'homme qui découlent le plus logiquement du monde de la brève flambée où le XIX^e^ siècle avait cru constater l'avènement d'une anthropologie.

Nous nous sommes attardé aux sciences historiques. On pourrait reprendre semblable analyse à propos des sciences du comportement. Notre bref rappel nous aura déjà prévenu : depuis bien longtemps, l'histoire a voulu se faire ou a été condamnée à se faire psychologie. Pour une courte période, elle envisageait la conscience ou l'Esprit pendant que la psychologie (ce qu'on appelait naguère de ce nom) se préoccupait de la perception ou de la sensation. À la déclaration de Comte que nous citions, il est aisé de rapprocher la plus ancienne tentative de Locke auquel d'Alembert rend hommage dans le Discours préliminaire à l'*Encyclopédie* : « Il chercha dans les abstractions et dans l'abus des signes les causes principales de nos erreurs et les y trouva... Il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être, la physique expérimentale de l'âme... La métaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu'à rassembler avec soin tous ces faits, à expliquer les uns par les autres, en distinguant ceux qui doivent tenir le premier rang et servir comme de base. » Lieux communs, somme toute, du XVIII^e^ siècle ; il serait facile de puiser à pleines mains de pareilles affirmations dans la littérature d'alors. Bien après, comme pour

l'Esprit chez les historiens, la *conscience* demeurera un médiateur pour la mise en marche de l'expérimentation psychologique. Passé le milieu du siècle, Wundt utilise les catégories de la psychologie de la conscience pour inaugurer des recherches expérimentales qui devaient plus tard, sinon les contredire, du moins les économiser. Dualité épistémologique, que nous avons déjà reconnue dans les sciences historiques, et qui n'était que de transition pour que l'on arrive à fonder une psychologie sans conscience, une psychologie du comportement comme production : production par l'homme, et plus encore production de l'homme.

Quelle que soit la dispersion actuelle des sciences de l'homme, l'unité de leur destin était indiquée au départ dans la récusation du mythe comme *norme* de l'homme, au profit des *produits* de l'homme. Passer de l'ancienne notion de la conscience à celle de comportement, c'était rendre l'homme à une autre sphère du réel que la sienne : à un montage de fonctions et de réactions qui ressemble fort à la technique, et qui ressort de la même intention de dépasser l'homme en voulant le décrire. Hegel voyait dans la machine « l'inquiétude du subjectif, du Concept, posée en dehors du sujet » ; on en pourrait dire autant des sciences de l'homme elles-mêmes.

La philosophie n'a-t-elle pas mieux sauvegardé, du moins pour un temps, le désir d'une anthropologie ? Le problème, on le sait, se trouve formulé dans les quatre questions célèbres où Kant étale le projet d'une « science des fins ultimes de la raison humaine » : 1) que puis-je savoir ? 2) que dois-je faire ? 3) que suis-je en droit d'espérer ? 4) qu'est-ce que l'homme ? L'anthropologie devait répondre à la quatrième question. Or, les éléments d'une anthropologie que Kant nous a laissés ne sont pas proprement philosophiques : observations diverses sur le rêve, la maladie mentale, l'imagination, etc., qui pourraient être versées au dossier des « sciences empiriques de l'homme ». Peut-être est-ce là un défaut qui ne tient pas au hasard historique, ni même à la structure de la pensée kantienne, mais à une attitude typiquement moderne envers le statut possible d'une anthropologie. Pour Kant, l'homme est à la source de la philosophie ; pourtant, la philosophie ne parle pas foncièrement de l'homme : « L'homme ne se retrouve pas dans la réflexion qui s'accomplit naturellement comme une abstraction à partir de son existence concrète et qui, dans la rigueur de son cours, se subordonne aux lois de la raison, non aux intérêts de la vie. C'est pourquoi loin de répondre aux soucis de la vie, aux problèmes humains, la réflexion philosophique inaugure une libération de la vie, un oubli de l'homme, et tire son bonheur propre des découvertes au pays de l'intelligence pure. En progressant, la réflexion se conquiert comme logique et de ce point de vue la philosophie ne saurait que nous désintéresser de l'homme saisi dans la

plénitude de son existence concrète... Le problème réside en ceci, que le rapport de la science philosophique à sa problématique fondamentale n'est pas un rapport théoriquement déterminable[7]. » Ainsi, la réflexion de l'homme déplace son assise de lui vers un extérieur : la logique.

Sans doute, Kant ne s'arrête pas là. S'il ne nous a pas donné une anthropologie philosophique, il nous en a légué l'exigence : l'homme ne se rend présent à soi ni par la science ni même par la conscience de soi, mais par *l'expérience de la vie* ; celle-ci ne peut-être déterminée parce qu'elle fonde les déterminations. « Le sens anthropologique de la philosophie est une qualification des problèmes, non des réponses philosophiques... Le sens conduit à penser une vérité des problèmes dont le développement philosophique relève d'une réflexion réglée par la raison et ses lois, où n'intervient aucune expérience donnée du dehors ; mais c'est la compréhension implicite des intérêts essentiels de l'homme qui détermine le choix des problèmes ou des thèmes de la philosophie. L'intérêt de la philosophie ne consiste pas à réfléchir pour le plaisir de la spéculation, ce qui se nomme vaine érudition, mais à réfléchir pour l'intérêt propre que je porte à moi-même et à ma vie et en vue d'une solution éthique au problème de la destination de l'homme[8]. »

La compréhension de l'« intérêt propre que je porte à moi-même », n'est-ce pas le résidu de l'investissement de l'homme dans une logique ? Un peu comme cette subjectivité qui demeure comme reste après que les sciences ont fait de l'homme un prétexte pour construire autre chose. Que faire de ce résidu, sinon un problème qui ne peut subsister, après la philosophie et la science, que comme problème ?

N'était-ce pas la conséquence fatale de ce passage de l'*au-delà* à l'*ici-bas* que souhaitait Marx ? En tout cas, parvenus dans l'ici-bas, il semble qu'il faille toujours répéter avec Rimbaud que « nous ne sommes pas au monde » davantage qu'auparavant. Peut-il y avoir une anthropologie quand le regard de l'homme se tourne résolument vers l'*ici-bas*, vers soi-même ? À première vue c'en est la condition indispensable. Quand l'homme s'interprétait comme *nature* à travers le mythe ou déléguait son destin dans l'histoire des dieux, il ne *s'appartenait* pas, dit-on ; la récupération de ses actions et de ses œuvres dans une histoire devenue la sienne inaugure enfin sa prise de conscience et l'anthropologie... Oui, mais comme un problème. Une fois désinvesti de l'autre

7. Didier Julia, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie ; réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Aubier, 1964, p. 16-17.
8. *Ibid.*, p. 19-29.

mythique, de l'au-delà, l'homme s'est réinvesti dans un autre qui, *ici-bas*, n'est pas lui non plus. Après la *révélation*, il est passé à la *production* : pas plus que la révélation, cette production ne semble concerner cet « intérêt propre que je porte à moi-même ».

Comment ne pas douter de la croyance selon laquelle l'avènement de l'anthropologie aurait été la conséquence fatale du passage de l'*au-delà* à l'*ici-bas* dont se réclame la pensée contemporaine pour se rassurer sur son entreprise ? En affirmant que la condition humaine est désormais immanente à elle-même, ce n'est pas l'homme qui s'est trouvé. Du moins, s'il s'est trouvé, ce fut pour se perdre aussitôt.

N'allons pas, pour autant, proclamer comme d'aucuns que la preuve est faite que l'homme est mort et l'anthropologie avec lui. Passer de l'*au-delà* à l'*ici-bas*, c'est une formule pour le moins sommaire ; à ces raccourcis sauvages, Marx et bien d'autres nous ont trop rendus familiers pour que nous les reprenions indéfiniment comme des proverbes. Il y a là une version caricaturale de cette idéologie du progrès qui nous inspire depuis quelques siècles et qui finit par censurer automatiquement des interrogations plus complexes. Cette censure, comme toutes les autres, a produit son inversion, qui n'est pas moins contestable : il faudrait, proposent certains, revenir aux temps où on se référait à l'*au-delà* pour retrouver la possibilité d'une anthropologie. Depuis la Renaissance, la pensée moderne est familière de ces allers et retours : le rationalisme a fait compagnonnage avec le mythe du « bon sauvage », l'industrialisation avec la nostalgie romantique du Moyen Âge, le positivisme avec l'émotion des « tristes tropiques »... Il nous faut plutôt chercher autrement et plus librement, selon des chemins plus complexes, les conditions *culturelles* (nous ne disons pas *épistémologiques*) de l'avènement possible, et de l'échec éventuel, des anthropologies. Les deux derniers siècles, parce qu'ils sont les plus rapprochés de nous dans le temps, ne nous apprennent pas là-dessus le dernier mot. Ce n'est pas d'hier que les hommes ont tenté d'édifier une conscience de l'homme ; il n'est pas interdit de revenir en arrière autant qu'on veut, du moment où on renie à la fois les idéologies du progrès et les tentations de la nostalgie.

II. AUTREFOIS, UNE ANTHROPOLOGIE : L'EXEMPLE GREC

Le passage de l'*au-delà* à l'*ici-bas*, pour utiliser une dernière fois cette formule simpliste, bien avant nos tourments des derniers siècles, la Grèce antique en a connu le drame. Après tout, c'est chez elle qu'est née l'anthropologie. Le

cas demeure exemplaire à la condition de bloquer les voies par lesquelles nous avons l'habitude de le ramener à nos propres débats, à la condition de le renvoyer à sa cohérence propre, à son problème original. Comment les Grecs ont-ils pu convertir la référence au mythe en un domaine de l'homme, en une pratique collective qui fut aussi pratique d'une anthropologie ?

La Raison grecque ne s'est pas opposée brutalement, par une sorte de miracle, à l'héritage mythique : elle en a dérivé. La représentation mythique de la nature y est reprise comme pratique de la nature. Cette pratique ne s'identifie pas à une *technologie* au sens où nous l'entendons : la cosmologie des premiers « physiciens » conserve la question que sous-tendaient auparavant les cosmogonies, celle de l'émergence de l'Ordre à partir du Chaos. Les « éléments » deviennent « nature » mais ils n'en demeurent pas moins des « puissances ». Au problème de la genèse de l'ordre naturel et humain, le mythe répondait par des récits ; aux origines de la pensée grecque, on rapplique sur les représentations cosmiques les modèles de l'action humaine. Par une dérivation parallèle, les formes anciennes de l'expérience religieuse permettent de concevoir la dualité du corps et de l'âme, de rattacher celle-ci au divin, de concevoir le Logos.

La *pratique*, au sens le plus général du terme, est impliquée dans cette réappropriation par l'homme de ce qu'il avait auparavant délégué de lui-même dans les représentations mythiques. Au temps reculé, le Roi unifiait et symbolisait les fonctions multiples où se conjuguaient le religieux, le politique, l'économique ; avec la désintégration de ce syncrétisme, avec l'avènement de la Cité, ce qui était vu autrefois comme déterminant apparaît comme phénomène, exige qu'on lui cherche ou lui confère un sens. Un nouveau statut social émerge aussi de ce qu'on a appelé le « shamanisme grec primitif » : jadis représentant du divin, titulaire de connaissances pour initiés, l'homme du savoir se mue en philosophe animateur de la discussion. Le philosophe est le corollaire du citoyen : « La cité réalise, en effet, sur le plan des formes sociales, cette séparation de la nature et de la société que suppose, sur le plan des formes mentales, l'exercice d'une pensée rationnelle. Avec la Cité, l'ordre politique s'est détaché de l'organisation cosmique ; il apparaît comme une institution humaine qui fait l'objet d'une recherche inquiète, d'une discussion passionnée. Dans ce débat qui n'est pas seulement théorique mais où s'affronte la violence de groupes ennemis, la philosophie intervient ès qualités[9]. »

La *nature* et la *Cité* qui surgissent du mythe et lui font suite ne sont pas pour autant opposées à l'individu.

9. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, Maspero, 1911, p. 114.

La nature demeure figure de l'homme et norme d'humanité même si, par la conquête de la praxis aux dépens du mythe, on en a fait reculer l'horizon. Plutôt que de se profiler comme un objet derrière les objets, le cosmos est « maison de l'homme », à la fois lieu de la vérité et foyer de la signification, tout ensemble réalité naturelle et idéal moral. Ainsi qu'il est dit dans la *République* (500 cd) : « Regardant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne violent jamais la Justice dans leurs rapports mutuels, et qui au contraire sont tous sous la loi du cosmos et de la raison, on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux... car il est impossible de vivre avec ce qu'on admire et de ne pas l'imiter... Ainsi le philosophe, qui vit avec ce qui est divin et conforme au cosmos, devient lui-même conforme aux cosmos et divin, autant que le comporte la nature humaine. » L'homme tient, pour ainsi dire, son anthropologie devant lui. Ce que nous sommes tentés de considérer, dans les pensées de ces temps reculés, comme aliénation dans l'autre est, au contraire, réfraction de l'homme dans l'autre, de manière à ce que face à l'homme apparaisse une figure de l'homme.

Cette figure est horizon de la contemplation, mais aussi de l'action. Celle-ci ne se structure qu'en reprenant à son compte cette forme concrète qui s'offre à elle, en se situant dans un Ordre dont elle s'approprie le dynamisme plutôt que de lui opposer le sien. On le voit bien quand on considère la conception que les Grecs se font de la technique et de l'art. Quand ils affirment que l'art imite la nature, ils ne méconnaissent pas qu'il est une production, comme on dirait aujourd'hui ; mais ils conçoivent celle-ci comme une production *naturelle* : « Si les choses naturelles, dit Aristote, n'étaient pas produites par la nature seulement, mais aussi par l'art, elles seraient produites par l'art de la même manière qu'elles le sont par la nature » (*Physique*, 199 *a*). Il en est analogiquement de même pour la Cité et la loi humaine. La Justice est à la mesure du cosmos ; c'est pourquoi, comme chez Aristote, elle dépend idéalement du Logos, et non du jeu des opinions changeantes. Pour Platon, « l'ordre et le cosmos constituent par leur présence la discipline et la loi qui font le bon citoyen et l'homme tempérant » (*Gorgias*, 504 *bd*).

L'anthropologie grecque n'est pas pour autant un univers homogène de pensée, bien que les diverses voies qu'elle épouse ressortent d'une totalité perceptible. Nous serions tenté, avec tous les risques que comporte pareille classification dans une esquisse aussi sommaire que celle-ci, de répartir les formes de l'anthropologie grecque en quatre catégories : une dramatique de l'homme, une science de l'homme, un report à la transcendance, une pratique idéologique dont l'usage de la rhétorique est le prototype. On remarque que ces trois dernières catégories rejoignent de fort près celles que nous avons utilisées, dans

un chapitre précédent, pour délimiter les types d'*anthropologies pratiquées* en notre temps. Elles ne sont pourtant pas plaquées sur le modèle grec ; nous allons le vérifier.

1/ À sa source, la tragédie est drame du cosmos autant que de la condition humaine. Double référence déjà inscrite dans la vie juridique : d'une part, le droit concerne l'ordre du monde, la Justice des puissances divines ; d'autre part, le droit relève de la responsabilité et de l'autorité humaines. Cette tension, présente dans le cours ordinaire de l'existence collective, se retrouve transposée et généralisée dans la représentation tragique : « Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l'action humaine fait l'objet d'une réflexion, d'un débat, mais qu'elle n'a pas acquis un statut assez autonome pour se suffire pleinement à elle-même. Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines, où ils révèlent leur sens véritable, ignoré de ceux-là mêmes qui en ont pris l'initiative et en portent la responsabilité, en s'insérant dans un ordre qui dépasse l'homme et lui échappe[10]. »

Dans la conception d'un ordre qui est à la fois cosmique et humain, le temps est déperdition, « le changement est par soi défaisant » (Aristote, *Physique*, 222 *b*). Il est fallacieux d'affirmer, en conséquence, que les Grecs n'ont pas le sens de l'histoire : ce sens de l'histoire est, chez eux, déchirement par rapport à l'Ordre, la condition humaine hésitant entre ses exigences propres et une norme qui ne tient pas qu'à elle. La conscience de soi se profile ainsi d'abord sur un mode tragique qui, malgré sa dilution dans notre moderne conscience historique, n'en reste pas moins sensible à nos contemporains ; car cette confrontation de la subjectivité à l'Ordre demeure le commencement de toute anthropologie possible. Les protagonistes de la tragédie grecque, on l'a souvent souligné, ne sont pas des *caractères* au sens où l'entendent nos subjectivités d'aujourd'hui : le *daimon* qui les anime est à la fois leur destin et leur responsabilité. « Quand un mortel s'emploie à se perdre, les dieux viennent l'y aider » (Eschyle, *Perses*, 742). Déjà, ce thème fondamental est présent chez Homère. L'action humaine est partagée entre l'affirmation de sa subjectivité et la reconnaissance de forces extérieures à elle. Si l'Ordre paraît être ailleurs un impératif intangible, dans la tragédie il est un enjeu, un conflit intérieur à l'homme lui-même. Cet enjeu n'est pas propre à la tragédie comme théâtralisation de la vie grecque ; il doit être compris dans l'avènement de la Cité comme débat entre

10. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1972, p. 16.

les hommes, et entre les hommes et l'univers humain. Le mythe est encore tout proche ; la Cité a été difficilement conquise sur le monde des héros, des légendes, des autorités charismatiques. On ressent dans toute sa fraîcheur l'angoisse que le monde de l'homme se défasse mais aussi la conscience neuve de ce qu'il est sur l'arrière-plan de son contraire.

La Cité est aussi bien la condition que la conséquence de cette tension. Elle en est la mise en pratique quotidienne ; une pratique où la vérité de l'homme, au lieu de se perdre dans la répétition du rituel mythique, est cherchée, discutée, réaffirmée dans l'édification commune d'un milieu humain, d'un univers historique. Le déplacement du rituel à la parole politique est l'un des aspects essentiels du passage du mythe à une anthropologie consciente d'elle-même.

2 / Aussi, il n'est pas arbitraire de considérer Thucydide comme le représentant typique de la science de l'histoire, de la science de l'homme qui est alors possible. Chez lui, le temps de l'homme devient résolument profane. Pour un épisode circonscrit de l'histoire de la Cité, il nous propose ce que l'on pourrait bien appeler, en y mettant les réserves nécessaires, une *psychologie* des Grecs qui soit en même temps une *sociologie* de leurs institions. Il est vrai que l'*ambition* qui constitue son principe directeur d'explication confine à la logique plutôt qu'à la relativité des phénomènes ; mais en outre que ce principe engendre un *modèle* qui ressemble par bien des côtés à nos théories psychologiques et sociologiques contemporaines, il incarne la Raison dans des acteurs historiques. Il compose le destin et la délibération, transposant dans l'interprétation de l'histoire les débats de la Cité. Ces débats, pour Thucydide, sont une lutte de la raison pour conquérir son droit sur le hasard ; ce qui, incidemment, ne nous éloigne guère des perspectives de nos sciences humaines d'aujourd'hui. J'interprète du moins de cette manière le rapprochement de deux discours attribués à Périclès par Thucydide et par lequel Jacqueline de Romilly termine une très belle exégèse. Dans l'Oraison funèbre, Périclès fait la part à la discussion, à la parole, à l'interprétation de l'histoire : « La parole n'est pas à nos yeux un obstacle à l'action ; c'en est un au contraire que de ne s'être pas d'abord éclairé par la parole avant d'aborder l'action à mener. » Périclès rappelle cependant : « L'événement qui intervient peut à l'occasion prendre un tour non moins imprévu que les dispositions mêmes de l'homme ; c'est bien pourquoi, dès qu'une chose déjoue le raisonnement, nous avons pour coutume d'incriminer le sort[11]. »

11. Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Les Belles Lettres, 1956, p. 302-303.

Entre la *parole* et le *sort* se glisse et se compose l'intention de l'anthropologie. Se répète dans la science de l'homme le drame de la tragédie parce que s'y répète aussi celui de la Cité, celui de la politique.

Ce drame, élargi à la dimension d'un monde humain qui se construit, donne lieu à deux pratiques, dont l'antinomie se reconnaît déjà dans la tragédie et dans la raison historienne : une pratique de la transcendance, la philosophie, et une pratique de la parole, la rhétorique.

3/ Au point de départ, la visée de transcendance est *politique*, dirons-nous, à la condition de prendre le mot dans le sens qu'il revêtait alors : comme ce monde où les hommes se cherchent les uns les autres et se combattent entre eux non seulement pour définir l'*ici-bas* mais pour délimiter un univers qui puisse s'exprimer comme humain.

Il faut d'abord comprendre de cette manière cet *idéalisme platonien* qui doit être, en effet, radicalement rendu à une pratique concrète de la transcendance. On se souvient de l'émouvante *Lettre VII* de Platon vieillissant : « Jadis, quand j'étais jeune, comme tant d'autres, j'avais l'intention du jour où je serais mon maître de me consacrer à la politique. » Il ne confessait pas seulement ces rêves déçus de la jeunesse que tout homme porte en lui et dont il entretient volontiers ses dernières années. Platon a voulu jusqu'à la fin jouer un rôle politique ; s'il fut le conseiller malheureux des tyrans, il fut aussi le maître de beaucoup de jeunes hommes qui ont effectivement exercé des responsabilités politiques. Son report à la transcendance est en quelque sorte l'inversion de la Cité et, par conséquent, elle en dépend encore ; l'échec politique inspire la philosophie. Quand Platon convie à la transcendance, il emprunte une image qui trahit son premier dessein : il conseille de se tourner « vers la cité intérieure que (chacun) porte en lui-même » (*République*, 591 *c*). Et quand il joue sur les deux tableaux, celui de la cité idéale et de la cité effective, il formule une invite qui est tout ensemble modèle d'interprétation de la cité et fondement de la république des esprits : il n'est pas utile de savoir, dit-il, si cette cité existe « quelque part sur terre ou si elle existera dans l'avenir », car elle est « un modèle dans le ciel » ; l'homme doit « régler sur elle son comportement » car c'est d'elle « et de nulle autre cité qu'il suivra les lois » (*Rép.* 592 *b*).

Cette inversion de la politique conduit plus loin, répond à une exigence plus profonde. Il n'y a pas d'affirmation de l'homme, de lecture de sa condition, sans qu'il se donne une représentation de la transcendance ; celle-ci peut porter bien des noms, s'appeler par exemple la liberté, elle n'en est pas moins aujourd'hui comme hier l'image d'un dépassement. Celui-ci fait entrevoir un autre de l'homme. Cet autre, le mythe le désignait à sa manière ; aujourd'hui,

nous le posons devant nous plutôt que de le recevoir. Pour les Grecs, ce transcendant se situe au-delà de ce qu'ils appelaient l'action : il est *contemplation*. Il n'est pas accès à la liberté pure ni à un cogito, mais vocation qui ressortit à une demeure de l'homme. Le sage doit chercher dans un ordre qui le dépasse la norme de l'humaine condition. Cela aura permis aux Grecs de s'élever au-delà de la Cité et, grâce à elle, à une anthropologie plus abstraite et plus générale. Les stoïciens, on le sait, en tireront les leçons dernières.

4 / Pour sa part, la rhétorique semble se vouer à l'ici-bas de la parole. Un homme comme Isocrate, dont on fait le prototype du rhétoricien, n'était pas indifférent à la *philosophie*. Mais la parole, il a voulu la ramener au monde humain, en l'occurrence à celui de la politique. En ce sens, il représente assez bien par avance ces *pratiques idéologiques* que nous connaissons aujourd'hui. Entre la vérité et l'opinion, Isocrate conclut pour ce qu'il appelle l'*opinion juste*. Ce n'est pas, chez lui, vulgaire pragmatisme : il souhaite instaurer l'homme dans une société où la parole soit justice. Une justice qui joigne la rigueur de la parole et l'exigence d'une morale publique, qui les fasse confiner toutes les deux à un universel humain, à une Cité des hommes. Là se trouve l'intention première de la rhétorique. Marrou l'a bien senti : la rhétorique « s'oppose (chez Isocrate) non seulement à la virtuosité pure du sophiste, mais aussi au métier terre à terre du logographe, au discours judiciaire qui ne traite que de sordides intérêts particuliers ; Isocrate milite en faveur du discours *politique* susceptible d'intéresser le plus vaste public parce qu'il met en œuvre des thèmes d'intérêt général, d'intérêt humain... Ainsi, peu à peu, entre les mains d'Isocrate, la rhétorique se transmue en éthique[12]. »

Ce cheminement de la rhétorique vers la morale ne se remarque pas seulement dans les doctrines et les écoles. Il représente l'implantation dans la cité grecque, et plus généralement dans les formes sociales de l'Antiquité, d'une parole qui se pose comme le travail propre de l'homme tout en étant pratiquée sur un fond objectif, sur un arrière-plan qui est comme un universel concret. Chez les Romains, les structures politiques auront pu reculer infiniment leurs frontières ; celles-ci délimiteront toujours un domaine où la parole comme l'action trouve son écho.

La rhétorique est réconciliation. Compromise dans la pratique, elle n'affirme pas moins que la parole a une portée plus haute. Elle se donne ainsi comme un discours original qui recoud, dans la cohérence d'un dessein

12. Henri-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 5e éd., Le Seuil, 1960, p. 133.

humain, la dispersion des situations et qui reprend, par une pédagogie incessante, l'instauration de l'homme dans un monde significatif pour lui. La rhétorique concerne l'argumentation judiciaire, la délibération publique, l'éloge épidictique des grandes valeurs humaines. Ce dernier genre est de portée plus générale que les deux premiers, il en étend la signification à la grandeur de la vie collective. Il engage au discernement mais aussi au renforcement des jugements de valeurs sur lesquels repose l'ensemble des pratiques sociales. Le discours épidictique vise moins l'évidence logique que la conviction morale ; il n'ambitionne pas le consensus d'esprits situés dans l'universel abstrait. C'est bien plutôt à partir des enracinements concrets des hommes, de ce qui est pertinent pour eux qu'il édifie son argumentation et tâche de construire des aires de l'unanimité. La vérité des actions se dégage alors, pour ainsi dire, d'un univers moral plus vaste. La rhétorique est production d'une anthropologie par la culture, mais qui reste fidèle au sens que la culture suggère, que la rhétorique contribue à rappeler et à restaurer sans cesse.

Pour saisir la portée de cette production sociale, et dissiper le préjugé qui pourrait la ramener à un genre littéraire, c'est à la place singulière de la parole dans le monde ancien qu'il faut la reporter. L'importance accordée à l'art de s'exprimer remonte aux origines de la Cité grecque, comme le remarque Jaeger : « C'était là la marque distinctive du commandement, même pour les nobles vieillards formant le Conseil d'État dans les épopées homériques, et ce trait subsista durant les époques ultérieures. Hésiode le tenait pour un talent accordé au roi par les Muses, talent qui permettait à celui-ci de diriger chaque assemblée en lui faisant douce violence ; en fait, il l'assimilait à l'inspiration poétique. Sans doute le considérait-il surtout comme une sorte de talent d'avocat inspirant les mots propres à établir la vérité et à provoquer les décisions. Dans la cité démocratique, où le peuple entier se rassemblait pour assister à des débats politiques et où il était loisible à chacun de prendre la parole, aucun politicien ne pouvait se dispenser d'avoir un don de tribun ; c'était le gouvernail dans la main de l'homme d'État[13]. »

13. W. Jaeger, *Paideia*, trad. Devyver, Gallimard, 1964, p. 338. De cette observation on peut rapprocher celles d'Huguette Fugier à propos de la République romaine. Évoquant les prestations mutuelles du juge et du magistrat, elle remarque : « ce fonctionnement circulaire ne va pas sans un échange corrélatif de paroles : à la parole de candidature répond le suffrage, au *munus* la parole de louange ; tandis que la parole de remerciement est le premier titre que s'acquiert le nouvel élu à la louange ultérieure. etc. On le voit dès lors : c'est par ce système et par lui seul qu'une éducation par la parole, pour la parole, trouve sa nécessité. Ajoutons que, dans cette République aristocratique, le personnel politique se recrute dans une classe limitée et relativement close ; et que, comme d'habitude en tels cas, aux

Dans toutes les sociétés, la pratique judiciaire, la pratique politique, etc., ne sont pas des zones de l'action strictement délimitées dans le champ habituel des conduites quotidiennes; elles sont aménagées à l'écart ou en surplomb, elles créent des statuts sociaux, elles supposent des procédures et des rites. C'est ainsi que la Cité antique a opposé au domaine du public, lieu de l'action par le discours, un domaine du privé où étaient confinés les comportements économiques, familiaux, etc. On ne saurait expliquer le rôle extraordinaire du langage dans l'Antiquité gréco-romaine par une insuffisance dans le dégagement des facteurs empiriques de la vie humaine, comme si la dépense de paroles n'avait alors comme fonction que de combler des lacunes que des activités empiriques ne parviennent pas à résorber. L'explication inverse est tout aussi valable: c'est parce que, chez les Anciens, le discours n'est jamais strictement empirique qu'il joue le rôle que nous venons de lui reconnaître. En lui, la fonction et le sens de l'action sont joints avant que tout comportement empirique soit déterminé.

En somme, en ces temps-là, l'action et les relations humaines ont été *doublées* par une pratique singulière de la parole. Alors, nul comportement n'avait de sens pour lui-même et selon des objectifs qui fussent rigoureusement fonctionnels. Le comportement était ordonné, évalué, jugé par rapport à un mode d'action privilégié qui consistait à discourir sur les affaires de l'homme. Les relations des hommes entre eux n'avaient pas non plus en elles-mêmes leurs seuls critères, ne suffisaient pas à dégager leurs propres intentions, ne reposaient pas sur des lois qui leur auraient été strictement immanentes. La parole devait les accompagner pour en dire le sens. Plus encore, la parole constituait la relation sociale par excellence, la sociabilité étant, avant tout autre commerce, prestation de langage.

De cette parole à visée politique procédaient non seulement la rhétorique mais aussi bien les diverses variétés de l'anthropologie que nous avons recensées. C'est qu'elle était l'assise et la forme même de la Raison, ce par quoi l'action, au lieu de se tourner vers les choses, est d'abord vouée à l'édification

---

jeunes gens ainsi présélectionnés par leur naissance il est demandé de manifester leur qualité personnelle plutôt que des aptitudes techniques particulières: ce qu'ils font à Rome en montrant ce qu'ils savent *dire*. C'est ainsi qu'une carrière politique commence normalement par un plaidoyer remarqué; et comme celui-ci offre d'autre part, à l'« homme nouveau », un moyen de faire pardonner son origine, on peut dire que la parole est dans tous les cas un instrument normal de la sélection sociale » (« Après l'humanisme », *Esprit*, janvier 1971, p. 59-60).

d'un monde de l'homme. Voilà, en définitive, le trait primordial de l'anthropologie grecque et plus généralement de l'anthropologie antique : la parole politique fait refluer l'homme vers lui-même sans pour autant le renvoyer à l'indéfinie subjectivité. Mais cela explique aussi le maigre développement des techniques, malgré les ressources intellectuelles dont disposaient les Grecs. Leur peu d'application à la technologie fut la contrepartie de leur anthropologie.

III. L'IDÉALISATION DE LA NATURE, L'IDÉALISATION DE L'HISTOIRE

Nous ne nous étions évidemment pas proposé de reconstituer l'histoire de l'anthropologie grecque. Certains traits ont été accusés afin de faire ressortir un *modèle* qui puisse nous aider à cerner les embarras de l'anthropologie à notre époque.

Au contraire de nous, les Grecs avaient gardé avec la nature un rapport où la vérité objective n'excluait pas la signification morale. Pour fonder la science, ils n'ont pas cru qu'il faille en écarter la qualité *poétique*. On pourrait rappeler bien des textes. Retenons-en un, qui est tardif, ce qui permet de souligner la persistance du thème. Au II^e^ siècle après Jésus-Christ, Ptolémée écrit dans la dédicace de l'*Almageste* : « Rien mieux que l'astronomie ne saurait frayer la voie à la connaissance théologique ; seule en effet elle a le pouvoir d'atteindre avec sûreté l'Énergie immobile et abstraite en prenant pour point de départ l'étude approximative des énergies qui sont soumises aux sens et qui sont à la fois mouvantes et mues ; d'atteindre les essences éternelles et impassibles qui résident sous les accidents, et cela à partir de la connaissance approchée des déplacements qui déterminent les divers mouvements et des règles qui les ordonnent. Mieux que toute autre application, elle prépare des hommes qui sachent, dans la pratique et dans les mœurs, discerner ce qui est beau de ce qui est bien ; par la contemplation de la constante similitude que présentent les choses célestes, de la parfaite ordonnance, de la symétrie, de la simplicité qui y règnent [...] elle habitue l'âme à acquérir une constitution qui leur ressemble, et, pour ainsi dire, elle lui rend naturelle cette constitution[14]. »

Dans ce propos, qui à première vue nous semble si bizarre, une vision éthique du monde enveloppe une intention scientifique nettement exprimée par ailleurs. Dans cette éthique, rien qui ressemble à ce que nous appellerions

14. Cité par Pierre Duhem, *Le Système du monde*, I, Hermann, 1913, p. 486.

aujourd'hui une « morale de la science ». On discerne les principes d'une psychologie : les perceptions sont « mouvantes et mues » ; aussi faut-il en chercher la loi. Mais la légalité ne se borne pas aux mécanismes de la perception ; elle est une norme à laquelle la perception a le devoir de se conformer. La nature qui s'offre à la perception est elle-même réduite au mouvement et on veut en dégager « l'énergie mouvante et abstraite » ; mais cette recherche de la raison n'est pas distinguée de celle où la nature, loi de la pensée, est aussi modèle de l'âme.

À notre regard aujourd'hui, pareille ambition apparaît syncrétisme inconscient, *blocage épistémologique*, selon le terme consacré. Est-ce vraiment aussi simple ? Nous venons de constater que cette pensée, pour viser une totalité à la fois rationnelle et morale, n'en distingue pas moins à l'intérieur de cette démarche globale des entreprises spécifiques. Il faudrait en dire autant de la culture grecque dans son ensemble. L'éclatement de cette totalité qui a permis aux modernes de rechercher à l'écart l'une de l'autre une éthique et un savoir ne nous laisse pas moins devant le même problème : comment recoudre ensuite ce qui a été séparé ? De cette préoccupation on a bien des indices : la sociologie de la connaissance tâche de retrouver dans la plus vaste culture la source de procédés dont la pureté épistémologique est devenue suspecte ; des cosmologies (dont la réflexion de Teilhard de Chardin n'est qu'un exemple plus éclatant que les autres) essaient de rendre à la science un sens qui dépasse l'étroite recherche de l'objectivité sans la nier pour autant.

De pareilles tentatives n'atteignent pas au fond de la question posée. Elles renvoient à un problème plus décisif : la fission de la pertinence et de la vérité dans l'histoire même du dessein de la science physique moderne. Husserl a tenté de le montrer dans une analyse célèbre dont il n'est pas inutile de rappeler l'essentiel.

L'antiquité grecque avait ambitionné une connaissance universelle portant sur la totalité de l'être. La science grecque n'a pourtant connu que des *problèmes finis*. C'est seulement au début des temps modernes que l'on a conçu l'idée d'une universalité rationnelle et infinie et d'une science susceptible de l'appréhender. D'où le projet d'une mathématique des horizons infinis, à partir de laquelle, comme chez Galilée, l'esprit pouvait s'appliquer aux formes empiriques, réelles. La nature est alors vue comme entièrement déterminable, parce que le monde est, en quelque sorte, *idéalisé*. Ce qui comporte deux conséquences majeures : la disqualification du sujet sensible de la connaissance, la rupture entre la visée éthique et la visée objective dans la pratique de la science.

Que le monde fût désormais offert à la connaissance purement mathématique promettait un progrès décisif pour la science physique. Au surplus, cela incitait à tourner cette même vue des choses vers les phénomènes psychiques. Déjà impliqué chez Galilée, ce retournement était énoncé chez Descartes. La nature et l'esprit étant séparés, l'esprit devenait objet d'une éventuelle psychologie. Hobbes ébauchera le schéma d'une anthropologie psycho-physique ; c'était, par contrecoup, mettre en doute la science physique elle-même. Avec Berkeley et Hume « ce scepticisme s'élevait d'abord précisément contre les modèles de la rationalité, contre la mathématique et la physique, et cherchait à déprécier leurs idées fondamentales et même la signification de leurs domaines (espace mathématique, nature matérielle) en les traitant comme des fictions psychologiques. Chez Hume, ce scepticisme alla jusqu'au bout, jusqu'au déracinement de l'idéal de toute philosophie, de la manière de comprendre la teneur scientifique des nouvelles sciences. Étaient atteints, non seulement, et cela est extrêmement important, l'idéal philosophique moderne, mais aussi toute la philosophie du passé, toute la problématique d'une philosophie comme *science objective universelle*[15]. »

Selon Husserl, la science a perdu le sens de ce qu'elle fait parce que ne se perçoit plus son fondement dans « le sens de la vie » devenu pour elle monde du préjugé et de la subjectivité. La *crise* n'atteint donc pas les démarches spéciales, théoriques ou pratiques de la science ; elle ne se confond pas non plus avec ces grandes mutations de théories et de perspectives qui ont marqué périodiquement la pensée scientifique moderne. Elle ébranle de fond en comble, comme le dit encore Husserl dans une magnifique formule, « toute la signification de sa vérité ».

Et, à travers le sens de la science, c'est aussi celui de la philosophie qui est compromis. La pratique de la transcendance, dont les Grecs nous ont offert un exemple, est menacée en ses assises. « Le scepticisme par rapport à la possibilité de la métaphysique, la ruine de la foi en une Philosophie universelle conductrice de l'homme nouveau, signifie précisément la ruine de la foi en la *Raison*, comprise dans le sens de l'Épistémè opposée à la Doxa des anciens. C'est elle qui en dernière analyse donne leur sens à tout ce qu'on suppose être, à tous les objets, valeurs et fins, c'est-à-dire qu'elle assure leur relation normative avec ce que désigne dès les débuts de la philosophie le mot "vérité", vérité en soi, et

15. E. Husserl, « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », trad. E. Gerrer, in *Études philosophiques*, juillet-décembre 1949, p. 266.

corrélativement le mot Être. C'est aussi la ruine de la foi en une raison *absolue*, dont le monde tire son sens, la foi en un sens de l'histoire, en un sens de l'humanité, en sa liberté comme pouvoir possible de l'homme de donner à son existence humaine individuelle et générale un sens raisonnable[16]. »

Crise de la science qui est aussi crise de la Raison occidentale. Crise des sciences de la nature qui est aussi crise de la conscience historique que l'Occident a pu avoir jadis de lui et où il a vu sa norme de développement. Donc, il s'agit aussi d'une crise de l'anthropologie.

Reprenons notre comparaison avec l'anthropologie grecque. Nous sommes, répète-t-on souvent, séparés des Grecs par notre sens de l'histoire. Celle-ci est, pour nous, un développement irréversible alors que, pour eux, elle relevait encore de la répétition. Sans doute que, portée à un suffisant degré de généralité, pareille affirmation est légitime. Mais elle ne rend pas compte de ce qui, dans la conception des Anciens, était pratique de l'histoire. Aussi vaut-il mieux revenir à un exemple concret. À Thucydide.

On a relevé chez lui la prédominance de l'explication par les motifs humains les plus généraux, l'*ambition* en particulier. De même, on a souligné la primauté de l'argumentation rationnelle par rapport à la collecte des événements. Pourtant, là n'est pas encore l'essentiel de ce qui pourrait distinguer Thucydide d'un historien moderne : pour être soucieux de *lois* de l'histoire, Thucydide ne néglige pas pour autant de retracer des événements dont il s'est enquis avec soin. Le problème est ailleurs : si Thucydide est à ce point épris de la rationalité de l'histoire, s'il construit une sorte de *modèle*, celui-ci ne relève pas d'abord, malgré les apparences, de ces *types idéaux* avec lesquels historiens ou sociologues d'aujourd'hui sont familiers. Les schémas d'interprétation que propose Thucydide renvoient à un ensemble concret, à cette Cité dont nous avons déjà rappelé de tant de façons l'importance comme cadre d'ensemble de l'anthropologie grecque. Cet ensemble concret, Thucydide le voit menacé ; et c'est justement parce que le modèle s'identifie de moins en moins avec la pratique de la vie commune que se trouve fondée la pratique du savoir historique. « Son œuvre, écrit Jacqueline de Romilly, consacre avant tout un échec, dont il fait un échec humain. Bien plus, il semble n'y avoir rien au-delà de cet échec, sinon l'espoir de recommencer, comme le voulut Athènes, et si possible de faire mieux. Thucydide ne suggère nulle part que d'autres solutions soient possibles. Il ne voit pas au-delà de cette cité qui cherche si dramatiquement à

16. *Ibid.*, avril-juin 1949, p. 137.

se réaliser... À un moment où les Athéniens donnent comme fin essentielle et comme cadre à leur pensée l'État ou, mieux, la Cité, Thucydide, lui, s'élève à une théorie intellectuelle de l'action ; mais celle-ci tend seulement à expliquer les faits auxquels il a été mêlé, à peine à les redresser pour l'avenir. Elle n'envisage donc les problèmes que de l'intérieur de la Cité, sans rien conclure contre elle[17]. » On a souvent dit que Thucydide racontait l'*histoire du présent*. Observation contestable si l'on prétend que l'historien rapportait des événements qui ne concernaient que son actualité à lui : Thucydide ne s'y limite pas. Mais on peut l'entendre autrement, et on serait alors dans le vrai : ce qui sert d'appui à sa recherche de l'intelligibilité de l'histoire est, pour lui, à la fois milieu d'existence et schéma de pensée. Un lieu commun de l'actuelle épistémologie de l'histoire veut que l'historien contemporain parte du présent pour interroger le passé et que sa problématique s'en ressente fatalement. Mais ce *présent* n'a pas la valeur paradigmatique de celui de Thucydide : pour nous, si aujourd'hui permet de donner toute leur relativité aux événements du passé, c'est qu'il est lui aussi éclaté en événements disparates. À l'encontre, pour Thucydide, l'événement c'est ce qui menace la cohésion de la Cité ; l'événement interroge vainement quand la volonté d'instaurer la raison ne dispose plus de ses conditions pratiques d'exercice. Ce qu'Aristote dit de l'histoire, la plaçant au-dessous de la poésie, trouve là sa première raison d'être : « Tant que la Cité est une substance solide capable de mobiliser l'énergie, le devenir porte en soi un message transhistorique ; dès le moment où elle perd sa cohérence interne et sa signification morale, le devenir n'est plus que ce qu'il est, une suite d'événements peuplés de hasards et de coups de force[18]. »

Voilà ce qu'il faut avant tout retenir de la conception grecque de l'historicité de l'homme, fondatrice d'une anthropologie, si on veut la comparer à notre propre conception. À cet égard, la différence entre représentation circulaire et représentation linéaire du temps est secondaire. Le christianisme a introduit dans la culture occidentale un sens nouveau de l'histoire où le cours du devenir est irréversible, et pourtant cela n'a pas suffi à nous donner un modèle essentiellement divergent de celui que nous venons d'observer chez les Grecs. Ici encore, limitons-nous à un exemple que nous fournira saint Augustin.

Dans la *Cité de Dieu*, on trouve une angoissante interrogation sur le sens de l'histoire, de toute l'histoire. Les troupes d'Alaric viennent de saccager

17. Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme Athénien*, Les Belles Lettres, 1947, p. 297.
18. François Chatelet, *La Naissance de l'histoire*, Éd. de Minuit, 1962, p. 345.

Rome. Du coup, la cité humaine semble avoir perdu ses façons habituelles d'assimiler l'irrationalité des événements. Les vieux cadres de référence sont ébranlés. Augustin tente de resituer ce défi dans l'ensemble de l'histoire humaine : non pas dans une théorie où les faits ne seraient en définitive que des répétitions mais dans un devenir qui se développe depuis que Dieu a créé le temps et qui se développera jusqu'à l'heure où Dieu en interrompra le cours. Ce devenir est un drame, celui de la faute, de la rédemption, de l'édification du Royaume de Dieu. Les événements ne sont pas pour autant sans importance. La prise de Rome manifeste le dessein de la Providence comme tant d'autres événements du passé ; elle n'en est pas une simple illustration. Car tout événement révèle une dramatique historique où se lit la responsabilité de l'homme. Les événements ne s'enchaînent pas selon la fatalité ou la raison ; la Providence ne se substitue pas non plus aux acteurs historiques.

Au premier abord, pareille vue des choses nous reporte loin de Thucydide ou d'Aristote. Que lui manque-t-il donc pour qu'elle ne soit pas la nôtre ? Elle comporte de toute évidence une dualité entre histoire profane et histoire sainte, celle-ci étant en quelque sorte le modèle d'interprétation de celle-là. Constatation banale, et insuffisante encore. L'histoire sainte, qui fournit le schéma, n'est pas conçue en un survol de l'autre histoire : elle en est plutôt le fondement, mieux encore, la substance. Bien loin d'être une doctrine, c'est un lieu de lecture. Mais cette histoire sainte renvoie à une institution tangible, à une communauté humaine repérable et qui, elle-même, se développe dans l'histoire : l'Église. C'est elle qui donne à l'historien l'emplacement de sa pratique, comme à travers elle se manifeste la responsabilité de l'homme.

En dépit de tant de différences importantes, un trait commun rattache donc Augustin à Thucydide. Tous les deux trouvent dans leur appartenance à un ensemble historique, la Cité ou l'Église, la raison d'être de leur tâche, son motif et sa fin. Ils y trouvent aussi, sans discontinuité radicale, une structure de l'explication.

C'est à ce point que l'on peut mesurer, pour l'essentiel, l'originalité de la perspective moderne sur l'histoire.

Déjà avec certains historiens de la Renaissance, plus carrément depuis le XIX^e^ siècle, l'histoire est envisagée comme un donné homogène. Aucune époque n'est privilégiée comme lieu de déchiffrage de toutes les autres, nulle vision à priori du devenir ne sert de référence. Les événements sont relatifs à des schémas de lectures, eux-mêmes mouvants. Certains d'entre eux sont présentés comme prédominants, mais en principe leur choix est provisoire. Dès lors, si tous les événements du passé rapportés par l'historien sont relatifs, ceux du

présent dans lequel il vit lui-même le sont aussi. L'historien moderne n'a plus d'assises historiques fermes, comme Thucydide ou Augustin, qui puissent lui donner une situation de lecture. Et inversement, c'est cette désintégration de son propre enracinement qui lui permet de concevoir l'histoire qu'il étudie comme pur phénomène, comme une *idéalisation* de l'histoire.

On comprend que les épistémologies contemporaines insistent tant sur la subjectivité de l'historien comme source des sélections qu'il effectue : c'est le moi, en définitive, qui interrogerait le passé. Mais, s'agit-il d'une réfraction d'un devenir personnel sur le devenir collectif ? N'est-il pas indispensable qu'une médiation intervienne entre la problématique singulière de l'historien et le caractère essentiellement collectif des événements du passé ? Bien sûr, il faut corriger ce qu'a d'excessif l'accent mis sur la subjectivité de l'historien par l'épistémologie actuelle : les problèmes du présent, les suggestions de notre propre culture ne manquent pas d'inviter l'historien à se porter vers tel ou tel événement, telle période ou tel ensemble du passé ; cela ne joue pas seulement dans la sélection des phénomènes mais aussi dans l'interprétation, dans le sens que les choses d'hier peuvent avoir pour le chercheur. De même, comme nous l'avons souligné ailleurs[19], les problématiques des historiens ne recommencent pas à nouveaux frais à chaque fois que débute une nouvelle recherche : on se transmet des découpages conventionnels (Antiquité ou Renaissance, Révolution industrielle, etc.) ; même les problématiques plus fines se remanient au sein de polémiques, de mutations qui concernent toutes de quelque manière la communauté savante.

Mais ces réserves reportent plus loin le problème. Ces polémiques, ces *traditions* historiographiques ont-elles leur propre fondement en elles-mêmes ? L'historiographie moderne, au XIX^e^ siècle tout au moins, ne l'a pas cru. Il suffit de rappeler la liaison intime entre la politique et l'histoire au siècle passé, l'historien et l'homme politique s'identifiant souvent dans la même personne. On sait aussi à quel point la référence à la nation comme réalité à édifier a été souvent le cadre d'explication privilégiée. De même, les classes sociales, comme emplacements du présent et comme assise de l'histoire passée, ont joué et jouent encore un rôle capital. Dans ces cas, avec la nation ou la classe, sommes-nous très loin des enracinements que se donnaient Thucydide dans la Cité et Augustin dans l'Église ? Le schéma est foncièrement le même ; il nous permet sans doute d'entrevoir une nécessité inhérente à toute explication histori-

19. « Idéologie et savoir historique », étude reproduite dans : *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Éd. HMH, 1973, p. 63-85.

que et dans toute culture. Mais la différence saute aussi aux yeux : ni la nation ni la classe ne sont conçues comme transcendantes, à l'opposé de la Cité ou de l'Église. Elles ne sont, malgré leur importance, que des produits de l'histoire.

Nous sommes donc amené à une constatation de fond : il s'est produit un processus d'*idéalisation* de l'objet historique semblable à celui que Husserl a reconnu dans les sciences de la nature et qui comporte les mêmes conséquences. Les philosophies de l'histoire, nous y avons déjà insisté, ont joué à cet égard un rôle capital. En supprimant l'assise concrète de celui qui interprète l'histoire – la Cité, l'Église... – que pouvaient-elles lui substituer d'autre que le moi singulier de l'interprète, des groupements relatifs ou le devenir abstrait de la raison ? Sans support historique un peu assuré, l'historien contemporain ne cède pas nécessairement aux rapides synthèses des philosophies de l'histoire, mais sa *liberté* est analogue à la leur : il peut projeter sur les témoignages et les indices divers que fournit le passé des modèles, des types idéaux indéfiniment diversifiés. Lesté de son propre poids historique, sa situation étant devenue hypothétique, il procède à une *idéalisation* de l'histoire pareille à celle que poursuivent les sciences de la nature.

Cette idéalisation, cette transposition de l'histoire dans un monde de l'Esprit dépasse ce que Marx et d'autres ont appelé l'« histoire idéaliste ». Que l'histoire s'enchaîne comme des étapes de l'*Esprit* ou que des mécanismes ou des infrastructures en constituent plutôt le moteur, il s'agit toujours d'une construction d'entités qui n'ont pas de correspondances dans une pratique collective cohérente du présent et sur laquelle l'historien appuierait sa propre pratique. L'ensemble du passé, faute d'être amarré dans le présent, est porté à l'absolu. Le positivisme d'hier qui triait des événements comme on prélève des éléments dans un contenant ou qui cherchait des chaînes univoques de causalité supposait que l'histoire était une sorte de *substance* que l'on pouvait considérer de l'extérieur. Certaines interprétations plus raffinées d'aujourd'hui, malgré les différences de méthodologie et d'épistémologie, supposent, dans le fond, des postulats semblables. Ainsi, pour Foucault, les systèmes culturels qu'il reconstitue sont autant de « modes d'être de l'ordre ». « Ce qu'on voudrait mettre au jour, écrit-il, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité[20]. » Il dégage ainsi, dans chaque cas, des « systèmes de simultanéité »

20. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 13.

où convergent des signes culturels très variés. On pourrait se demander comment se fait *historiquement* le passage d'un système à un autre; mais, pour l'heure, c'est un problème secondaire. La question essentielle est de savoir, comme nous y invitent l'exemple de Thucydide ou celui d'Augustin, où se trouve l'historien qui travaille et interprète ainsi. « Qui est-il pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère *oublié* ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes? Il se donne comme l'omniprésent (puisque toutes les hétéronomies de l'histoire forment l'unique récit de sa pensée) mais il est aussi l'absent (puisqu'il n'est situé nulle part). Son œuvre veut dire la vérité des langages, mais cette vérité ne se pose par rapport à aucune limite et donc à aucun engagement de l'auteur. De ces langages, les ruptures sont finalement surmontées par la lucidité de son regard universel[21]. »

En effet, à la limite, l'historien d'aujourd'hui s'abolit dans l'universel. Aboutissement fatal d'une lecture qui n'a pu faire de l'histoire un absolu qu'en détruisant ce qu'avait de concrètement historique la situation de l'historien. Que reste-t-il donc à la source de la moderne historiographie? Non pas une pratique historique du présent (comme pouvaient l'être la Cité ou l'Église pour les Anciens), mais le pur sentiment de l'historicité. La *vérité* de la science historique se trouve scindée de sa *signification* par rapport à la vie. Du même mouvement, entre la quête de l'historien et son objet-histoire, ne s'offre plus la médiation concrète d'une appartenance où les Anciens trouvaient un point de départ et une visée; le *modèle* des questions à poser à l'histoire et la pertinence de la connaissance historique sont irréparablement séparés.

La crise où se trouve la science de l'histoire nous reporte donc à un défaut de la réalité historique d'aujourd'hui. En effet, ce que nous venons d'observer ne se réduit pas à un simple problème d'épistémologie qui pourrait être résolu par une nouvelle mise en forme théorique de la situation de l'historien. Il s'agit de savoir pour quelle société on fait l'histoire et, plus encore, si une pareille société exige que l'on y fasse de l'histoire? Existe-t-il encore quelque chose comme la *Cité* de Thucydide ou l'*Église* d'Augustin? Se poser ces questions, c'est transposer le problème de l'*idéalisation* du savoir, de son objectivité et de sa signification, dans le cercle plus large des formes sociales de notre présent.

21. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, p. 132.

IV. SITUATION HISTORIQUE ET EXPLICATION DE L'HISTOIRE

Quand Aristote affirme que « l'homme est un animal politique », on sait qu'il ne se borne pas à lui accoler un qualificatif entre autres. Il définit aussi bien le fondement collectif d'une anthropologie que celui de l'action humaine. Il désigne l'endroit où l'homme se dégage de la nécessité pour mettre en route sa condition. Travailler, être ordonné à des tâches qui sont déterminées par les exigences biologiques ou par celles des métiers ne lui paraît pas constituer le caractère distinctif de l'homme. Non seulement Aristote met l'esclave à l'écart mais aussi ce qui, dans la vie de l'homme libre, relève de ce que nous appellerions aujourd'hui les prérequis fonctionnels de la vie en commun. Au fond, c'est la gratuité de la parole qu'il propose comme condition pour qu'une anthropologie soit possible. La Cité était la démarcation entre le langage qui se perd à mesure dans les servitudes de la vie et cette autre parole à laquelle n'accèdent ni les esclaves ni les barbares, qui n'a d'autre fin que de proférer son sens, de proclamer que l'homme n'a pas de vocation collective plus importante que celle de parler.

Mais n'était-ce pas là une parole fermée sur elle-même, en une sorte de tautologie, comme on l'a dit fréquemment de la rhétorique ancienne pour l'opposer au langage scientifique contemporain ?

Pour Gilles Granger, « l'usage rhétorique du langage se distingue radicalement de son usage scientifique en ce qu'il s'enferme dans un univers verbal ». Et il cite, à l'appui, le mot célèbre de Gorgias pour qui la rhétorique, à l'opposé des autres arts qui reposent sur des opérations manuelles, ne relève que de la pratique du discours. « Utilisation autarcique du langage », qui engendre « une satisfaction esthétique[22] ». C'est mal comprendre, il nous semble, ce qu'était le statut véritable de la rhétorique antique ou la ramener à la connotation péjorative qu'elle a prise dans les temps modernes : rhétorique de collège qui n'est pas celle que la Cité pratiquait. C'est plutôt à la politique qu'il faut reporter la fonction de la rhétorique : parler, c'était effectivement agir sur une réalité, la Cité. Nous avons insisté plus haut sur l'intégration profonde du discours dans les relations sociales de l'Antiquité, où il n'est pas une doublure idéologique de structures relevant d'une autre logique que lui. Ce n'est que par anachronisme que nous reportons sur lui l'usage que souvent nous faisons du langage dans nos sociétés industrielles. De même, affirmer que, chez les Grecs, cet usage du

22. Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, 1960, p. 21-22.

langage a bloqué l'avénement de nos sciences et de nos techniques modernes, en détournant de la manipulation du donné empirique, c'est ne pas saisir que l'action, pour les Grecs, portait d'abord sur le monde humain. C'est confondre le commentaire d'un vécu spontané et étalé, où en effet il ne saurait y avoir de discours scientifique, avec un discours qui procédait d'un dédoublement du vécu, engendrant à son tour une aire de la praxis. Praxis qui, en l'occurrence, était essentiellement politique.

Granger écrit encore : « Tant que le découpage des faits humains demeure tributaire du langage et des idéologies naïves qu'il sous-tend, la connaissance ne peut que décrire l'adaptation apparemment spontanée de la conduite dans une pratique où l'acteur ne distingue pas nettement un objet d'une image produite par l'interprétation idéologique diffuse de sa propre activité... ; (chez les Anciens) les notions de *Cité*, de *citoyen*, d'*économie* sont alors directement déterminées par le jeu des forces sociales et naturelles que la pensée proto-scientifique reflète et justifie sans les analyser. Le fait humain est saisi dans son apparence immédiate comme généralisation de l'événement vécu[23]. » « Adaptation *apparemment spontanée* de la conduite », notions « *directement déterminées* » par le jeu des « forces sociales », fait humain saisi dans son « apparence immédiate » : toutes ces expressions trahissent la conception grecque où la politique, où la parole n'avaient rien de spontané, de directement déterminé ou d'immédiat. Politique et parole publique étaient des construits, par mise à l'écart d'une grande variété de comportements, de vécus, de langages que les Grecs reléguaient dans la sphère du privé. Politique et parole publique étaient symboles et pratiques d'un universel concret de l'homme.

Nous ne nous sommes pas attardé à cette polémique par manière de parenthèse. Outre que nos remarques visent des conceptions qui ne sont pas exclusives à Granger, elles voudraient sauvegarder ce qui fait le profit de la comparaison que nous avons menée.

Pour les Grecs, le *public* est le lieu de l'action privilégié parce qu'il est identifié à l'écart des nécessités du travail et de l'économie. Pour nous, c'est exactement l'inverse. Ce que les Grecs considéraient comme des prérequis s'est prodigieusement agrandi dans nos sociétés contemporaines ; les sciences de l'homme y ont d'ailleurs abondamment contribué. L'économie politique classique a été le signe le plus décisif de ce renversement. Le behaviorisme, ses variétés et ses dérivés nous ont montré jusqu'où pouvaient s'étendre les lois de

23. *Op. cit.*, p. 66-67.

l'*adaptation*. En apparence, la société est pour nous une préoccupation infiniment plus complexe que l'était la Cité pour les Grecs : nous nous attardons bien davantage qu'eux à ses lois de fonctionnement ; nous connaissons mieux qu'eux les impératifs de la croissance économique, même si nous reportons toujours plus loin la signification du développement social. L'économique, la sociologie, les sciences politiques ont trouvé leur origine et leur prolifération depuis que la *nécessité* est passée du domaine privé au domaine public. Comme pour les sciences de la nature, celles de la société se sont librement déployées depuis que la Cité a cessé de représenter la totalité concrète où la recherche des explications de l'histoire et des comportements était pertinente.

De la signification à donner au monde humain (une signification sans cesse à instaurer, rappelons-le) les Grecs faisaient l'objet de la praxis proprement collective. Pour nous, c'est le monde de la nécessité, de l'Économique, qui a pris cette place, la quête de la signification étant reléguée dans la vie privée. Pour nous, parler pour parler, converser pour entretenir le sentiment que les hommes se retrouvent dans leur liberté d'exister, relève des marges de la vie sociale, que nous confondons aussi avec l'intimité de l'existence. Alors que, pour les Grecs, parler c'était gagner sur la vie privée, sur la répétition quotidienne, le droit de faire un monde dont on puisse publiquement discuter.

Notre pratique sociale, qui est à la source des pratiques scientifiques que nous faisons porter sur elle, est comme chez les Grecs l'expression d'une vision d'ensemble. Chez les anciens, la politique ne ressortissait pas du vécu spontané ; l'action y réconciliait l'objectivité et la signification ; d'où la tonalité du discours intégré à cette pratique[24]. Chez nous, par les vertus de l'industrie, de la planification, etc., l'objectivité est séparée de la signification. Loin de voir là un plus grand souci pour les *infrastructures* ou une meilleure défense contre les *idéologies*, on doit y reconnaître un processus radical d'*idéalisation*. Et c'est grâce à cette idéalisation préalable que nous pouvons ensuite distinguer des « infrastructures » et des « idéologies[25] ». Pour les Grecs, la pratique politique

24. Discours qui n'en était pas pour autant syncrétique. Voir par exemple, chez Thucydide, l'Oraison funèbre de Périclès que nous avons déjà citée.

25. À cet égard, il faut sans doute dénoncer au passage un usage abusif de la notion de *praxis* que Luckacs a relevé même chez Engels et qui se trouve encore répandu : « Il appelle praxis – au sens de la philosophie dialectique – l'attitude propre à l'industrie et à l'expérimentation. Or, justement, l'expérimentation est le comportement le plus purement contemplatif. L'expérimentateur crée un milieu artificiel, abstrait, pour pouvoir *observer* – sans que ce jeu soit troublé – en éliminant tous les éléments irrationnels et gênants, tant du côté du sujet que du côté de l'objet. Il s'efforce de réduire, autant que possible, le substrat matériel de son

consistait à la fois à dire la société et à s'y situer en tant qu'hommes. Nous avons porté la société à une distance telle que nous pouvons y projeter des modèles, des concepts, des imageries inspirées par la technologie. C'est que nous avons l'illusion de ne plus être nulle part ailleurs que dans le lieu idéal de l'explication, de la vérité.

Reprenant la pensée d'Adam Smith, Hegel suggérait dans les *Principes de la philosophie du droit* : « L'abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique, et à la fin il sera possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace. » Dans le *Capital*, Marx constate de son côté : « Un système de machinisme forme par lui-même un grand automate, dès qu'il est mis en mouvement par un premier moteur qui se meut lui-même... Dès que la machine-outil exécute tous les mouvements nécessaires au façonnement de la matière première sans le secours de l'homme et ne le réclame qu'après coup, dès lors il y a un véritable système automatique... Le système des machines-outils automatiques recevant leur mouvement par transmission d'un automate central est la forme la plus développée du machinisme productif. » Constatations devenues banales aujourd'hui, et il n'est pas utile d'y insister. Sauf sur un point : ces conceptions marquent parfaitement la transposition de la Cité dans une Société conçue seulement selon ses lois de fonctionnement mais sans marquer, avec la même force, les conséquences qui s'ensuivent pour le statut de celui qui désormais doit rendre compte d'une Société sans Cité...

Pour avoir mieux repéré dans la société les nécessités économiques, la parole gratuite nous fait davantage question que pour les Anciens. Un ouvrier d'aujourd'hui est aussi asservi que l'esclave grec ; la *nécessité* technique où il est inséré est-elle pour lui plus intelligible que la Nature l'était pour les Anciens ? Et son loisir, ce temps où il peut s'exprimer sans être contraint par les lois de l'automate, en quoi représente-t-il une contribution à un monde collectif que pourraient fonder ses actes et ses paroles ? Le loisir a-t-il été conquis sur la nécessité ou n'en est-il, par un retour qui en ferait une nécessité encore, que l'indispensable recours par quoi on ne consommerait, on ne parlerait que pour alimenter l'*automate* ?

Pour sa part, l'anthropologie pourrait-elle se réduire à un discours sur les hommes alors que ceux-ci se verraient réduits, dans leur vie, à tourner unique-

---

observation au *produit* purement rationnel, à la manière intelligible des mathématiques » (Georg Luckacs, *Histoire et conscience de classe*, trad. Axelo et Bois, Éd. de Minuit, 1960, p. 168).

ment le langage efficace vers les nécessités économiques, les exigences fonctionnelles de la division du travail? L'anthropologue d'aujourd'hui, qu'il soit philosophe, praticien des sciences de l'homme ou idéologue, doit bien préjuger que sa parole dépasse la stricte nécessité; même s'il ne prétend que dégager celle-ci, il doit rendre compte de cette redondance dont il fait métier. Comment parler de l'homme dans les laboratoires ou dans des livres si déjà, chez les hommes, la parole n'est plus qu'une fonction? Question qui dépasse les étroites questions d'épistémologie, qui concerne les fondements de toute anthropologie possible dans notre culture. Elle élargit, en tout cas, l'interrogation kantienne: comment rendre compte de «l'intérêt que l'homme prend pour lui-même» sans, du même coup, se demander comment tous ensemble, dans la société qu'ils forment, les hommes ont la possibilité de prendre intérêt pour ce qu'ils y font?

V. L'ANTHROPOLOGIE EN L'ABSENCE DE L'HOMME

Un premier survol nous a fait apercevoir, dès le XIX[e] siècle, un rapide processus de destruction du dessein anthropologique: par dérivation de l'*au-delà* à l'*ici-bas*, de la Raison à son devenir, de l'Esprit médiateur à l'esprit d'objectivité. Et il nous semblait déjà que, dans le recours à la stricte immanence, sans le répondant d'une «maison de l'homme», sans médiation autre que l'objectivation, ce n'est plus l'Homme que l'on rencontrait au bout du compte mais la Production d'un objet hypothétique dont l'homme n'est que le prétexte.

D'où, pour pousser plus loin l'exploration de cette hypothèse, le recours à la comparaison avec un autre âge de l'anthropologie où subsistait un pareil répondant.

Cette anthropologie des temps anciens, nous l'avons vue procéder d'une vue fondamentale sur la situation humaine dans le monde. La tragédie grecque, qui est comme la plus haute incarnation de cette situation de l'homme, repose sur une tension entre des normes, normes du destin et normes de l'homme. Drame de l'humanité plutôt que drame personnel; conflits de puissances plutôt que conflits de raisons. Conquête d'un milieu humain sur le cosmos sans que pourtant celui-ci devienne pure nature. Aussi l'histoire, si profane qu'elle soit comme chez Thucydide, est-elle tension entre les forces du destin et la délibération humaine. Les débats et les conflits du présent sont élargis à la dimension d'un ensemble humain. La psychologie est présente mais elle n'est pas saisie dans sa pure immanence ni non plus dans un unique rapport à l'événement: l'*ambition* dont parle Thucydide n'est pas une simple faculté mentale

ni non plus un pur produit de l'histoire ; elle se rattache à une sorte de rationalisation, par projection sur l'homme, du destin. Au soubassement de toutes ces pratiques de l'anthropologie, se trouve la pratique de la parole, modèle de l'action par excellence, liée à la Cité comme à l'emplacement de l'existence authentique et de son interprétation.

Nous avons beaucoup insisté sur ce dernier aspect. Il est, en effet, capital. S'il est vrai que, pour qu'il y ait anthropologie, l'homme doit avoir un répondant qui soit autre chose que le prétexte de la négativité spéculative, autre chose qu'un objet face à un sujet, c'est bien sur le terrain de la parole que peuvent se trouver les enjeux décisifs. Dans quelque contexte historique que l'on se trouve, toute pensée se dessine par rapport à un *monde*. Ce monde n'est pas une somme d'objets ; ceux-ci se profilent sur un monde qui les isole en creux. Par ailleurs, ce monde n'est pas un *donné* : il est ce par quoi l'esprit conçoit les choses et se constitue ainsi comme entendement. Objet et entendement résultent donc d'un débat dont le monde est le lieu, et la Raison l'arbitre. On a heureusement montré, Merleau-Ponty entre autres, que la perception est moins réception que désignation. Mais cela se reconnaît au mieux dans le langage. « L'objectivation la plus élémentaire se présente comme une objection que le sujet se fait à travers le langage, qui le sort de sa sujétion à l'égard des choses[26]. » Sur la lancée de cette formule d'André Jacob, un commentateur poursuit : « Mais si le sujet est lié dialectiquement à l'objet par la médiation linguistique, il l'est également à un *projet* : quelque chose est *à dire*, quelque chose est *à faire*, quelque chose est *à comprendre*. L'homme, ce sujet-projet parlant, tisse son passé et ouvre un avenir. Ainsi l'élucidation même des signes implique-t-elle la temporalité, et d'une manière corrélative, les structures de la langue nous renseignent sur notre expérience temporelle[27]. » De l'*objection* au projet, il y a effectivement la genèse d'un espace, l'apparition d'*objets* pour l'homme. Cet espace ne se conçoit pas seulement par la vertu intrinsèque à la parole ni non plus par la sédimentation du langage. Il se trouve à la fois dans la parole jaillissante et dans le langage constitué, à la condition que tous deux soient liés dans la formation corrélative d'un monde de l'homme. Ce monde, la Cité des Grecs, l'Église d'Augustin en furent des figures.

Faute d'un tel monde, faute de la parole qu'il permettait, nous en sommes réduits à chercher un rapport au monde par réduction, une Raison qui serait

26. André Jacob, *Temps et langage*, Colin, 1967, p. 14.
27. Jean-Claude Margolin, « Une philosophie et des philosophies du langage », *Études françaises*, VI, 4, novembre 1970, p. 460.

à la source de l'Entendement mais par-dessus ce que proposent la Culture ou la Société qui ont succédé à la Cité. Comment ensuite, prenant le problème par l'autre bout que celui où le reconnaissaient les Grecs, l'anthropologie va-t-elle pouvoir rejoindre la culture et l'histoire dont elle parle comme d'un objet?

Husserl s'est cru obligé de parier sur un *télos* de la Raison qui nous viendrait d'une tradition abstraite. Ce qui était pour le moins contradictoire: une tradition ne peut pas être abstraite. Husserl proposait d'en revenir au commencement, que l'*originaire* devienne la tâche philosophique. Le sens de la philosophie, dit-il, « inclut un radicalisme de l'acte fondateur, une réduction à un état absolument dénué de tout présupposé, une méthode de base par laquelle le philosophe, en commençant, s'assure lui-même d'un terrain absolu comme du présupposé à élucider d'une façon absolue[28] ». On peut se demander si cet *absolu*, ce double absolu faudrait-il dire plutôt, ne ressemble pas par quelque côté à cette *idéalisation* de la science où Husserl voyait par ailleurs la crise même de la science en tant que crise de la culture. En voulant revenir au *commencement*, n'est-ce pas de cette science-là qu'Husserl cherche les origines, restant par là enfermé dans les termes mêmes du problème qu'il dénonce? Alors qu'il s'agissait des fondements d'une culture. Et pour les cultures, il n'y a pas de commencement qu'une philosophie pourrait reprendre. La culture est médiation. On ne *commence* pas une médiation, on la reconnaît.

Aussi bien, l'*idéalisation* que Husserl a décelée dans la science, c'est dans l'ensemble de la culture moderne, et pas seulement dans la science, que nous l'avons retrouvée. L'idéalisation de l'histoire et celle de la Cité sont corrélatives à celle de la nature. Cette idéalisation est la résultante de la levée des médiations dont les Grecs nous ont fourni l'exemple. Du moment où l'homme ne trouve plus en face de lui un répondant concret, que ce soit cosmos, Cité ou Église, sa pensée comme son action peuvent s'étendre à l'infini. Le vide ainsi ouvert permet une extraordinaire expansion, en principe sans limites assignables, de l'activité humaine. Dès lors devient théoriquement possible une dissolution de l'homme dans son projet. En fait, l'homme ne peut se passer d'un horizon: c'est donc son activité et sa pensée, la nature, l'histoire, la société, les comportements qu'il va projeter devant lui. Déportation de lui-même, aliénation qui ressemblent à celles de ces âges mythiques que les sciences de l'homme ont dénoncées pour se faire une place. S'il y a toujours un horizon, celui-ci est

28. Postface à mes idées directrices, trad. Kelkel, *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, p. 397.

maintenant tout entier à construire, à produire sans que l'on puisse lui donner d'autres fondements que l'idéal d'une représentation parfaite. On a beau proclamer, comme les scolastiques marxistes ou structuralistes, la référence ultime au *matérialisme*, cette *matière-là* est trop abstraitement mise à distance en formes de pensées, pour ne pas laisser voir qu'elle est garante d'une *idéalisation* de l'histoire et de l'homme. Quand l'anthropologue projette son ombre sur l'homme, il oublie que c'est toujours lui qu'il aperçoit, s'imaginant qu'il n'est plus de Cité que l'endroit où il se trouve. Il rêve alors qu'il n'y a plus devant lui, à part lui, que *matière*, *infrastructure*, *objet*... Ou encore, et par une contrepartie fatale, il se voue à l'infinie interrogation sur l'existence désertée par la Cité, reconstituant le roman d'un sujet errant qui n'est, au fond, que lui-même...

Peut-être sommes-nous en mesure, à cette heure, d'envisager dans son ensemble le paysage exploré en la première partie de ce livre.

L'ombre de l'anthropologue, celle de l'histoire, celle de l'Écriture que nous évoquions au début nous avaient déjà paru être les prérequis, la mise en place du travail des anthropologues. Cette mise en place, nous l'avons marqué aussi, était le travail de la culture sur elle-même. Cette place, cet espace, c'était en réalité un vide d'où l'anthropologie devenait possible. Philosophie, idéologie, sciences de l'homme sont, à la fois, exploration et remplissement de ce vide. La culture devient laboratoire de culture ; explication et compréhension la divisent jusque dans la construction même des objets scientifiques.

Le recul que nous a offert le cas de l'anthropologie grecque nous aura permis de fermer en quelque sorte, et d'une manière provisoire, notre réflexion. En comparaison avec la construction moderne d'une ombre de l'anthropologue, de l'histoire, de l'Écriture, les Grecs nous offraient un exemple semblable et pourtant différent. L'idéalisation de l'Histoire et de l'Écriture qu'ils ont connue ressemble à la nôtre, sauf qu'elle réservait à l'anthropologue une référence à la Cité des hommes que nous avons perdue. Il nous reste l'État, les partis, les enceintes des universités ou des technocraties ; mais nous n'avons plus de Cité. D'où les interrogations, qui auront resurgi plusieurs fois dans nos réflexions, sur la légitimité du praticien des sciences de l'homme quand il veut, par ses tests, ses récits historiques ou autrement, instituer une condition humaine, travail pour lequel il n'est plus délégué par une parole des hommes fondée en communauté.

Voilà ce qu'il faut entendre, en définitive, lorsqu'on parle d'une *anthropologie en l'absence de l'homme*. Il n'est pas question de répéter les confessions désabusées sur la fin de l'humanisme, qui fut lui-même possible à l'écart des hommes ; moins encore, nous ne confondrons la dissolution de l'homme avec

les embarras de l'anthropologie. L'anthropologie n'est pas l'homme. Elle est quand même un signe, un témoignage sur ce qu'on peut dire de la culture, sur ce que la culture suggère de dire de l'homme.

L'avenir, le destin ou la vocation de l'anthropologie, n'est pas étranger à cette situation que nous avons essayé de circonscrire. L'*absence*, il nous faudra l'aménager à partir de ce qu'elle suggère. On ne revient pas en arrière, sauf pour comprendre, aussi bien pour l'épistémologie que pour la culture.

Pour aller plus loin, vers l'avenir, on devra donc aller plus profond. Dans cette exploration de la dualité de la vérité et de la pertinence où nous entraînent irrémédiablement les destins solidaires de l'anthropologie et de la culture. Dans cette recherche aussi d'une Cité, autre que celle des Grecs mais pareille d'une certaine manière, sans laquelle, par défaut de l'homme, il n'y aurait plus d'anthropologie possible.

Deuxième partie

Possibilité et destin de l'anthropologie

5

De l'absence à la production : une anthropologie de l'opération

Au cours de la première partie de ce livre, nous avons voulu prendre une vue d'ensemble de l'anthropologie en sa situation actuelle. Ce n'était pas, on l'aura compris, pour mettre ensuite en vitrine quelque nouvelle anthropologie de notre invention.

Certes, il est courant que l'on procède à un bilan critique pour rendre vraisemblable son entreprise à soi. Bachelard l'a mieux montré que quiconque : la polémique est le ressort premier de la pensée scientifique ; l'affirmation est l'envers de la négation dont elle se nourrit. La science étant une certaine vision du monde, les mutations qui y surviennent en appellent à des *preuves*, au sens où on l'entend d'ordinaire, mais aussi à des *habitudes* de vérification. Valable pour les sciences physiques, cette constatation est d'une criante évidence pour les anthropologies. Enracinés dans la culture ambiante, les arguments de nos disciplines empruntent aux inépuisables contradictions des idéologies, des philosophies, des méthodes. Quand on l'a compris on n'espère pas qu'il en soit autrement dans l'avenir. Redisons seulement, pour bien marquer nos intentions, que nous n'avons pas comme objectif d'offrir le projet d'une anthropologie inédite ; il nous importe plutôt de saisir les implications et les virtualités de celle qui existe déjà.

Du même coup nous nous refusons aux prophéties qui risqueraient de nous enfermer dans les polémiques des écoles. Toutes les recherches anthropologiques sont habitées, inspirées par l'utopie ; nous avons cité d'illustres

exemples et nous sommes persuadé que, dans les examens épistémologiques, on ne fait pas assez sa part à ce phénomène à première vue déconcertant. Nous entretenons, comme tous et chacun, une utopie de ce genre. Nous en repousserons l'aveu au plus loin possible. Non pas par discrétion ou astuce. Parce que sont ici concernés bien davantage qu'une école, une théorie ou une méthode : les destins solidaires de nos anthropologies et de nos cultures.

I. POUR ALLER PLUS LOIN

Nous plaçant autant qu'il se peut à l'écart des querelles d'écoles, reportant à la fin les considérations utopiques, serons-nous voué à fabriquer une sorte de *synthèse* des anthropologies actuelles ? Reconnaissant comme nous l'avons fait les conflits nécessaires des factions, des disciplines, des idéologies, il n'est pas question de les abolir dans un syncrétisme de bonne compagnie. Surtout que, préoccupé comme nous l'avons constamment été, par la complicité de l'anthropologie et de la culture, nous sommes prévenu contre toute esquive qui isolerait l'idéal de l'unification de l'anthropologie d'une analyse de la désintégration de la culture.

Dans cette seconde étape de notre recherche, nous serons donc entraîné à *radicaliser* les réflexions de la première partie. Nous avons quelque répugnance à céder ainsi à un mot à la mode, qui a beaucoup perdu de sa vertu suggestive. Mais c'est l'anthropologie contemporaine qui se radicalise ; nous suivrons ses propres cheminements. Sans nous y enfermer, bien entendu.

Il faudra dépasser la provisoire mise en ordre des anthropologies pratiquées sur laquelle nous nous sommes appuyé jusqu'ici. La répartition du champ anthropologique entre philosophie, idéologie, science de l'homme a paru féconde. Elle n'en est pas moins *précritique* ; elle emprunte à des institutions de culture où les conventions ont leur part. Sans nier la valeur épistémologique de cette répartition (il nous arrivera bientôt d'y recourir encore), nous serons amené à reconnaître des structures plus profondes et, s'il est permis en cette matière d'entretenir pareille prétention, plus *nécessaires*. Ce sera la visée principale de notre recherche, puisqu'il s'agit des fondements.

Fondements : un autre mot dont on abuse, surtout quand sont concernées les disciplines qui se préoccupent de l'homme. *Fondement* peut s'identifier avec ce que, dans les sciences physiomathématiques, on appelle *axiomatique*. On envisage alors de rassembler les origines de recherches plus hasardeuses, de prendre une conscience (conceptuelle) d'une pluralité des démarches, de telle manière qu'« une théorie axiomatisée devient une sorte de fonction théorique,

un moule à théories concrètes[1] ». Trouve-t-on quelque chose de semblable dans les anthropologies ? Ce n'est pas impossible, tout au moins par analogie. Ce qu'on appelait naguère l'« économie pure » reste le cas le plus connu, le plus classique[2]. La linguistique fournit des exemples plus récents. Dans les autres disciplines, on relève des essais du même ordre, bien que la ressemblance y soit plus lâche.

Quelle différence faire entre ces visées d'axiomatisation et les partis pris des *doctrines* scientifiques, qui elles aussi sont des « moules à théories concrètes » ? Grosse question, que nous garderons soigneusement en mémoire. Sans oublier les dangers des dérives métaphoriques, nous commencerons par nous attarder aux volontés d'axiomatisation. N'est-ce pas le désir obligé de tout savoir que de se fonder comme savoir ? Dans le cas des anthropologies, ce désir a une extraordinaire portée : comment axiomatiser la connaissance de la culture sans supposer que, dans son devenir, la culture elle-même tend à une axiomatisation de sa propre existence ?

Cet étroit souci des fondements risque, en effet, de trouver ses assises en dehors de l'homme, prétexte des anthropologies. En tout domaine l'idéal est de s'éloigner des perceptions communes, de construire, de produire ses objets. On se souvient de l'observation de Pascal : « Les sciences abstraites de la nature ne sont pas propres à l'homme[3]. » On peut l'étendre à l'*idéalisation* qui, depuis Pascal, a gagné le monde humain tout entier. La production de l'anthropologie ne relève, en principe, que de la *nécessité*, où seul l'entendement repose. La Production s'épanchant hors des barrières posées d'avance autour d'une « maison de l'homme », ce n'est pas fatalement le néant qui s'annonce, mais tout au moins une absence habitée par la nécessité. Cette absence suppose et supporte la production du savoir, sans qu'elle soit, dans la condition de l'homme, supposée et supportée par rien.

Là-dessus, Kant est un admirable témoin : « La nécessité absolue dont nous avons si indispensablement besoin, comme du dernier soutien de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même [...] ne frappe pas à beaucoup près l'esprit de tant de vertiges ; car elle ne fait que mesurer la durée des choses, elle ne les soutient pas. On ne peut ni éloigner de soi ni

1. R. Blanché, *L'Axiomatique*, PUF, 1955, p. 69.
2. Nous l'avons ainsi envisagé dans *La Dialectique de l'objet économique*, Paris, Éd. Anthropos, 1970.
3. *Pensées*, fragment 144 (éd. Brunschvicg, p. 399).

supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis de toute éternité ; en dehors de moi, rien n'existe que par ma volonté ; *mais d'où suis-je donc ?* Ici tout s'écroule au-dessous de nous, et la plus grande perfection comme la plus petite flotte suspendue sans soutien devant la raison spéculative, à laquelle il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement[4]. »

Un premier fil conducteur est à notre portée, l'indication d'une première exploration. De l'*absence*, de la nécessité aveugle qui confère à l'anthropologie sa faculté de prendre racines dans des raisons de savoir, la possibilité doit se retrouver dans la culture. Il faudrait élaborer une ample phénoménologie de la culture où se dessinerait la généalogie de cette absence, de cette nécessité.

Nous nous bornerons à une esquisse.

II. ABSENCE, GENÈSE, MÉMOIRE

Dans l'ordinaire de la vie, la culture supporte nos agirs et nos pensées sans qu'elle paraisse elle-même fondée d'autre part. J'épouse les modèles de conduites que la culture me propose comme s'ils traduisaient mes intentions. Je parle comme si le langage commun formait d'emblée la matière de mes pensées. Je me rattache à l'histoire comme à l'environnement normal de mes actions. Lorsque je dois choisir entre divers modèles disponibles de comportement, que j'hésite autour de mon dire, que je m'efforce de formuler mes options politiques, les normes culturelles, le langage, le devenir demeurent un *milieu* que je ne sépare pas de moi. La culture n'est jamais devant mon regard comme un objet devant une conscience qui le viserait. Je me reconnais comme sujet, et du même coup je réalise qu'il y a une culture, par mes usages alternatifs des modèles culturels, par la variété des traces de mes paroles, par mes affrontements à des événements multiples et équivoques.

La culture me présente le monde ; c'est en elle que je me le représente. Je parviens à lui faire dire ce qu'elle n'a pas dit encore. Quand j'y déroge, c'est en m'appuyant sur elle, par une initiative dont elle est complice. On pourrait lui appliquer la belle formule de Humboldt à propos du langage : selon le même processus par lequel l'homme dévide la culture hors de son être propre, il s'en-

4. *Kritik der reinen Vernunft*, B 641-642. Le rapprochement entre Pascal et Kant est suggéré par Kostas Papaioannou : Regnum Hominis. Note sur le subjectivisme moderne, *Diogène*, 41, 1963, p. 38.

chevêtre en elle. Et s'il est vrai que je peux comprendre une autre culture que la mienne, cette faculté procède de ma culture encore, car c'est elle qui me suggère la thématique de son dépassement.

La culture se prête au modelage de mes intentions ou de mon travail ; elle se remanie en consommant avec mes actes, mes paroles, mes options historiques. Je ne perçois jamais la culture dans un face-à-face ; j'ai cependant conscience qu'il y a une culture. Quand j'hésite devant une panoplie de modèles à inscrire dans mes conduites, quand je cherche l'issue d'un énoncé, quand je délibère sur des choix historiques, je ressens la culture comme une résistance.

De quelle nature, de quelle conséquence est cette résistance ?

1 / Mes conduites sont la reprise de modèles offerts par la culture. Elles ne traduisent pas cependant pour ma subjectivité ce qui lui est offert objectivement. J'agis parce que la culture ne dit pas d'avance ce que je dois introduire dans le monde, le sens qu'il a pour moi ; le moindre de mes comportements surmonte un désaccord, rétablit une réciprocité avec mon milieu. Ce désaccord est, dans tous les cas, à la source de mes motifs plus particuliers. « Prise en sa rigueur abstraite, la condition initiale de la conscience réside en cette relation d'un présent vide à une absence qui, par définition, possède une réalité supérieure à la présence qu'elle doit combler... Le mouvement que nous accomplissons, en effet, apparaît comme médiateur entre la présence et l'absence et c'est à cette circonstance qu'il doit son caractère conscient. À la différence des mouvements matériels et des réflexes, dont la cause est toujours susceptible d'être localisée dans l'espace et le temps, il est sollicité par un objet de site inconnu et, jusqu'à la rencontre de cet objet, il est guidé à chacune de ses étapes par la déception qui suit cette ignorance, par la constatation renouvelée d'une absence[5]. »

Procédant de l'absence, motifs et mobiles ne se confondent pas avec des moments discontinus de rupture. Dans le perpétuel effort pour me rassembler au long de mes cheminements, se profile une thématique de mes motivations qui est aussi un mode de recours aux ressources de la culture. La psychanalyse montre comment s'organise cette histoire de la motivation personnelle ; elle nous enseigne surtout à y voir non point une sorte d'invariant, de cogito qui dure, mais la confection d'un rapport particulier à l'univers, d'un monde personnel, d'une *culture* qui est celle d'un sujet.

5. Jean Nogué, *Le Système de l'actualité*, PUF, 1947, p. 97-98.

2 / Mes paroles entérinent des canevas et des possibilités que le langage me fournit. On ne saurait les réduire, en conséquence, à la contrepartie subjective d'un univers objectif de la signification. Les décalages incessants entre paroles font justement que c'est moi qui parle, rendent possibles une teneur propre de mon dire, un *style* qui est mien. On reconnaît ce style à des clichés, à des métaphores, à des images, à des symboles privilégiés ; on le reconnaît aussi bien pour des groupes et des classes que pour des individus. Le remembrement du sujet qui parle suscite des schémas durables de sélection qui sont mon langage à moi, les langages aussi de mes groupes d'appartenance.

Des linguistes ont supposé l'existence d'une *conscience linguistique*. Cette conscience est un ensemble de préférences quant aux locutions, aux tournures, aux mots eux-mêmes ; elle manifeste la durée culturelle d'un sujet. Faudrait-il, dès lors, considérer cette durée, la plus apparente, comme une cohérence superficielle qui ne concernerait pas en profondeur les vertus du langage ? Des courants majeurs de la linguistique contemporaine y invitent. Que nous apprennent-ils ? Que le langage n'est pas raccordement mais différenciation du monde et, par conséquent, du sujet de la parole ; aussi que, si le langage a bien en son fond une structure, celle-ci est davantage une logique qu'une histoire. Voilà qui explique l'effort du sujet pour s'exprimer, qui fait vérifier que la parole ne repasse pas sur le langage mais se décide dans une absence à surmonter. Le langage ne ressemblant pas de soi les sujets ; les sujets parlent et, en parlant, produisent de la culture. Le système de sélection qui construit leur *conscience linguistique* témoigne d'un combat contre cette absence que le langage crée par ailleurs. Les clichés sont des balises de ce combat, ce qui empêche de choir dans les fondrières où s'égarent les cheminements du dire ; nous n'y voyons des habitudes un peu ridicules qu'en méconnaissant la tâche difficile d'affirmer longtemps au sein du langage la tension où se conquiert un sujet.

3 / Agir ou parler donne lieu à une *conscience historique*. Cette dernière, nous l'entendrons par analogie avec la « conscience linguistique » : de celle-ci, en effet, il n'est pas étonnant de retrouver des figures parentes dans les engagements qui font référence aux ensembles plus vastes de l'histoire. Une option politique, religieuse, nationale, etc., une idéologie quelconque ne se dissolvent pas davantage dans l'illusion subjective que le comportement ou la parole ne se limitent à la redondance des modèles culturels ou du langage. Choisir une idéologie, ce n'est jamais s'y conformer, même après les délibérations préalables qui nous l'ont fait élire, elle, plutôt qu'une autre. Nous l'avons déjà remarqué : l'idéologie est un discriminant, un foyer de discussions quant aux opinions et aux choix plus circonstanciés de la quotidienneté historique. Adhérer à une Église, à une nation, à un parti ne supplée pas une fois pour toutes aux répon-

ses que l'histoire exige ; j'y trouve un face-à-face plus résistant, ce que l'histoire pourrait être, ce qu'elle est déjà d'une certaine façon. Je m'affronte aux idéologies, même à celles que je préfère, plutôt que je ne m'y coule. Elles exigent de moi une prise de position en face de l'histoire, bien loin de m'en dispenser. D'ailleurs, n'est-ce point aux moments de plus grands conflits des idéologies que chacun ramasse en une ferme cohérence, fût-elle une logique de la fuite, la conception qu'il se fait de ses appartenances historiques ? Ce que nous appelons l'*histoire*, en y voyant confusément un milieu où nous serions immergés, est un donné second. Les images bigarrées du changement, ou bien nous détournent de la temporalité concrète au profit d'une permanence de cycles et de répétitions, ou bien nous placent carrément devant une absence entretenue par le foisonnement du devenir. Dans tous les cas, les points de repères, les *événements* qui organisent le temps ne nous sont pas fournis par le temps lui-même ; ils sont les résultats de nos efforts ; nous les construisons à la fois pour voir le temps s'écouler et nous-mêmes y prenant place. Grâce à cette détermination, nous agissons, nous optons face à l'histoire. Le décalage de la temporalité étrangère et de l'intimité, l'*absence*, permet au sujet de tisser sa culture.

Que l'on adopte le point de vue du comportement, celui de la parole ou celui de l'engagement historique, on aboutit au même paradoxe fondamental. D'une part, la culture propose une cohésion à priori du monde. Quand j'agis, quand je parle, quand je choisis une orientation historique, j'ai le sentiment de n'inventer presque rien. Je ne me trompe pas : la plupart de mes conduites sont des conventions ou brodent en marge des façons habituelles de faire ; mes paroles ne sont intelligibles que pour être enfermées dans des mots, des phrases, un imaginaire commun ; et pourrait-il être question d'engagement historique sans un partage avec d'autres de vues qui sont pourtant personnelles ? Il est fatal que nous concevions ainsi quotidiennement les choses. Il demeure que tout cela est notre construction en tant qu'agents de la culture, que tout cela ne serait point sans l'effort incessant de reprise où, dans la plus modeste de nos actions, dans nos paroles les plus banales, dans nos choix historiques les plus bénins, se renouvelle l'effort par lequel la culture, de l'absence qu'elle crée, refait une présence qui est aussi la mienne, la nôtre.

Cette dualité de perspectives définit le *travail* de la culture. À l'origine de ce travail, il y a l'absence. Celle-ci se surmonte selon deux mouvements contraires et complémentaires. Je dépasse l'absence en agissant, en parlant, en faisant des choix historiques. Tendu vers mes objectifs, je fonce en avant, récapitulant et reformulant les modèles que la culture met à ma disposition. Un peu comme je joue sans y penser des ressources de mon corps. À d'autres égards, si j'interromps le mouvement qui me porte en avant, je me retourne

pour suivre une direction inverse... Pourtant, ce n'est toujours que la même absence qui m'inspire, le même besoin d'y parer. Car ce que nous appelons la réflexivité ne comble pas plus le vide que ne le fait l'activité spontanée ; elle aussi est une défense, une construction. Au lieu de se donner un avenir, elle se construit une genèse. Avenir et genèse qui sont, aux dépens de l'absence, conscience d'une identité. L'homme n'est pas prisonnier de son milieu puisque ne concordent pas son besoin d'avenir et son besoin de genèse.

Le retour sur les genèses, n'est-ce point travail de mémoire ?

La collusion n'est pas fatale. Pour me représenter ce que mon devenir m'a fait, pour réunir ce qui me paraît acquis de mes expériences passées, il faut que je retrace ma genèse. Mais la constitution d'une mémoire est tout autant une défense contre la genèse : je me souviens pour aujourd'hui et pour l'avenir, je récupère mon passé et le tire en avant, autant que je cède au regard en arrière. Pour la mémoire, le recours au passé n'est qu'un détour. Il n'en est pas ainsi de la préoccupation de la genèse lorsqu'elle est épousée pour elle-même : elle maintient jusqu'au bout le regard sur les origines ; pour se souvenir, elle défait la mémoire ou l'empêche de se construire trop aisément sur les ruines du temps écoulé.

Cette antinomie de la genèse et de la mémoire est présente dans la vie collective. Le savoir historique naît de la défection des coutumes. Il rétablit un sens du temps passé, sens fragmentaire et jamais réduit à une continuité homogène ; pour ce faire, il introduit une critique qui n'est rien d'autre au fond que le souci de la genèse. Qu'est-il advenu dans le passé qui appartienne en propre au passé ? Quel sens cela a-t-il pour la vie d'aujourd'hui ? Sans la contradiction entre ces deux questions, contradiction qui entretient la recherche de l'historien, la science historique ne serait que tradition, que mémoire.

Au cœur de l'antinomie de la genèse et de la mémoire, on surprend une autre figure de l'opposition de la *vérité* et de la *pertinence*. Sans l'absence, sans le bougé et l'incertitude qui s'introduisent dans le comportement, dans la parole, dans l'engagement historique, il n'y aurait point de préoccupation pour la *vérité*. La question de la vérité surgit par la suspension du flux accoutumé du sens qui sous-tend nos actions. Par quoi peut survivre cette suspension, sinon par le report obstiné aux origines ? La conscience est d'abord un blocage sur l'absence, une interruption de la fuite en avant. Grâce à l'obstacle que suggère l'absence, la conscience, la réflexion édifie ses barrages. Revenir à la genèse, c'est empêcher que le sens prolifère librement au gré de nos actions. Quand nous consentons à cet effort, l'angoisse que nous éprouvons nous montre bien que nous perdons alors le fil du sens. L'expérience de la psychanalyse porte

jusqu'à l'extrême ce sentiment : le défi de la genèse, de la vérité, y contredit méthodiquement le besoin de réconciliation avec la pertinence du passé, le besoin de mémoire.

Pour sa part, la mémoire est exigence du comportement, de la parole, de l'engagement. Elle rétablit, par-dessus les défis des vérités de la genèse, des ensembles pertinents où se reconnaît la complicité des sujets et de leurs mondes. La pertinence résulte d'un combat, elle est une tâche : celle de surmonter la genèse, de surmonter la *vérité*. À une construction, elle en oppose une autre. À notre époque, hantés que nous sommes par la genèse, nous nous méfions de la mémoire. Celle-ci ne se réduit pourtant pas à des illusions de la « conscience ». Elle n'occupe pas l'esprit pendant que le *vrai* travail se ferait ailleurs. Il n'y aurait pas d'outils, les plus élémentaires et les plus humbles, sans l'œuvre de la mémoire. Sans elle, il n'y aurait pas non plus de conquêtes scientifiques. La science de la matière et (plus difficilement) la science de l'homme sont les laborieux sous-produits par lesquels la quête impérieuse des genèses se transmue péniblement, de plus en plus péniblement, en constructions de mémoires.

III. DE LA GENÈSE À LA PRODUCTION

Sur fond d'absence, les anthropologies sont le prolongement du double travail de *genèse* et de *mémoire* qui anime la présence de la conscience à la culture. Ce prolongement inaugure, du moins il l'ambitionne, une autre conscience. Cependant, il ne s'effectue pas par sa seule vertu, par une impulsion dont les anthropologies seraient la source miraculeuse. Il n'a pas toujours existé ; il a une histoire. Plus que toute autre, la culture occidentale entretient le sentiment de l'absence, la nécessité de retrouver des genèses, le besoin de fabriquer des mémoires. Démarches originales, les anthropologies élargissent méthodiquement une absence venue de plus loin qu'elles et dont elles se font les gardiennes. Par la présence des anthropologies, se consolide la distance entre le travail de genèse et le travail de mémoire. Est assuré le sentiment que les voies de genèse sont irrémédiablement ouvertes, exigent d'être poursuivies sans fin ; en contrepartie, les constructions de mémoire sont précaires, à refaire et à multiplier.

Revenons, sous cet éclairage, aux trois variétés des anthropologies pratiquées où nous avions trouvé, dans la première partie de ce livre, une vue d'ensemble du travail de l'anthropologie.

1 / La philosophie est désir de *comprendre*, comme si comprendre était un mode spécifique du vécu et non pas seulement un exercice de l'intellect. L'Être y est entrevu dans son surgissement, à l'ombre des objets du monde. Ce n'empêche pas que les philosophes nomment l'Être de quelque façon, et l'amènent à habiter dans la culture. Le système philosophique, l'*institution de la philosophie*, est une mémoire qui fait contrepoids à l'absence que creuse la transcendance, qui incite la culture à se souvenir de l'Être.

Dans cette inquiétude des genèses, la philosophie est guidée par la remontée au *principe* : à ce dont quelque chose procède de quelque façon que ce soit, à une origine. Cette origine n'est pas un autre monde des choses, mais plutôt une fissure grâce à quoi quelque chose apparaît, une représentation constamment déjouée de ce qui est conquis sur l'absence... La référence au *principe* suppose que toutes choses soient niées en tant qu'objets fixés dans le langage ; en même temps, elle postule que la genèse procède du principe. On remontait ainsi, dans la philosophie de jadis et de naguère, à l'*idée*, à l'*esprit*, au *concept*, à la *matière*... Or, la crise de notre temps, insiste Stanislas Breton, « est la crise de tout principe, quel qu'il soit, en quelque ordre que ce soit... Elle marque à ce point notre monde qu'elle le constitue, en quelque manière, comme fin d'une histoire et comme fin de toute histoire, si l'on convient que toute histoire ne transcende le flux de l'événement que par les poids d'idéalité ou de principe qui la fait exister dans l'unité d'un devenir[6]. »

Comment seraient désormais possibles des représentations de l'histoire, de l'évolution, sans le postulat que, d'un donné qui se présente plus en surface, on peut remonter à quelque donné plus caché qui en soit à la fois la réduction et le générateur ? Quelles qu'aient pu être, au cours des temps modernes, les théories, les sciences ou les philosophies qui ont proposé des imageries de la genèse, elles n'ont réussi à le faire que grâce au chemin ouvert par la référence au principe. Lorsque dans la procession des choses, non seulement il n'y a plus de croyance possible à telle ou telle représentation de ce qui émerge, alors rien ne subsiste à l'origine que l'absence. Et de quoi ferait-on mémoire, sinon de l'absence elle-même ?

Avec la crise du principe, il n'y aurait plus de routes pour la remontée vers un hypothétique fondement ? Comment repérer maintenant le lieu où l'on pense ? N'est-on pas fatalement enlisé dans le sentiment exaspéré de la subjec-

6. Stanislas Breton, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier-Montaigne, Cerf, Delachaux & Niestlée, Desclée de Brouwer, 1971, p. 273.

tivité ?... Cette subjectivité n'est plus celle d'un sujet assuré de sa puissance face à un univers aux dépens duquel il conquiert sa distance. Elle se conçoit à la dissolution de son principe, devant la perte de ce qui lui était antérieur. Il ne semble plus y avoir de genèse concevable du subjectif. La subjectivité fusant et éclatant dans toutes les directions, le sujet n'a plus de forme discernable.

Des genèses sont encore entrevues. Elles ne paraissent plus concerner l'homme en tant que sujet. Ce n'est plus lui qui s'y retrouve, dans une lecture de l'univers qui serait en même temps déchiffrement de sa propre origine. Les techniques modernes, techniques matérielles et techniques sociales, prolifèrent à l'écart des consciences. Elles sont mémoires d'un autre que l'homme, accumulation d'un savoir pour les desseins d'un Système qui joue les rôles dont les sujets ont été dépouillés. Considérée comme un ensemble de mécanismes, la praxis est reportée en dernière instance à une genèse par des *forces de production*, en deçà des activités où des sujets confèrent un sens à leurs actions et à leurs environnements.

2 / Ces activités sont vues comme des épiphénomènes, productions superflues ou arbitraires. C'est ainsi que les idéologies, autres variétés de nos mémoires, ont pris une tonalité péjorative.

Les *pratiques idéologiques*, disions-nous au moment de les définir, instituent des aires de l'action collective où les hommes ont le sentiment de surplomber l'indéfini de l'histoire. Elles délimitent des espaces où des actes, des discours, des engagements historiques prennent emprise. Or, quel peut être l'ancrage de ces pratiques idéologiques s'il est impossible de les justifier selon une genèse un peu assurée, comme y pourvoyait le mythe d'autrefois ?

Pour répondre à ce défi, les idéologies ont dû pousser de plus en plus profond la justification de leurs assises. À quelles genèses abstraites, à quelles poursuites des essences consent la politique, modèle de toutes les pratiques idéologiques ? Les théories du contrat social incarnaient déjà ce besoin ou cette tentation de la référence aux genèses absolues. Il a fallu construire des mémoires de soutien : restauration des légitimités, déclarations des droits de l'homme, nationalisme, etc. L'énormité des mémoires idéologiques compense pour la possibilité des genèses radicales... Les totalitarismes en témoignent à leur manière. Ils ne nous paraissent si odieux, ils ne mettent autant en évidence le pouvoir arbitraire qui ailleurs se dissimule, que par la proportion qu'ils établissent entre la monstruosité de l'absence et la nostalgie de la mémoire. Du moment où la genèse des pratiques idéologiques ne correspond nulle part à des principes certains, que les procédures qu'elles engendrent ne sont pas non plus acceptées comme la mémoire assurée des expériences passées, ces pratiques

sont menacées par le scepticisme qui se rabat sur l'absence ou par le renforcement que leur donnent des pouvoirs absolus.

De ce doute qui porte à la fois sur leur genèse et sur les ressources de leur mémoire, les pratiques idéologiques refluent vers les modalités de leurs constructions. Nous sommes plus conscients de leur teneur rhétorique. Qui croit encore à un droit susceptible de transcender les procédures judiciaires ? On s'y plie comme à une convention commode. Qui donc adhère à sa nation comme jadis on tenait à un pays ? On s'y rallie comme à une collectivité dont l'appartenance est à légitimer ou à récuser. Qui serait tenté d'auréoler le système électoral de la croyance en une démocratie du consensus ? On y consent comme à un mécanisme plus commode que d'autres... Passerait-on en revue toutes les pratiques idéologiques, on aboutirait au même repli sur le scepticisme utilitaire.

À l'école, dans l'enceinte judiciaire, dans les parlements, dans les pratiques professionnelles..., on suppose que le meilleur de l'expérience historique a été sélectionné et traduit en expériences plus structurées, de sorte que les valeurs les mieux assurées de la culture soient fondées en mémoire collective. Ce processus de mémorisation de nos sociétés a été pendant longtemps tenu pour une conquête incontestable. La scolarisation, un droit rationnel dégagé des vieilles coutumes, la discussion publique des législations, la médecine sortie des pratiques de sorcellerie et de magie..., tout cela était soutenu par l'idéal du progrès et s'identifiait avec lui. On n'ignorait point que ces pratiques étaient conditionnées ; pourtant, on ne remettait pas en cause leur légitimité, sinon pour déplorer leur insuffisante extension... Nous assistons à un renversement de perspective, discernable aussi bien dans les contestations sociales que dans la science. Aujourd'hui, l'attention se porte sur la genèse des pratiques idéologiques, au point que ce que l'on considérait naguère comme leurs conditionnements est envisagé désormais comme leur contenu véritable.

Toutes les pratiques idéologiques sont atteintes par cette corrosion du report à la genèse. Naguère, l'on admettait sans peine que l'accès à l'école devait être le passage d'une socialisation diffuse à une acculturation consciente de ses fondements ; l'école nous paraît être maintenant une entreprise systématique de censure des cultures communes et, par-delà, le prolongement de cette autre censure par laquelle la culture bourgeoise a refoulé la parole des classes dominées. La condition de citoyen nous semblait hier la conquête d'un statut politique par-dessus les particularismes, l'indispensable base pour une discussion sur les fins collectives ; on n'y voit plus que le mythe de la « société civile », masquant la « société réelle » ; le politicien est le produit et le gardien de cet oubli,

délégué de ceux qui profitent d'une exclusion déguisée sous le masque de l'universalisation. Les pratiques judiciaires modernes donnaient l'impression d'avoir assimilé les critères les plus universels de la justice, d'avoir écarté des préjugés arbitraires qui tenaient à la tyrannie et à l'anarchie des coutumes de groupes et de régions ; cette généralisation du droit se révèle, à son tour, comme destruction des solidarités, comme emprise sur le droit par des spécialistes et par des dominations de classes qui y puisent leur légitimation.

L'actuelle remise en question des critères de la folie, notamment avec les courants divers de l'antipsychiatrie, est le cas le plus éclairant d'une attitude d'ensemble envers les pratiques idéologiques. Le fou, nous dit-on, a été retiré des circuits sociaux. L'aire de la maladie et de l'hypothétique guérison où on l'a introduit est, en fait, une condition plus assurée d'une existence pour la folie qui est aussi une existence pour la pratique psychiatrique. Ce procès est exemplaire, quelle que soit la solidité scientifique de l'entreprise. Il porte plus avant le doute qui s'attachait déjà à toutes les pratiques idéologiques ; il est la généralisation de ce doute. Il fait descendre au plus creux de ce procès de la genèse des mémoires collectives où notre civilisation avait cru concentrer le meilleur de sa lucidité et de ses valeurs.

Il n'importe pas, pour l'instant, d'examiner si cette dissolution des pratiques idéologiques, de la psychiatrie par exemple, est acceptable en regard d'une critique épistémologique rigoureuse. Nous nous en tenons à un fait de culture. Nous constatons que le dessein d'une anthropologie, tel qu'il s'incarne dans une culture, est menacé par l'obsession qui porte sur les genèses, par le doute qui défait les mémoires.

3 / Alors que la philosophie obéit avant tout aux impératifs de la genèse et que les pratiques idéologiques illustrent surtout le besoin de mémoire, la science poursuit à la fois ces deux ambitions.

La science provoque méthodiquement l'absence. Intervenir dans les phénomènes, que ce soit par l'expérimentation, la comparaison ou autrement, consiste à suspendre le cours homogène du sens. La *méthode* est l'aménagement de ce blocage qui laisse voir le phénomène se produire. La psychologie du comportement, en dégageant les variables d'une situation, détourne l'agent de son milieu coutumier : l'*artificiel*, nous l'avions noté, n'est pas en l'occurrence un pis-aller mais une condition nécessaire pour sortir de l'habituel et faire surgir le possible. Le possible, c'est la motivation, le processus moteur, figure concrète de la genèse. Cependant, la conduite qui résulte de la situation ainsi proposée est à son tour constitution de mémoire : le « purpose behavior »,

dont Tolman étudiait les facteurs élémentaires de formation, est tout autant une formule de genèse qu'une formule de mémoire.

La psychanalyse épouse une démarche semblable. L'entretien y est une suspension du vivre dans le dire. Ce dire est encore un vivre. Ce qui a été vécu n'est pas seulement restitué par le récit d'un souvenir, il est réactualisé dans la relation avec un autrui dont la *neutralité* se veut incarnation de l'*absence*. La genèse se reconquiert dramatiquement sur la mémoire ; par contre, cette lutte contre la mémoire aboutit à l'élaboration d'une autre mémoire. Le problème fameux de « la fin de la cure » ne se résume-t-il pas, dans le fond, à un dilemme gros de conséquences. Vais-je laisser la mémoire, ce par quoi le patient donne cohésion à son devenir et à son projet, ensabler trop tôt le travail de genèse ? Ou bien, le travail de genèse étant assuré, puis-je croire qu'il continuera d'assurer l'authenticité de la nouvelle mémoire ?

La science historique aussi est retour à la genèse. On répète que l'historien part du présent pour raconter le passé. Ce présent n'est pas celui de l'action ; il est la suspension de l'actualité ou, mieux encore, sa transposition en des interrogations. Sans cette destruction de l'homogénéité du monde par quoi il m'est loisible d'agir, on ne s'expliquerait pas comment le présent pourrait inspirer la reconstruction de ce qui était avant lui. Les conjonctures ne provoquent le recours à l'histoire qu'en suscitant le sentiment du devenir angoissant et sans forme. La mémoire qui en résulte, les récits des historiens, garde la marque de cette absence initiale ; les reconstitutions du passé restent mouvantes, faites de discussions et de polémiques qui les empêchent de se refermer sur la synthèse, sur une « histoire universelle », sur un souvenir certain de sa permanence.

Telle est bien la tension qui anime les sciences de l'homme : la réconciliation toujours différée de la genèse et de la mémoire. Leur apparition dans le paysage culturel de l'Occident fut la résultante de la « crise du principe », qu'incarne au mieux la philosophie de notre temps, et de la crise de la mémoire, que trahissent tout aussi tragiquement les pratiques idéologiques. Les sciences ne sont pourtant pas uniquement un sous-produit ou une répétition de cette double crise. Elles en retiennent une vision originale des choses qui pourrait bien être aussi la marque spécifique de la culture contemporaine.

Cette culture est tourmentée par l'absence. Tantôt elle se perd dans la fuite du principe, tantôt elle s'acharne à construire des mémoires arbitraires. Déchirées par cette double tendance, les sciences de l'homme procèdent à une production originale. La genèse indéfinie est à leur principe ; au point que leur postulat le mieux assuré est la dénégation de tout principe. Il ne leur est plus permis, comme au XIX^e^ siècle, d'espérer sonder le ferme socle des origines et

de dérouler, à partir de lui, des lignes d'évolution. Le *réel* qui les préoccupe n'est plus, en dessous de l'autre réel, la solidité compacte du *milieu* ou de la *conscience*. Maintenant, le *réel* se dessine dans le chassé-croisé de la descente vers la genèse et de la remontée vers la mémoire. Ce double mouvement fait surgir l'*objet* dont la science parle.

Avec de plus en plus d'évidence, les sciences de l'homme sont le résidu de la crise du principe, dont la philosophie contemporaine est le porte-parole le plus radical, et de la crise de la mémoire, dont les pratiques idéologiques témoignent avec une obstination désespérée. Par leur consentement à la genèse et par leur instauration d'une mémoire qui serait idéalement le savoir lui-même, les sciences de l'homme installent leurs chantiers dans un incessant aller et retour. Elles illustrent au mieux la *production* de culture que notre temps, à première vue, légitime encore.

IV. PRODUCTION

Mon comportement est exigé par une absence qu'il doit combler; mais il ne surmonte ce vide qu'en se reportant à un alentour qui lui apparaît comme un donné. Mes discours se déroulent suivant une pareille logique. Je parle en telle circonstance parce que tout n'est pas dit par d'autres médiations que le langage et qui me lient autant que lui au monde et à autrui; pourtant ma phrase ou mon discours seraient vains s'ils n'avaient des limites, s'ils ne tenaient compte de ce qui a été dit, de ce qui s'inscrit au-dehors dans un monde de paroles. De même, si je prends parti dans la diversité des engagements historiques, mes choix s'expliquent par le sentiment que l'histoire n'est pas achevée, qu'elle reste ouverte, que je puis contribuer à lui donner forme, mais aussi par la croyance que l'histoire comporte déjà des tendances, des forces repérables.

Que je pose le moindre geste, le plus modeste énoncé, le plus simple choix historique, je vais donc de totalités en totalités. Je remanie le monde en fonction de schèmes que je tiens comme acquis ou que j'anticipe comme étant à venir. Le vide que je remplis n'est jamais sans frontières. J'ai beau consentir aux examens les plus longs, j'ai beau descendre au plus bas dans l'angoisse ou la vanité de choisir, mes outils d'analyse me viennent d'ailleurs que de mon incertitude. L'*ineffable* est encore un mot qui dépend des blocs de langage qui lui servent de repoussoir; le silence prend son poids des alentours de la parole et des actes.

Ce qui permet ces transitions entre absence et présence, c'est ce que nous appelions, en donnant au terme une large extension, la *mémoire*. C'est elle qui retisse à mesure la cohésion du milieu de l'homme. La mémoire n'est pas un arrêt arbitraire de l'analyse ; sans des repères pour me souvenir, la genèse ne serait pas possible. La mémoire ne remplace pas la genèse ; comment pourrais-je acquérir autrement que par le retour à d'hypothétiques origines la distance qui m'accorde latitude envers le présent du monde ?

Il n'en reste pas moins que, sur la pente de la genèse, on ne prend appui sur le souvenir que pour remonter plus avant. La genèse n'a pas de limite. Elle anticipe toujours un en-arrière de ce que son travail fait émerger. Sans quoi, elle se muerait en mémoire. Aussi, il n'est pas étonnant que le prodigieux travail de genèse à l'œuvre dans la culture moderne ait abouti à la conscience d'une *crise du principe*. Le principe représentait le dernier réduit d'une mémoire se cachant sous la genèse. Voici que la recherche de la genèse s'avoue radicalement comme telle. Pourtant, un processus peut-il se poursuivre sans anticipation de ses limites ? La genèse est le paradoxe de la mémoire. Mais, sans cette dernière, comment la genèse surmonterait-elle son propre paradoxe ? Que serait donc une route sans départ déterminé et sans horizon anticipé ?

Admettons, malgré tout, qu'errer ainsi soit la dernière vérité et la dernière pertinence, réconciliées l'une et l'autre par l'*absence*. Enfin nous serions entrés dans le rêve. Du moins tel que Freud le définit : « le rêve ne juge pas, il se déroule ». Le rêve ne révèle ni l'origine absolue ni le parti pris de l'avenir. Il se passe. Je passe avec lui. Je le produis autant qu'il me produit. Je suis là, peut-être bien davantage qu'ailleurs ; mais dans l'abolition de mes conduites, de mes paroles, de mes engagements historiques. Après tout, en niant la mémoire, la genèse ne se révèle-t-elle pas enfin comme fuite indéfinie vers l'absence ?

Comment nommer ce qui se passe alors, ce qui repasse sur l'absence ?

La science devrait nous offrir le modèle plus achevé de ce qui est ailleurs dispersé dans des attitudes plus complexes. Pendant longtemps, on s'est représenté l'histoire de la science en terme de *progrès*, image privilégiée de la mémoire. Nous sommes aujourd'hui davantage conscients des ruptures et des recommencements, des avenues multiples du savoir scientifique. Au point que l'histoire des sciences s'attache à défaire les représentations admises du développement de la science ; elle dénonce les continuités sur lesquelles s'appuient volontiers les problématiques de recherches, pour mieux faire voir l'amplitude de jeux qui sépare le projet scientifique de ce qui en paraît acquis. La *mémoire* est en l'occurrence le prérequis de tout « obstacle épistémologique » ; la dissoudre dans la genèse est l'une des façons de défaire l'obstacle.

Par une autre voie, la science tente de surmonter l'antinomie de la genèse et de la mémoire en réduisant les concepts à leur teneur opératoire. Dans l'usage de la notion de *concept opératoire*, s'annonce le déclin des références aux *propriétés*. Bridgman l'entendait ainsi : « La vraie définition d'un concept ne se fait pas en termes de propriétés, mais en termes d'opérations effectives[7]. » La définition opératoire vise moins une essence qui serait sous-jacente au concept que l'opération où on formule le concept et l'opération que celui-ci permet. Ce qui confère au concept sa teneur d'outil.

N'y voyons pas, pour autant, une conception « utilitaire ». À ce compte, beaucoup de représentations que nous fabriquons dans la vie quotidienne seraient des concepts opératoires. Nos pratiques idéologiques, nos rationalisations personnelles n'ont-elles pas pour fonction de nous donner des vues d'ensemble de notre condition, de nos rapports avec le monde, qui n'ont de vérité que par leur utilité, par les *opérations* qu'elles engendrent ? Quand un homme politique d'aujourd'hui défend une mesure quelconque sans être obligé de se perdre (dit-il) dans les principes, il parle volontiers de sa valeur *opératoire* : comment faire la différence d'avec ce que la science construit ?

La distinction entre vérité et pertinence nous sera utile encore une fois. Je ne consentirais pas aux idéologies collectives ou aux rationalisations personnelles, si je n'y discernais, à tort ou à raison, quelque élément de vérité ; par ailleurs je m'y reconnais parce qu'elles sont consonnantes au sens que le monde a pour moi. Le concept opératoire récuse ce syncrétisme. Les définitions qu'il engendre ne se veulent reposer que sur des critères de vérité. Mais de quelle vérité peut-il bien être question si les *propriétés* des choses sont écartées ? Cette vérité ne repose que sur l'idée de *possibilité* au sens où nous l'avons déjà définie. La science ne décrit pas des objets tout faits ; elle n'est pas pour autant arbitraire. Elle brise les images selon lesquelles les choses se présentent d'abord à nous, pour faire surgir leur virtualité. En procédant ainsi, la science est productrice de vérités et destructrice de pertinence. Par là, la science peut définir ses concepts comme opératoires : non pas selon l'arbitraire de l'utilitaire mais par le rejet d'une définition par les essences qui serait aussi consentement à la pertinence. Cette mise à l'écart de la pertinence comporte, en retour, des conséquences pour des attitudes qui débordent la science. Dissociée d'une vérité opératoire, la pertinence n'en devient-elle pas un produit de hasard ?

7. *The Logic of Modern Physics*, 1927, p. 6.

Cela se vérifie dans les sciences de l'homme. Elles visent un objet par-delà les représentations communes. La conduite, le langage, l'histoire ne sont pas ce que les hommes en pensent pour en vivre ; le sujet humain, en tant qu'il est appropriation de son monde, est mis entre parenthèses. Il s'agit de chercher une vérité que, par principe, ne *connaît* pas le sujet. La physique ou la chimie ne procèdent pas autrement. Mais, pour les sciences humaines, le résidu qui subsiste est encore leur objet, puisque c'est du monde de l'homme qu'il s'agit. Il faudra expliquer, après la conduite *objective*, la représentation que le sujet s'en fait, après les structures du langage, la conscience linguistique, après les forces historiques, la conscience historique... En passant de l'un à l'autre de ces deux paliers, de ces deux couples d'*objets*, la science ne coupe pas seulement le sujet humain en deux morceaux ; dépouillé de sa vérité, celui-ci apparaît comme *réalité* séparée de sa pertinence. Ce qu'il pense de lui-même n'est plus qu'un *imaginaire*, comme disent certains théoriciens contemporains. La science départage, du moins elle le proclame, ce qui, dans la vie commune, est inextricablement confondu. Pour conquérir sa propre vérité, pour la substituer à la pertinence et à la vérité telles qu'elles sont conçues par le sujet humain, comment la science éviterait-elle de considérer l'une et l'autre uniquement comme des *productions* ? Production de l'artifice de la science, production aussi de l'artifice de l'homme.

Par un effet en retour dans la vie des hommes, cette dialectique de la science est un trait de notre culture. N'en cherchons pas un commencement absolu. Il a bien fallu que des attitudes inhérentes à la culture commune incitent à un traitement de la culture dont la science met plus nettement en évidence les implications et les méthodes. L'idée de *concept opératoire*, c'est trop net, n'appartient pas en exclusivité à la science ; par une dérive que nous avons notée déjà, elle est partout présente dans notre univers culturel.

Produire de la vérité, chercher en quoi les choses, même les *choses humaines*, se prêtent à la production du réel : l'usage de la technique nous a rendu familière cette conception du monde. Produire du sens, de la pertinence : le doute porté sur nos façons de vivre, sur nos coutumes et nos manières de faire le suggère. Dans un cas comme dans l'autre, une même idéologie de la *production* préside non seulement à la science mais à la culture.

Cette décomposition des totalités vécues, cet éparpillement du sens qui permet à la vérité de conquérir sa propre pratique, un sémioticien contemporain la décrit en parlant d'une « hémorragie du sens ». À propos d'une exégèse circonscrite d'un texte biblique est proposée une considération de la plus large portée. Louis Marin cite Pascal : « Une ville, une campagne, de loin c'est une

ville et une campagne ; mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom : campagne. » Marin poursuit : « Dès que nous touchons un terme ou un texte, ils vont peu à peu montrer qu'ils recèlent un sens ou des sens, des signifiés que nous allons poursuivre à l'infini. Cela n'empêche pas que nous prononcions le nom "campagne" qui enveloppe en quelque sorte tous ces sens. À partir de là, on peut avoir une double orientation. On peut dire, d'une part, que tout le sens est dans le texte, qu'il contient une totalité de sens, que je mettrai une infinité de vies à l'épuiser. D'autre part, dès que je franchis la surface du texte et que je me mets à toucher au signifié, se produit une sorte d'hémorragie du sens... À la question : y a-t-il un signifié dernier, et est-il encore de l'ordre du texte, si l'on répond qu'il n'y a pas de signifié dernier, cela ne signifie pas qu'il y ait absence de sens, mais que le sens est simplement le parcours interminable des signifiants[8]. »

Il y aurait donc deux façons de considérer un texte, un arrangement significatif, en l'occurrence une tradition reçue. Ne point perdre de vue que l'arrangement global n'est pas arbitraire, pas davantage que quand on parle d'une *ville* ou d'une *campagne* ; dans tous les cas, ce sont des réalités discernables. Mais ces totalités du sens peuvent être brisées, et cela n'est pas arbitraire non plus : le flux, l'hémorragie du sens, devient un *parcours*... La technique, quelle qu'elle soit, n'est pas autre chose, en sa portée première, que cette brisure. Au lieu d'enfermer le sens dans une agglomération qui en ferait une vision du monde, où s'inscriraient des fins poursuivies par des sujets, la technique en envisage l'infinie production possible. Le procédé est plus frappant pour les techniques de la sémiotique, puisque leur premier objet est le sens ; il se vérifie également dans n'importe quelles techniques, celles qui commandent depuis longtemps le développement industriel. Désintégrer les métiers pour faire entrer le labeur dans les cadres d'une autre division du travail, décomposer les tâches coutumières pour les recomposer ensuite dans ce que l'on appelle « la rationalisation du travail », c'est provoquer une « hémorragie du sens ». Pour le récupérer ailleurs, au nom d'un autre sens, appelé en l'occurrence et selon une synonymie instructive, *raison* ou *productivité*.

8. Rapporté dans la présentation d'un colloque sur l'exégèse biblique par Xavier Léon-Dufour, « Exégètes et structuralistes », *Recherches de sciences religieuses*, 58, 1970, p. 14.

V. LA PRODUCTION DE LA PAROLE

La pertinence est sens pour un sujet, report que celui-ci fait à lui-même des significations qui courent le monde. *Produire* du sens consiste donc à scinder le sens d'avec la pertinence et, du même coup, à l'isoler du sujet. Des courants majeurs de la sémiotique contemporaine poursuivent cette opération de la manière la plus avouée.

La sémiotique, on le sait, n'est pas une science. Elle comporte des tendances variées dont le raccord n'est pas aisé à discerner. Il s'agit, pour l'heure, d'une méthode, qui ne dédaigne d'ailleurs pas de s'appuyer sur une *idéologie*[9]. Son projet puise dans diverses productions culturelles contemporaines, hétéroclites en apparence, dont la rencontre relève néanmoins d'une parenté d'intentions. Plusieurs disciplines anthropologiques y subissent un remaniement qui pourrait bien constituer une mutation scientifique. La linguistique, les mathématiques modernes, de nouvelles pratiques de la littérature sont mises à contribution. La psychanalyse y exerce une influence déterminante ; par analogie, il arrive que l'on parle de *sémanalyse*.

Dans tous les cas, on met en relief des *pratiques signifiantes* qui, plutôt que de procéder du sujet, le situent lui-même à des places diverses. Le sujet, son langage, ne sont plus les générateurs mais des produits – et, au surplus, des produits parmi d'autres des pratiques signifiantes. Non seulement le sujet n'est pas l'unique pôle de référence, mais il faut l'écarter pour faire voir les trajets de production, mettre à l'écart ce qui produit pour faire voir ce qui se produit. Ou, mieux encore, c'est foncièrement la pratique elle-même qui produit et, en dégageant cette production, on tiendrait la définition de la pratique elle-même. De sorte que les systèmes de signes remplacent, en définitive, « le concept d'homme tel que la Renaissance l'avait placé au centre de l'intérêt scientifique[10] ».

Telle est, sommairement dessinée, l'intention. Où se trouve donc son fondement ? Certains auteurs proposent des analogies avec l'axiomatique, celle-ci laissant entrevoir une sorte de modèle du rôle que pourrait jouer la sémiotique pour l'ensemble des sciences humaines. Il ne s'agit que d'une analogie, d'un

9. « Une nouvelle scientificité s'élabore qui n'a pas encore de nom, qni ne se réfugie pas dans une pureté extra-historique, mais assume une idéologie et une position historique pour se produire » (Julia Kristeva, « La mutation sémiotique », *Annales*, 25, 6, novembre-décembre 1970, p. 1498).

10. Julia Kristeva, *Le Lieu sémiotique*, dans J. Kristeva, J. Rey-Debove, D.J. Umiker, *Essays in Semiotics / Essais de sémiotique*, Mouton, 1971, p. 3.

désir ; il est clair que, dans la recherche d'une axiomatisation des langages non formels, on est encore loin du compte...

Car les analyses auxquelles la sémiotique procède sur les pratiques signifiantes ne sont-elles pas elles-mêmes des pratiques signifiantes ? Si les pratiques signifiantes ne sont que des procès, s'il est vain de les rapporter à un cogito, pourquoi n'en est-il pas ainsi pour ces productions signifiantes que sont les entreprises de la sémiotique ?... Ne faudrait-il pas appliquer à celles-ci la perspective et les règles qu'elles élaborent pour les autres ?

À cela J. Kristeva répond en parlant d'un *pari* : pour la sémiotique, il s'agirait « non pas de devenir la science des sciences, mais de se réserver un lieu critique pour désintriquer – pour analyser – ce qui se présente comme langage (systèmes artistiques, discours scientifiques, religieux, politique, social. etc.). L'espace homogène du Sens se voit ainsi démembré : une pluralité de systèmes signifiants s'en dégage. Cette pluralité, différenciée il est vrai, reste définitivement fixée à un point stable et central : celui du savoir, du discours scientifique émetteur des modèles à travers lesquels il présente les systèmes signifiants. Mais si l'on applique jusqu'au bout les principes de la démarche sémiotique, le discours du savoir devrait s'attaquer à ses propres lois dans la mesure où elles sont les lois d'un système signifiant particulier[11]. »

Dès lors, devient perceptible la dérive de la méthode à un idéal. Un idéal qui constitue une variété de ce « comprendre philosophique » que nous avons essayé plus tôt de caractériser selon son allure d'ensemble. En s'attaquant à ses propres démarches en tant qu'elles sont démarches de méthode, la sémiotique ne briserait pas uniquement la croûte du sens pour en capter les mouvements profonds ; elle ferait de cette brisure l'ambition la plus radicale du comprendre. En récusant ses propres prétentions aux fondements, et dans chacune de ses prospections, la sémiotique provoquerait « un éclatement de ce lieu supérieur et neutre qu'est aujourd'hui l'instance idéologique du savoir pour découvrir à sa place l'absence du sujet : une formulation analytique qui – sans se donner l'illusion d'une vérité – dissout pour constituer, *i.e.* pour préparer à une nouvelle dissolution, tout système qu'elle aborde (son *objet*) ou dont elle se sert (son modèle)... La sémiotique ouvre un champ épistémologique particulier : antitotalisant, antisubjectif, antithéologique, non homogène, mais différenciant, transformatif, renouvelant incessamment son propre trajet[12]. »

11. *Ibid.*, p. 6.
12. *Ibid.*, p. 6-7. À la suite : « Pensée qui pense les pensées et se pense, la sémiotique serait un discours qui obéit aux lois de l'axiomatique et à celles de leur analyse, *i.e.* de leur remise en

Une réticence subsiste.

La méthode met entre parenthèses le sujet (actif ou passif) des productions du sens. À vrai dire, on ne voit guère comment elle pourrait faire autrement. Il faut créer l'*absence* pour qu'une quelconque *genèse* soit concevable. Mais c'est une tout autre question de savoir si on doit en rester là ; si on doit s'interdire de retourner, par après, au problème de la création d'une *mémoire*. Freud a eu beau recourir au rêve comme à un lieu où le sens se produit sans jugements ni finalités, c'était pour lui un détour, si longuement poursuivi qu'il fût, pour revenir à la parole d'un sujet, à un projet de vie et de discours assumé par quelqu'un. Le détour par la production du sens, entreprise essentielle de la méthode, ramenait tout de même chez Freud à la question de l'appropriation du sens.

La polémique de la sémiotique contre le cogito cartésien conduit à une constatation semblable. La sémiotique met en évidence des positions diverses du sujet dans une plus vaste industrie de la production du sens. Cela est précieux. Le cogito cartésien en est-il dissipé pour autant ? Le cogito implique que le sujet n'est pas un donné à priori, qu'il n'est pas discernable au ras d'une culture parcourue par les courants idéologiques qui paraissent assurer la circulation du sens. La remontée vers le cogito dissout des courants accoutumés du sens et déshabille le sujet de ses statuts habituels. Avant Descartes, Montaigne et d'autres avaient déjà insisté sur la distance entre les lectures du sens que proposent les institutions et celles que le sujet prend en charge ; ils avaient senti que le sens et le sujet se présentent d'abord comme des conventions. Ils n'en poursuivaient pas moins la recherche d'un autre sens, solidaire d'un autre sujet.

Quand je lis une analyse d'un sémioticien, il n'est pas vrai que j'assiste uniquement à une dissolution du sens, à une perpétuelle dénonciation des totalités. Cette analyse a une suite ; elle ne décompose qu'en se composant elle-même à mesure. Je la déchiffre comme un nouveau texte. Elle me suggère une mémoire, ne serait-ce qu'une mémoire de méthode. Plus loin encore, et pour justifier l'ensemble de son entreprise, le sémioticien me prie de récapituler avec lui des théories linguistiques et mathématiques ; il me presse de me souvenir de Freud ; il m'engage dans une démarche qui comporte sa mémoire

---

cause par le renouveau théorique, empêchant ainsi le positivisme comme retombée idéologique du savoir dans les sciences dites humaines, de même que le transcendantalisme philosophique pris dans le piège de ses divagations sans objet résistant. »

et ses références. Il réaménage un passé de la sémiotique ; il met en place un sujet de la pratique sémioticienne[13]. Une sorte de cogito, une fois de plus.

La sémiotique radicalise, à sa manière, la pratique occidentale de la culture. Celle-ci, à l'exemple de toutes les autres, propose des totalités, des ensembles significatifs grâce auxquels le monde prend un sens pour des sujets ; à l'encontre, et c'est là son paradoxe caractéristique, elle prétend détruire, et comme culture, les totalités. Sans ce paradoxe, ni la science, ni la technique, ni le capitalisme n'auraient été possibles. La sémiotique porte à son extrême ce paradoxe. D'une part, elle tente de traduire dans une méthode indéfiniment ouverte (et parfois, pour cette même raison, dans une métaphysique) la tâche essentielle de destruction des totalités significatives ; d'autre part, elle doit bien, ne serait-ce que pour maintenir indéfiniment cette ouverture, se conférer une mémoire qui n'est rien d'autre que le souvenir de cette entreprise de destruction.

La pratique de la culture consisterait dès lors à faire la chasse aux totalités, à la réconciliation, à la mémoire. Dans ce travail résiderait une vérité qui se dissimulerait en deçà de ce qu'il est convenu d'appeler la vérité (par collusion avec la vérification) et de ce qu'il est convenu d'appeler la pertinence (par collusion avec la culture). « Pas plus que la castration, la dissémination, qui l'entraîne, ne peut devenir un signifié originaire, central ou ultime, le lieu propre de la vérité. Elle représente, au contraire, l'affirmation de cette non-origine, le lieu vide et remarquable de cent blancs auxquels on peut donner sens, multipliant les suppléments de marque et les jeux de substitution à l'infini[14]. » Il faut donc continuer à écrire mais pour marquer des pistes, de plus en plus de pistes, de façon à ce que l'intention première qui porte à écrire – circonscrire un lieu, piéger le Logos – soit dénoncée à mesure. « D'un côté, l'encyclopédie théologique est sur son modèle le livre de l'homme. De l'autre, un tissu de traces marquant la disparition d'un Dieu excédé et d'un homme effacé[15]. »

Combattre l'écriture par l'écriture, désentraver le libre épanchement du sens au point où il n'y aurait plus de sens que dans cet épanchement lui-même : c'est en effet un travail, et non pas une contemplation passive. Un travail qui

13. L'ouvrage de Julia Kristeva, *Sémiotikè : recherches pour une sémanalyse*, est, à cet égard, particulièrement suggestif : à cause de ses références au passé de la pensée occidentale, on ne saurait trouver un meilleur document sur la possible constitution d'une mémoire de la sémiotique...

14. Jacques Derrida, *La Dissémination*, Le Seuil, 1972, p. 300, note 56.

15. Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, p. 429.

consiste à libérer la pensée de son assujettissement « au Logos et à la Vérité », comme dit encore Derrida en invoquant Nietzsche.

De quoi peut bien provenir cette soif de l'en-dehors, cette dénégation de la présence, ce rappel à l'Absence qui seule mériterait l'attention ? Écarter la culture, serait-ce la résurgence ultime du Cogito cartésien, ou plus simplement (étant donné que la psychanalyse est souvent en cause dans tout cela) l'affirmation désespérée d'un *idéal du moi* qui voudrait enfin abolir le moi ?

Ou encore, mais c'est moduler autrement la même question : ce terrible travail ne suggère-t-il pas, quand on s'interroge sur sa finalité, quelque troublante obsession de l'écriture, un désir qui se comprend à partir de l'écrivain mais qui est moins perceptible à partir du lecteur ? En définitive, ce que laisse apercevoir cette tentative pour abolir à mesure les coagulations du sens, c'est aussi l'acception première du mot *production* : la racine du rêve démiurgique, du rêve de créer.

Retenons la déclaration de J. Kristeva : « Le rôle du sémioticien est plus qu'un rôle de descripteur. Son statut changera le statut de la science elle-même : la société prendra de plus en plus conscience du fait que le discours scientifique n'est pas une symbolisation, qu'il est une pratique qui ne reflète pas, mais *qui fait.* » Qui fait quoi ? De l'Écriture. En effet, l'auteur enchaîne aussitôt : « Le sémioticien n'est pas seulement linguiste et mathématicien, il est écrivain[16]. » Il fait place nette du sens : c'est son premier travail. Mais pour fabriquer plus librement du sens. Pour produire.

VI. LA PRODUCTION DE L'ACTION

La parenté de cette vision des choses avec certaines façons d'interpréter la technologie moderne est saisissante.

À s'en tenir à des manifestations d'intentions, comme nous l'avons fait pour la sémiotique, on observe une singulière analogie. Les expressions sont parfois interchangeables, comme on le remarquera à la lecture de cette déclaration, qui n'est point unique et que nous citons à titre d'échantillon : « Le pari à tenir consiste à retrouver les significations de la technique non plus du côté de l'homme mais du côté de la technique elle-même... L'idée de technologie désigne le fait premier d'un ensemble organisé, autonome et signifiant par lui-même, hors de toute projection extérieure, et en particulier humaniste sur lui...

16. *L'Expansion de la sémiotique*, *op. cit.*, p. 45.

Il y a technologie – au sens préconisé – quand la technique est autonormative. Du même coup, la technologie devient une *science* puisqu'elle acquiert des pouvoirs épistémologiques symétriques de ceux que la science hautement mathématique possède envers soi, en raison principalement de sa qualité axiomatique[17]. » Nous avions déjà vérifié cette référence à l'axiomatique dans le programme de la sémiotique.

Pareils propos traduisent autant la réalité effective d'un large secteur des techniques contemporaines que l'idéal d'une science qui la prendrait pour objet. L'idéologie de la production, caractéristique de notre temps, rejoint une épistémologie de la production[18].

On a mis du temps à dénuder cette intention. Pendant des millénaires, les techniques ont été couplées sur des traditions, des manières de faire héritées et transmises qui les encadraient et les domestiquaient. Dans l'agriculture, l'artisanat, les métiers qui ont longtemps subsisté dans la manufacture, la tradition elle-même est en quelque sorte une technique, autant que le procédé entendu au sens le plus strict. L'acte proprement technique n'était qu'un moment, souvent perçu comme tel, parfois concentré dans une invention, aussitôt ramené au plus large cours des choses, des façons collectives d'habiter le monde selon la pertinence. La technique dépendait étroitement de l'*autre*, de la culture ; la vérification, toujours présente dans l'acte efficace, se conjuguait à une plus vaste appropriation du milieu humain.

En s'émancipant, c'est de la culture que la technique s'éloigne. La culture est faite de modèles techniques et symboliques, de procédés et de sens. Isoler les premiers des seconds n'est peut-être pas réalisable absolument ; du moins est-ce un idéal, sans lequel ce qu'on appelle le *progrès technique* ne serait pas concevable. Car l'autonomie de la technique suppose une complexité grandissante de ses mécanismes, et plus encore un idéal applicable aux comportements individuels et collectifs ; elle exige que de larges secteurs de l'action soient définis en fonction de la rationalité. Mais la rationalité peut-elle être une fin ? Ne concerne-t-elle pas, par définition, seulement les moyens ?

17. Jean-Claude Beaune, Introduction à un remarquable montage de textes sur *La Technologie*, « Dossiers Logos », PUF, 1972, p. 9.

18. Car cette *technologie* se veut encore science de l'homme et même la première de toutes : « Science des sciences humaines, nous dit Beaune, puisque tout homme est d'abord le centre d'un réseau de communication... Lieu de passage de la rationalité scientifique proprement dite à la rationalité des sciences humaines » (*ibid.*, p. 12).

Lorsqu'on parle d'« application » à propos de la transposition des découvertes scientifiques en terme de technologie, on suppose confusément qu'entre la « vérité scientifique » et les conditions d'existence des individus et des collectivités intervient une médiation : un idéal du mieux-être, de l'aménagement du milieu et des besoins, une pertinence pour tout dire. Cette idée d'*application*, encore régnante en bien des domaines et en beaucoup d'esprits, n'a plus guère de portée dans les secteurs où se propage une technologie complexe. Un renversement s'opère : devenant de plus en plus étendu, le procédé dessine des limites et indique, par conséquent, la figure de la finalité. Il est banal de rappeler que les impératifs de la production se sont aujourd'hui substitués à ceux de la consommation, au point où, dans la publicité, on reconnaît sous le masque du consommateur le visage du producteur.

En conséquence, la notion d'*innovation* a pris le relais de celle d'*application* dans la considération de la technique et de son histoire. Les changements d'attitudes chez les responsables des firmes, et ultérieurement chez les économistes, le montrent ; on concentre moins l'attention sur la concurrence des prix, on s'attache aux conditions d'apparition d'un nouveau produit, de nouvelles ressources, de nouveaux modes d'organisation de la production et de la distribution. Le fondement de la vie économique se déplace vers la technologie, celle-ci étant entendue cette fois en un sens infiniment plus large que naguère. L'*application* de la technique est moins subordonnée à des enjeux et à des stratégies sociales qui lui suggéraient des normes ; la technique, l'innovation commandent de plus en plus les enjeux et les stratégies. La technique ne remplace pas pour autant des décisions qui lui demeurent extérieures et le seront toujours ; mais c'est elle qui s'installe au cœur du débat, c'est elle qui se donne désormais comme la stratégie et l'enjeu de fond.

La spécificité de l'économie par rapport à la technologie ne disparaît pas. Le pouvoir, par exemple, se dévoile aujourd'hui mieux que jamais, grâce à la concentration des décisions portant sur la technique ; sa légitimité symbolique devient accessoire, sa nudité plus évidente. Se déplaçant vers un autre terrain, le pouvoir ne s'identifie pas avec les décisions d'une translucide rationalité. C'est que l'autonomie de la technologie, impliquant l'érosion de la culture, suppose aussi celle de la politique. Cette dernière, à vrai dire, est allée à sa rencontre, au point où on ne sait trop si c'est la technique qui a d'abord inspiré les conceptions modernes du pouvoir ou l'inverse. Rappelons des données banales : l'idéologie du contrat social selon lequel le pouvoir doit être transparent à lui-même, fondé sur le consensus de consciences claires ; la conception de la loi comme projection de la raison, nettement affirmée dans la législation de la Révolution française et qui demeure présente dans la vie juridique

moderne. Dans tous les cas, on postulait la destruction des coutumes au profit d'une hypothétique technique politique, l'édification de pouvoirs supposément *rationnels* au-delà de la culture. À la transparence des consciences du contrat social a succédé la transparence, mieux fondée en un sens, de la technique. Il s'agit toujours de la même insurrection contre l'opacité de la culture, de la même exigence de produire la culture plutôt que de l'accueillir.

Il est paradoxal de constater que les réactions à l'emprise de la technologie sont pleines de postulats semblables. S'agit-il de retrouver le « bon sauvage », un bon sauvage moderne pour qui travailleraient des esclaves techniques remplaçant ceux de la Cité grecque ? S'agit-il de produire du sens, l'homme lui-même produit, en toute liberté, à l'image des machines qui produisent des choses avec une pareille abondance ? Oppose-t-on simplement production à production ?

Et comment inviter à *participer* des collectivités dont on a prétendu, comme à l'avance, stocker la *rationalité* dans les enclos de la technique ? Par principe, ne fait-on pas ainsi appel à l'irrationnel, à une subjectivité sans structures ? La motivation, l'irréductible expression du sujet, est un donné dont il faut tenir compte mais comme d'un résidu ; par contre, ce donné ainsi isolé est, à son tour, considéré comme matériau manipulable par des techniques encore. Comment se surprendre que le sujet humain s'efface devant un agent plus ample que lui, la Technologie ? À propos du travail industriel, J. Ellul écrit : « Il n'est pas question de dire que le travail est plus dur qu'autrefois, non, certes ! Mais il demande à l'homme d'autres qualités, *il implique de lui une absence*, alors que toujours le travail avait été présence, mais une absence active, tendue, efficace ; une absence qui engage le tout de l'homme, qui suppose que le tout de l'homme est subordonné à cette nécessité d'absence et construit par rapport à elle[19]. »

Cette absence est provoquée par la technique comme elle en permet l'essor. D'elle se dégage l'idée autonome de *production* : production non pas seulement de choses, mais d'actions, de normes, de sens.

Il n'est pas étonnant que cet usage de la technique suscite dans la constitution de l'anthropologie elle-même un déplacement de la référence. La machine, par exemple, servira de *test de cohérence* pour le psychologue. Critère, horizon épistémologique avant tout à ce qu'il semble : « *L'ordinateur-cerveau* est un ordinateur imaginaire qui est, par hypothèse, un simulateur de la plupart des

19. Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, A. Colin, 1954, p. 289.

fonctions principales de l'homme. Supposons qu'on demande à un psychologue de donner une description générale de ce simulateur. Il réunira des découvertes psychologiques bien établies, il regroupera des théories psychologiques bien avérées, puis s'efforcera de les intégrer dans un tout consistant et qu'on peut faire fonctionner avec un programme non consistant. De plus, le psychologue doit entreprendre de nouvelles recherches pour recouvrir le domaine où l'information disponible est insuffisante, puisqu'un ordinateur ne peut être un simulateur satisfaisant avec une information incomplète. Ainsi, l'ordinateur-cerveau est un *test*; il teste la consistance interne de la psychologie comme science unitaire. L'ordinateur-cerveau est aussi *heuristique*; il guide le psychologue dans sa nouvelle recherche. De plus, l'ordinateur-cerveau est un défi au psychologue: est-il capable de construire une telle machine? Et ainsi ses motivations quant à la synthèse de la psychologie seront-elles accrues[20]?».

Malgré l'importance décisive que prend ainsi la machine comme norme de la pensée scientifique, persiste une dualité de la référence: report à l'ordinateur, mais aussi report à l'*homme*, même si le premier donne de quelque manière figure au second. Le chercheur se conçoit encore, bien qu'en un sens particulier, comme «psychologue». À la rigueur, il est loisible de voir là une feinte méthodologique, un procédé opératoire. Mais ne réduirait-on pas alors abusivement la portée des suggestions de M. Toda? L'ordinateur est, selon lui, un test de la cohérence de la psychologie, il est le défi radical de son pouvoir. N'est-il pas vrai que l'organisme technique prédomine en dernier ressort sur l'organisme humain, que l'on verse plus ou moins nettement vers une *anthropologie de la machine*?

On entrevoit, dans ces stratagèmes, une étape vers une position plus absolue. Cet *ordinateur*, contrepartie du cerveau, sert d'appui à une opération par laquelle l'agent humain est vidé de sa spécificité, de son pouvoir («magique», dirait un certain néopositivisme) de conférer du sens. Le cerveau *produit* des phénomènes, mais la «consistance» de ceux-ci, leur configuration essentielle ne sont décelées que par le report à une autre assise, technique celle-là.

De telle sorte qu'est concevable le projet d'une science de la technologie dépouillée de toute inspiration dite «humaniste» et qui serait pourtant la science de l'homme. À cette science, il reviendrait de «montrer comment les lois générales du champ objectif dans lequel la technique nous apparaît rendent

20. Masianao Toda, «Brain computer, approach to the theory of choice», in *Logic, methodology and philosophy of science*, Proceedings of the 1960 International Congress, Stanford University Press, California, 1962, p. 434-435; traduit dans Beaune, *op. cit.*, p. 52-53.

compte de la possibilité d'appréhension du phénomène technique. L'idée de technologie devient alors le code formel d'une lecture de la technique coextensive aux conditions de possibilités objectives qui rendent cette lecture possible». Est éliminée «la recherche des conditions transcendantales du phénomène technologique chez le sujet de l'acte de la production[21]». Coupée du sujet, fût-il producteur, la machine ne rejoint pas pour autant ce monde matériel qu'il est coutume d'opposer au monde de l'esprit. Elle engendre du sens et mieux même que l'homme; dans cette perspective, si la technique n'est pas dans l'axe du sujet humain, elle n'est pas non plus à côté de l'homme comme son opposé. Elle est plus vaste que lui et, loin de lui abandonner la fonction de produire du sens, elle y parvient davantage que lui. «La machine, affirme Beaune, vit et pense; elle explore jusqu'au bout les attributs qui caractérisent ces deux fonctions – mais elle vit et pense *à sa façon*, emplissant le cadre conceptuel classique de virtualités nouvelles et de significations autonomes[22].»

Nous aboutissons à la même vue des choses que nous avions reconnue à la source de la sémiotique. Comme la vérité, le sens n'advient que dans des pratiques dont le pour soi du sujet n'est qu'un effet secondaire, une incidence négligeable. La vérification de ce qui est dit de l'homme tient d'ailleurs son modèle; de même, le sens est déchiffré et recueilli par-delà les sujets qui prétendent signifier. Obsession du dehors de l'homme dont la sémiotique nous avait également livré l'exemple.

Entre les deux disciplines, une autre analogie s'impose. Cette production d'une «pensée créatrice de ses propres normes», et qui provient de la machine, la science de la technologie la récupère pour son propre compte. Elle aussi se veut mémoire. Quelles sont les assises de cette mémoire? Ayant tout accordé à la production sans sujet, le technologue ne réintroduit-il pas sa présence à lui dans ce qu'il affirme ne venir que de l'ailleurs des hommes? Face à cette interrogation, a-t-il d'autre recours que d'affirmer, comme le sémioticien que nous citions plus avant, que son discours scientifique est «une pratique qui ne reflète pas, mais qui fait»? Un discours qui ne serait, lui aussi, que pure production. Production d'écriture.

21. J.-C. Beaune, *op. cit.*, p. 9.
22. *Ibid.*, p. 13-14. La technologie dégage une pensée, mais bien supérieure à la nôtre, à celle de l'homme qui «ne maîtrise pas son propre sens et sert par là d'exutoire à des idéologies et mythologies diverses [...]. Elle affirme la puissance d'une pensée créatrice de ses propres normes, à la lettre fondatrice d'un nouveau monde plein de bruits et de sens» (*ibid.*).

VII. UNE ANTHROPOLOGIE DE L'OPÉRATION

Depuis toujours, l'homme emprunte à la culture pour s'y opposer et prendre conscience de soi. Cette conscience est rarement rassemblée en une sorte de point focal de la subjectivité. Ce rassemblement s'effectue le plus souvent dans des moments et à des niveaux divers : affirmations de langage, positions de conduites, élection de partis pris idéologiques. Ces rassemblements intermittents se forment parfois dans des crises plus dramatiques où l'individu doit tâcher de se voir dans la singularité de son moi et de son destin. À ces moments décisifs, d'angoisse et de lucidité tout ensemble, la personne a le sentiment (illusoire ou non, n'en discutons pas) de s'opposer à un univers extérieur du sens, à ce que nous appelons la culture. L'absence du monde, la descente vers l'origine hypothétique sont, en ces circonstances, des expériences répandues chez tous les hommes, peu importe la variété des langages où elles s'expriment.

Il n'est pas abusif de reconnaître là une imagerie entre autres du cogito cartésien. Ce cogito se prête à tant d'interprétations diverses que celle que nous allons retenir témoigne de son ambiguïté et de sa richesse heuristique. En tout cas, le cogito est l'énoncé d'une expérience, parente de celles apparemment plus banales que les hommes font souvent ; il en est la radicalisation. Une radicalisation qui n'est pas, du moins chez Descartes, l'accès à quelque plus riche *subjectivité*. Cette tentative pour aller plus loin dans les crises que traversent les sujets humains s'accompagne d'un abandon de plusieurs dimensions de la condition humaine. Sinon, pourquoi pas, au lieu du « je pense », des énoncés comme ceux-ci : « j'aime, donc je suis », « je m'engage, donc je suis » ?... Le cogito est radical parce que, en lui, l'assise dernière de la remise en question de la conscience est identifiée avec la pensée ; dans le cogito, les crises qui font descendre au sujet la pente de la genèse ne laissent, du sujet, que le titulaire d'une raison universelle.

Descartes nous le dit dans la troisième Méditation : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens... et ainsi m'entretenant seulement avec moi-même, je tâcherai... » Ce qu'il voit et entend alors, ce n'est pas la teneur singulière de sa subjectivité, mais le pouvoir de la Raison contre l'arbitraire de l'éducation, du préjugé, de la culture. Chez Rousseau, l'abolition de la culture au profit de la raison est plus nette encore. Voulant retrouver la genèse de la société, il commence par récuser les phénomènes sociaux. L'absence est posée au départ d'une tentative pour expliquer la culture : « Écartons tous les faits ! », tranche-t-il au début du *Discours sur l'inégalité*. On comprend ce qu'il entend par là. Il ne plaide pas pour l'arbitraire des

préjugés. Il veut, par-delà la confusion des cultures, trouver le socle sur lequel s'édifient les cultures. Et il anticipe le moment où la raison, le *sujet en général*, pourrait s'identifier avec l'*origine* de toute culture. « Écartons tous les faits » équivaut d'une certaine manière au « je pense, donc je suis ». Surgissement de l'*absence* qui substitue, à la mémoire confuse que les cultures transmettent de l'homme, une autre mémoire : celle de l'anthropologue et, sans que la démarcation soit précise, celle d'une certaine anthropologie.

Dénoncer le cogito pour construire une sémiologie ou une technologie, c'est donc, à première vue, se tromper d'adversaire. Derrière le sémioticien ou le technologue, se dissimule toujours le cogito. Mais, réserve capitale, ce cogito n'est plus une expérience qui fut propre à Descartes, à Rousseau, à moi ou à quelqu'un d'autre. Il nous est présenté comme une expérience que la culture poursuit elle-même, en dehors de nous.

Le cogito cartésien se saisit dans l'expérience de l'instant. Par une abolition du cours ordinaire de la conscience, il est la reconnaissance du pouvoir fondateur de l'esprit. Liaison directe, enfin aperçue, entre vécu et raison, il est expérimentation du *comprendre*. Il n'est pas pour autant unique, réservé à la nuit du 11 novembre 1619, où se révélèrent « les fondements d'une science admirable » ; il peut se répéter, chez Descartes ou chez d'autres, par cette pédagogie que veulent être le *Discours* ou les *Méditations*. Mais cette répétition est toujours faite de ruptures, d'instants privilégiés. Si l'on tente ensuite de reconstruire une culture commune, comme Rousseau, ou de retrouver une morale, comme Descartes, subsistera le souvenir de l'instant radical, l'« effort spirituel » qui est la durée propre à l'existence du philosophe, admirablement évoqué à la fin de la deuxième *Méditation*.

Par leur ambition tout au moins, sémiotique et technologie vont plus loin. Étendre le cogito à l'ensemble de la durée originale de la pensée, faire de la rupture un travail permanent et même l'unique travail qui vaut d'être effectué, voilà ce qui nous est proposé ; assurer la permanence du cogito, barrer toutes les voies de la réconciliation avec la culture commune, tel est l'idéal. Telle est aussi, tout au fond, la portée de cette notion de *production* qui revient si souvent, confessée ouvertement ou en filigrane, dans cette littérature. D'où cette dénonciation de l'obsession « logocentrique » du langage : à la limite, l'Écriture a pour objectif dernier de défaire l'écriture. D'où aussi cette dénonciation du technicien derrière la technique : à l'extrême, la Technologie a pour vertu de dénouer l'emprise du producteur sur la production, fût-elle production de pensée.

Dans ces tentatives, le langage et la technique deviennent génération d'un autre monde, d'un immense cogito qui dominerait désormais l'histoire et qui, en conséquence, dominerait celui qui parle comme celui qui travaille. Ce cogito serait assuré de sa durée puisqu'il envelopperait la culture plutôt que d'en dépendre.

Nous n'oublierons pas que ce royaume du cogito, que ce travail devenu histoire continue de la rupture sont confirmés par la vertu de l'Écriture. Le producteur ordinaire, celui qui parle ou celui qui est confronté quotidiennement à telle ou telle machine, est éliminé; admettons-le comme on nous y invite. Ce langage et cette technique qui parlent et pensent plus haut que nous tous, quelqu'un pourtant prétend s'en faire l'écho et le répondant. L'anthropologue met en ordre, il nous rend intelligible cette production. C'est lui, et lui seul, qui fait office de mémoire. Derrière la production, il y a donc toujours un Producteur, celui qui écrit. Singulière condition: le langage et la Technique servent de caution, grâce à l'Écriture, à des sujets singuliers comme vous et moi mais qui, comme l'Oracle de jadis, parlent au nom de l'Universel.

Ils s'évertuent à se mettre en retrait des sujets; ils parlent des agents qui parlent et qui travaillent en prenant assise sur le Langage et la Technique. Ils espèrent ainsi, comme on l'a vu, que du Langage et de la Technique se dégagent des *axiomatisations*, des fondements autonomes de la production de la vérité qui ne devraient plus rien à l'arbitraire de quelque Logos teinté de subjectivité. Par la condition singulière qu'ils se confèrent au sein de la Production, ces sémioticiens et ces technologues représentent une axiomatisation d'une espèce singulière: celle de la place du sujet dans la culture. Ce qu'ils nous apprennent de l'homme, ce n'est pas d'abord ce qu'ils en disent, mais ce qu'ils sont. Leur extraordinaire présence veut fondre le statut de l'anthropologue, l'homme que celui-ci étudie, la culture, en une Raison productrice de vérité. Une anthropologie, non pas seulement en l'absence de l'homme, mais de l'absence de l'homme...

Est considéré sous la figure de la *production* ce dont on peut dégager la genèse. Cette vue des choses, pour être plus radicalement affirmée aujourd'hui, n'est pas nouvelle: elle coïncide avec la prise en compte objective des phénomènes humains, avec la science de l'homme strictement entendue. Toute science doit, en effet, viser à la désubjectivation du sujet connaissant, à la mise entre parenthèses, tout au moins au repérage des conditions qui tiennent à la situation subjective de l'observateur. Ces conditions sont multiples. Elles sont relatives aux supports biologiques de la sensation, aux attitudes, à des contextes sociaux et culturels particuliers: à tout ce qui, en somme, permet d'appréhen-

der l'objet mais qui, en retour, doit être distingué de lui afin de dégager son être propre. Dans le cas des sciences humaines, l'entreprise est paradoxale ; ce qui est mis de côté comme conditions subjectives de la connaissance est aussi objet à étudier. Que se proposent d'analyser les sciences de l'homme, sinon les sensations, les attitudes, les contextes sociaux et culturels ? Ce dont elles se déprennent pour connaître, elles le retrouvent donc à connaître.

À partir de ce cercle irrécusable, comment parvenir à une saisie des phénomènes ? En évoquant les intentions les plus strictes de la science de l'homme, les partis pris pour la *genèse* et la *production*, nous avons repéré une première stratégie : elle consiste à ne retenir des phénomènes que leur fonctionnement. Au lieu de chercher dans les sensations, les attitudes, les ensembles culturels ou sociaux, les fins qu'ils impliquent pour des sujets, leurs origines dans des consciences ou leurs achèvements dans des idéaux, on se limite aux manières dont ils se produisent, à la logique de leur organisation.

Le cercle dont nous parlions n'est pas pour autant rompu. Il est cependant ramené à des opérations que la science appréhende. Sujet et objet se réduisent à des processus opératoires, homologues l'un à l'autre. Au regard du scientifique, le « cela se produit » remplace le « cela est un donné pour moi ». Au « je prends intérêt à cela » se substitue : « des opérations en moi produisent l'analyse de cela ». À la limite, la production dont il s'agit, celle du phénomène, celle de l'observation qu'on en fait, constitue un processus homogène.

Alors, l'anthropologie ne retient que des *structures*, celles-ci n'étant rigoureusement que des produits et des lieux de production, des systèmes de transformation. Prise dans ces frontières, la notion de *structure* proposée par Piaget est une parfaite définition de l'objet scientifique : « Une structure est un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ces transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autoréglage[23]. » On ne saurait mieux dire que l'objet scientifique est une *structure de production*.

Quel est le fondement, du moins anticipé comme conquête ultime, d'une pareille lecture de la production, d'un pareil dégagement des structures ? Nous avons déjà évoqué, à divers exemples, l'ambition de plusieurs chercheurs : en

23. Jean Piaget, *Le Structuralisme*, PUF, 1968, p. 6-7.

arriver à une *axiomatisation* des opérations alors en cause de façon à ce que, au-delà du *vécu* des phénomènes étudiés et du vécu de l'observateur lui-même, on dégage la source commune d'où découlent à la fois la production des phénomènes et la connaissance qu'on en acquiert. Des mécanismes de production des phénomènes aux opérations par lesquelles on met à jour ces mécanismes, il y a incontestablement une parenté. Pourquoi ne pas escompter que la mise en évidence de cette parenté se fasse de plus en plus serrée ?

Revenons aux deux exemples que nous avions retenus pour éclairer l'idée de production : le langage et la technique.

C'est l'évidence : le langage comporte des opérations objectives indépendantes de la conscience que le sujet investit dans ses paroles. Sur quoi reposent donc ces opérations ? Pour Chomsky, « tout se passe comme si le sujet parlant, inventant en quelque sorte sa langue au fur et à mesure qu'il s'exprime ou la découvrant à mesure qu'il entend parler autour de lui, avait assimilé à sa propre substance pensante un système cohérent de règles, un code génétique, qui détermine à son tour l'interprétation sémantique d'un ensemble indéfini de phrases réelles, exprimées ou entendues. Tout se passe, en d'autres termes, comme s'il disposait d'une grammaire génératrice de sa propre langue[24]. » Chomsky qualifie son hypothèse de *rationaliste*. Sans nier le caractère psychologique ou historique du langage, il conduit à chercher du côté d'une Raison foncière l'activité linguistique de premier niveau. De cette Raison qui structure les phénomènes linguistiques à cette autre qui, dans la science, prend en charge ces mêmes phénomènes, la marge est ténue. À la limite, ces deux *raisons* s'identifient l'une à l'autre.

On trouve quelque vue semblable à propos de la technologie. Les chaînes d'opérations techniques sont évidemment les conséquences d'interventions humaines. C'est l'homme qui crée les techniques ou qui intervient dans les machines déjà constituées pour en pousser plus loin les implications ; le technicien reconnaît sa raison à lui dans la formation des techniques. Cependant, à un certain stade de développement, la machine n'est plus seulement le produit mais le modèle des opérations de l'homme. On supposera une autonomie de la technique et la généralisation, à partir d'elle, de ses modes d'être et de fonctionnement. Ce que soumet Wiener à propos de la cybernétique : « Les machines plus anciennes, et en particulier les tentatives pour fabriquer des automates, opéraient sur les bases d'un mécanisme d'horlogerie fermé. Mais

24. Noam Chomsky, « De quelques constantes de la théorie en linguistique », *Diogène*, 51, 1965, p. 14. Repris par Piaget, *ibid.*, p. 69.

les machines automatiques modernes telles que les engins téléguidés... sont dotées d'organes sensoriels, c'est-à-dire de récepteurs pour les messages venant de l'extérieur[25]. » L'analogie entre la sensation humaine et les récepteurs mécaniques est sans doute trop suggestive. On retiendra quand même l'idée d'ensemble selon laquelle on oscille d'un organisme (humain) à un autre (technique) ; et grâce à ce parallélisme, on peut espérer trouver quelque parenté étroite entre la Raison de la technique et les opérations par lesquelles on rend compte de sa production. Par son affrontement avec la technique, la raison de l'homme a devant elle, lui offrant une féconde résistance, la configuration de ses propres possibilités. Il n'est pas étonnant, en l'occurrence, de constater qu'à côté des schémas logiques on utilise les schémas de la cybernétique pour se représenter des enchaînements structurels de diverses espèces.

Dans ce cas-ci, comme dans le cas de la Raison linguistique dont parle Chomsky, ce n'est pas la conscience individuelle mais une raison opératoire qui est en cause ; à ce prix, technique et raison peuvent être mises en position de réciprocité, identifiées d'une certaine façon.

Faut-il, en conséquence, et comme le font d'aucuns, invoquer une liquidation du sujet ? Il serait abusif d'y consentir. La Raison dont parle Chomsky nous reporte en deçà des raisons que le moi ou la conscience profère ; mais cette Raison n'est discernable que dans la ligne d'une activité plus vaste d'un sujet qui, parlant et entendant parler, s'assimile un code génétique de la langue, ce qui lui permet d'interpréter les phrases qu'il énonce ou entend. De même, le circuit qui va de la raison humaine à la raison technique, et de celle-ci à celle-là, repose sur des opérations qui, à leur tour, impliquent un agent. Cet agent, qui est l'homme, n'est pas tout l'homme. Il est un *opérateur*, comme il est aisé de le déduire : opérateur dans la Raison inhérente au langage ou à la technique, opérateur chez l'homme de science. Double réduction qui engage à l'étroite solidarité de ce qui est connu et de celui qui connaît. Piaget parle, pour sa part, à propos des constructions de structures, d'un sujet *épistémique*, « c'est-à-dire des mécanismes communs à tous les sujets individuels de même niveau, autrement dit encore du sujet *quelconque*. Si quelconque même que l'un des moyens les plus instructifs pour en analyser les actions est de construire, en équation ou en machines, les modèles d'intelligence artificielle ». Ce sujet, insistons-y, n'est pas simplement l'emplacement où se répercuteraient les effets de mécanismes qui ne lui devraient rien. Les *opérations* sont de lui ; il les « tire par abstraction réfléchissante des coordinations générales de ses actions ; [...] ce

25. Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, trad. Mistoulon, Plon, p. 26.

sont précisément ces opérations qui sont les éléments constitutifs des structures qu'il utilise[26] ».

Réduction des phénomènes à des opérations, réduction du sujet humain à l'opérateur : cela ne vaudrait, à première vue, que pour une perspective où le comportement serait le schéma de base de l'étude anthropologique. Qu'arrive-t-il de la culture, des ensembles sociaux ?

Pour Chomsky, foncièrement autonomes par rapport au moi du sujet parlant, les opérations de langage le seraient aussi par rapport aux cultures particulières où les langues s'insèrent. « S'il est bien vrai, écrit-il, que les grammaires des langues naturelles ne sont pas seulement complexes et abstraites, mais qu'elles sont aussi très limitées dans leur variété, plus particulièrement au niveau de la plus grande abstraction, il convient de remettre en question le problème de savoir si elles sont véritablement le fruit de la culture, comme on semble généralement le croire, dans un sens acceptable du terme. Il se pourrait fort bien qu'une grammaire fût acquise par la simple différenciation d'un schéma fixe, inné, plutôt que par l'acquisition progressive de données, de séquences et d'enchaînements, et d'associations nouvelles[27]. » Si ce n'est pas par des voies culturelles « concrètes » que l'on acquiert une grammaire, celle-ci est donc, au fond des cultures, comme une culture plus essentielle encore. Une *Raison de la culture*, en réciprocité directe avec l'opérateur du langage ? Chomsky suggère mais n'affirme pas nettement pareille conséquence.

On trouve des suggestions semblables chez les technologues, dans la recherche d'un degré d'organisation des techniques où celles-ci formeraient un milieu spécifique, une société des organismes techniques, une raison tenant lieu de la culture. Il ne paraît pas illégitime de tirer en ce sens les observations de Simondon qui visent à montrer comment les complexes techniques deviennent relativement autonomes[28]. Notion de saturation : *non saturée* au départ, la technique se sature et devient *naturelle*, système de causes et d'effets. Idée de *maturation* : en état de minorité, la technique est d'abord « un objet d'usage nécessaire à la vie quotidienne » ; en état de majorité, la technique engendre des opérations réfléchies et provoque une prise de conscience spécifique. Distinction entre *ensemble* et *milieu* technique : dans le premier cas, la technique n'engendre pas de milieu nécessaire à son fonctionnement ; alors que, dans

26. *Op. cit.*, 58-59, p. 20. Voir aussi p. 51.
27. *Art. cit.*, p. 20.
28. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.

le second cas, un milieu associé lui est une condition indispensable d'existence.

Langage et technique deviennent ainsi cultures originales (ou originaires), *cultures d'opérations* pour ainsi dire. Reste le problème de déplacer carrément vers la culture dans son ensemble la perspective de la production. On sait que diverses tentatives ont été faites, et depuis les origines de la sociologie et de l'anthropologie, pour considérer la société ou la culture comme une totalité originale et pour en faire surgir les modalités d'organisation et de structuration, y compris les représentations que les sociétés se donnent d'elles-mêmes. D'où l'attention de plus en plus vive à reconstituer les ensembles sociaux à partir de leurs coordonnées propres. D'où aussi l'effort de la sociologie de la connaissance pour ramener les idéologies et les interprétations scientifiques elles-mêmes à leurs conditions d'émergence. D'où, enfin, les ambitions ultimes de dégager la genèse des structures sociales sans qu'y interviennent des sujets individuels ou collectifs. Du même mouvement, s'est de plus en plus nettement profilée une interrogation qui nous ramène avec acuité au fil de notre analyse : comment la conscience singulière de l'homme de science se retrouve-t-elle dans ce complexe social qu'elle a voulu indépendant de tout agent singulier, comment peut-elle s'y instaurer pour en dégager la production intelligible ? Faut-il supposer que, dans les cultures, une Raison se trouve qui est à la fois la source de l'explication qu'elles produisent de leur propre fonctionnement et la réplique de la raison de l'anthropologue ? Hypothèse plus hasardeuse que toutes celles que nous avons relevées, qui les supporte peut-être, et qui serait donc d'une inéluctable nécessité. À partir d'une argumentation fragile, Lévi-Strauss s'est risqué sur ce terrain. Il a cherché un opérateur de pensée au sein même des structures sociales et qui vaudrait pour toutes les sociétés : « Il faut et il suffit, écrit-il, d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'explication valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes[29]. » Ailleurs, est effectué le passage décisif. La raison de l'*opérateur* scientifique entrevoit, venant à sa rencontre, une raison parente qui se trouverait dans l'objet lui-même, dans la structure de toute société : « Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles[30]. »

29. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 28.
30. *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 173-174.

Peut-on suivre Lévi-Strauss jusque-là ? N'y a-t-il pas, dans cette hypothèse de travail, une suprême réification de la Raison, sous prétexte de la détacher des individus qui en usent ? Sans doute n'est-on pas obligé de retenir à tout prix la formule de Lévi-Strauss. Mais il est difficile de se priver d'une hypothèse de ce genre. À tout prendre, le postulat est-il si étranger à celui, mieux fondé apparemment, de Chomsky à propos du langage ? Le plus difficile assurément sera de préciser le statut de cette Raison de la culture. Tient-elle à l'espèce humaine comme telle ? Comment maintenir la présence d'un « sujet quelconque » derrière cette Raison ? Piaget parle de *co-opérateurs* pour rendre compte d'une collectivité, mais ce concept est bien fragile lorsqu'il s'agit des totalités sociales proprement dites, et non pas seulement d'interpsychologie. Peut-être ne faut-il retenir carrément, des ensembles collectifs, que des rôles, qui seraient alors des substituts des sujets, et de ces rôles eux-mêmes ne retenir que leur face externe, leur aspect fonctionnel, leur « place dans les processus de production » ? Avec bien des variantes, un grand nombre de recherches, et de divers horizons théoriques, adoptent ce postulat et en montrent la fécondité.

En fin de compte, cette entreprise est une réduction, la plus radicale, mais pour une certaine intention de l'anthropologie. Elle suppose que l'anthropologie est, pour l'essentiel, connaissance. Elle rapproche, au point de les confondre à la limite, le sujet qui pratique l'anthropologie et cet autre sujet qu'il envisage : ce sont tous deux des *sujets épistémiques* ; ils sont, au surplus, impliqués dans une culture ramenée elle-même à des opérations de fonctionnement. Cette réduction est féconde, le terrain qu'elle aménage est solide ; mais, pour l'anthropologue, pour l'homme qu'il étudie, pour la culture qu'ils habitent tous deux, après cette réduction demeure un *reste* énorme...

6

De l'absence à la mémoire : le sujet errant

De la poésie dont la nature est revêtue pour nos existences, les sciences physico-mathématiques ont presque tout abandonné. En conclura-t-on qu'il en est ainsi – enfin ! disent certains – de l'anthropologie ? Ce n'est pas douteux pour une anthropologie de l'opération. On ne voit pas comment celle-ci pourrait poursuivre les intentions que nous avons recensées et, de surcroît, faire un sort en rigueur de pensée à ce dont elle se dépouille pour s'affirmer.

Ce qui est ainsi écarté n'est-il qu'un *reste*, un *déchet* ? On ne construit pas une science, fût-ce une anthropologie, avec les copeaux d'une autre. À moins que la réduction serrée effectuée par l'anthropologie de l'opération n'engendre, en contrepartie, une autre réduction tout aussi radicale... Il est permis d'en faire l'hypothèse. Remontant à des assises en deçà de l'homme, empruntant le chemin des genèses éclairé par l'absence, la conscience du sujet est confrontée à la plus angoissante interrogation. Interrogation qui ne s'identifie plus avec un savoir et dont on ne préjugera pas pour l'instant de la portée. Pas plus qu'on ne peut, à priori, identifier le sujet qui s'interroge de la sorte.

I. LE RÉSIDU DU MONDE PERDU : L'INTERROGATION

L'*idéalisation* de la nature, l'*idéalisation* de l'histoire sont à la source du savoir moderne. Par la dissipation d'un monde conçu comme habitacle de l'homme – dont les Grecs nous ont laissé l'irremplaçable exemple – le monde, de *Domaine* qu'il était, est devenu *Savoir*.

Le Monde ancien (attardons-nous-y encore un peu) était à la fois cosmos et histoire. Dans les deux cas, les idées d'*ordre*, d'*équilibre*, de *retour* à la norme présidaient au déroulement des phénomènes et instituaient des principes d'interprétation. Ce qui conférait à la Cité une emprise singulière sur les citoyens. On n'imaginait guère un autre idéal que cette communauté, qui ne paraissait autant enracinée dans la nature de l'homme que parce qu'elle l'était aussi dans le plus vaste univers. Pour Thucydide, la Cité est le cadre d'interprétation des événements, de la lecture du passé comme de la supputation de l'avenir. En christianisme, la Cité de Dieu d'Augustin, rassemblement des hommes, confine à l'empire des choses.

Cette proximité des avatars *naturels* et du cours de l'*histoire*, les schémas échangés de part et d'autre, maintiennent à l'horizon un modèle d'ensemble pour la compréhension d'un monde. Modèle abstrait, puisqu'il confère intelligibilité aux choses et aux événements ; modèle concret aussi, puisqu'il est nature tout autant que norme. On se souvient d'Aristote : « Ce monde-ci est lié en quelque sorte, et d'une manière nécessaire, aux mouvements locaux du monde supérieur, en sorte que toute la puissance qui réside en notre monde est gouvernée par ces mouvements ; cela donc qui est, pour tous les corps célestes, le principe du mouvement, on le doit considérer comme la cause première[1]. » Le schéma est analogue pour l'histoire. Spengler invoque cette « conscience personnelle qu'avaient les Hellènes de transformer toute expérience vivante, leur propre passé personnel, comme le passé en général, immédiatement en un fond intemporel, à forme mythique, de la réalité présente chaque fois[2] ».

De cet univers suréminent, où nature et histoire puisent leurs structures tout autant que leur dépassement, émergent l'intelligibilité et la valeur. Le monde céleste d'Aristote est la cause du monde sublunaire ; il est plus *parfait* que lui. L'*intemporel*, auquel les Grecs confrontaient leur histoire pour la comprendre, réunissait la plus intense détermination de l'événement et son sens le

1. Météores, I, p. 2. Cité par Duhem, *Le Système du monde*, I, Hermann, 1913, p. 184.
2. Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, NRF, 1948, I, p. 20.

plus authentique. Connaître était solidairement une entreprise d'explication et une expérience morale. Thème constant de la pensée grecque et dont nous avons relevé une illustration chez Ptolémée : la pratique de la science astronomique, en invitant à contempler l'ordonnance des choses célestes, « habitue l'âme à acquérir une constitution qui leur ressemble ». Ce n'est pas assez de marquer ce lien étroit de la vérité des choses et de leur pertinence pour le sujet : la pertinence enveloppe la vérité, un peu comme l'idée platonicienne du Bien est au sommet du monde intelligible. Il s'ensuit que l'idéal comprend la *méthode*, même s'il ne la fixe pas tout entière ; la production des choses ou celle de la Cité, aussi poussées et aussi rationnelles qu'elles soient, sont subordonnées à la restauration d'un ordre du Monde.

Cela n'implique pas que, dans pareil contexte, la volonté de rationalité dans la connaissance du monde, l'emprise de l'action et de la parole politique sur l'histoire soient réduites à la simple redondance d'un modèle global que l'homme antique aurait tenu devant lui. Ce face-à-face avec le Monde fut générateur de la réflexivité, défi jeté à la liberté de la connaissance et de l'action. La reprise de soi par soi n'a pu s'opérer que par l'affrontement à cette totalité éminente de l'intelligible et de la valeur, de laquelle semblait venir à l'homme son emplacement et ses pouvoirs.

Ce monde, Cosmos et Cité tout ensemble, est devenu objet de savoir. De cette transition, nous avons identifié bien des signes ; l'« anthropologie de l'opération » en est comme un achèvement. Achèvement d'une histoire où se conjuguent une vue du destin de l'humanité, fondatrice de science, et la réduction de l'histoire au concept de l'histoire. Nous en prenons un exemple, entre bien d'autres, dans la manière dont, dans ses premiers travaux ethnologiques, Lévy-Bruhl croyait trouver le départ de l'entreprise anthropologique. L'exemple est remarquable ; il n'est pas de la dernière mode ; l'auteur lui-même l'a, sinon récusé plus tard, du moins fort nuancé. C'est une belle illustration d'un projet d'anthropologie comme idéal d'une histoire enfin vouée au savoir.

Pour Lévy-Bruhl, le progrès se consolide à partir du *collectif* en direction du *conceptuel* : « Plus les concepts se déterminent, se fixent, s'ordonnent en classes, plus les affirmations qui ne tiennent aucun compte de ces rapports paraissent contradictoires. Ainsi, l'exigence logique de l'esprit croît avec la détermination des concepts qui a elle-même pour condition que les pré-liaisons mystiques des représentations collectives s'affaiblissent[3]. » Le *concept* s'identifie

3. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 9e éd., 1928, p. 447. La première édition est de 1910.

avec ce qui est intelligible ; l'*exigence logique* s'étend avec l'élimination d'un sens global de l'univers qui soit pertinent pour l'existence d'une collectivité concrète. Cela étant acquis, deux possibilités s'ensuivront pour la société des hommes. Ou bien celle-ci sera encore conçue comme rassemblement de culture, avec les *préjugés* qui se mêleront aux discussions rationnelles de la politique ; alors, la société n'aura plus guère de correspondance avec l'univers intelligible. Ou bien la communauté humaine sera rendue adéquate à cet univers intelligible ; alors, elle se dépouillera de ce qui la fait communauté vivante pour se hausser au statut de sujet universel. La Cité laissera place au Cogito ou à la Raison immanente à l'histoire.

Lévy-Bruhl parle de *logique*, affirmant l'exclusive de l'intelligible. Néanmoins, le processus qu'il essaie de résumer et de consacrer a été plus vaste. Les Grecs n'ont pas méconnu la logique. Mais, pour eux, on y a insisté, la Cité repose sur la parole instauratrice et restauratrice de la vie en commun ; la « praxis » (les Grecs n'ignoraient ni le mot ni la chose) est parole. Le travail lui est subordonné. L'émancipation du travail a suivi un trajet identique à celui du concept. Pour que la systématisation des procédés devienne *forces de production*, a dû intervenir une destruction symétrique du cosmos et de la Cité. D'un cosmos où s'emmêlaient processus intelligibles et inscriptions de finalités, on est passé au monde du concept et à « l'hémorragie du sens » ; d'une Cité où la Parole apprivoisait la technique, on est passé à une technique qui domine la société. Bien entendu il y a encore des travailleurs... Mais le *travail*, dans l'idéologie capitaliste comme dans l'idéologie marxiste, est promu au royaume de l'abstraction, là où il rejoint, dans une même idéalisation, le concept. Lui aussi, à l'exemple de la *logique* de Lévy-Bruhl, paraît former le cours de l'histoire et la Cité devenue mécanisme. Le logique est la sublimation de la vie ; la technique est la sublimation de l'action.

Il n'y a plus de Monde au sens des Anciens puisqu'est disparu le Sujet qui lui était corrélatif. Ne se réconcilient plus un Objet de l'intelligible et un Univers du sens. Subsiste un Monde solitaire, un Monde du savoir, un Monde qui se produit. La logique des procédés de production dessine la figure d'un nouveau démiurge, un *sujet épistémique*, qui, s'il produit du sens aussi bien que des raisons, ne le fait supposément que pour la pertinence de son emplacement à lui.

Le problème de l'homme resurgit de ce démantèlement des figures extérieures de l'homme. Il persiste comme répondant de l'homme après la fin du *Monde*. Il n'y a plus de cosmos qui nous serve de modèle à contemplation et à identification ; s'est brouillé ce texte de l'univers que croyaient déchiffrer les

Anciens. Derrière les « apparences » de ce monde-là, il n'y a même plus, profère-t-on, d'*autre monde* ou d'*arrière-monde*. « L'idée, disait déjà Hegel, est l'apparence même comme apparence. » On a aussi débusqué les tentations par lesquelles, faute d'un monde, nous croirions au moins accéder à une ontologie. La transcendance, car nous en parlons encore, y épuiserait son mouvement ; elle s'évanouirait en voulant se dire. La pensée moderne ne croit plus aux Absolus de l'Esprit. Elle y voit une dernière forme de projection : une façon pour l'Esprit de se prendre pour le monde.

En nous faisant défaut, l'Extérieur nous a renvoyé à l'Intérieur. La Raison ne m'est une garantie contre l'évanouissement du Monde que si j'en fais un Monde à son tour. Le cogito cartésien était encore la reconnaissance d'un *donné* : une sorte de réalité de l'intérieur de l'homme, puisque l'on croyait y avoir l'expérience de la raison comme d'un fait empirique. En prenant consistance, ce monde de la raison s'est placé en tiers entre un univers hypothétique et une conscience qui l'est aussi. L'Histoire, la Conscience collective, le Langage, la Technique ont pu et peuvent encore jouer ce rôle d'une Raison. Il n'y a plus de Monde ; mais quelque chose se produit, et à partir d'une source qui n'est plus le sujet rationnel du cogito cartésien. Pourtant, je suis là, moi, quelque part dans un espace qui n'est pas illusoire ; ne suis-je pas au moins certain d'être porteur d'un sens, de pouvoir poser sur mes alentours une présence qui est bien la mienne et qui me dispense l'irrésistible sentiment de mon existence ? Mais suis-je certain d'être ce sujet-là ? Jaspers rend bien compte, là-dessus, de nos changements d'attitudes : « Du *je suis* empirique, je ne puis douter, du *j'existe* je peux toujours douter car je puis toujours douter que je sois moi-même authentiquement. »

Pour l'heure, de la perte de l'Extérieur, il nous reste le Vide lui-même, irrémédiable, et que jamais, à ce qu'il semble parfois, aucune pensée ne comblera. Il nous reste l'Interrogation.

II. LE VIDE ET L'INTERROGATION

Aussi faut-il pourvoir à la pratique de l'Interrogation, puisqu'elle n'est pas un prolégomène mais ce par quoi dorénavant nous vivons et pensons.

Une Interrogation sur quoi ? Non pas sur un objet puisque nous sommes devant le Vide. L'interrogation ne portera d'abord que sur le Vide lui-même.

Depuis que nous avons rendu étrangers le Sujet et le Monde, il n'y a plus de culture qui soit totalité concrète. Rien n'advient qui puisse donner prétexte à ces récits par lesquels les hommes de jadis redisaient l'éternel recommencement

des pensées, des intentions et des actes. Le mythe était mariage, et souvent confusion, du sujet et de l'objet. En parlant d'*animisme* ou de *participation*, expressions inadéquates mais quand même suggestives, l'histoire et l'ethnologie ont essayé de rendre compte de cette ancienne intrication. Chez les Grecs, l'*objet*, en un sens un peu circonscrit, ne pouvait être cerné dans ses limites naturelles, exploré dans ses structures que grâce aux débris du mythe ; non pas après le mythe, mais au cours de sa destruction. Reprise de l'héritage mythique par la conscience rationnelle, qui en conserve pourtant l'ossature, le cosmos grec dessinait en vis-à-vis du sujet un contexte pour une répartition des êtres à distance de lui. Séparation qui gardait cependant le souvenir de la réconciliation mythique : la science des choses était enclose dans la contemplation de la perfection céleste ; l'action s'insérait dans un univers intégrant l'intelligibilité et le sens.

Plus tard encore, est venu l'oubli.

C'est par rapport à cet oubli qu'il semble possible d'interpréter les mutations contemporaines des sciences physico-mathématiques, ce qu'on a appelé « le nouvel esprit scientifique ». Que le *fait* soit maintenant *conquis*, puis *construit*, enfin *constaté* (pour reprendre les parfaites expressions de Bachelard), c'est une vue récente qui a le mérite de distinguer les phases caractéristiques de l'actuelle expérience de la science. Elle pourrait aussi, mais en inversant l'ordre de la série, éclairer l'histoire de la science : celle-ci a *constaté*, puis *construit* et, enfin, *conquis*. À mesure que le rapport de l'homme à la nature, que la culture se révélait comme vide.

C'est sur la culture elle-même que, dans le même temps, s'est reportée l'ambition de transmuer le *donné* en objets. À cet égard, les sciences de l'homme ne sont qu'une sorte de répétition du processus des sciences de la nature. Constater la culture, la construire, la conquérir : cela résume à peu près le destin du savoir anthropologique. Ce déroulement a des origines lointaines. On a pu s'apercevoir que la culture était une entité spécifique à partir du moment où les hommes d'une tradition donnée ont été confrontés avec des hommes d'autres traditions ; première distance, qui fit concevoir la culture comme convention. Dorénavant, il y avait des faits de culture à *constater* et à recenser. L'*Histoire* d'Hérodote reste exemplaire de la culture comme constatation des faits de culture ; elle rappelle en sa fraîcheur l'expérience qui est devenue par la suite celle de tous et chacun, celle de l'émigré, de l'étranger, du colonisé, du scolarisé, du prolétaire...

Les entreprises de *construction* de la culture ont pris la suite ; produire de la culture en est la conséquence. Les sophistes grecs en énonçaient le modèle :

– « Qui es-tu ? demande le juste.
– Une thèse.
– Oui, mais inférieure à la mienne.
– Tu prétends m'être supérieur et je tiens la victoire.
– Quelle *habileté* as-tu donc ?
– J'invente des raisons nouvelles[4]. »

Produire des « raisons nouvelles », produire de la culture, c'est maintenant occupation quotidienne en Occident. Le travailleur, le spectateur de la télévision, le militant politique, le participant de la fête n'ignorent plus que les raisons, comme les comportements, se produisent. *Construire* suppose un modèle de production. Ce n'est pas seulement partir d'un donné ; par définition, le donné est susceptible de prendre des formes diverses. Produire, c'est reprendre ; c'est *conquérir*. La Cité grecque était déjà, d'une certaine manière, une conquête de cette sorte. La civilisation occidentale moderne l'est aussi, mais généralisée de par son étendue et ses fondements. Se donner un projet de culture est aujourd'hui un dessein partagé aussi bien par le praticien des sciences humaines que par « l'animateur » de milieu populaire, par le psychiatre que par l'antipsychiatre, par l'écrivain que par le travailleur d'usine, par le Yogi que par le Commissaire. Nous l'avons déjà vérifié de bien des manières : c'est dans la mesure où la culture, où l'homme se dépouillent d'eux-mêmes que la culture, que l'homme se font.

Aussi, l'Interrogation se partage-t-elle en deux directions : la voie qui mène plus avant vers la pente du Vide et qui interroge sur l'absence ; la voie où on veut combler le Vide, travailler au remplissage.

Cette double entreprise anime le Savoir. Car il y a encore un savoir ; il n'a jamais été aussi proliférant que depuis que le Vide nous est advenu. Ce savoir-là est-il une formule de l'Interrogation sans fin ou ce qui la masque désespérément ?

Le savoir ne peut plus être *constatation* de l'homme ou du monde de l'homme. Aussi a-t-il dérivé vers des questions comme celles-ci : comment se fait l'homme, comment tente-t-il de se faire, comment se ferait-il si... ? Ce savoir

4. Aristophane, *Nuées*.

est moins inspiré par la curiosité d'un objet que par l'« horreur du vide ». Les traditions se défaisant, on s'est mis à écrire l'histoire. Les modèles de comportements étant devenus aléatoires, on a fait de la psychologie. Du vide créé pour une éventuelle science de l'homme, ce n'est pourtant pas une science de l'homme qui nous advient. Une fois commencée, l'entreprise va plus loin que l'homme : au système, au langage, à la technique. En suivant la voie du Savoir, l'Interrogation bute sur des *structures*. Celles-ci sont-elles le produit de l'homme qui aurait conquis son autonomie ? Ou sont-elles ce dont l'homme était provisoirement le produit ?

En tout cas, après le Vide, le Savoir ne saurait plus achever le processus qui irait de l'Interrogation à la Réponse. Le Savoir est dispersé et nous sommes tous convaincus qu'il le demeurera. Jusqu'à nous, de Descartes aux positivistes variés, on a cru avec persévérance que le savoir comblerait dans un délai plus ou moins long la béance de l'homme et du monde. Il ne reste plus grand-chose de ces espérances. Bien loin d'étendre son empire par en avant, le savoir reflue de plus en plus ouvertement vers son commencement.

Avec d'autant plus d'aisance, la technique étend son emprise. Ne va-t-on pas jusqu'à lui demander, nous l'avons vu, de nous indiquer le sens d'un univers qu'elle produit et qui déborde de toutes parts le technicien ? Cependant, par un retour paradoxal de son impatience à combler le Vide creusé par l'Interrogation, la technique nous y rend attentif mieux que le savoir, davantage que toute autre entreprise.

Sous la poussée du savoir ou de la technique, par leur effort pour prendre la place laissée vacante par le Monde, l'Interrogation se fait plus pressante. Quand l'homme ne parvient plus à réconcilier les produits épars d'une production qui ne semble guère relever de son initiative, quand il a même perdu l'espérance de dire un peu nettement les coordonnées de lui-même qu'il faudrait réunir, reste une ultime exigence : faire de cette difficulté immense une pratique de l'interrogation. Puisque l'interrogation, c'est enfin l'homme. L'homme comme pratique de lui-même.

Car on n'a jamais fini de descendre au long du Vide. Cela est commencé depuis si longtemps que l'on ne voit pas comment, par quelle décision autoritaire ou unanime, on s'arrêterait. Le mythe est mort, puis le cosmos ; le chemin de la constatation, de la construction, de la *conquête* a été parcouru. Mais, par le regret de ce qui a été ainsi perdu, ce Vide n'est pas un néant. Il attire parce qu'il est une absence. L'Interrogation sait qu'elle peut être sauvée puisqu'elle va du Vide à l'absence et qu'elle se fait alors, au plus creux de son cheminement, mémoire. Si elle refuse d'alterner de la nostalgie du mythe à la culture

comme conquête, si elle se tient dans l'entre-deux, l'Interrogation devient souci, écoute de l'absence. Elle écarte toute distraction par rapport à ce qui importe seulement et qui ne s'entrevoit que par le Vide. Elle poursuit ce que le Vide a commencé, ce pourquoi le Vide s'est produit. L'absence serait-elle ce qu'il reste de l'homme quand tout est devenu son ombre ? Ou ce dont l'homme a besoin comme de son mirage ?

III. LA PRATIQUE DE L'INTERROGATION

Dans l'absence se répètent avec plus d'insistance que jamais les échos de l'Être. Nous ne le verrons plus face à face, nous ne l'emprisonnerons plus après l'avoir cherché. Nous sommes condamnés à le piéger comme une proie qui, tout en se tenant à notre portée, ne peut être saisie. L'Être se cache et se révèle ; nous le cachons et le révélons. Nos langages, nos comportements l'apprivoisent et le maintiennent avec nous dans l'histoire. Il s'échappe aussitôt. Il habite et il transcende à la fois les pays d'ici. Il est, comme le dit Heidegger, « le dépassement, déjà présupposé partout où de l'existant se laisse déterminer comme tel ». Il n'apparaît que grâce à « la moitié d'ombre » dont parle encore Heidegger. « La pensée est pensée de l'Être », et on sait qu'il faut l'entendre dans les deux sens : une pensée qui vient de l'Être, une pensée qui fait aller vers lui. Nos piétinements et les siens, ses sentiers et les nôtres recoupés, cela d'abord est la patrie de l'homme.

Car il s'agit bien d'un lieu. Non pas d'un monde sans doute, mais d'un emplacement quand même.

La cabane en forêt d'où le chasseur s'échappe chaque matin pour traquer le gibier est située quelque part. Mais, plus ouvertement que les maisons de ville, elle est vouée au parcours du pays, à la poursuite. Elle n'est qu'un pied-à-terre, mais où convergent pourtant les prises et les histoires de la chasse. Ainsi en est-il de l'endroit d'où on s'interroge désormais sur l'homme. Les questions ne sont pas données. Il faut les chercher au-dehors. Elles peuvent encore refluer vers un même carrefour, à la condition de repartir sur les pistes. S'il reste un endroit de cette sorte, c'est pour veiller à l'Interrogation. Il semble que ce soit la même chose que de veiller sur l'Être, à moins que ce soit lui qui nous tienne en sa garde. Est-ce dire que l'homme ne serait pas autrement que par cet aller et retour ? Face à l'Être, il serait renvoyé à lui-même, pour se trouver aussitôt projeté vers l'Être. L'homme ne serait-il rien d'autre qu'une caisse de résonance ? Car, de l'Être, nous ne saurons jamais s'il est cet Autre qui nous annihile à mesure que nous songeons à lui, si nous surgissons de lui ou si nous sommes là malgré lui.

Proche et insaisissable, qu'adviendrait-il de l'Être sans la quête que les hommes en font? Dieu, disait à peu près Kierkegaard, n'existe pas: il est. Nous qui ne sommes pas mais qui existons, nous nous inquiétons de l'Être. Et n'est-ce point sur nous-mêmes que, dans le fond, nous nous questionnons quand nous tenons regard sur l'Être? Pour que l'on parle de l'Être, encore faut-il que l'homme soit là; mais *être là*, quand il s'agit de l'homme, qu'est-ce que cela peut bien signifier?

Être là, c'est *exister*. Les philosophies de l'existence ont commenté cet axiome de multiples manières. Une remarque s'impose ici.

On sait à quel point ce thème de l'*existence* a obsédé la réflexion contemporaine. Même s'il a quelque peu cédé à d'autres courants des modes intellectuelles, il continue pourtant de tenir une place essentielle dans les anthropologies, et pour une raison qui ne relève pas de la mode mais de la configuration fondamentale de l'anthropologie: la prospection têtue de la production ne peut qu'engendrer son inverse, la quête tout aussi tendue de l'existence. Et réciproquement. Cette alternance déchire l'entreprise des anthropologies, indépendamment des mouvances idéologiques qui font refluer en surface l'une ou l'autre de ces deux vagues. Nous aurons donc à parcourir un bout de route avec les philosophies de l'existence (comme nous l'avons fait pour d'autres échantillons de la recherche). En gardant cependant le cap de notre propre itinéraire. Il n'est pas question de résumer ces philosophies mais, bien plutôt, grâce à elles et en toute liberté, de poursuivre l'examen des possibilités de la pensée anthropologique. En quoi l'existence, résidu de l'objet, résidu de la production, invite-t-elle à penser? Peut-on penser l'existence? L'existence peut-elle fonder une anthropologie spécifique? Voilà les questions qui nous importent.

Être là, quand l'homme est en cause, c'est donc *exister*. Et exister, c'est osciller entre deux façons d'être là: se sentir à la fois universel et unique. Cette oscillation n'a pas d'issue dans une totalité où puisse se reposer l'existence. L'existence sépare tout autant qu'elle recoud puisque, par la vertu de l'Être, toute conciliation assurée est rendue impossible.

L'homme *est là* comme devant l'Être inaccessible. Limité, il est hanté par l'angoisse et l'espérance du possible. Là, la détermination se transmue en un sort et un choix pour chacun. Là, on ne décide pas de ceci ou de cela, mais de soi-même. L'on ne communique qu'à partir de soi-même, l'on ne communique que soi-même: « Une parole de l'unique à l'unique, une parole où on parle à l'autre de telle façon que l'autre sente qu'il s'agit de lui. Afin que soit rendu sensible l'inconditionné par rapport au relatif, la liberté par opposition au géné-

ral, l'infinité de l'existence possible par opposition à la finitude de l'être empirique et déterminé[5]. »

Par ailleurs, l'homme est là parce qu'il est refermé sur des situations ; parce que lui-même est sans cesse en quête de techniques, d'occupations, de divertissements, d'appartenances mondaines. De ces déterminations naît ce que Jaspers appelle « la conscience en général » : un monde pour tout le monde, où les esprits s'accordent en oubliant leur singularité. Ce monde-là s'offre à la prise de la science dite « objective » du monde. Cependant, dans sa tonalité vécue, en ce qu'il pose la question de la pertinence au sein de l'existence, ce monde n'est pas livré tout entier à la recherche de l'intelligibilité. Par la vertu de l'absence, à la lumière de l'Être, qui le font paraître séparé du surgissement de ma singularité, ce monde est pour moi une expérience : celle de la *monotonie*. Cette monotonie nous vient du souvenir de l'absence, elle évoque la naissance et la mort : que faut-il faire de ce monde, de cette origine et de cette fin qui ne sont pas de moi ? Humblement, l'expérience de la monotonie assure à sa manière la continuité de l'Interrogation ; sans que celle-ci se mêle à la suite des jours, comment l'Être se nourrirait-il de ce que nous ne sommes pas ?

Que faire de cette *existence* que je découvre ainsi ? Ni l'absence, ni l'Être, ni la monotonie ne répondent à cette question que pourtant je ne me poserais pas sans eux. Nul savoir non plus.

Il me faudra en *décider*. Cette décision ne sera-t-elle pas arbitraire ? Comment surmonter, une bonne fois, ce qui me vient de l'absence ? Serais-je enfermé un hiver dans mon poêle comme Descartes ou passerais-je par la nuit de feu de Pascal que bientôt me reviendraient la monotonie, la quotidienneté des décisions que je devrai suspendre à la Décision. Et puis, je ne décide pas tout seul ; il y a les autres. Descartes s'enfuyait en Hollande et Pascal dans le Jansénisme. Je m'enfuirai dans l'Université ou dans un parti, je me donnerai une *morale* ou un *engagement* par provision ; sera-ce pour garder à distance, à l'abri, une Décision qui ruinerait une plus confuse histoire des décisions ?

Les philosophies dites de l'*existence* proposent une issue : il nous faudrait tenir le regard sur l'Exception. L'Exception, ce sont les grands destins où s'épuisa l'exaspération d'exister : Kierkegaard, Nietzsche, par exemple. Eux ont creusé jusqu'à la limite la déchirure qui est notre commune condition ; nous, qui ne sommes pas l'Exception, qui sommes professeurs, politiciens ou prolétaires, nous ne parlerions de l'Être que par délégation ou nostalgie de ces héros

5. Jean Wahl, *La Pensée de l'existence*, Flammarion, 1951, p. 90-91.

de l'existence ? Dépossédés de nous-mêmes par l'Être, nous le serions donc aussi par des Existants ?

L'insistance sur l'Exception ne conduit pas fatalement à cette aliénation. À sa manière, elle nous remémore les temps anciens. Entre les Dieux et les hommes se tenaient alors les héros : des hommes ayant porté au plus loin leur désir de l'Être. Figures du tragique qui, pour les Anciens comme pour nous, incarnent l'entre-deux de l'Être et de la monotonie. Aujourd'hui comme hier, nous ne pouvons vivre l'existence qu'en plaçant, entre l'Être et le monde, des figures de cette espèce, qui veulent désespérément triompher de l'Être et du monde au cœur d'une histoire de l'homme.

Dans le tragique, ne sont pas abolies les tentations de l'extrême qui risquent de nous faire évanouir dans la lumière constamment déplacée de l'Être ; ne disparaît pas non plus la monotonie qui menace de nous dissoudre dans la répétition. Le tragique emmêle les expériences des extrêmes et de la répétition, de sorte que la monotonie devient grandeur, et l'Être dérision. Alors, de l'Être, l'homme revient enfin à lui-même.

Par comparaison avec la Cité grecque, nos anthropologies nous ont paru libérées de l'arrière-plan tragique. Peut-être dissimulent-elles de cette manière leurs permanentes racines. Après la perte du monde ancien, après la liquidation du cosmos, la *pratique de l'Interrogation* est comme une exaspération du tragique. Pour reconnaître cette expression de l'existence par la tragédie, il n'est pas besoin d'en extraire, par à côté et selon une autre logique, quelque vérité plus abstraite. Car la tragédie est *représentation* ; elle est le drame de l'homme porté devant nous. Ce qui confère à la tragédie grecque sa résonance dans la mémoire de l'Occident, c'est justement d'avoir fait de la condition humaine un jeu où l'existence se répète, non plus dans le loisir de l'Être ni dans le travail de la monotonie, mais dans la condition humaine elle-même devenue tout entière théâtre :

> « Pourquoi, pourquoi les dieux sur l'Euripie enchanté ont-ils passé la route des vents propices ?
> Pourquoi Zeus, maître de toute destinée, a-t-il réservé aux uns la joie du départ sur la mer pleine de soleil ?
> À moi la dure attente de l'ombre souterraine ?...
> O Nécessité, cruelle maîtresse...
> O Temps de la vie, sévère apprentissage de la mort[6]. »

6. Euripide, *Iphigénie*.

Ces questions n'auraient jamais été proclamées si l'homme ne les avait projetées au loin de lui-même tout en les gardant malgré tout dans sa sphère à lui. C'est en rapatriant la quête de l'Être et du monde dans la condition des hommes que la tragédie a été possible et que la condition humaine se transmue en représentation d'elle-même. Le mythe paraissait inspirer les agirs selon un scénario venu de l'extérieur et qui identifiait à la limite le sens et la nécessité ; la tragédie se souvient du mythe, mais pour séparer le sens et la nécessité. Elle donne à douter, à espérer, là où tout semblait à priori réconcilié. Pour cela, elle doit défaire le mythe, le présenter comme une tâche.

De telle sorte que la tragédie est devenue, pour ainsi dire, l'*essence* de l'Occident. Ce qui a fait naître la tragédie en Grèce la fait recommencer pour nous. Se donner l'homme comme représentation, comme théâtre, telle est notre condition commune.

Si l'on songe aux œuvres dramatiques d'aujourd'hui, la tragédie semble s'être rétrécie à des aires de la vie plus restreintes que chez les Grecs ; elle paraît davantage coupée que chez eux des autres entreprises où nous nous efforçons d'imaginer l'univers de l'homme. D'un autre point de vue, la tragédie s'est diffusée et étendue plus avant. Nous ne sommes plus assurés des coordonnées dernières du cosmos et de l'histoire, comme les Grecs l'étaient ; l'incertitude sur le monde et la problématisation de la destinée humaine relèvent désormais d'un vaste théâtre sans frontières. Dans la contradiction du travail nécessaire et du loisir qui incite au rêve évanescent, dans les soucis où se mêlent les impératifs de la technique et les ambitions des pouvoirs, jusque dans la consommation où se conjugent la satisfaction du besoin organique et l'affirmation symbolique de soi, la reconnaissance de notre condition se transforme en un jeu qui jette une lumière plus crue sur la fatalité multiforme et la signification indéfiniment ouverte de l'existence.

Cette expansion de la tragédie, cette généralisation du théâtre, n'engendre-t-elle pas un paradoxal dépassement de la tragédie ? En effet. Non pas dans une nouvelle étape où elle serait perdue de vue, mais dans une reprise de la *représentation* qu'elle suscite et qui, grâce à elle et sans abolir son irremplaçable parole, renvoie à un autre registre. La tragédie est promesse infinie de questions que le théâtre, au sens limité du terme, pose et que la quotidienneté explore. S'il est possible de penser l'existence, c'est à partir de ce que la tragédie crie en de hauts moments, et que la monotonie répète.

IV. PENSER L'EXISTENCE ?

Y a-t-il une *pensée de l'existence* ?

Là-dessus, les philosophies existentielles sont catégoriques : « l'existence est la conscience de l'existence en tant qu'elle se refuse à la conscience[7] ». L'existence se gagnerait-elle aux dépens de la pensée ? Affirmation abrupte, primordiale. Elle ne constitue pas pour autant le dernier mot, sans quoi le silence qu'elle inaugurerait abolirait aussitôt après son énoncé. Aussi la « conscience » et le « savoir » se diversifient, se redéfinissent à mesure que la négation initiale, faisant surgir l'existence toute nue, tâche de se conquérir sur ce qui à l'origine n'est pas elle.

On se souvient comment Kierkegaard oppose le savoir que nous pouvons avoir du christianisme et la manière dont le christianisme se propose à notre quête d'un salut. Dans le premier cas, je suis invité à me situer, ou plutôt à me perdre dans le *général*. Dans le second cas, c'est moi qui suis concerné. Sans doute le christianisme est-il une question pour tous, mais la réponse est propre à chacun, car le salut est un vœu que le saut dans le général fait s'évanouir. D'où l'affrontement aigu de l'*objectif* et du *subjectif* : « objectivement, on ne parle jamais que de la chose ; subjectivement on parle du sujet et de la subjectivité, et voici que c'est le subjectif qui est la chose[8] ». Jeu de mots, évidemment. Que peut-on dire de la subjectivité ? Rien, sinon qu'elle est irréductible à cette chose à laquelle je l'oppose, et que je la reconnais par cette opposition. Que faire d'autre que de ressentir inlassablement son surgissement, de le garder sauf de toute transposition en savoir, que de défendre le *J'existe* contre le *Je suis* et le *Je pense* ?

Comment assurer cette défense, cette séparation ? En restant face à l'Être. L'Être indique la fissure de l'homme, la béance en lui entre l'essence (le concept, l'entendement, la pensée) et l'existence. L'Être est la non-coïncidence. En songeant à lui, j'empêche mon existence de fuir dans le savoir que je suis tenté de former. À l'Être, on peut donner plusieurs noms. Pour sa part, Kierkegaard évoquait Dieu : « Dieu ne pense pas ; il crée ; Dieu n'existe pas, il

7. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, 2e éd., 1951, p. 515. « Exister, c'est tenter de penser et de vouloir son être en prenant conscience du dépassement de tout savoir objectif » (Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, PUF, 1971, p. 567, à propos de Jaspers).

8. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Gallimard, 1941, p. 84.

est éternel. L'homme pense et existe, et l'existence sépare la pensée de l'Être, les tient distants l'un de l'autre dans la succession[9]. » Ayant l'existence pour centre, dit de son côté Jaspers, « la philosophie n'a pas l'existence pour ultime but : son élan la porte plus loin que l'existence et tend à la faire disparaître à son tour dans la Transcendance... Le terme de sa foi, c'est l'origine d'où elle jaillit[10]. » Il suffit de rupturer le « cercle fermé du monde » pour que je demeure « disponible pour la Transcendance ».

Songer à l'Être, éprouver en soi la dualité de la pensée et de l'existence, se recueillir devant le Transcendant pour en faire descendre sur soi le défi, n'est-ce point *penser* encore ? Kierkegaard l'a pressenti : « Il pourrait sembler correct de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser, l'existence. Mais alors la difficulté subsiste que, du fait que celui qui pense existe, l'existence se trouve posée en même temps que la pensée[11]. » Si l'existence se reprend contre la pensée, elle avoue ensuite que la pensée était aussi contemporaine de son origine.

Parler de l'existence, c'est la scinder ; c'est distinguer en elle-même ce qui est de quelque façon son autre. Comment mettre l'existence à distance sans faire intervenir un autre que l'existence ? Nous retrouvons l'ombre de l'anthropologue. Jaspers nous prévient : « Faire la philosophie de l'existence, ce n'est pas exister, c'est encore penser. Je ne suis pas encore ce que je sais en philosophe. » Prendre distance, ce ne sera pas chercher la terre ferme d'un ailleurs de l'existence pour ensuite enchaîner systématiquement des raisons dans cette autre contrée. Ce sera éveiller, faire signe. L'existence n'est surmontée qu'en vue de l'existence et pour provoquer à sa plus profonde densité.

Prenons des *notions* aussi nécessaires au compte rendu de l'existence que la *liberté*, la *communication*, l'*historicité*. Il est aisé, et c'est même une invite fatale de la pensée, de les verser à l'univers des concepts. Si on veut garder ces « notions » au sein de l'existence, fidèles à l'existence, sera indispensable un effort autre que de logique ; il y faudra l'existence elle-même en ce qu'elle se

9. *Ibid.*, p. 222.

10. Cité par Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Éd. du Temps présent, 1947, p. 35. Ricœur fait précéder cette citation de ce beau commentaire : « C'est la paix de l'être qui est la visée d'une réflexion sur le tragique de l'existence, c'est l'Unité de l'être qui est la pointe d'une réflexion sur l'invincible pluralité qui attriste tout dialogue, c'est la suffisance par soi de l'être qui est l'intention d'une réflexion sur la possibilité, toujours remise en question, d'un être qui choisit dans le temps » (*op. cit.*, p. 34).

11. *Op. cit.*, p. 206.

subordonne les notions. En somme, j'aurais moins à récuser la connaissance qu'un certain mode de relation que j'entretiens avec elle. Ainsi, il y aurait une connaissance qui s'arrête aux essences ; pour reprendre l'exemple privilégié par Kierkegaard, il m'est loisible de réunir un savoir sur Dieu sans pour cela le connaître au sens où mon existence serait concernée, portée vers Lui. Il y aurait, par ailleurs, une connaissance *réelle* qui « se rapporte essentiellement au fait que le sujet connaissant existe[12] ». Du moment où, dans la connaissance, mon existence est d'abord engagée, ma manière d'exister est le critère de la vérité. À ce point, l'existence s'aperçoit que ce n'est point contre toute pensée mais contre le système qu'elle se pense : « Être un système et être clos se correspondent l'un à l'autre, mais l'existence est justement l'opposé. Du point de vue abstrait, système et existence ne se peuvent penser ensemble, parce que la pensée systématique, pour penser l'existence, doit la penser comme abolie, et donc pas comme existante. L'existence est ce qui tient les choses séparées ; le systématique est la fermeture, la parfaite jointure[13]. »

Jaspers ne méconnaît pas que les pensées systématiques appartiennent aussi à l'existence : « C'est un fait fondamental de notre statut dans le monde qu'il y ait le pur objet avec sa consistance et, ce qui est la même chose, un savoir contraignant de cet objet. » Et encore : « Sans la science qui explore le monde, la métaphysique sombre dans le fantastique[14]. » La difficulté n'est pas abolie pour autant ; elle en ressort avec plus d'acuité. Penser l'existence contre les systèmes, ou même les systèmes comme existence, cela implique-t-il que la pensée authentique est, en définitive, enfermée dans l'existence ? Si c'était le cas, de quelle *vérité* cette pensée serait-elle en quête ?

Revenons à la connaissance religieuse qui, pour Kierkegaard, est exemplaire. J'entends bien qu'une certaine connaissance du Christ risque non seulement de ne pas me rapprocher existentiellement de lui mais de m'en éloigner parce qu'il serait devenu concept ou prétexte à discussion historique, objet de l'entendement. Mais, partant de mon existence et inquiet de la manière dont je vais vers Dieu, comment saurai-je qu'il s'agit bien de lui si je ne fais pas place au repérage conceptuel, au recours exégétique ? Comment saurai-je que le Christ n'est pas seulement un prétexte de mon existence, que je suis vraiment sorti de moi pour tendre vers cet autre ? La question vaut tout autant pour la

12. Kiekegaard, *op. cit.*, p. 131.
13. *Ibid.*, p. 79.
14. Cité par Ricœur, *op. cit.*, p. 72 et p. 413.

plus large expérience de l'amour. D'autres existences sont présentes à la mienne ; ces présences doivent m'être attestées par la perception ; j'ai aussi à les maintenir dans leur étrangeté, dans leur *objectivité*, si je veux que ce soit bien autrui que j'aime. Sinon, à la limite, le *comment* j'aime aussi bien que le *comment* je crois seront coupés de celui que j'aime, de celui en qui je crois ; je ne m'intéresserai plus de savoir si ce que j'aime rejoint le Christ ou telle personne proche, mais si moi retrouve moi. Voulant trouver à tout prix l'authenticité de mon rapport avec l'autre, je ne serai pas sorti de ma propre existence[15]. Dieu ou autrui étant devenus *pertinents* pour moi, ils ne seront plus *vrais*...

Cependant, l'autre de l'existence ne peut-il se profiler à l'intérieur du cercle de la pertinence elle-même ? La pensée de l'existence effectue à ce point une étape, la plus décisive sans doute, de sa prospection. Dans un premier moment, ramener autrui à mon existence paraissait lui dénier son irréductible objectivité ; dans un second temps, l'existence devient *milieu* pour des existences et l'étrangeté de l'autre devient essentielle à la constitution d'un monde de pertinence.

Comment s'opère donc ce passage ?

Ce qu'on a appelé jusqu'ici *existence*, on l'a assez souligné, n'est pas l'ineffable effusion du moi. J'utilise des concepts pour me mieux éprouver comme sujet, comme solitaire ; je me dis à moi-même ma singularité. Mais ces concepts sont-ils valables pour d'autres existences que la mienne ? Préoccupation obligée pour tout existant en état de coexistence : nos paroles quotidiennes ne visent pas seulement à transmettre des signaux objectifs de la conscience en général mais à susciter, par des concepts, la communication de l'existence d'autrui avec la nôtre. N'y a-t-il alors qu'à transposer à ces rencontres avec autrui ce que l'on a constaté pour l'existence propre à chacun ? Autrui n'est pourtant pas un autre moi ; sans quoi je ne serais jamais certain qu'il est un autre que moi. L'objectivité du concept, celui-ci fût-il tourné vers l'éveil de l'existence, n'est pas l'objectivité d'autrui. Autrui me résiste autrement que dans le savoir, encore qu'il me faille, nous l'avons déjà perçu, recourir au savoir pour que cette résistance me demeure à jamais irréductible.

15. Kierkegaard n'a pas reculé devant ce paradoxe comme devant bien d'autres : « L'important est moins ce que l'individu choisit que le fait qu'il choisit et ainsi se choisit lui-même... Il n'y a pas de vérité qui soit vérité si on la prend indépendamment de l'effort de l'être existant pour la penser et du temps pendant lequel s'exercera cet effort » (Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, p. 261, 276).

D'ailleurs, il en est ainsi quand je me borne à prendre conscience de moi-même. Le concept est éveil et suscitation de mon existence parce qu'il me montre l'autre en moi. Sans cette division, comment pourrais-je, non pas seulement parler de l'existence mais exister? En moi se trouve déjà l'universel puisque je m'éprouve comme solitude. Cela ne vaut-il pas aussi pour mes relations avec les autres? Entre la solitude et le concept, n'y aurait-il pas un autre universel que celui de l'entendement? Un milieu plus vaste, qui serait celui de *notre* solitude, de *notre* existence. Ce milieu n'est pas pure intersubjectivité, pure réduction à la confidence. Il nous situe les uns et les autres ailleurs que dans la rencontre singulière, ailleurs aussi que dans cette répartition des fonctions qui relève du « savoir en général ».

Ce milieu existe parce qu'il circonscrit des « situations fondamentales » qui nous mettent les uns et les autres en rencontres et en situations particulières, en condition de coexistence. On peut invoquer, dans ce contexte, ce que Jaspers appelle *situations-limites* : la mort, la souffrance, le combat, la faute... Ces situations nous font exister solidairement en posant nos limites communes ; imperméables à la pensée transparente, elles déterminent ce à partir de quoi nous sommes voués à penser tous ensemble.

À la fin, la connaissance demeure brisée, comme elle l'était au départ. Et il en est de même de l'existence. Il y a, d'un côté, la solitude et les situations-limites communément partagées ; de l'autre, la généralité du savoir, de la science.

La pensée de l'existence tourne donc en rond. Lorsqu'elle tente de s'expliciter, elle est condamnée à parcourir un cercle. À l'encontre du savoir qui se donne comme production de l'inédit, la pensée de l'existence ne saurait viser qu'à la réminiscence de ce qui était déjà, à nos origines, monde pertinent pour moi et pour nous. Cette pensée, en ce qu'elle est résolument distincte de la science, m'apprend moins qu'elle ne me fait souvenir.

On entrevoit quelque analogie avec l'intention des Anciens qui cherchaient la norme de leur existence dans la contemplation du mouvement parfait du cosmos. La différence nous frappe cependant davantage : le cercle est désormais en nous, rien qu'en nous. Et il se constitue par opposition au savoir alors que, pour les Anciens, il se réconciliait avec le savoir dans la complicité de la pertinence et de la vérité.

Aussi, ce cercle que nous avons parcouru ne surgit pas seulement de l'existence, comme il a pu nous le sembler et comme le laissent à entendre tant de philosophies dites *existentielles*. Ne lui est-il pas aussi imposé par cette perte de l'Objet à laquelle nous nous sommes attardé précédemment? Ne serait-ce pas

l'évanouissement du monde ancien qui a suggéré à l'avance ce que nous disons de l'existence, du mode singulier de connaissance qu'elle a tant de mal à assurer ?

V. EXISTENCE ET MÉMOIRE

Interpréter l'*existence*, c'est procéder rigoureusement à l'encontre de la pensée qui se propose de rendre compte de la *production*. Comme la *mémoire* s'oppose à la *genèse*.

Encore faut-il rappeler, comme nous l'avons déjà fait, que la mémoire ne s'identifie pas avec le souvenir, lequel est tout autant impliqué dans la genèse que dans la mémoire. Celle-ci ne se confond pas non plus avec cet intime sentiment de la durée que Bergson a fait pressentir, bien que l'expérience d'une continuité sous-jacente au moi soit sans aucun doute un prérequis à toute évocation du souvenir. Non, la *mémoire* dont il est question est une construction. Ce qui la distingue du travail appliqué à la genèse, au dégagement de la production, c'est une autre manière d'éprouver la temporalité et de lui faire un sort.

Le temps de la genèse est celui du flux du phénomène, de l'« hémorragie du sens ». Il écarte mon temps à moi, le sens qu'il a pour moi, afin que le sens se produise. Cette réduction, cette construction du temps est rendue possible par l'évanouissement du Principe ; celui-ci représentait, en effet, une fondation de la genèse, une permanence des origines sous l'écoulement de ce qui se produit, un reste de mémoire au creux du devenir. La genèse sans principe, la production sans sujet, l'éclatement indéfini du sens : cette temporalité-là suscite la représentation la plus parfaite du *On*, de ce qui n'est pas l'Existence, de ce qui provoque chez elle en retour l'interrogation la plus persistante.

Le temps de la Mémoire n'est pas pour autant retour au Principe. Il n'est pas repos des origines puisqu'il est vécu comme perte du principe. Il n'est pas continuité du moi par opposition au temps de la production qui disposerait de sa continuité à lui. Sa première marque est de n'être pas continu, étale, lisse. Si je m'y tiens devant la Transcendance, ce n'est pas comme devant une source dont proviendrait ma durée et qu'il suffirait de contempler pour que mon devenir paraisse aussitôt s'en écouler. Par la référence au Transcendant, j'empêche mon insertion dans le temps de se faire homogène. L'Être ne rassemble pas, il divise. Je ne puis donc refléter mon existence dans un savoir cohérent qui, par là, tisserait une temporalité bien enchaînée ; à l'inverse, nul savoir progressif, nulle science cumulative n'additionne ou ne transcende les morceaux d'une

temporalité sans cesse brisée par l'affrontement des situations renouvelées où mon expérience devient un *fait* du monde, pour redevenir par après conscience d'interrogation. Ce perpétuel aller et retour, où je suis tantôt chose parmi les choses, tantôt surgissement et survol, n'engendre conscience du temps, et conscience tout court, que comme conscience de ruptures. Lorsque les ruptures sont les plus violentes, dans le conflit, la dérélection, j'éprouve le pressant souci de mon existence. S'il est donc une conscience de la durée propre à l'existence, elle ne peut être qu'une reprise, tantôt monotone et tantôt exaspérée, de ce qui est à la fois de moi et en moi, comme interrogation du destin. Aller et retour qui est reconstruction de mémoire.

Un cercle, encore une fois, mais qui n'est pourtant pas une répétition. Les épreuves successives de mon existence se profilent sur l'arrière-plan d'un écoulement irrémédiable du temps. Il y a des saisons, il y a des âges de mon existence. Cet écoulement où j'enchaîne les situations et les crises déjà franchies et les range dans mon passé, les défis que j'anticipe et qui dessinent par avance mon avenir sont enveloppés dans un cercle plus grand encore qui forme, sans le fermer, l'horizon de ma vie. Pas plus que ma quotidienneté, la totale durée de ma présence à ce monde, ce qu'on appelle encore l'*existence* pour désigner la distance entre la naissance et la mort, ne tisse pas une évolution. Je m'y tiens comme entre deux limites plus proches, en un sens, l'une de l'autre que ne le sont deux événements d'une même journée de ma vie. Et chaque instant ne me paraît jamais aussi dense que quand il tire son originalité, sa densité, de ces limites-là.

Ce cercle, où naissance et mort se conjuguent l'une à l'autre par-delà tout ce qui naît et tout ce qui meurt dans l'enchaînement quotidien de nos intentions et de nos actions, en engendre un autre : celui où le vécu de ces limites crée à son tour un palier spécifique de l'existence, la transpose en une interprétation. Là où la naissance se fait enfance, et la mort vieillissement.

L'enfance est le temps des origines. On ne saurait la dater avec précision comme on le fait pour la naissance ; elle n'est pas un commencement mais un temps du commencement. C'est pourquoi elle se prête à toutes les conventions de durée selon les cultures et les époques. On peut la jalonner par des étapes du progrès de la raison opératoire, comme l'ont tenté Piaget et d'autres ; cet apprentissage est l'une des conséquences d'une activité sans autre finalité qu'elle-même. Le jeu de l'enfant n'est pas un but pour celui qui joue, comme nos travaux ou nos engagements en ont un ; le jeu n'est pas non plus gratuit, relâchement de l'utilité en faveur du délassement. Il est antérieur aux objectifs, antérieur même aux finalités. Il est un milieu où l'enfant s'ébroue et dont ses

actions futures seront comme l'éclatement et les débris, laissant subsister de cette totalité défunte ce parfum de nostalgie qui nous fait adulte et qui nous fait souvenir du temps perdu. L'enfance est par-derrière nous comme un repère de notre temps passé ; elle demeure une plage du temps encore présente dans nos jeux d'adultes (qui sont parfois des œuvres d'art) ; elle se profile en contrepartie du sérieux de l'action empirique, de la stratégie opératoire, de la détermination calculée des objectifs.

Comme le mythe des peuples anciens, l'enfance est à la fois derrière nous et au-dessus de nous. Elle aussi engendre un Grand Temps, qui reflue vers une autre genèse que celle de la généalogie de nos actions, vers ce qui les a fondées par avance en débordant la chaîne des causes pour laisser couler une source du sens que jamais n'épuiseront nos actions. L'enfance est, à l'exemple du mythe encore, origine et modèle. La perte du mythe, ou plutôt son refoulement vers ce qui nous paraît être les premiers temps de l'humanité, n'est pas sans analogie avec l'étalement de la durée de l'enfance dans notre civilisation. La censure opérée par la production sur le mythe ressemble à cette autre censure effectuée sur l'enfance par l'âge adulte. Si nous ne croyons plus guère à un temps antérieur à notre naissance, si la réminiscence platonicienne n'a plus cours, il s'est constitué dans notre temps propre, celui de notre historicité, un foyer symbolique, l'enfance, dont notre vie adulte est de quelque manière l'interprétation.

Bien loin que de n'être que souvenir attendri ou nostalgique, cette interprétation s'enracine au cœur de l'activité présente. La psychanalyse insiste pertinemment sur le fait que l'archéologie du sujet qui se révèle dans l'entretien thérapeutique n'est pas un récit, un simple rappel de l'enfance mais, de la manière la plus stricte, une réactualisation. Le sujet revit avec d'autres personnes, dans d'autres circonstances, dans des rôles et des situations d'adulte, une thématique établie dans ces jeunes années. Comment en rendre compte sans admettre que l'action présente est aussi action passée, que l'une est, dans sa texture, interprétation de l'autre ? Ce détour qu'effectue la psychanalyse est parfois conçu étroitement en tant que processus thérapeutique, comme si cette complicité de l'enfant que je fus et de l'adulte que je suis était fatalement pathologique et qu'elle devait se dénouer dans une conversion au « réel ». La faculté d'interprétation qui actualise mon enfance dans la cure se perdrait-elle après celle-ci ? Si c'était le cas, la guérison serait à la fois abolition du passé-obstacle et abolition de la mémoire elle-même. Comment expliquer ensuite la faculté qui me resterait de me donner un avenir qui soit bien le mien, où je reconnaisse mon identité ? Il faut plutôt invoquer, au lieu d'une mort de mon enfance au profit du présent, l'émergence d'un autre rapport avec mon enfance,

la possibilité d'une autre interprétation. Sans quoi, ayant perdu la mémoire de l'enfance, je serais irrémédiablement livré à ce temps de la production qui n'est pas le mien, à cette terrible nécessité qu'évoque parfois Freud. Départi de moi-même, je serais replongé dans cette fatalité dont les jeux de l'enfance m'ont permis naguère de me déprendre et dont je me souviens comme de l'inauguration de ma liberté. Il me faut maintenir mon enfance dans son indéfectible statut, l'empêcher d'être inscrite dans la chronologie de mes années écoulées. Réduisant mon passé à un temps continu, j'en ferais un flux phénoménal qui ne me concernerait plus, j'abolirais par avance mon avenir comme projet.

L'anticipation de ma mort, autre image extrême de la limite, inaugure une interprétation qui, dans son mouvement intime, n'est pas sans ressemblance avec celle qui s'effectue par le déplacement vers l'enfance. La limite de l'en-avant n'est pas plus radicale que celle qui m'a jeté naguère comme un accident parmi les choses. Si mon existence présente éprouve une déficience radicale, s'il y a un mal absolu, n'est-ce point la mort qui me la représente par anticipation et qui symbolise toutes les autres figures de ce que Nabert, parlant justement du mal, appelait l'*injustifiable*. L'injustifiable est la suprême fatalité. Il est aussi ce qui me force à convenir que l'essentiel de ma vie ne se réalisera pas par la force des choses, que je ne puis me borner à choisir telle ou telle action dans telle ou telle conjoncture, que je suis contraint d'élire un destin. L'horizon de la mort, impuissant que je suis à l'englober dans mes rêves et mes activités, m'empêche de m'égaler à ma propre histoire, de faire de moi un phénomène.

La mort, ce qui est anticipé comme l'interruption finale de mes actions, me convertit à moi qui lui suis proportionné. La stupeur devant la mort, butoir inintelligible et dépourvu de sens, suscite un sentiment parent, celui d'un itinéraire du moi. La mort, que l'on ne conçoit que comme chute définitive, que l'on ne peut se représenter vraiment, fait accéder à la représentation du vieillissement. Le vieillissement est dépossession de soi par la mort présente en lui avant d'en être le terme ; il implique aussi une reprise de soi, l'idée d'un accomplissement. Nous espérons tous obscurément que la mort ne soit pas uniquement une interruption, qu'elle soit un achèvement. Nous souhaitons, avant que la fin ne survienne, qu'un temps nous soit réservé qui serait celui de la vie accomplie dans la gratuité du septième jour. Nous imaginons que la mort sera précédée de la vieillesse, un temps après ce temps-ci, celui de l'activité tendue vers les plans, les calculs et les stratégies. Un temps qui, par certains côtés, ressemblerait à celui de l'enfance. Il est vrai que nous faisons parfois le vœu, pour écarter les images de l'agonie et de la sénilité, que notre vie soit tranchée brusquement ; de même qu'il nous arrive de maudire notre enfance et de regretter, à l'exemple du personnage de l'Écriture, d'avoir vu le jour. Il n'en reste pas

moins que, nos actions présentes ne s'épuisant pas dans leurs intentions immédiates, ne s'emboîtant pas non plus parfaitement dans des séquelles plus vastes, nous pressentons un terme où leur signification d'ensemble nous sera accessible. Un terme : non pas la mort vraiment, mais un produit du temps exhaussé au-dessus des soucis qu'il coûte, rassemblement du sens que notre vie aura introduit dans le monde. En somme, une vie achevée dans une *œuvre*. Cette *œuvre*, ce pourra être les livres de l'écrivain ou les tableaux de l'artiste ; ce pourra être les enfants grandis dont on n'est plus responsable ; ce pourra être la retraite paisible entourée de la modeste considération de son entourage. Peu importe la figure qu'elle prend, cette œuvre est, au sein d'un temps privilégié que nous projetons sur l'avenir, celle de la vieillesse, l'anticipation d'une immortalité d'avant la mort.

Sans cette anticipation, contrepartie de la rétrospection de l'enfance, mes actions ne seraient qu'un vain travail jamais inscrit dans une histoire qui fut la mienne. Ma vie serait production. Dans ce pressentiment d'un monde futur, dans ce terme, je ne vois pas seulement un lointain. Ce terme est déjà là au cœur de mes actions présentes ; c'est à lui que je les mesure. Pour qu'il y ait des fins, il faut qu'intervienne un quelconque survol de l'action, que mes comportements soient suspendus à une plus vaste entreprise. L'existence se pense, ici encore, comme un cercle : cercle de l'action et de l'interprétation, les deux étant liées en l'émergence répétée de mon présent.

Le souvenir de l'enfance et l'anticipation de la vieillesse sont des supports d'un rapport infiniment concret avec le temps qui me concerne. En arrière comme au-devant de moi, deux temporalités particulières sont exhaussées au-dessus de cette autre temporalité où je suis, que celle-ci déchiffre en même temps qu'elle s'affirme. Et qui font que mon existence s'identifie à la limite avec une œuvre d'interprétation, qu'elle est Mémoire. Ramener le temps à celui de la production, celle-ci à ses conditions de fonctionnement, ouvre à l'univers de la rationalité ; interpréter mes actions par référence à mon enfance et à ma vieillesse suscite une présence du passé et de l'avenir dans le présent, une actualisation que le strict entendement n'arrive pas à provoquer.

VI. LE RÉSIDU DE L'INTERROGATION : LE MONDE HYPOTHÉTIQUE

Parler de l'existence, c'est évoquer ce qui, dans le plus vaste domaine de l'homme, se rattache proprement au sujet. Les relations avec les hommes y sont comprises ; une universalité humaine, pour ne point se résumer en l'*homme en général*, y est présente. L'insistance sur l'Unique, le Singulier, s'oppose à la

Société comme Système ou comme monde de l'Anonyme, à la production du langage ou de la technique. L'existence se récupère aux dépens de l'Inauthentique : de la *Plebs* de Kierkegaard, du *Man* de Heidegger, du *On* de Gabriel Marcel, de ce que ce dernier appelle « l'étouffante tristesse qui se dégage d'un monde axé sur la fonction[16] ». Cette récupération, tout le monde s'y efforce : devant les dédales et les rouages des technologies sociales, il n'est personne qui ne se soit taillé une Existence par dénégation du Système, du On, de la Fonction.

Production et Existence se définissent par leur opposition. À leur origine, ces deux pensées doivent chercher ce qui, de leur point de vue respectif, se manifeste au détriment de l'autre. Opposer l'unique au général, l'intimité à l'objet, laisse un reste, un déchet. À l'exemple, inversé, de ce que nous avons reconnu pour les anthropologies du savoir, de l'opération.

Faut-il donc abandonner à l'*On*, à la *Fonction*, à l'*Inauthentique* le labeur du travailleur industriel, l'insertion de tous et chacun dans les règles du droit et les organisations bureaucratiques ? L'existence objective, ce peut être, ce n'est pas fatalement une aliénation. L'appropriation de l'existence par elle-même suppose une expression, l'appropriation de ce qui n'est pas soi. Le langage, au même titre que la technique ou le droit, est médiation extérieure qui, de soi, peut aussi bien égarer dans l'On que convertir à l'Existence.

Ce que les pensées de l'existence conçoivent comme le « On », l'« Inauthentique », c'est en somme l'univers du *Public* par opposition à celui du *Privé*. Souvenons-nous du cheminement par lequel l'existant sort de la solitude unique où il s'est reconnu par la voie de la relation avec des autruis. C'est bien une vie commune qui est en cause ; deux, plusieurs personnes sont en jeu. Le cercle s'élargira tant que l'on voudra, il s'agira toujours d'un rassemblement qui n'a d'autre fondement que la reconnaissance partagée d'individus qui se révèlent les uns aux autres comme existants. On comprend dès lors le privilège du langage ; il y a effectivement un langage de la vie privée et un langage de la vie publique. On en dira difficilement autant pour le droit ou la technique ; eux paraissent verser tout entier du côté du public. L'existence n'emprunterait des médiations objectives qu'à la condition de les retrouver dans la vie privée ?

On nous objectera des tentatives pour chercher dans des œuvres proprement collectives l'exégèse de l'existence. Celle de Jaspers, en particulier, avec

16. Gabriel Marcel, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Desclée, 1933, p. 258.

sa lecture des *chiffres* : « La théorie des chiffres consiste en un mouvement circulaire qui part des chiffres originels qui sont la langue de l'être, traverse les médiations mythiques et proprement philosophiques qui sont la langue des hommes, et revient à la présence immédiate de la Transcendance dans ses chiffres originels[17]. »

Ce circuit de l'origine à la transcendance par la méditation du mythe, incarnation du collectif et de la culture, est séduisant. Mais les mythes ne nous convient-ils pas à un autre vécu que celui de la vie ordinaire des hommes de notre temps ? Il n'y a plus guère de mythes qui soient épousés à la grandeur de la société ; à leur suite, des idéologies rassemblent, dans le provisoire et dans un contexte utilitaire, des ensembles disparates d'agents sociaux. Demeurent les appels lancinants à la communauté ; certaines formes religieuses, des groupements comme la nation, des mouvements sociaux divers donnent aux hommes le sentiment de la densité des liens collectifs par-delà les solidarités de la vie privée. Des phénomènes variés en sont la résonance : des liturgies religieuses, le plus souvent tenues à l'écart des problèmes de la Cité ; des effervescences périodiques de la parole ; des ferveurs qui auréolent les engagements politiques et qui parfois explosent ouvertement dans la fête... Cette profondeur de vie sociale, qui remonte ainsi épisodiquement à la surface pour exprimer au grand jour l'Existence collective, pour opposer sa pertinence au règne officiel de la Production, on ne voit guère qu'elle s'exprime aujourd'hui dans ce qu'on pourrait appeler proprement des mythes.

Aussi, quand les philosophies de l'Existence tentent de déchiffrer la condition existentielle dans le mythe, celui-ci est le plus souvent emprunté aux temps anciens. Le mythe, de collectif qu'il était jadis, est pris comme une sorte de poème à référence personnelle. La distance temporelle des mythes par rapport à nous a aboli le lien direct avec la vie collective d'à présent. On les déchiffre à partir de la vie privée comme on fait pour la littérature contemporaine. Il n'est pas surprenant de constater que, pour tant de philosophes de l'existence, la contrepartie de la vie privée réside en « une sorte d'Atlantide métaphysique, inexplorable par définition, mais dont la présence en réalité confère à notre expérience son volume, sa valeur, sa mystérieuse densité[18] ». Cette *Atlantide* n'est qu'une image de la présence de l'Être, de cet au-delà de l'Existence par quoi celle-ci est irrémédiablement fissurée et se conçoit.

17. Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Le Seuil, 1947, p. 287-288.
18. Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940, p. 124.

Est-ce donner à l'Être toute la puissance de son défi que de le ramener à cet « effleurement d'un certain royaume indéfini[19] » auquel ne semble pouvoir accéder que le loisir de la vie privée ? L'Être n'est-il pas présent aussi dans l'engagement, dans le travail, dans l'activité la plus humble ? N'est-ce pas lui qui nous y pousse en avant ? N'est-ce pas lui qui nous suggère cette liberté qui inspire nos objectifs en les débordant ? N'est-ce pas lui qui couve sous les institutions, qui fait que celles-ci meurent non pas seulement parce qu'elles ne sont plus adéquates mais que ne les habitent plus les valeurs vivantes de l'existence ?

Il est vrai que cette présence de l'Être dans l'engagement, le travail, les institutions ne serait pas sensible sans l'antinomie du public et du privé, sans que l'errance de l'Être dans la politique, la technique, les formes sociales ne soit ressentie dans le cercle plus restreint de la relation gratuite avec autrui, de la parole inutile, du silence. La tentation est grande d'emprisonner l'Être à l'endroit où il semble mieux s'éprouver lui-même, de dissiper dans l'imaginaire du loisir ce qui donne à exister...

La *contemplation* dont parlent certaines philosophies de l'existence est ambiguë. On entérinera volontiers l'expression si elle désigne la mise en présence de ce qui fait foncièrement l'existence et l'engagement, le travail, les institutions, la philosophie elle-même. On n'y contredira pas non plus si se trouve ainsi désignée une expérience originale où devient conscience de sa transcendance et de sa visée cette autre « contemplation » autrement dispersée dans la vie. Sans cette expérience spécifique, comment la poésie, la science, la pensée seraient-elles possibles ? Encore est-il indispensable que, de ce rassemblement en une expérience particulière, d'autres médiations, inscrites dans la vie collective celles-là, maintiennent la présence de l'Être dans l'engagement, dans le travail, dans les institutions. Et cela ne peut se faire seulement par la diffusion des moments privilégiés de la contemplation. Il y faut une *objectivité* ; il faut qu'au sein du domaine public des institutions permettent que l'engagement débouche sur le droit, que le travail donne lieu à une œuvre qui dépasse l'utile, que les institutions soutiennent des solidarités qui débordent la stricte régulation des tâches communes.

L'ancrage dans le *privé*, dans le loisir, par opposition au *public*, au travail, serait donc le support de l'opposition plus fondamentale de l'*existence* et de l'*inauthentique* ? S'il en est vraiment ainsi, on percevrait, plus carrément que

19. *Ibid.*, p. 124.

ne le confessent les philosophies de l'existence, les suggestions que la culture fournit à ces dernières quant à leur portée anthropologique.

Alors que la méthode est le lieu de l'anthropologue du savoir, la vie privée, le loisir ne sont-ils point l'emplacement obligé de l'anthropologue de l'Existence? Le travail des autres ne menace-t-il pas de s'identifier plus ou moins subtilement, pour l'anthropologue, avec l'*Inauthentique*, le *On*, la *Fonction*? De Waelhens remarque qu'Heidegger se réfère à « une authenticité inaccessible à la plupart », et « qui oblige immédiatement à rejeter dans l'inexistence absolue » – encore qu'elle qualifie le *Man d'ens realissimum* – la quasi-totalité de l'humanité et cela parce qu'elle se refuse à considérer tout ce qui dans l'humble vie de chaque jour n'est pas *blosser Geschäftigkeit*[20]. Mépris de la *masse* vaine et irréfléchie, emprisonnée dans le labeur abrutissant et le vain loisir? Peut-être pas. Interprétation de l'Existence à partir de la singularité d'une Existence, celle de l'anthropologue et de sa condition singulière? Sans doute. Le déchiffrage de l'existence ne se bornerait pas à séparer, dans l'existant qu'est l'anthropologue, l'authentique de l'inauthentique; il se poursuivrait aussi par opposition à la foule *inconsciente* des hommes. Par là, la société serait plus ou moins confondue avec le *On*, le monde de la *Fonction* et de l'*homme en général*. L'Exception dont parle Jaspers, si celui-ci se garde bien de l'identifier au philosophe, n'en est pas moins, d'une certaine manière, la garantie de ce retrait de la *masse*, le modèle d'une existence qui n'est pas vécue dans l'ordinaire des autres existences.

Nous n'affirmerons pas, pour autant, que ce que ces philosophes disent de l'existence confine à de pures confessions subjectives auréolées par le prestige de l'anthropologue. On y parle de l'existence telle que les hommes la ressentent et telle que la société d'aujourd'hui l'inspire et la modèle. Après tout, la disjonction du privé et du public étant un trait de nos cultures, le plus important sans doute, on ne s'étonne pas de la retrouver dans l'anthropologie elle-même. Il demeure que la portée universelle de l'Existence n'est pas sans rapport singulier avec le titulaire de son interprétation. Le loisir de l'anthropologue, tout en ressemblant à celui de tous, engendre une interprétation en principe de plus grande portée que celui des autres; à la limite, il incite à confondre l'inauthentique avec ce qui n'est pas ce loisir, à identifier le domaine public avec le Système, à dénoncer comme Fonction ce qui n'est pas expérience de la

20. *La Philosophie de Martin Heidegger*, Publications universitaires de Louvain, 4e éd., 1955, p. 78.

Contemplation, à englober dans une masse confuse les autres hommes lorsqu'ils ne sont pas en état de relations interpersonnelles ou de communautés.

L'existence est la vocation de l'ensemble des hommes ; mais elle est d'abord celle de l'anthropologue. Son ombre, à l'exemple du Savoir.

VII. AUX SOURCES COMMUNES DE L'AXIOMATISATION ET DE L'INTERROGATION

Risquons une comparaison qui, au premier regard, semblera étonnante. Ne peut-on rapprocher, de quelque manière, l'*axiomatisation* que poursuit le Savoir anthropologique et l'*interrogation* sur l'existence ?

Axiomatisation et Existence s'engendrent l'une et l'autre par récusation réciproque. Cette dialectique se déroule ouvertement dans le monde abstrait des philosophies, des idéologies ou des théories. Elle s'alimente aux mouvements plus étendus de la culture ; de part et d'autre, les arguments empruntent à la logique, mais aussi à des vues sur la vie collective, son sens ou son absence de sens. Bien plus, chacune de ces deux voies de radicalisation ambitionne de remonter aux sources de la culture, de s'assurer ainsi de son emprise sur l'objet ou le sujet de la réflexion. D'un côté, on vérifie l'épanchement du sens par-delà le sujet qui s'affirme comme signifiant ou le débordement par une « technique qui vit et pense à sa façon » ; de l'autre côté, on réaffirme le surgissement originaire du sujet par contrepartie de l'On, de l'Inauthentique, des pensées objectives.

Une fois perçue cette parenté en quelque sorte *négative*, on ne peut s'empêcher d'apercevoir aussi une parenté *positive* : axiomatisation du savoir et interrogation sur l'existence sont obsédées toutes deux par l'*impensable*.

Dans la poursuite de l'axiomatisation, dans l'édification d'une anthropologie de l'opération, on veut fonder un savoir ; le savoir en cause, on en cherche les sources de production en deçà du sujet. Plutôt qu'à ce que le sujet connaît dans son ambition de vérité, on s'intéresse à la manière dont ce sujet et la culture qui le concerne sont mis en état de connaissance. Ce n'est plus le sujet qui construit le pensable, mais une sphère dans laquelle il est inscrit et qui, elle, produit le pensable. Ce pensable-là, ce savoir, est un impensable pour le sujet. Il fonde un savoir d'autant mieux assuré que ses assises sont antérieures au « savoir classique » : ailleurs que là où se forme le savoir du sujet.

Quant à elles, les philosophies de l'Existence interrogent inlassablement le sujet. D'une manière absolument différente des visées de l'axiomatisation, elles

n'en croient pas moins atteindre leur fin par le procès de la pensée. Penser l'existence c'est la nier ; affirmer l'existence c'est contester sans fin la pensée, le savoir qu'on croit en avoir. La référence aux « situations-limites » ressemble fort à la référence à cet épanchement du sens ou à cette production du concept dont nous entretiennent les anthropologies de l'opération. Dans les deux cas, que ce soit par un objet qui l'enveloppe ou une interrogation qui le déborde, le sujet ne se reconnaît que comme sujet de l'absence.

Non seulement le Savoir et l'Interrogation se conquièrent aux dépens du pensable, mais ils tentent de désigner le lieu à partir duquel ce refus est assuré. Ce lieu, l'anthropologie de l'opération le trouve dans le langage, la culture, la technique, là où des productions se déroulent en indépendance du sujet. Ce lieu, l'interrogation sur l'existence le situe dans un événement privilégié, lui aussi irréductible à tous les desseins du sujet, qui le déroute dans son désir de se concevoir en pensée : ce lieu, c'est la mort.

Le thème de la mort, *situation-limite* s'il en est, est en effet au cœur de l'interrogation. Nous l'avons contourné intentionnellement dans nos évocations des philosophies de l'existence. Nous avons plutôt insisté sur l'enfance et la vieillesse, afin de traquer les chances de l'existence de prendre appui pour se saisir, pour se comprendre peut-être. La mort ne se saisit ni ne se comprend, et encore moins ne se pense. Je peux être tenté de la concevoir comme un achèvement. Mais la vie ne s'achève pas dans un accomplissement puisqu'on meurt à tous les âges, parfois en plein élan, tantôt dans une attente sans conscience. La mort n'est pas un achèvement puisque, de l'après de cette rupture, nous ne savons rien. Même pour un chrétien, l'espérance de la résurrection par le Christ ne fait pas *connaître* une issue ; elle préfigure une autre existence dont on ne décèle guère des repères précis dans la quotidienneté de la vie présente. Pour l'athée ou le croyant, la mort est sans contenu, *absurde*.

Le savoir aussi fait référence à la mort par les à-côtés de ses argumentations logiques. Il combat sans se lasser le fantôme toujours résurgent du sujet, afin de provoquer (rappelons la formule de J. Kristeva) « un éclatement de ce lieu supérieur et neutre qu'est aujourd'hui l'instance idéologique du savoir pour découvrir à sa place l'absence du sujet ». En accompagnement du travail de la recherche, on doit faire mourir le sujet pour que le savoir paraisse ; comme il me faut tenir le regard sur la mort (concrète celle-là, la mienne) pour que mon existence devienne interrogation.

Pourquoi s'en étonner ? Le savoir s'instaure dans une anthropologie de l'opération. C'est entendu, il y a là avant tout des intentions, un idéal ; par la liquidation du Principe, le savoir n'en aura jamais fini de redescendre les

chemins de la genèse. On comprend qu'il doive non pas seulement dire une fois pour toutes sa récusation du principe et du sujet, mais la consacrer dans l'affirmation répétée du désir de connaître. De même, le commentaire de l'existence au nom du sujet ne peut se faire discours que par une inlassable et monotone mémoire du sujet, par une obsession toujours trompée de l'origine, par l'obsession de la mort.

On le redira donc : la source et le prétexte de toute anthropologie, c'est non pas l'objet ni le sujet, mais l'absence. Une absence sur laquelle l'anthropologie a pour vocation de maintenir le regard afin de parler d'un savoir de l'homme ou d'une existence de l'homme.

De cette absence, viennent le Savoir et l'Existence. De cette absence, provient aussi la présence de l'anthropologue. S'engager dans la voie du savoir sur l'homme, ramener des sujets à ce qui les produit, ne saurait être traduit en des règles préliminaires de méthode ; le sujet est toujours là devant soi, et il faut l'annihiler à mesure que la méthode s'exerce. L'anthropologue, ce sujet singulier qui procède au savoir, ne se conquiert pas autrement que comme artisan de ce savoir. De son côté, le philosophe de l'existence offre des similitudes troublantes avec le fabricant du savoir : il lui faut le « loisir » d'exister, la référence à des existants d'exception qui en font, lui-même, une exception...

VIII. ACTION ET INTERPRÉTATION

L'anthropologie de l'opération réduit le sens et l'action à une production. Elle y arrive en intervenant dans le flux de cette production, en s'insinuant dans le texte, l'institution ou la technique, en les faisant parler. L'anthropologie répète ainsi les activités qui firent ce texte, cette institution, cette technique ; il a bien fallu que les hommes édifient, le sachant plus ou moins, ces choses humaines. L'anthropologie de l'opération confine, en contrepoint, à une anthropologie de l'action : action réduite autant qu'il est possible à la méthode, action identifiée à la connaissance, action malgré tout.

De même, s'il abolit le sujet, l'anthropologue du Savoir, de l'opération, n'en demeure pas moins lui-même un sujet. Un sujet épistémique, quasi identifié avec la méthode, tendu vers une connaissance dont il observe la production, dont il tient cependant mémoire. Cette mémoire, ce trajet d'une conscience soucieuse de la défection des autres consciences, nous en avons observé le travail, d'autant plus remarquable que sont proclamés par ailleurs la mort du cogito cartésien, l'éclatement du sens et la subordination de la « raison classique » à l'empire de la technique pensante. L'anthropologie de l'opération

ne se borne pas, c'est trop évident, à constater l'épanchement du sens ou à entériner les raisons que suggère la machine. Ce qu'elle décèle est capté, mis dans un autre ordre, proposé à la lecture de ces éventuels sujets que sont les lecteurs. Les propos de l'anthropologue de l'opération s'ajoutent, de quelque manière, à ce qui se produit supposément sans lui. Ils sont une sorte d'exégèse. À la frange, une anthropologie de l'opération dérive non seulement vers l'action mais aussi vers l'interprétation : la production du sens débordant les sujets qui y sont compromis, intervient un pédagogue, l'anthropologue, pour nous en prévenir et laisser entrevoir le nouveau sens qui en découle pour nous...

L'anthropologie de l'opération ne ferait que répéter que tout se produit en dehors de nous, y compris nous-mêmes, si elle ne pouvait à l'encontre décrire ce qui ainsi se produit, si ce sujet éminent qu'est l'anthropologue ne s'adressait à nous en tant que nous sommes des sujets. Comme tous les sujets, il se croit capable, par des actions, d'intervenir dans les phénomènes ; comme tous les sujets, il se fait interprète. C'est pourquoi, malgré sa dénégation foncière du sujet, l'anthropologie de l'opération est bien une anthropologie.

Quant à l'interrogation existentielle, à première vue et d'une façon quasi évidente, elle est source d'anthropologie. Là où on parle de l'homme, de ses situations-limites, de sa mort, n'est-on pas certain de se trouver sur le terrain de l'anthropologie ? On l'a cru, on l'a affirmé de toutes les manières. À repasser sur les thèmes essentiels que nous avons dégagés, il est difficile de s'en convaincre à la fin. L'existence se conquiert à l'encontre de la pensée ; je ne suis sujet qu'en tenant le regard sur la mort comme l'absolument impensable ; l'*authenticité* ne se laisse pas enfermer dans la *vérité*. Certes, la réflexion sur l'existence se fait mémoire elle aussi puisqu'elle donne lieu à des articles, à des chapitres, à des livres. Mais elle est avant tout rappel du surgissement de l'origine ; elle détruit à mesure le tissu d'une vie assurée de sa continuité. Alors que le savoir s'agglomère en système, s'y assure de quelque substitut du Principe défunt, la remontée à l'existence est dénégation du système puisque celui-ci est le contraire de l'existence.

C'est un paradoxe : s'il y a une anthropologie qui conteste le sujet, il ne saurait y avoir une anthropologie qui procède d'une affirmation radicale du sujet. À la limite, une anthropologie de l'existence est impossible. Réfléchir sur l'existence, se placer en ses limites par la suspension de toute activité, se donner le *loisir* adéquat, cela devrait mener à l'interruption du cours de la vie. Ce n'est pas par hasard que les philosophies de l'existence se sont tant attardées au suicide ; la mort étant mon destin, l'impensable qui me définit, je pourrais au moins me l'approprier de quelque façon en choisissant son heure et sa modalité.

Si je m'y refuse, je serai reporté à une réflexion sur l'action ; celle-ci ne sera plus la suite monotone de mes activités ; j'y affirmerai enfin la liberté de choisir et de me choisir. Je serai invité à édifier une anthropologie de l'action. Bien plus, il me faudra me souvenir de la blessure qu'a provoquée la reconnaissance de la transcendance, me remémorer la conversion à l'impensable de la mort, tisser des liens entre mes actions enfin dénudées et les décisions qui les auront inaugurées comme projets. Je devrai de moi-même, et de la culture, élaborer une interprétation. Cette interprétation aura pris la place de l'Existence, si je décide de vivre encore...

Il y a une anthropologie de l'opération. Il n'y a pas d'anthropologie de l'existence. Mais le Savoir, et plus encore l'Interrogation sur l'existence, laissent deviner qu'il pourrait y avoir *une anthropologie de l'action* et une *anthropologie de l'interprétation*. Ce n'est, à ce point, qu'une vague possibilité, une exigence. Reste à vérifier si elle est présente dans les tâtonnements de l'anthropologie contemporaine.

7

Une anthropologie de l'action

Une anthropologie de l'opération est en marche. Elle se développe en des directions diverses ; on peut entrevoir ses desseins, même si elle ne forme pas un corpus unifié. Plutôt que de résumer un ensemble de résultats « définitifs » de cette anthropologie, nous avons dépisté des intentions convergentes afin de saisir comment ces intentions correspondent à ce qu'a isolé, comme perspective et thématique, la culture contemporaine. Anthropologie de la production, des genèses, des opérations : on a pressenti qu'il y a là un enchaînement, le mouvement de fond d'une *science de l'homme* au sens le plus déterminé. Ce qui est partout recherché, dans le langage et la technique par exemple, c'est une Raison : une Raison opératoire. Le sujet sis derrière ces opérations est un sujet cognitif, *épistémique*. Lorsque la culture est prise comme telle en considération, c'est en tant qu'elle peut se donner par soi raison d'être : quand Lévi-Strauss postule au sein de l'ensemble social un « médiateur, un schème conceptuel par l'opération duquel émergent des structures à la fois empiriques et intelligihles », il n'envisage pas la société en général mais une société pensée ou, mieux encore, une société qui se pense. Dans tous les cas, opérations et connaissance sont liées intimement au sein des phénomènes. D'où la parenté, également étroite, entre l'anthropologue en mal de savoir et son objet ainsi délimité.

Cette anthropologie est-elle la seule qui soit possible ? Entendons-nous. Il ne s'agit pas ici de plaider pour un pluralisme incohérent ni d'opposer l'*homme total* à ce qu'en retient l'anthropologie de la production. Ce que nous avons dit,

au chapitre précédent, de l'Interrogation et du sujet nous l'interdit. Il ne s'agit pas davantage de récupérer les résidus qu'abandonne cette anthropologie pour proclamer qu'avec ces *restes* on pourrait bricoler une quelconque anthropologie *humaniste*.

I. DE L'OPÉRATION À L'ACTION

D'autres anthropologies sont possibles pour autant que celle qui s'attache aux opérations, au sujet cognitif, à la culture pensante et pensée, y convie. L'anthropologie de l'opération pose, en effet, un problème qu'elle résout à sa façon mais qui la déborde : celui de l'*action*.

L'*opération* est au cœur de l'action, c'est incontestable. Pour autant que la raison, la visée de connaître est retenue, l'action ne se limite pas à cette visée ; elle n'est pas proprement action en tant qu'elle est opération. De même le sujet, cela est certain, est un opérateur ; mais sa propension à l'action se place à un autre niveau. Enfin la culture est pensée, mais comme culture en général ; les cultures ne sont pas, et leur diversité vient justement de là, de simples univers cognitifs.

User du langage, c'est manifester les ressources inconscientes des opérations de langage. Nul n'en disconviendra. Cependant, on parle d'ordinaire en vue d'autres objectifs. Le langage déclenche ou prolonge des conduites diverses : rêverie, parole intérieure, ou encore projet ou commandement plus proche des choses. Comment isoler d'une manière définitive le langage de l'action qu'il anticipe ou remplace, de l'action où il a sa part ? Il n'est pas non plus possible de le détacher d'un plus large contexte de la communication : en parlant, on quête l'assentiment d'autrui, on se situe dans un cercle où les actions déjà posées appellent élucidation. Un monde de relations intègre le langage à d'autres démarches. Et puis, l'univers des signes est plus étendu que celui du langage ; l'accord ou le désaccord des sentiments, les pauses et les silences, les souvenirs communs, les images suggérées ou échangées, tant d'autres aspects de la pratique du langage ne peuvent être étroitement identifiés à des opérations cognitives sans que l'action de parler nous échappe.

Il en est de même pour la technique. Qu'on la réduise à des messages, que de cette façon on rende compte de ce qui est *information* dans l'action humaine, rien de plus suggestif. Néanmoins le parallélisme entre les opérations de l'univers technique et le monde de l'homme laisse pendante une question importante : celle de la technique en tant qu'action. L'invention suppose une intervention de l'action dans le cours des opérations techniques ; les techniques

ne s'engendrent pas les unes les autres selon une sorte d'embryogénèse. L'homme, l'ingénieur sinon l'ouvrier, n'est pas un outil ; comme le rappelle Simondon, il « organise des relations entre les niveaux techniques, au lieu d'être lui-même un des niveaux techniques ». Quand Wiener compare les techniques arrivées à *maturité* à l'organisme individuel ou *social*, il efface de l'histoire des techniques les interventions qui les ont faites ce qu'elles sont. Et lorsque Marx transpose le règne de l'industrie à des schémas plus abstraits selon lesquels toute pensée est *production*, « comme celle de la laine et du lin », l'image est suggestive ; ce n'est qu'une image. Car l'industrie est bien davantage qu'une vaste expérimentation : en parlant des classes sociales, il semble que Marx ne l'ait pas oublié... La technique devient régime capitaliste ou régime socialiste selon que des *actions* l'inscrivent dans des univers plus étendus.

Quant à la culture comme totalité, on ne refusera pas d'y chercher le noyau grâce auquel le substrat *matériel* des sociétés peut se joindre à des *représentations*, et qui fait de la collectivité elle-même un énorme processus opératoire, dont la langue et la technique sont des cas particuliers. Il reste que, quand la culture invite à l'action en tant que telle, elle doit être appréhendée aussi à un autre niveau. Le langage, la technique, la science, l'art, la religion, etc., loin d'être homogènes, engendrent des genres d'action, des pratiques différentes. Plus généralement, les modèles, les statuts, les rôles commandent des opérations parce qu'ils mettent des signes à la disposition d'actions éventuelles. Cela est encore plus évident pour les idéologies. On y décèle la présence des schèmes de pensée inhérents au langage, à la culture ; cependant, les idéologies sont formulées par l'action, à partir des exigences des pratiques sociales dans le monde incertain où elles s'exercent.

Langage, technique, culture concernent donc des *actions* aussi bien que des *opérations*. Par le fait même, le sujet qu'invoque l'anthropologie n'est pas exclusivement un sujet épistémique.

Le sujet parlant est lié inconsciemment à des règles opératoires autour desquelles il peut broder mais qu'il n'enfreint pas sans que la communication s'interrompe. Ces opérations ont pourtant un autre but que le respect des règles qui les régissent. Transmettre un message, toute initiative de la parole y pourvoit de quelque manière ; parfois le message est le souci premier, dans la science par exemple, y compris celle qui traite du langage... Alors, par ambition d'exactitude, l'opération linguistique essaie de se confondre avec l'action de langage ; encore que les interférences de la communication, la mise en situations différentes de l'émetteur et du récepteur suscitent une rhétorique de la persuasion dont ne rend pas compte la raison opératoire. Cette rhétorique, où des symboles,

des désirs se rencontrent et s'opposent, est omniprésente dans la plupart des communications de langage. Partout, grâce à la médiation du langage, elle-même enchaînée dans d'autres médiations, ce sont des sujets qui s'expriment et s'affirment dans des actions. Chomsky, nous l'avons vu, suggère la précieuse hypothèse que l'apprentissage d'une langue est en un sens indépendant de la culture particulière où il se déroule ; reste à considérer pourquoi la culture intervient d'une autre manière : en ce qu'elle fait du langage une action dans un monde de choses et de personnes, elles-mêmes réparties et dénommées par des cultures. Ce qui est secondaire pour la détermination des opérations de langage devient primordial pour l'action : le contexte de la parole, ce sur quoi elle a prise, ce qui par-delà le comment du *message* concerne son contenu. En intériorisant les structures du langage, l'enfant apprend aussi des façons de se colleter avec le monde. Se construisent en lui non seulement des schèmes opératoires mais des attitudes : des façons de réagir qui donnent à ses actions une configuration proportionnée à ce que la culture lui insinue.

Le sujet de la technique, tel que la logique de la machine ou de l'organisation du travail le dessine, est un opérateur. Pourtant, dans son rapport à la machine et à l'organisation, le travailleur introduit un aménagement, un contexte dont on pourrait redire ce que nous avons dit du langage. Depuis longtemps, la sociologie du travail a constaté qu'à côté des impératifs de la logique officielle s'instaurent des normes du rendement, des hiérarchies informelles qui représentent la récupération de l'opération dans l'action, du sujet opératoire dans un sujet plus vaste des pratiques de la technique. Chez ce sujet de l'action technique, le travail est mis en relation avec autres motifs et autres secteurs de l'action, où il est partie prenante à des activités plus étendues : la consommation, le loisir, l'engagement syndical, la promotion sociale. Ce monde plus large n'est pas une *aura* vaporeuse et inconsistante autour de la densité de la technique ; il a, lui aussi, ses formes et ses lois, qui font du travailleur un sujet, qui le placent comme tel en conflit avec cet autre titulaire de l'action technique qu'est l'ingénieur ou avec le propriétaire des moyens de production. Sans la référence à une action proprement technique qui déborde l'opération, comment parler de classes sociales autrement que comme d'une vaste fantasmagorie sans racines et sans prises dans des pratiques ? Si les classes correspondent à des sujets, si des sujets s'y reconnaissent dans leur proximité avec la mise en œuvre de la technique, il faut bien que ces sujets soient davantage que des opérateurs : des acteurs.

On a ainsi suffisamment indiqué que la culture présuppose d'autres sujets que ceux qui seraient l'écho d'une production des représentations. Échanger des verbalisations, échanger des femmes, échanger des biens : l'hypothèse de

Lévi-Strauss selon laquelle il y aurait là des opérations homologues ne suscite aucune objection de principe. À un autre niveau, il y a pourtant des *institutions* diverses, des pratiques spécifiques, qui assurent ces diverses modalités des sociétés et des conduites. On n'affirmera pas sans réticences que quelque vague surplus du *vécu* ou du *moi* déborde ainsi les structures. Là où il y a des institutions, il y a aussi des formes d'actions, et non pas seulement d'évanescents sentiments de la subjectivité.

Nous touchons à une ambiguïté de fond qui gêne aussi bien la ferme construction d'une anthropologie de l'opération que la reconnaissance assurée d'une anthropologie de l'action. À propos des recherches de Michel Foucault pour trouver des *épistémès* dans les cultures, Canguilhem remarque qu'à d'autres niveaux des cohérences sont aussi décelables. « Il faut expliquer pourquoi, dit-il, à un moment donné, il y a eu des transformations sous des régimes politiques d'une société, en termes comparents. Pourquoi ? Il y a une façon identique de poser le problème qui est le problème médical, le problème de l'hygiène, le problème de la santé comme politique d'une société en termes comparables, et alors on retrouvera, au niveau des pratiques, quelque chose de commun qui correspondra à cette cohérence ou à cet ensemble qui, au niveau des concepts, est décelé par Foucault. Au niveau des pratiques, cela ne s'appellera plus épistémè, cela s'appelera autrement[1]... ». Pourtant, d'une *cohérence* à l'autre, de l'*épistémè* aux *pratiques*, la tentation de la déduction est illusoire ; il s'agit de deux modes différents de cohésion, dont l'un ne saurait être érigé en clef de compréhension de l'autre. La parenté des pratiques relève de l'action ; cette parenté, on la peut trouver dans les cultures en ce qu'elles fondent des sujets qui y projettent en retour leur unité.

En conséquence de ce statut du sujet impliqué par l'action, l'anthropologue, ce sujet singulier qui pratique l'anthropologie, change de statut.

À première vue, nous l'avons relevé à quelques reprises, l'homme de science qui cherche dans les phénomènes humains des opérations est lui-même réduit à une raison opératoire. Il est tout près de son objet, identifié à lui, puisque sa connaissance tâche de rejoindre dans son objet ce qui est essentiellement procédures de connaissance. Du sujet qu'il est alors au *sujet épistémique* qu'il considère, le trajet est le plus court qui soit. Cette attitude ne rend pas entièrement compte de l'action de l'anthropologue, de sa pratique.

1. Intervention au colloque sur *Structuralisme et marxisme*, UGE, coll. « 10-18 », 1970, p. 260.

Quand le linguiste souligne que les cultures concrètes ne fournissent pas le mode essentiel d'apprentissage des grammaires, il nous propose la conclusion d'une réduction. Pour y parvenir, il a parcouru un chemin qui passe par les cultures ; il a commencé par appréhender ce qu'il écarte. Il s'est affronté au langage comme action avant de le réduire à des opérations. Devant le langage-action, il ne pouvait être pur sujet de la connaissance du langage-opération. N'est-il pas entendu que, dans les procédés de méthode, non seulement l'objet est construit mais que le sujet qui l'appréhende l'est aussi en réciprocité ? Comment oublier, dès lors, que divers niveaux de *pratiques* mènent le sujet à l'objet, à leur parenté opératoire ?... Une constatation semblable s'impose quant au technologue qui ne retient de la technique que la production de l'intelligibilité et du sens. Pour avoir effacé en soi-même ce sujet fondateur qu'on ne reconnaît plus dans les autres hommes affairés autour des machines, il faut avoir procédé à des dépouillements complexes de sa subjectivité.

Nous sommes conduit à une observation du même genre pour l'étude de la culture dans son ensemble. Planter sa tente à la jointure de la praxis et des représentations, comme Lévi-Strauss et d'autres, c'est avoir effectué une extraordinaire conversion mentale où praxis et représentations sont devenues des *objets* à distance de soi-même. Ont été nécessaires des transformations considérables de la culture occidentale pour que celle-ci nous persuade de la voir ainsi comme un objet ; il n'y a pas si longtemps, Marx ou Durkheim se donnaient bien du mal pour justifier cette vue des choses... Ce faisant, ils confessaient que cette perspective est la conséquence d'un choix, d'une prise de position, d'une argumentation où les visées opératoires sont la résultante d'une action plus vaste de l'homme de science sur son objet.

La Raison n'est pas devenue d'emblée opératoire ; il y a une histoire occidentale de cette Raison-là. Des débats de culture, des remaniements de pratiques sociales, des changements dans les représentations collectives de l'action humaine ont fait émerger cette intention et lui ont accordé légitimité. L'oublier pour s'installer sans façon dans l'opératoire serait rendre du même coup arbitraire une anthropologie de l'opération. Faute de situer cette anthropologie dans les pratiques qui y conduisent, et qui la prolongent.

II. UNE ANTHROPOLOGIE DE L'ACTION : LES CONDUITES

L'action ne nous est apparue jusqu'à maintenant que comme la contrepartie de l'opération : ce qu'une réduction, précieuse en soi, laisse entrevoir comme un monde qui est hors de sa cohérence à elle et de sa prise sur des phénomè-

nes. Cela ne suffit pas, nous l'avons dit, pour qu'une anthropologie de l'action soit possible.

Des théories de l'action, il y en a eu beaucoup et elles demeurent florissantes dans les sciences de l'homme, dans les philosophies, dans les idéologies. Nous n'avons pas à en faire l'inventaire ni à nous prononcer sur la valeur de telle ou telle d'entre elles. Pareilles discussions relèvent de sciences et de polémiques circonscrites; lorsqu'on les en isole, elles perdent tout intérêt pour le dessein qui est le nôtre. S'il existe, entre l'étude de l'opération et l'étude de l'action, une différence fondamentale d'intention, on doit pouvoir la trouver dans des caractéristiques de l'action comme forme originale. Et, au surplus, à partir d'indices que la pratique de la science nous fournit.

On ne s'étonne pas de constater que, si l'*action* est une notion courante dans les disciplines qui prennent l'homme comme prétexte, cette notion reste fort vague. Pour en cerner l'irréductible originalité, rien de mieux que de ramener la question à son contexte le plus étroit. C'est ce que les sciences de l'homme font elles-mêmes depuis longtemps.

À cet égard, la notion de *conduite* ou de *comportement* doit être retenue pour des raisons décisives. Dans les problématiques où l'action est prise en considération, les images premières rôdent autour d'un type d'actions bien déterminées: celles qui tombent sous le sens. Dans les diverses sciences de l'homme, que nous parlions de praxis ou de travail, nous n'observons en définitive que des comportements: des réactions significatives à des situations. Bien sûr, ces unités d'observations ne sont pas des données irréductibles; ce sont des constructions, mais de premier échelon. On s'appuie inévitablement sur elles pour descendre plus bas, vers les tendances ou les motivations, ou pour accéder, par analogie avec elles, aux représentations plus larges des pratiques ou de la praxis. Par ailleurs, réduite à sa configuration la plus circonscrite, la conduite confine à ce que nous avons appelé *opération*, au point que dans les théories behavioristes la différence n'est pas aisée à saisir. Raison de plus pour tâcher de cerner, dans cette proximité même, la spécificité de l'action.

À entendre certaines propositions behavioristes, la conduite serait une *réaction* élaborant des schémas susceptibles de s'appliquer en d'autres circonstances ou, tout au moins, susceptibles de s'intégrer avec d'autres dans des ensembles plus vastes. Les conduites s'identifieraient ainsi, somme toute, avec les agirs concrets, dont il s'agirait par la suite de dégager les opérations plus abstraites. Hors ce noyau, le reste de la conduite ne serait que revêtements ou supports accidentels. Il en irait de même pour l'agent qu'il faudrait dépouiller de bien des accidents pour faire apparaître l'opérateur, le sujet épistémique. Si on se

borne à ce schéma, comment rendre compte des raisons du comportement autres que ses raisons structurelles ? Le sujet épistémique est un *sujet en général* parce que son motif et son but sont, à la limite, indissociables l'un de l'autre, fondus qu'ils sont dans la structure de l'opération qui est aussi fondatrice du sujet lui-même. Mais sans une dialectique des motifs et des buts, les opérations n'existeraient point. Le sujet épistémique puise dans l'opération elle-même toutes les raisons de la mener de telle manière qu'il le fait, sauf le motif de mettre l'opération en œuvre. Ce motif, le considérera-t-on comme un épiphénomène, l'abandonnera-t-on à un univers évanescent sur lequel la science n'aurait pas de prise ?

On devrait sans doute y consentir si la *forme* propre à la conduite n'était justement l'émergence corrélative de la motivation, du but et d'un sujet. Parmi tout ce qu'on peut dire de la conduite, c'est évidemment là-dessus qu'il faut insister.

Aux origines de la science dite du comportement, les psychologues ont cherché dans l'immédiateté du comportement les facteurs susceptibles d'en expliquer la forme globale. La conduite était définie comme une réponse à une situation. Comment cette réponse se construit-elle ? Comment se transpose-t-elle d'une situation à une autre, de telle manière qu'elle devienne une *réaction généralisée* ? Plutôt que de s'élever aussitôt dans la sphère des hypothèses les plus générales sur les intentionnalités de la conscience – ce qui aurait dissous la notion de conduite aussitôt après l'avoir posée – ces psychologues sont restés au plus près de la situation ; pour formuler des hypothèses encore, bien entendu. Nous n'avons pas à décider de la validité de ces hypothèses puisque notre objectif n'est pas de proposer une théorie de la conduite mais de montrer dans quel contexte la science de la conduite s'élabore. Quelques exemples, sommairement évoqués, suffiront à nous instruire à cet égard.

Pavlov parlait de « sécrétion psychique », rapprochant la réaction que provoque, chez le chien, la vue de la viande à celle, analogue, provoquée par un signal. Entre la viande et le signal, il méconnaissait sans doute l'effet de transposition, l'effet de *langage* en le masquant sous une métaphore... De son côté, Watson, un des pères officiels du behaviorisme, tentait lui aussi d'économiser tous les survols par une conscience hypothétique pour retrouver les enchaînements les plus directs des stimuli et de la réaction. Réduit à sa plus simple expression, le problème se formulait ainsi : comment les stimuli de l'environnement arrivent-ils à déclencher, dans l'organisme, des réactions d'adaptation ? Pour Watson, la *bonne réaction*, celle qui est retenue par la suite, c'est celle qui est le plus souvent réalisée. C'est aussi celle qui vient la dernière dans la série

des tâtonnements; c'est elle qui, en conséquence, interviendra quand une situation analogue se présentera à nouveau. *Fréquence* et *récence* expliqueraient, au ras de la succession temporelle des réactions, l'émergence d'une réaction d'un autre genre qui deviendra par la suite le modèle de la *bonne réponse*. Un schéma semblable se trouve dans les premiers travaux de Thorndike. Lui aussi croit constater que la bonne réponse se dégage de réactions effectuées au hasard. L'animal en quête de la nourriture ou d'une issue réagit de multiples façons; une réaction finira par être la bonne. Cet « accidental success » donnera lieu à une conduite plus durable, par des renforcements successifs, chaque fois qu'elle réapparaîtra dans des situations similaires.

On a beau critiquer aujourd'hui de telles tentatives pour retrouver la connexion la plus directe entre situation et conduite; elles sont encore aux racines de la recherche expérimentale sur le comportement. La science met en pratique, là comme ailleurs, ce qui fut autrefois idéologie de la science. De ces avatars lointains d'une science du comportement, une leçon garde toute sa portée épistémologique: la raison des conduites doit être cherchée d'abord au plus près de leurs conjonctions avec des situations. Qu'aperçoit-on, en effet, dans ces essais les plus obstinés de réduction? Que la fin n'est pas d'abord saisie comme une intentionnalité dont une conscience englobante serait l'origine; que la fin de la conduite est inscrite dans la configuration même de la conduite. Mais, à la condition de distinguer, comme le behaviorisme le plus rigoureux y a consenti, deux types de *réactions*. Les unes sont sans formes, elles se déroulent au hasard; elles sont pourtant orientées vers la recherche d'une adaptation, d'une réponse adéquate. De l'impulsion qui pousse aux réactions à ce qui inspire la réponse adéquate enfin acquise, il faut marquer la différence par des concepts: on parlera de *tendance*, d'une part, et de *motivation*, d'autre part[2]. La réponse adéquate est celle qui perdure de quelque manière. De la

2. En distinguant ainsi entre tendances et motivations, nous nous rendons parfaitement compte que nous tranchons dans des discussions et des interprétations nombreuses et touffues que propose la psychologie contemporaine. La notion de motivation n'y est pas toujours retenue et, quand elle l'est, elle renvoie à des explications diverses. On insiste tantôt sur des facteurs innés, tantôt sur l'apprentissage. Nous n'avons pas à départager ces explications puisqu'il nous importe seulement de souligner en quoi la conduite est une forme et que cette forme appelle la notion de motivation. On pourra prendre une vue d'ensemble des travaux sur la motivation dans le beau livre de J. Nuttin, *Tâche, réussite et échec*, Publications universitaires de Louvain, 1953; on y ajoutera une plus récente mise au point du même auteur dans le *Traité de psychologie expérimentale* de P. Fraisse et J. Piaget (dir.), fasc. V, chap. XV, PUF, 1963.

source qu'étaient les tendances, des motivations émergent comme normes nouvelles de l'agir. Il faut bien distinguer, en effet, entre la faim qui appelle la quête de nourriture et ce qui fait chercher tel type de nourriture devenue habituelle : la direction des réactions est resserrée, l'action est fondée sur autre chose que l'impulsion, sur ce qui, en elle, est déjà comme un choix inscrit au sein des premières possibilités que la tendance indique.

À de plus hauts niveaux, là où le volontaire humain prend sa source, la distinction est plus nette encore. S'inspirant de Pfander, Paul Ricœur oppose la *cause* (que nous identifierions, pour notre part, à la tendance) et le *motif*. Il écrit : « Le propre d'une cause est de pouvoir être connue et comprise avant ses effets. Un ensemble de phénomènes peut être intelligible hors d'un autre ensemble de phénomènes qui en résultent. C'est la cause qui confère son sens à l'effet ; la compréhension procède de façon irréversible de la cause à l'effet. C'est au contraire l'essence d'un motif de n'avoir pas de sens complet en dehors de la décision qui l'invoque. Il ne m'est pas donné de comprendre d'abord et en eux-mêmes les motifs et d'en dériver secondement l'intelligence de la décision. Leur sens final est lié de manière originale à cette action de soi sur soi qu'est la décision : d'un même mouvement une volonté se détermine et détermine la figure définitive de ses arguments affectifs et rationnels, impose son décret à l'existence future et invoque ses raisons : le moi se décide en s'appuyant sur[3]... ». À ce plan, la motivation peut être vue comme la norme à laquelle donne lieu la tendance.

Cette transmutation des tendances en motivations ne se fait point sans la production corrélative de signes, de ce qu'il faut bien appeler un *langage*.

La psychologie expérimentale invite à descendre au plus bas dans l'apparition de ces signes. Si les tâtonnements de l'animal dans le labyrinthe aboutissent à la fixation d'un comportement adapté, si l'activité ne se perd pas dans les gestes multiples qui la traduisent, c'est que certains achèvements une fois

3. « En sens inverse, il ne faudrait pas dire que la décision est la cause de ses propres motifs : nous distinguons fort bien un motif d'un prétexte, c'est-à-dire d'une raison-postiche que le moi offre à autrui – ou à lui-même considéré comme un autre susceptible d'être dupé : le prétexte n'est précisément compris que par contraste avec le véritable motif et comme index d'un vrai motif qui cache et qui fonde la décision » (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Aubier, I, 1963, p. 65). Sur la distinction entre *motif* et *motivation*, on retiendra la suggestion de Pfander de « prendre le mot motif uniquement en ce sens de fondement du vouloir qui exige et d'entendre corrélativement par *motivation* uniquement le rapport original du fondement du vouloir qui exige l'acte volontaire qui s'appuie sur lui » (cité par Ricœur, *ibid.*).

atteints laissent des signes pour d'autres démarches éventuelles : signes de gestes à poser, indices d'objets à reconnaître ; *représentations* aussi des tendances elles-mêmes qui prennent forme en corrélation avec le milieu. Les tendances rendent possibles les anticipations des réactions les plus élémentaires ; elles se modifient au gré des situations où, divers schémas de réponses étant disponibles, l'agent élit l'une d'entre elles.

En l'occurrence, ce n'est pas d'abord le langage articulé dont traitent les linguistes qui est en cause, mais une expression toute proche du désir et du dynamisme des tendances. Quand Skinner croit trouver dans le langage la « propriété » qui distingue le comportement humain du comportement animal, il fait évidemment référence à la parole articulée ; mais comment relier directement cette « propriété » aux autres traits du comportement ? On pense à la boutade de Thorndike : l'homme n'est pas plus un animal doué de langage qu'un éléphant n'est une vache pourvue d'une trompe...

Un grand nombre de nos conduites en restent aux repères du symbolisme premier. D'autres développent ce symbolisme sans jamais recourir à la langue articulée ou en ramenant celle-ci aux correspondances symboliques des choses. Car ce n'est pas seulement dans les rêves que, comme le dit Freud, « les mots sont fréquemment traités comme des choses », abolissant la distinction du signifiant et du signifié qui est essentielle au langage articulé. C'est tout au long de l'étagement des divers niveaux de signification que la motivation se forme et que la finalité se dessine. Celle-ci surgit en pleine lumière dans la césure entre l'aménagement symbolique des motivations et la constitution d'un langage des objectifs. Motivations et fins prennent alors distance les unes des autres. Ce que disent les fins les plus préméditées est toujours en rapport avec ce qu'expriment les motivations ; la fin n'est pas, pour autant, la démarcation du motif. La parole ajoute à ce qui, en elle, tâche de s'exprimer. Les linguistes soulignent sans cesse que les signes ont leur consistance propre qui en font une réalité objective parmi tous les autres constituants du monde.

On se souviendra de notre question initiale : comment, parmi l'infinité des facteurs qu'elle met en cause, la conduite se forme-t-elle en un phénomène total et susceptible d'être appréhendé par l'anthropologie ? Cette totalité nous apparaît finalement sous la figure d'une genèse de formes d'expressions ou des forces se transmuent en des signes. Ces signes se répètent selon des repères concrets ; ils font appel aussi à une symbolique plus complexe ou donnent lieu à ce langage proprement dit par lequel une conduite survole une situation de grande amplitude, une large étendue des possibles. De ce monde de l'expression, se dégagent deux produits décisifs, qui sont à la mesure de la conduite au

point de la définir comme ensemble spécifique : la *motivation* et la *fin*. Entre l'un et l'autre se détermine, par des transpositions et des césures, par des réciprocités et des inhibitions réciproques, le sens de la conduite comme totalité.

C'est aussi au cœur de cette dialectique des motivations et des fins que se dessine le *sujet* de la conduite. Il nous est arrivé, pour qualifier ce sujet, de parler provisoirement d'un *agent*. Qu'est-ce donc que cet agent ? Un individu, un organisme, une personne ? Le postuler sans plus, ce serait déborder la conduite qui a constitué jusqu'ici l'unité d'analyse. Le sujet de la conduite, c'est celui de telle conduite, c'est-à-dire cet X qu'il faut repérer chaque fois et qui se constitue comme le foyer provisoire de ce jeu d'expressions par quoi la conduite existe, comme ce qui s'y exprime et y est exprimé. De même que le sujet de l'opération est sujet épistémique, le sujet de la conduite humaine est figuré par cette forme qui émerge de la dialectique de la motivation et de la fin. Il est ce rapport au monde que la conduite signifie.

Pour traiter de ce sujet-là, l'anthropologie de la conduite invite à une théorie de la personne. Cependant, elle ne s'engage pas fatalement dans cette voie. Elle a, en effet, la ressource de généraliser autrement, en restant au niveau des conduites : en parlant de « fonctions mentales » ou de « champ psychologique », par exemple.

Cette mise à l'écart de la personne au profit de la conduite a une fécondité qui déborde la psychologie expérimentale. On la retrouve dans la clinique. La lecture du destin d'une personnalité, de son projet d'existence, donnerait lieu à des spéculations hasardeuses s'il n'était possible de recourir constamment au sens que trahit telle ou telle conduite de la personne concernée. Ainsi, à la rationalisation où le patient confesse les vues d'ensemble de son existence, le thérapeute oppose les conduites les plus singulières de l'analysé. Au lieu de se fier à une conscience toute formée, sûre assise de la personne, la clinique débusque inlassablement ce sujet hypothétique qui se profile sous les assurances ou les angoisses du moi pour le confronter à ses actions.

III. UNE ANTHROPOLOGIE DE L'ACTION : LES PRATIQUES SOCIALES

Une anthropologie de l'action est d'abord étude de la conduite. Il y a là une unité d'observation que consacre depuis longtemps non seulement la psychologie mais tout aussi bien la sociologie ou l'histoire. La reconstitution du sens des événements, de leurs expressions, de leurs vestiges nous ramène toujours à des schémas de comportements.

La conduite, et à partir de ce que nous en avons reconnu de foncièrement caractéristique, ouvre sur la pratique plus vaste par deux voies d'accès principales.

1 / La première tient à la plus élémentaire conception de la conduite. Celle-ci est une réponse typique à des situations par ailleurs diverses. *Généralisation* des façons d'agir inscrite dans l'activité elle-même, elle appelle une intégration à des systèmes de conduites susceptibles de concerner l'agent dans son ensemble. Ces façons de réagir définissent l'agent comme un réseau d'*attitudes*. En contrepartie, toujours par la médiation des conduites, les attitudes se projettent à l'extérieur en un *milieu* de l'action qui déborde telle ou telle conduite singulière. Les conduites d'un agent particulier s'intègrent à celles d'autres agents, engendrant ainsi des pratiques collectives.

Or, l'intégration des conduites au sein d'un sujet et l'interaction des conduites de plusieurs sujets se produisent par intrications réciproques. Certes, l'organisme offre des possibilités d'intégration : le système nerveux central, la colonne vertébrale, les niveaux corticaux du cerveau permettent de combiner des réactions diverses. Mais cette faculté d'organisation n'est pas étrangère à l'interaction, à la communication sociale. George Mead, dans des analyses qui n'ont rien perdu de leur valeur, s'attardait à des cas tout proches des réactions physiques, tels l'escrime, la boxe, « où la feinte appelant une certaine réaction chez l'adversaire, l'homme provoque en même temps, dans la mesure où il est conscient de ce qu'il fait, le commencement de cette réaction en lui-même[4]. L'intérêt primordial des recherches de Mead est d'avoir mis en évidence chez l'enfant ces modes d'interactions sociales étroitement parents des comportements gestuels. Soulignant la différence entre le jeu libre et le jeu réglementé, Mead remarque que, dans ce dernier cas, « l'enfant doit avoir les attitudes de tous ceux qui y participent. Les attitudes des autres que le joueur assume s'organisent en une unité ; et c'est ce qui contrôle sa réaction ». Mead prend l'exemple du joueur du baseball : « En adoptant les rôles des autres équipiers, il détermine chacun de ses propres actes. Son action est contrôlée par le fait d'être chaque autre équipier, au moins dans la mesure où leurs attitudes affectent sa réaction particulière. Nous trouvons alors un *autre* qui est l'organisation

4. George Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, PUF, 1963, p. 206. À d'autres niveaux plus complexes se reconnaissent des schémas semblables : « Dans la mesure où l'homme se montre à lui-même une signification comme s'il était l'autre, il prend la perspective de cet autre, en même temps qu'il l'indique à l'autre dans sa propre perspective ; ce qui est indiqué étant identique, on doit conclure que la signification est ce qui peut apparaître dans ces différentes perspectives » (*ibid.*, p. 76).

des attitudes de ceux qui sont engagés dans le même processus. On peut appeler la communauté organisée ou le groupe social qui donnent à l'individu l'unité de soi l'*autrui-généralisé*[5]. »

Il n'est pas question d'adopter à la lettre les théories de Mead. Elles permettent d'illustrer la première voie d'accès à la pratique sociale à partir des conduites. Lui reprochera-t-on de faire trop importante la part de la notion de *rôle*, comme on le voit souvent et non sans raison dans la critique de certains courants des sciences sociales d'inspiration américaine? Entendons-nous. Si les rôles s'identifient à des fonctions sociales (père, pompier, patron, etc.), ils ne peuvent évidemment constituer l'intégration primordiale des réseaux de conduites; ils ne renvoient qu'à des systèmes parmi d'autres. Si, au contraire, le rôle est conçu (comme c'est le cas chez Mead) au plus près du corps, des gestes, il confine au comportement au sens le plus strict; il est partie prenante à toutes les conduites au point où, à la limite, on pourrait y voir la face *sociale* de chacune d'elles.

2 / Il existe, disions-nous, un deuxième cheminement vers la pratique sociale à partir de la notion de conduite. Il est étroitement impliqué par la définition de cette dernière que nous avons d'abord esquissée.

La conduite est une forme, une *généralisation* des réactions parce qu'elle est génératrice de repères, de signes, d'un langage. Comment pourrait-elle, comme rôle, s'intégrer à d'autres conduites d'un même agent ou à celles d'autrui sans qu'interviennent des symboles et, aussi bien, sans que la conduite se fasse elle-même symbole[6]?

Pas plus que la première, cette seconde voie ne suppose un décrochage d'avec la conduite conçue de la manière la plus stricte. Elle n'entraîne pas à quitter au plus tôt les aspects les plus circonscrits, les plus *matériels* de l'action, pour entraîner dans une quelconque sphère du mental ou de la symbolique. Ici encore, il est loisible d'éclairer par un exemple un peu précis la transition en question, sans adhérer pour autant à une théorie particulière.

5. *Ibid.*, p. 131.
6. Mead l'a lui-même pertinemment souligné : « Dans toutes les conversations par gestes, soit externes (entre différents individus) soit internes (entre un individu donné et lui-même), l'individu a conscience du contenu et du courant de signification qui y sont renfermés, à condition qu'il adopte l'attitude d'autrui envers ses propres gestes. Ainsi, dans un groupe social ou une communauté donnés, chaque geste finit par représenter l'acte particulier ou la réaction qu'il provoque, explicitement chez celui à qui il s'adresse et implicitement chez celui qui l'accomplit » (*ibid.*, p. 41).

J'emprunterai cet exemple aux analyses comparatives de Benveniste sur la communication animale et le langage humain.

Benveniste rappelle les travaux de Von Frish sur les abeilles. Celles-ci se communiquent entre elles des informations quant à la nourriture, des signaux agencés d'une manière étonnante : des sortes de danses exécutées par ces insectes indiquent à leurs congénères la source du butin. Von Frish a observé qu'à deux danses, en cercle ou en huit, correspondaient deux sortes de butins : le nectar ou le pollen. Incontestablement, ce sont là des messages, et d'une grande précision. Non seulement le comportement animal engendre des signes, mais ces signes sont une espèce de pratique collective. La conduite humaine procède ainsi, mais avec des traits distinctifs qui, à eux seuls, soulignent de la manière la plus suggestive en quoi la conduite suppose une pratique proprement dite d'un langage collectif. Benveniste remarque que la communication entre les abeilles n'est pas un dialogue mais un enchaînement de comportement entre congénères. En d'autres termes, dirons-nous, le message est entièrement tourné vers les comportements ; il reste lié à des situations concrètes. S'il varie ce n'est que par rapport à des données spatiales. « La conduite qui signifie le message des abeilles dénote un symbolisme particulier qui consiste en un décalque de la situation objective, de la seule situation qui donne lieu à un message, sans variation ni transposition possible[7]. »

D'une certaine façon, les abeilles disposent d'un « langage » et, par conséquent, leurs comportements s'inscrivent dans un univers collectif de signes. Mais ces signes ne se rapportent qu'aux comportements eux-mêmes. Tandis que chez les hommes, si les signes sourdent des conduites, ils reportent aussi à un au-delà, à un monde propre du langage. Somme toute, il y a chez l'homme une pratique sociale à proprement parler parce qu'il y a dédoublement de l'expérience et de l'expression. Parce qu'il y a une culture.

Cette culture constitue un monde autre que celui des situations où sont prises les conduites ; sur cet horizon, les situations se découpent sur un plus vaste emplacement, les conduites s'insèrent dans de plus larges projets. Nul besoin, pour autant, de faire de la culture une entité transcendante. Car on la reconnaît à divers niveaux. D'abord dans le dialogue : bien loin de s'y réduire à être un échange de signes accordés dans une correspondance préalable, les messages s'y cherchent, s'y font et s'y défont. Dans ces allers et retours, subsiste

7. E. Benveniste, « Communication animale et langage humain », dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 61.

un contexte commun, grâce à une représentation de signes partagés, convoqués par le langage mais non emprisonnés en lui.

Selon l'une et l'autre des deux voies issues de la conduite que nous avons repérée, on est mené, par des implications certaines, à la délimitation d'un nouveau terrain que nous appelons la *pratique*. Dérivée de la notion de conduite, celle de pratique n'en a pas moins sa consistance propre. Comment se la représenter pour elle-même ?

Dans les tentatives pour dégager cette représentation, tentatives qui sont aux fondements de la sociologie et des disciplines connexes, il est frappant de retrouver, transposées dans la dialectique d'une réalité nouvelle, les deux dimensions de la conduite qui nous ont permis de la poser : interaction de l'action, référence à un langage ou à une symbolique. Infrastructure et superstructure chez Marx, division du travail et représentations chez Durkheim, répartition entre instances définies par deux pôles extrêmes chez des auteurs plus contemporains : ce sont là des exemples bien connus. Sous un premier aspect, la pratique est travail sur la nature et production de rapports sociaux ; il faut l'entendre non pas seulement comme production de liens entre des personnes, mais comme génération d'objets où convergent et d'où repartent des actions dont le titulaire ne se réduit pas à l'individu ou à une somme d'individus. Sous un second aspect, la pratique est aussi production de sens, d'un sens commun ; ici encore, on ne peut se borner à y voir une sorte de convergence des consciences entre elles, mais des liens sociaux, une symbolique collective.

Nous disons bien deux *aspects*, et non pas deux *étages* de la praxis. Ce qui est produit pour le travail est aussi bien une symbolique pour la consommation ; le jeu s'introduit dans le travail et le travail dans le jeu. Les signes sont présents dans l'infrastructure : la division du travail serait impossible dans des réseaux de communication symbolique. La représentation est elle-même un travail. Le pouvoir participe aux rapports de production, il est monopole plus ou moins grand de la puissance ; néanmoins, pour se donner légitimité comme pour s'exercer, il doit faire appel à la symbolique, rendre *officielles* des représentations aux dépens d'autres représentations... Production de rapports sociaux, production de sens : il y a là deux pôles dialectiques, permettant l'un et l'autre deux lectures également globales d'une même totalité[8].

8. Nous avons tenté, dans un autre ouvrage, une mise en forme de cette dialectique à propos de la science économique. Partant des tendances nous avons essayé de montrer comment s'effectuait la genèse du travail et du besoin par la médiation de l'œuvre et du produit de la consommation : œuvre et produits représentant proprement l'emplacement de la *pratique*.

Pour reprendre une question déjà formulée à propos de l'opération et de la conduite, peut-on parler d'un sujet de la pratique ?

Le sujet de la conduite, c'est l'individu concret aisément repérable. Mais y a-t-il un sujet social ? Bien entendu, il n'existe pas de conscience collective ni autre entité de ce genre. Aussi bien, nos analyses ne nous ont fait apercevoir rien de tel. Par ailleurs, s'il y a un sujet collectif, il n'est pas une addition ni même une fédération d'individus. Le processus par lequel l'enfant devient « l'autre généralisé » n'est pas extérieur à la conscience ; il édifie celle-ci comme intersubjectivité. La participation à des tâches communes, la référence à l'univers symbolique de la culture ne sont pas non plus des activités se surajoutant à la sphère individuelle : ce qui est extériorisé, comme division du travail ou comme langage, est aussi vécu comme « communication intrasubjective », fondant un « sujet transindividuel », pour reprendre les expressions de Goldmann. Une fois de plus, on retrouve, dans la genèse des sujets collectifs, la dialectique entre production des interactions et production symbolique. Retenons l'hypothèse de travail de Goldmann. Dans la perspective freudienne, il accorde que la libido, s'exprimant et se modifiant par l'apport de la conscience, demeure individuelle ; mais il aperçoit dans l'activité de transformation de la nature une mutation décisive qui invoque la médiation symbolique : « Avec la communication et le langage, se développe, en effet, la possibilité d'une division du travail qui réagit à son tour sur la fonction symbolique – c'est ce que Piaget a appelé le choc en retour engendrant quelque chose d'entièrement nouveau et inconnu jusqu'ici : le sujet constitué par plusieurs individus[9]. »

Dans cette dialectique du symbolisme et de la division du travail, impossible d'accorder une priorité ontologique à un terme sur l'autre. La classe sociale, un des *sujets* les plus difficiles à cerner parmi les sujets collectifs, nous en suggère spontanément une bonne démonstration. Occupations, revenus ; ce sont des critères dits « objectifs » communément invoqués ; ils insèrent les individus dans une division du travail social. Cependant, ils ne dessinent pas, à eux seuls, une géographie précise des classes. Les occupations ne sauraient être rangées dans une seule échelle hiérarchique ; et leurs complémentarités, pour être réelles, ne forment pas une structure systématique. Les revenus se répartissent, eux,

---

Ce qui nous permettait d'introduire la décision, le pouvoir comme portant, en tiers, sur l'œuvre et le produit. Nous ne renvoyons à ces analyses, ainsi que nous l'avons fait pour d'autres, qu'à titre d'illustrations. Voir Fernand Dumont, *La Dialectique de l'objet économique*, Éd. Anthropos, 1970, p. 281 et suiv.

9. Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 1970, p. 101-102.

selon une échelle continue ; il serait arbitraire de couper cette échelle à tel ou tel palier pour délimiter des groupements sociaux. Autant il est certain que l'occupation et le revenu contribuent à définir des situations d'ensembles qui sont facteurs d'identités collectives, autant il est assuré qu'il n'y a conscience de classe que grâce à l'intervention d'une symbolique. De par la division du travail, il n'est pas permis à n'importe qui de se sentir de la classe ouvrière ; mais, sans le jeu des représentations, sans le rassemblement syndical et politique, sans des idéologies qui mettent ensemble les indices plus ou moins cohérents fournis par la division du travail, ces indices ne pourraient à eux seuls engendrer un sujet collectif, une classe. Et inversement[10]. Il en est de même pour d'autres groupements semblables, dont la nation[11].

IV. L'UNITÉ DE L'ACTION : LA MÉDIATION

En évoquant les configurations d'une anthropologie de l'action, on n'aura pas assuré son développement éventuel. C'est à l'anthropologie présente et future d'y pourvoir. Nous avons reconnu une allure d'ensemble, des accents, des présupposés, et encore, par des allusions à des exemples plutôt que par la convocation de preuves. On aurait tort de s'en surprendre. S'il y a une approche spécifique de l'action, et nous nous y attarderons d'une manière plus attentive, il n'y a pas de *système* de l'action. Il suffisait d'entrevoir une intention sous-jacente à des entreprises théoriques par ailleurs diverses et même contradictoires en leurs partis pris initiaux.

C'était donc une première reconnaissance du terrain. Double reconnaissance à vrai dire, puisque nous sommes passé successivement de la conduite aux pratiques sociales, décelant de l'une à l'autre des analogies certaines et une non moins incontestable césure. Progresserons-nous vers la reconnaissance de la visée originale d'une anthropologie de l'action en poussant plus loin les analogies et en comblant ce fossé ?

10. Pour prolonger ces trop brèves remarques, nous prions le lecteur de se reporter à nos autres ouvrages : *La Dialectique de l'objet économique*, p. 307 et suiv. ; *Les Idéologies*, p. 123 et suiv.

11. Nous pensons l'avoir montré dans un article : « Mouvements nationaux et régionaux d'aujourd'hui », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXVI, 1979, p. 5-18. À compléter par notre esquisse monographique : « De l'idéologie à l'historiographie : le cas canadien-français », dans *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Éd. HMH, 1973, p. 85 et suiv.

Certes, on peut montrer, et on l'a fait abondamment, que les phénomènes que retient le psychologue sont marqués à leur source par les pratiques sociales et, à l'inverse, que toute tentative pour comprendre un modèle culturel suppose la référence à une conscience qui en procède ou s'en revêt. Cependant, cette double référence, si elle est nécessaire, ne promet aucune synthèse éventuelle. Vue à partir du comportement, la culture n'est pas celle que la sociologie, l'ethnologie ou l'économique mettent en forme ; les conduites qu'évoquent ces dernières disciplines ne sont pas celles qui préoccupent la psychologie. Des échanges se produisent, des suggestions se disséminent, mais le point de départ, les conditions de lecture poursuivies selon ces deux perspectives étant différentes, les concepts ont fatalement un autre usage, une autre portée, dont un syncrétisme, pourtant tentant, brouillerait l'efficace. Les comportements reportent à des conditions biologiques et sociales d'où le psychologue fait surgir l'originalité de ses constructions ; les pratiques sociales conduisent à un substrat démographique, économique, politique, qui ouvre aux sciences de la société et de la culture d'autres voies que celles qui sont éclairées par l'attention aux comportements.

La dénivellation entre les deux anthropologies de l'action est inscrite au plus profond du questionnement épistémologique. Aussi, s'il y a en l'espèce quelque unité de visée, c'est plus en deçà qu'il la faut chercher : dans la *nature* même de l'action. Il n'est pas pour autant nécessaire, il serait même arbitraire, de passer abruptement des considérations épistémologiques à des réflexions métaphysiques. Si l'anthropologie de l'action est irrémédiablement fissurée, comme nous l'avons dit, c'est que l'anthropologue se trouve en la circonstance dans une situation très différente de celle que lui offre l'anthropologie de l'opération. Dans cette dernière, réduisant le sujet qu'il observe à un *sujet épistémique*, l'anthropologue n'a pas de mal à se concevoir lui-même comme sujet connaissant ; de lui à autrui, la distance étant d'emblée réduite, les références autres que le sujet, ce qui fait objet d'attention est un ensemble de choses à connaître. Dans le cas de l'action, ce n'est pas aussi simple puisque le sujet de l'action engendre et présente d'abord des motifs et des fins. L'idée même d'un *objet*, de ce que l'on pourrait appréhender et savoir, est compromise.

Nous ne posons pas des conduites parce qu'un objet nous y invite, comme dans la connaissance, mais au contraire parce que l'objet fait défaut. Une cassure, un vide, une absence incite à agir. Le cours de ma vie, de moi comme phénomène étant rupturé, j'agis. En tant que telles, mes conduites ne m'apprennent rien sur une quelconque réalité ; elles en brisent le tissu, elles comblent ses trouées, elles fabriquent de l'être bien plutôt que d'en rendre compte. Elles sont des réalités nouvelles.

À sa source, dans ce qu'elle a d'originaire et d'irréductible, l'action n'a rien à faire avec le savoir. Elle peut être précédée de la délibération ; celle-ci n'est pas un savoir auquel s'ajouterait – venant d'où ? – un choix ; elle appartient à l'action dont elle pressent l'urgence. L'action peut être suivie de la réflexivité ; je tenterai d'en élucider les conditionnements. Il me faudra me placer en ses alentours, à la limite la traduire en phénomène ; j'aurai perdu de vue en quoi j'étais le sujet de cette action singulière. Je reviendrai sur les motifs qui m'ont inspiré, j'en ferai l'analyse ou le procès, j'en éprouverai joie ou remords ; alors je reconnaîtrai que l'action était une réalité qu'il m'est loisible d'évaluer mais non de dissiper dans un savoir.

Impuissants que nous sommes à qualifier l'action selon quelque analogie avec le connaître, avec l'*opération*, comment donc dénommer ce qu'elle est, cette réalité qu'elle engendre et incarne ?

La conduite procède des phénomènes. Le désir est antérieur au sujet qui décide ; l'action vient de plus loin qu'elle-même. Freud et bien d'autres, en un langage imprécis peut-être, parlent de *forces*, d'*énergie*. On n'en voit que mieux ce qu'est l'action : une transmutation de ces forces en une dialectique des motifs et des fins. Transmutation, et non pas sublimation en quelque sphère étrangère du réel. Une conduite n'épuise pas les forces, les tendances qui l'inspirent ; elle n'est pas pour autant leur *épiphénomène*. Une conduite est une médiation (une médiation concrète, observable, une chose, encore une fois) entre des désirs inépuisables et antérieurs à la décision et les exigences de cet autre réel, également résistant au savoir, que sont les situations quotidiennes, historiques.

Chose, oui, que le comportement. Non pas, cependant, jetée parmi les autres choses. Chose médiatrice, qui, de ces forces qui me viennent d'ailleurs en moi, qui me viennent aussi de ce monde étranger m'affrontant par des événements, provoque ma présence comme agent du monde. Cette présence n'est pas un accès à un itinéraire de la conscience au-dessus du désir ou de l'histoire ; la preuve en est que mes conduites se répètent, que je suis condamné à agir tant que je vivrai. L'action est une médiation perpétuellement refaite.

Est-ce à dire qu'il faudrait, en stricte rigueur et pour respecter l'originalité de l'action, ne la considérer que dans l'immédiat où elle surgit ? La question n'est pas aussi naïve qu'il le paraît. Le behaviorisme se l'est posée, l'a d'abord durcie pour se mieux affirmer ; y ajoutant des repentirs, il a vite perdu sa vigueur. Sans doute parce que, reconnaissant l'action comme une réalité *sui generis*, il l'a ensuite dissoute dans un univers du savoir qu'elle était censée produire pour pouvoir se reproduire.

Point n'est besoin de sortir de l'action afin de lui trouver continuité. L'action est émergence d'un sujet : tel est l'effet de sa médiation. Elle est une chose : une chose dont le sujet, à ses risques et périls, restera responsable et qui le fait histoire. Je ne demeure sujet, à travers la trame des conduites, qu'à la condition de ne pas laisser mes actions passées se dissoudre dans les phénomènes ou dans les itinéraires abstraits de la conscience. Mes actes défunts sont toujours en moi des choses, que le savoir ne dissiperait qu'en me dissipant moi-même en cet instant où je suis, dans ces actions que je pose aujourd'hui. Mes actions passées sont médiations pour que je continue d'agir et que je m'interroge sur ma façon de vivre. Je m'en souviens en vue de les reverser dans le cours de ma vie, en de nouvelles actions effectives ou rêvées.

C'est ainsi, on le sait, que Freud considère la présence de l'enfance dans l'aujourd'hui de l'adulte. Il souligne, par exemple, le « rôle qui revient aux événements de l'enfance ou aux rêveries fondées sur ces événements dans le rêve ; l'on se rappelle combien de fois les fragments de ces faits surgissent à nouveau dans le contenu du rêve ; que de fois les souhaits eux-mêmes des rêves en sont dérivés... Le rêve apparaît comme une reviviscence de son enfance, des tendances et instincts qui ont dominé celle-ci, des modes d'expression dont elle a disposé[12]. » Le rêve est une action, médiatrice entre l'enfance, action résurgente, et le présent de l'agir. Politzer le remarquait : « Freud tient à la théorie du rêve accomplissement parce que cette théorie fait du rêve un acte, un acte du sujet particulier dont il est le rêve... pour assurer au rêve à la fois la continuité et la présence actuelle du *je*[13]. » Cas limite que cette conception du rêve, et qui indique au mieux l'originalité foncière d'une anthropologie de l'action.

Pour déceler, du côté des pratiques sociales, quelque chose d'analogue à ce que nous avons dit du comportement, il n'est pas de meilleur répondant que l'*institution*. À vrai dire, le mot n'est plus guère à la mode dans les disciplines sociologiques ou historiques. S'il vient sous la plume des sociologues ou des historiens, ceux-ci s'interdisent d'habitude de le faire entrer comme concept dans des chaînes ou des systèmes théoriques. Cela est révélateur. De même que le behaviorisme, par exemple, est moins une théorie du comportement qu'une reconnaissance obstinée de sa réalité, de sorte qu'ensuite les théories les plus diverses puissent proliférer, l'*institution* est pour les sciences sociales un donné irréductible, après quoi les savoirs commencent. L'institution étant la présence d'un réel impossible à détruire par la conscience, elle sert d'appui au savoir ; mais le savoir ne l'embrasse ni ne l'épuise.

12. *Le Rêve*, trad. I. Meyerson, Alcan, 1927, p. 540-542.
13. Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, PUF, rééd. 1967, p. 69.

L'institution est une *chose* parce qu'elle se refuse à la réduction par l'intellect. Elle a un sens pour l'action ; elle disparaît quand ce sens s'est perdu, à moins qu'elle n'en acquière un autre. Elle a un sens, elle n'a pas de raison. Le savoir ne s'en saisit pour l'expliquer qu'à la condition de couper le lien qu'elle entretient avec des sujets singuliers qui s'y reportent pour agir. Aussi déroute-t-elle l'intelligence de l'observateur. L'histoire et l'ethnologie ont commencé et elles recommencent sans cesse par cet étonnement. Hérodote s'est inspiré de cet étonnement pour décrire les coutumes différentes de celles de la Grèce, son pays. L'historien d'aujourd'hui nous convie à l'étude du passé parce que les institutions de jadis nous semblent étranges, étrangères à ce que nous croyons comprendre des nôtres. La tripartition des fonctions chez les Indo-Européens, la féodalité médiévale, les sacrifices humains chez les Aztèques, les règles du mariage chez les Nombikwara, le carnaval chez les paysans d'antan, ces institutions et tant d'autres sont d'abord un arbitraire pour notre raison, l'arbitraire de l'histoire.

Ce sentiment a été renforcé dans l'Occident d'aujourd'hui, et sous un mode paradoxal. D'un côté, la connaissance des autres cultures du présent et du passé, par les travaux scientifiques ou les médias de masse, donne à un Occidental l'impression que les mœurs et les coutumes sont tellement diversifiées qu'elles n'ont pas de densité profonde, qu'elles ne sont pas fondées en nature ; d'où la contestation de nos propres institutions par référence à celles que nous décrivent les ethnologues ou les historiens. « Voyez, dit-on, le mariage, la socialisation, la médecine, etc., ne sont pas institutionnalisés ailleurs de la même manière que chez nous ; donc, nous pourrions faire autrement ou, en tout cas, ce que nous faisons est sans assises assurées... » D'un autre côté, par un mouvement de renverse, cette relativité nous fait mieux voir en quoi nos institutions résistent au désir de comprendre et de justifier par la cohérence de la connaissance. L'institution est là, comme mon corps ; elle ne peut s'évanouir ni dans ma logique ni dans ma conscience.

Pour prendre un exemple bien connu, depuis plus d'un siècle, on dénonce « le retard du droit sur les faits ». Cette expression classique est révélatrice : elle laisse supposer que le droit est une sorte de savoir qui devrait, sinon refléter un autre monde (« les faits »), du moins lui être objectivement adéquat. Mais le regret qu'elle confesse est aussi un aveu que le droit n'est pas un savoir, qu'il est une institution, une médiation. Le droit incarne les manières dont on a résolu des conflits, dont on a construit des médiations pour des problèmes relatifs à l'action. Par son intermédiaire, ce sont des actions, des choix passés qui servent de normes pour des actions et des choix présents. Ce qu'a régi naguère le droit persiste maintenant ; on ne l'efface pas comme on répare un oubli ou une

erreur. On peut modifier le régime de la propriété ou de la famille ; la maison que je possède, la famille à laquelle j'appartiens, les contrats effectués, les servitudes consenties n'en seront pas changés de la même manière que dans les remaniements du savoir. Comme toutes les institutions, mais d'une manière plus évidente que pour les autres, le droit se transforme selon des critères qui relèvent de la médiation des actions. Cette médiation est-elle efficace, légitime ? Telle est la question. Et non pas : ce savoir est-il adéquat ? Le droit, l'institution, est-il pertinent ? Et non pas : est-il vrai ?

Il y a quelque ressemblance entre les *forces*, les *tendances* qui inspirent la conduite et la présence du passé dans l'institution. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est constitutif nous échappe en définitive. Nos désirs viennent peut-être de mécanismes biochimiques que le savoir explore à sa manière mais qui sont irrémédiablement obscurs à nos consciences de sujets agissants ; les impulsions originaires empêchent de comprendre, le mieux est de les assumer dans des conduites. Il en est de même pour les institutions. Nous pouvons nous expliquer leur formation jusqu'à un certain point ; quelque chose résiste néanmoins. À l'exemple des tendances ou des désirs, les institutions sont en nous, et c'est pour autant qu'elles sont en nous que nous croyons en percevoir le sens, que nous les admettons ou les contestons comme médiation de nos actions ou des pratiques sociales où nous sommes compromis.

Freud fait du rêve un *accomplissement*, une action, et non pas une illusion en face du savoir, quand il rappelle que l'enfance qui revient dans le rêve et dans la vie diurne, c'est bien l'enfance que j'ai eue et non pas le savoir qui m'en reste ; il en est de même des institutions de l'histoire. On peut en tirer des indices pour nourrir des comparaisons ou reconstituer des structures ; le procès des institutions m'y incite d'ailleurs, avant que le savoir soit en cause. J'en ferai l'histoire, comme je raconte mon passé personnel. Néanmoins, cette histoire, c'est la mienne, d'une mémoire terriblement concrète, puisque les institutions qu'elle m'a léguées, je m'y débats aujourd'hui. À l'image de mon enfance, ces institutions sont là, bien réelles, impossibles à traduire parfaitement en savoir : ce à quoi la politique d'aujourd'hui, les pratiques sociales d'à présent doivent conférer sens en faisant l'histoire.

V. LA MÉDIATION DE L'ANTHROPOLOGUE

L'action prend consistance parce que la pensée ne parvient pas à s'équivaloir à ce que nous sommes.

La conduite n'est pas l'accomplissement de la conscience de soi puisque les tendances, le désir, le corps, introduisent dans la conscience une présence étrangère. La conduite n'est pas non plus la résultante d'une connaissance de la situation puisque celle-ci, quand elle se propose à l'action, incite à inventer une réalité nouvelle plutôt qu'à assimiler celle qui est déjà là. En conséquence, la conduite n'est pas la rencontre de la conscience de soi avec la connaissance du monde ; par la dialectique du motif et de la fin, elle déroute le désir de connaître, elle déboute le sujet épistémique afin d'inscrire dans le monde un sujet du monde et un sens du monde. Ce sujet et ce sens, c'est la conduite elle-même.

Les institutions ne sont pas les résultantes d'une conscience historique qui y trouverait l'élucidation de ses présupposés et de ses visées. Les événements du passé sont en elles comme un poids de réalité qui les rend obscurs au savoir ; ce qui en fait des médiations pour d'éventuelles actions. Les institutions, les pratiques sociales ne sont pas non plus le compte rendu, le *savoir* de situations historiques ; le connaître n'est pas le carrefour entre l'histoire faite et l'histoire à faire. Les institutions, les pratiques sociales provoquent des dialectiques de motifs et de fins dont les idéologies sont les expressions les plus manifestes.

L'action n'étant pas, de soi, objet de savoir, est-ce à dire qu'il n'y a pas de pensée de l'action ? Invoquer la possibilité d'une anthropologie de l'action n'est-ce point fatalement supposer une pensée qui lui convienne ?

De quelle pensée s'agirait-il ? Elle ne pourrait espérer quelque adéquation avec un objet puisque l'action refuse de s'achever en savoir. Pour le Savoir, la pensée est possible parce que le sujet même de l'opération, celui qu'on étudie, est un élaborateur de savoir. Au contraire, pour être fidèle à l'action, la pensée ne peut provenir que du fait que le sujet est inégal à lui-même : pensée de l'inadéquation, donc projet, comme l'action elle-même. La pensée, s'il en est, doit se faire reconnaissance des dialectiques des motifs et des fins qui constituent l'action. Cela implique plus encore : que la pensée doit, elle aussi, se faire dialectique des motifs et des fins. À l'image de l'action, une anthropologie de l'action est une médiation.

Se placer dans la ligne de l'action, la pensée contemporaine l'a tenté de bien des manières. Il n'est pas question de dresser un inventaire, mais de discerner plutôt l'originalité, la difficulté aussi, d'entreprises typiques. De nouveau, nous allons considérer tout à tour les conduites et les pratiques sociales.

1 / À l'extrême frontière des essais pour mettre à jour une pensée des conduites, on ne peut manquer de se remémorer la révolution qu'a représentée la phénoménologie dans les disciplines anthropologiques. Pourquoi ce privilège ?

D'abord parce que la phénoménologie s'insurge contre le positivisme, première figure et toujours résurgente, de l'ambition du savoir. Mais aussi, et c'est une contrepartie instructive, parce que la phénoménologie se veut *connaissance*, et parfois au sens le plus strict : son obsession de la perception, image élémentaire du savoir, l'indique assez. Le débat de la phénoménologie se poursuit à la frange d'une anthropologie de l'opération et d'une anthropologie de l'action. Voyez les formules tâtonnantes de Merleau-Ponty. La phénoménologie élucide des *essences*, nous dit-il, sans pour autant nous placer en deçà de l'action ; elle nous invite à revenir sur nos relations avec le monde, « sans reculer en deçà de notre engagement pour le faire apparaître lui-même comme spectacle, sans passer du *fait* de notre existence à la nature de notre existence[14]. » Nous sommes à la limite du savoir, là où on bute pourtant sur un commencement du sujet. Car, « chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématisation... Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité[15]. »

La *vérité* demeure présente, on le constate. Elle est néanmoins comprise dans un enjeu qui ne provient pas d'elle, de son *essence*, un enjeu qui pousse au-delà. Aussi, les phénoménologies de la perception, du sentiment, de la mémoire... ont-elles été inspirées à la fois par l'intention de déceler des *savoirs* spécifiques et de décrire des affirmations du sujet qui débordent le savoir. Dénégation de la vieille *psychologie des facultés*, où le sujet se dissolvait dans les *fonctions mentales*, mais aussi poursuite d'une ambition parente. Le sujet n'y est plus un *sujet de général*, un *sujet épistémique* ; néanmoins, il est titulaire d'une conscience universelle. Ce passage doit être marqué avec soin : du général à l'universel, du savoir à la conscience, la phénoménologie n'explorerait sans cesse que cette distance, qu'elle serait indispensable. Cette frontière ne sera jamais abolie ; elle doit être gardée, défendue. Le combat qui s'y livre représente la faculté toujours compromise, acquise et aussitôt égarée, pour l'action de se penser comme action.

Ce combat ne se déroule pas uniquement aux avant-postes. Il se retrouve dans des pratiques où, sans que soit perdue la référence au sujet universel (pourrait-on penser autrement ?), ce sont primordialement des consciences et des sujets singuliers qui sont en cause. Comment ne pas songer de nouveau à la psychanalyse ?

14. M. Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. I-X.
15. *Ibid.*, p. X, XI.

Dans son évolution, elle a effectué un déplacement symptomatique. Mimant, au départ, les savoirs *objectifs*, elle a peu à peu (chez Freud tout au moins) reconnu dans l'intersubjectivité, dans la relation de deux sujets singuliers, l'occasion de pensée. Ce qui est alors pensé, ce sont des dialectiques de motifs et de fins, celles de l'analysé, et aussi, en superposition, une dialectique des motifs et des fins que suscite la relation de l'analyste et de l'analysé.

Le dialogue psychanalytique est, de prime abord, un dialogue concret, semblable à ceux de tous les jours ; ce qui lui enlève cette visée *objective* de tant de techniques anthropologiques où le sujet n'est interrogé que pour que ses propos prennent valeur d'indices à reporter sur des variables, sur un modèle où le sujet s'évanouit aussitôt après avoir été interrogé. Le dialogue psychanalytique concerne une personne, l'analysé, dont le sort demeurera jusqu'à la fin le souci premier ; en conséquence, ce dialogue fait de l'analyste un sujet également concret, et qui pense. L'analyste est placé dans une situation singulière ; il traque une double vérité, celle qui est manifestement dite, celle qui est dissimulée. Un soupçon, une réticence méthodique s'interpose. Les sujets en présence sont en décalage quant à leurs visées respectives ; ce décalage est la présence de la pensée.

Le dialogue psychanalytique est lui-même dialectique des motifs et des fins. Il est davantage qu'une pensée de l'action ; il est une action. Pour le mieux voir, il faudrait distinguer des sortes de niveaux en ce dialogue, et qui seraient autant de réductions successives d'une pensée s'achevant en action. Amado Lévy-Valensi nous y aidera : « Le dialogue en général s'opère dans un contexte verbal apparemment maîtrisé, se veut dans des significations relativement claires. Le dialogue psychanalytique, déjà à un premier niveau, apparaît comme le déferlement d'un langage dont la véritable signification n'apparaît pas au sujet dont il émane et le dialogue s'installe dans la réponse qui est, par l'interprétation, communication au niveau des significations cachées, et démystification. Mais si l'on considère le jeu plus radical des deux sujets en présence ou, pour employer le langage consacré, le jeu du transfert et du contre-transfert, on sera amené à considérer un autre dialogue sur un plan difficile à saisir, un dialogue qui, sans doute, s'ébauche sous tout rapport manifeste, mais qui n'est presque jamais assignable et que même le champ clos de l'analyse permet encore mal de saisir – ce dialogue entre *deux subjectivités radicales* et qui déborde cette fois deux séries de propos manifestes en présence[16]. »

16. Eliane Amado Lévy-valensi, *Le Dialogue psychanalytique*, PUF, 1962, p. 5.

Nous cherchions à percevoir les limites d'un champ de la pensée de l'action. Aussi, nous sommes-nous arrêté à deux extrêmes illustrés par la phénoménologie et la psychanalyse. Du moins avons-nous entrevu l'essentiel. Le champ d'une pensée de l'action n'est pas engendré une fois pour toutes ; il l'est dans un perpétuel mouvement d'émergence, et par une double contestation. Selon la première, le savoir est contesté au nom de la conscience ; le *général* cède à l'*universel* sans que la partie soit définitivement gagnée. Dans la seconde contestation, la densité des sujets en présence est telle que la pensée menace de se perdre dans le transfert et le contre-transfert, de se dissoudre dans l'action.

Comment ne pas voir que ces deux limites cernent non seulement le champ offert à la pensée de l'action, mais l'action elle-même en tant qu'elle est médiation ? Dans cet espace, le sujet de l'action se profile comme un médiateur ; la science – une certaine science, une certaine anthropologie – peut y penser l'action parce qu'elle se fait action elle aussi, médiation.

2 / Est-il vain de chercher dans la pensée qui s'applique aux pratiques sociales l'analogue d'une phénoménologie des essences semblable à celle qui s'attache aux conduites ? En tout cas, comme pour la perception, l'institution est à double face. Elle se présente comme *nature*, sédimentation de l'histoire, rebelle à nos intentions ; selon un autre visage, elle nous suggère des intentions, elle paraît même épouser celles qui nous viennent.

Les pratiques sociales, les institutions, l'histoire : le savoir les répartit en des catégories qui en font des choses *naturelles*. Durkheim a formulé un précepte qui vaut toujours : « Ne jamais prendre pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères *extérieurs* qui leur sont communs, et comprendre dans la même recherche tous ceux qui correspondent à cette définition[17]. » C'était énoncer parfaitement l'intention du savoir : décomposer ce qui fait des pratiques sociales des schémas pour l'action, des dialectiques concrètes de motifs et de fins, pour répartir ensuite les débris dans un ordre qui est celui de la connaissance. Quelles que soient les méthodes, les théories et les techniques qui ont été mises en œuvre depuis Durkheim, la procédure demeure la même. La réduction des pratiques au savoir va cependant plus loin. Nous avons rappelé, dans un autre chapitre, comment Durkheim, voyant dans les mœurs une morale en action, proposait subrepticement de les dépasser dans une autre morale, scientifique celle-là. Le savoir alors tente non seulement de se conquérir comme savoir mais de se

17. *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, 11e éd., 1950, p. 35.

donner comme l'initiateur, en *vérité*, des pratiques sociales de l'avenir. Nous avons parlé d'*appropriation*, par opposition à l'*explication*, pour désigner cette rupture dans la démarche anthropologique. À cette heure, nous sommes peut-être mieux placé pour vérifier qu'il s'agit là (comme pour la phénoménologie que nous évoquions tantôt à propos des conduites) d'un perpétuel combat entre deux ambitions qui, loin de se compléter, veulent occuper, chacune pour sa part, tout le champ de la pensée.

Car les pratiques sociales résistent au savoir, dans le savoir lui-même. Pourrait-on comprendre une institution, une règle juridique, un rite, une culture, une société, sans recourir aux intentions de ceux qui les intègrent à leur vie, comme ce qui fait la signification de leur existence et leur identité en tant que sujets sociaux? Dès que le sociologue, l'historien, l'ethnologue s'élèvent à quelque considération d'ensemble, à l'universel du savoir, ils n'ont d'autres recours que de puiser leurs découpages dans ce que leur indiquent les pratiques sociales. Sociologie du droit ou sociologie de la religion, ethnologie des Mélanésiens ou des Basques, civilisation romaine ou culture nambikwara, la totalité dont le savoir se saisit, pour la dépasser ensuite, est déjà une connaissance offerte par l'*objet* lui-même. Quand le savoir s'applique à l'action, aux pratiques sociales, les constructions qu'il effectue ont commencé bien avant lui, dans l'action. De la même façon, quand la psychologie se met en peine de savoir ce qu'est la perception, elle doit convenir que la perception est une activité sans laquelle son propre savoir n'existerait pas. En quoi ce *pré-savoir*, si l'on peut dire, ne satisfait-il pas le savant, pourquoi celui-ci le décompose-t-il et le recompose-t-il à la manière dont Durkheim nous a dit la recette? Ce que le savoir vise, c'est le *général*, le sujet épistémique, la société comme productrice de ses raisons. Ce que les pratiques sociales visent c'est la conscience, qu'elles engagent à agir et à qui elles en suggèrent les motifs. Cette conscience hypothétique qu'est l'institution se veut *universelle*; elle s'adresse à des sujets multiples, à des agents dont les intentions sont tantôt contradictoires et tantôt convergentes.

Nous retrouvons ainsi cette dialectique du *général* et de l'*universel* qui nous avait retenu dans la considération des conduites. Combat de frontière, une fois de plus, et qui ne cessera pas davantage sur ce terrain que sur l'autre. Et qui montre à nouveau que la pensée de l'action n'est pas *donnée*, qu'elle survient de l'inadéquation répétée du savoir et de la conscience, de l'impossibilité d'égaler la vérité aux pratiques sociales.

Pour illustrer plus radicalement l'originalité du champ d'une anthropologie de l'action appliquée aux pratiques sociales, il n'existe malheureusement

pas l'équivalent de la psychanalyse. Peut-être arriverons-nous un jour à créer pareille discipline. Des indices fournis par la tradition sociologique font entrevoir davantage que de précaires anticipations.

À la frontière du savoir et de l'idéologie, le premier n'a d'emprise qu'en brisant la cohérence de la seconde. Mais cette cohérence acquise aux dépens de cette autre cohérence qu'est la pratique de la société n'est pas le dernier mot de la pensée. Pour demeurer dans le cercle de la famille durkhémienne, l'œuvre de Mauss est suggestive en ce sens, d'autant plus qu'elle se voulait inspirée uniquement par les exigences du savoir. Mauss constate que, pour expliquer une société, il faut la décomposer selon des secteurs, des variables qui la font éclater comme société concrète ; la société n'est concevable pour le savoir que comme un système. Durkheim ne disait pas autrement ; le savoir fragmente des ensembles pour faire place à d'autres ensembles, les siens. Mauss franchit une étape, hasardeuse, lorsqu'il étend cette ambition de cohérence du savoir à la confrontation du système explicatif avec des ensembles concrets. Comment retrouver le « fait social total » dans la personne singulière ? Comment le retrouver dans une société particulière ? Les deux questions se conjuguent dans ce que Mauss appelle l'« étude du concret qui est du complet » : « Ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île, Rome, Athènes... »

Maxime, à vrai dire, étonnante. Le *savoir* du début a changé de sens à la fin, au point de devenir tout à fait autre chose. Au départ, le savoir n'est tel que par une rupture avec des totalités concrètes que sont « le Mélanésien de telle ou telle île, Rome, Athènes » ; cette rupture engage à construire d'autres totalités, abstraites celles-là, dont le savoir est la légitimation et où les sociétés ne seront présentes que brisées en fragments épars, indices et illustrations d'un système étranger. Retrouver à la fin le Mélanésien, Athènes, Rome, ce ne peut être que par la vertu d'une autre rupture, où le savoir est transgressé au profit d'une autre pensée. Celle-ci, selon Mauss, est une *vérification* du savoir. Mais, en y consentant, l'anthropologue change d'emplacement et de rôle[18]. Le voici

18. Lévi-Strauss n'a pas manqué de s'en apercevoir dans une étude un peu abusivement intitulée : « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Se plaçant résolument du point de vue d'une anthropologie du savoir, Lévi-Strauss effectue un tri dans la pensée de Mauss qui consiste justement à en écarter ce que nous appelons une anthropologie de l'action. Nous retenons, entre autres, ce passage caractéristique à propos de l'utilisation que Mauss fait de la notion de *mana* : « Nous nous plaçons sur une voie étroitement parallèle à celle de Mauss invoquant la notion de *mana* comme fondement de certains jugements synthétiques *a priori*. Mais nous nous refusons à le rejoindre quand il va chercher l'origine de la notion de

pourvu cette fois non plus seulement de schémas théoriques et de méthodes, mais de suggestions que lui fournit sa propre culture. Comment, en effet, recourir à une totalité concrète comme « le Mélanésien de telle ou telle île », sans que soi-même on se souvienne de sa propre appartenance à une culture particulière, que l'on soit anthropologue américain, français, de « telle ou telle île » comme Harvard ou Paris ? Voici donc l'anthropologue des pratiques sociales dans une posture assez semblable à celle du psychanalyste : lui aussi n'entre en dialogue avec le singulier qu'en se retrouvant dans sa singularité, singularité de culture, s'entend. Il n'y a pas si longtemps, on avouait et on dissipait en même temps le problème par recours à l'évolutionnisme ; la raison était du côté de l'anthropologue, elle donnait à la culture occidentale une assurance quant à l'approche des cultures analysées, dites *primitives*, *prélogiques*. Il suffisait d'être Occidental, mieux encore professeur, pour que la psychanalyse sociale, déguisée en *savoir*, s'exerce sans autres obstacles que des embarras de théories et de méthodes. Avec la décolonisation, l'affirmation des cultures indigènes par l'anthropologue indigène, on entrevoit une couche plus profonde qui ressemble singulièrement (mais ce n'est qu'une analogie) à ces transferts et contre-transferts qui habitent le dialogue psychanalytique. On est alors induit à une pensée qui n'est pas de l'ordre du savoir, qui relève du conflit, du pouvoir, de la médiation...

Prenant cette direction, la pensée reconnaît des médiations, en l'occurrence des institutions concrètes, qui ont formé les cultures étudiées et qui ont formé ceux qui les étudient. Davantage, l'anthropologie elle-même devient un analogue de l'action, une médiation grâce à laquelle les cultures pourraient se retrouver comme singulières dans un universel (concret, et non pas général) de la culture.

Nous souvenant de Mauss, nous avons été entraîné à privilégier le cas de l'ethnologie. À vrai dire, il y a là une pente fatale, et qui nous invite à une interrogation-limite : comment, à partir des pratiques sociales, des institutions, d'une culture, peut-on penser d'autres cultures étrangères et lointaines ? À bien y songer, toutes les sciences qui portent sur les pratiques sociales sont dans une situation semblable. Que le sociologue, l'économiste ou le politicologue s'attachent

---

mana dans un autre ordre de réalités que les relations qu'elle aide à construire ; ordre de sentiments, notions et croyances, qui sont, du point de vue de l'explication sociologique, soit des épiphénomènes, soit des mystères, en tout cas des objets extrinsèques au champ d'investigation » (« Introduction » à *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. XLIV-XLV).

à leur propre société ne change rien aux dénivellations que nous avons entrevues, où le savoir engendre une autre pensée, celle de l'action, et où l'anthropologue devient un médiateur. Qu'il s'agisse du psychologue intervenant dans l'école ou dans l'usine, du politicologue procédant à des sondages d'opinion, du sociologue s'insérant dans des mouvements sociaux, ce sont des médiations qui sont reconnues, ce sont des anthropologues qui se proposent comme médiateurs. Nous l'avons redit à plusieurs reprises, l'application ne se jouxte pas au savoir; elle l'enveloppe, comme de la culture procède la connaissance. Le psychotechnicien ou le psychopédagogue se réfèrent à un savoir mais ils sont délégués par des pouvoirs, un système économique, un système d'enseignement; ils sont inspirés par une idéologie de la rationalité que sécrète leur culture. Il leur arrive, à eux aussi, comme à l'ethnologue se concevant par opposition au *primitif*, de s'assurer à bon compte des droits de la connaissance grâce au postulat dissimulé que l'ouvrier, l'enfant ont conscience mais ne savent pas...

L'anthropologue, si pur qu'il se veuille dans son désir de savoir, doit bien recourir aux hommes pour savoir à propos de l'homme. La présence de l'ethnologue dans un village change quelque chose dans la vie du village; non pas parce que le savoir advient là où il n'était pas, mais parce que cette personne concrète qu'est l'anthropologue, revêtue de sa culture, est une interrogation qui va demeurer. Un peu comme l'étranger venu travailler au village ou le conscrit de retour de la guerre. Le psychologue à l'école, le psychotechnicien à l'usine, l'expert dans la politique, le sociologue à la campagne ou dans un quartier urbain, fussent-ils inspirés seulement par le désir de savoir et rémunérés par une fondation scientifique, provoquent de par leur seule présence des questions qui ne se dissiperont pas aussitôt le carnet de notes refermé. L'observateur est déjà un médiateur.

Cette constatation sera admise sans trop de difficulté. Aussi, on ne doit pas s'y arrêter.

Qu'il y ait telles choses que des pratiques sociales, ce sont les idéologies qui nous en persuadent. Ces discours exercent, eux aussi, une médiation entre les conduites, les situations, les modèles, les institutions; de sorte que des champs collectifs de l'action en surgissent: champs de la politique, du droit, de la religion, de l'art, etc. À leur tour, les idéologies présupposent l'existence de ces champs sociaux, elles entretiennent le sentiment de leur présence. La politique, exemplaire de toutes les autres pratiques sociales, ne va pas de soi. On y participe plus ou moins selon la classe sociale à laquelle on appartient, selon son âge, selon son sexe, etc.; cette pratique n'est donc pas la même pour tout le monde. Comment acquiert-elle teneur *objective*, au point où chacun en

discutant à sa façon, elle est là, devant nous, comme un emplacement tangible ? Quand les citoyens vont aux urnes, leurs motifs sont infiniment diversifiés ; l'éventail des partis, avec leurs idéologies respectives et complémentaires, leur donne néanmoins le sentiment de relatives convergences. Les partis, les politiciens ne sont pas seuls en cause. L'expert, le fabricant et l'analyste des sondages, le politicologue, le journaliste – les anthropologues, pour tout dire – contribuent, par leurs commentaires et le cadre de référence que ceux-ci suggèrent, à unifier des comportements et des motifs disparates, à construire la politique comme *réalité*[19]. Introduisant la médiation de la pensée dans les avatars de l'action historique, l'anthropologie de l'action donne à voir le champ d'où cette action emprunte sa possibilité et sa légitimité.

En ce qui concerne les pratiques sociales aussi bien que les conduites personnelles, l'anthropologie n'est pensée de l'action qu'à la condition de participer à l'édification d'un univers pour l'action. Elle ne pense pas l'action parce que quelque chose se donnerait à connaître mais, au contraire, à cause d'un manque, d'une faille, d'une absence où se dessine le devoir d'agir. Cette absence engendre une pensée qui, pour ne pas s'évader dans un savoir, doit être elle-même action de second degré, médiation. Quelles sont, dès lors, les assises d'une pareille pensée ? Récusant le savoir et ses justifications, n'est-elle que l'affirmation de son propre pouvoir ou la complicité avec d'autres pouvoirs ? La médiation du psychanalyste ou du politicologue, de n'importe quel anthropologue qui veut penser l'action, a-t-elle un *fondement* ?

19. Dans un livre qui reprend, refond, prolonge les données dont nous disposons en Occident sur la participation politique (vote, opinions, adhésions à des partis, etc.), Daniel Gaxie dégage cette constatation avec netteté. « Infiniment répétées sous des formes phénoménologiquement variées par des agents dont la division du travail politique différencie les activités, la conception d'un citoyen attentif, compétent et conscient acquiert tous les caractères de l'évidence qui en renforcent encore l'efficacité sociale. Produits diffusés, orchestrés par des agents que tout semble opposer et qui s'opposent sur tout, parés de la légitimité de la science grâce au double renfort des subtilités politicologiques et de l'implacabilité des sondages, les présupposés de l'interprétation politique s'imposent à tous. C'est la même image du citoyen que les hommes politiques se renvoient à travers les analyses que tout oppose politiquement. C'est cette même image qu'ils retrouvent dans les sondages qu'ils commandent, dans les analyses politicologiques ou dans les commentaires des journalistes » (Daniel Gaxie, *Le Sens caché. Inégalités culturelles et ségrégations politiques*, Le Seuil, 1978, p. 21).

VI. LES FONDEMENTS D'UNE ANTHROPOLOGIE DE L'ACTION ?

En l'occurrence, quel sens donner à la notion de fondement ? À première vue, elle nous égare dans le verbalisme. Peut-on parler de fondement autrement que pour un savoir ? Pour l'anthropologie de l'opération, recourir à l'axiomatisation consiste à revenir des procédés de la connaissance à leurs conditions de possibilité ; l'ambition de cohérence, de logique, va de soi puisque nous sommes dans le monde du savoir, que le sujet humain étudié et que celui qui l'étudie sont réduits à des rapports de sujet épistémique à sujet épistémique. En ce cercle étroit, où la pensée ne se veut que pensée, les allers et retours des opérations à leurs sources sont assez aisément concevables. Aucune cohésion de ce genre n'est discernable dans le monde de l'action. Sans doute, le comportement a une forme, les pratiques sociales aussi ; la science les appréhende comme telles, et nous avons rappelé des modalités de ces entreprises. Mais, dialectiques de motifs et de fins, le comportement et la pratique sociale n'ont pas de fondement, au sens du moins où on peut utiliser ce terme pour l'anthropologie de l'opération.

Ce qui nous est apparu, c'est un enchaînement de ruptures où l'action récuse le savoir pour se faire médiation, où le sujet universel se conquiert aux dépens du sujet en général, où la question de la légitimation défie la méthode... Cette dialectique n'est-elle pas de nature proprement éthique ? Ne serait-ce point une morale qui fonderait l'anthropologie de l'action ? Même les partisans du positivisme l'ont cru à leur manière. Durkheim, par exemple, par delà des travaux qui se voulaient rigoureusement scientifiques, espérait avant tout en tirer une morale.

Cette idée de faire de la morale le *fondement* d'une anthropologie de l'action ne va pas sans ambiguïté. Celle-ci a une double source.

Elle tient d'abord à la morale elle-même. Placer celle-ci au fondement, n'est-ce point en faire un savoir ? On n'a pas manqué d'élever à ce propos des réticences. Passer trop vite aux normes de l'action, c'est s'attacher à son contenu plutôt qu'à son origine ; c'est survoler, en pensée, l'absence qui est sa raison d'être. Cette absence dont on pourrait voir une figure, sans doute la plus troublante, dans la faute qui, rappelle Kant, est « une manière d'être de la liberté qui lui vient de la liberté ». Peut-on, sans renier l'action elle-même, faire d'un *manque* originaire un *fondement* ? Réfléchissant, dans une perspective pareille, sur les philosophies de l'existence, nous avons écarté cette hypothèse.

La deuxième source d'ambiguïté relève de l'intention propre à une anthropologie de l'action. Au lieu que la morale soit en son fondement, cette anthropologie n'est-elle pas, de bout en bout, une morale? Action, médiation, légitimation : ces questions-là appartiennent communément à une éthique, on en conviendra sans peine ; on les retrouve du commencement à la fin de l'anthropologie de l'action. Une éthique plus fondamentale pourrait-elle, devrait-elle, servir de soutènement? Il est difficile de l'admettre sans réticences. Si éthique il y a dans l'anthropologie de l'action, elle est insérée dans des pratiques sociales, scientifiques ; le moment éthique est constamment entrevu et reperdu dans des pratiques. La morale y est, sans qu'elle puisse se résumer en une morale. Risquons une formule un peu excessive : ces pratiques sont des médiations pour la morale elle-même...

À cet égard, et pour ce qui est des conduites et des destins personnels, la pratique psychanalytique est, une fois de plus, riche d'enseignements. Considérons la répartition des *instances* psychiques, lesquelles sont à première vue des repères particulièrement « objectifs ». Le surmoi, par exemple, est un donné, il est même une contrainte. Oui, mais c'est parce qu'il se présente comme un ensemble d'interdits, donc comme une morale déjà là, une *chose-morale*, une médiation concrète[20]. Qu'est-ce donc, se demandait Politzer, qui rend si pénible la levée du refoulement : un défaut de mémoire, de savoir? Bien sûr que non : « Une pensée refoulée peut toujours être pensée en elle-même, à condition que le sujet ne soit pas obligé de la rapporter à lui-même, et elle ne devient pénible que si le sujet est obligé de la rapporter à lui, si elle apparaît comme l'expression d'une manière d'être qui implique pour lui l'indignité, la déchéance, parce que, par exemple, elle est contraire à l'*idéal du moi*. » Plus loin, Politzer n'hésite pas à affirmer que « la construction freudienne signifie au fond : l'action n'est possible pour le sujet que sous une forme avouable[21] ».

La pratique freudienne est donc morale ; elle n'est pas pour autant une morale. Faudrait-il dégager la morale implicite qu'elle comporte ? On arriverait sans doute aisément à mettre en lumière la morale de Freud. Mais Freud est un auteur, et non la psychanalyse ; il y a autant de morales implicites à la pratique psychanalytique qu'il y a d'analystes et d'analysés. La psychanalyse n'est pas une morale ; elle est le drame, réduction de ce drame plus vaste de la destinée

20. On en dira autant de la notion de « contrainte » par laquelle Durkheim définit le « fait social » et commence la sociologie...

21. Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, PUF, rééd. 1967, p. 122-169.

individuelle, où la morale devient possible, mais pour une personne, pour un destin. Une morale en survient qu'elle n'enveloppe pas. Le dialogue psychologique est « accession à la réalité du temps, du monde et du prochain, accession à la vie même, conçue et vécue comme créativité assumée dans un temps historique dévolu à l'homme, ce qu'il ne peut refuser que par un effort démesuré autant que vain qui exprime bien l'inutile dépense des névroses[22] ».

La pratique psychanalytique mène à des morales – comme toute pratique de la psychologie clinique ou appliquée du reste, mais non pas à *une* morale que l'on puisse ériger en *fondement*. Pour le dire autrement, la relation du clinicien et du patient est un lieu d'élaboration et de critique éthiques, elle n'est ni l'application ni même l'explicitation d'une morale. C'est pourquoi la question de la *légitimation* de la science, tant de fois soulevée au cours de notre cheminement, n'est pas susceptible d'une solution dans une sorte de morale générale. Sans doute la science exige-t-elle une déontologie, et celle-ci relève, bien entendu, de la morale ; mais la morale ne s'identifie pas à une déontologie. La distinction célèbre entre *morale de responsabilité* et *morale de conviction* pourrait être utile ici. Le clinicien ne doit pas suggérer, encore moins imposer, sa « morale de conviction » à l'analysé ; ce n'est pas à lui de dire s'il faut croire ou non à ceci ou à cela, vouer sa vie à l'ascèse ou à la richesse, se marier ou vivre en concubinage... La déontologie lui interdit justement de le faire. La déontologie est une morale de la *responsabilité*... Ce reflux de la conviction vers la responsabilité n'a d'autre raison d'être que de permettre à l'analysé de trouver lui-même une issue morale à son drame, de se déterminer une morale de *conviction* qui soit bien à lui. L'objectif n'est pas de changer de morale, mais de dissiper la névrose... qui, d'une certaine manière, en tient lieu.

S'il y a des fondements à pareille entreprise, ils portent, dirons-nous pour nous résumer, non pas sur une morale mais sur les conditions de l'émergence des morales. Ç'aura été l'un des mérites de la psychanalyse de mettre en évidence que ces conditions tiennent à la substance du dialogue. Elle le montre non pas comme un à-côté, mais dans l'entière configuration de son fonctionnement ; preuve qu'il s'agit bien de fondements, c'est-à-dire de l'élucidation de ce qui rend possible, dans l'anthropologie de l'action, la médiation de la pensée. Le dialogue n'est pas, pour la psychanalyse, une méthode pour obtenir des données en vue d'un savoir *général* ; il a peu à faire avec un test de psychologue, un questionnaire ou une entrevue de sociologue. Il est le microcosme aussi bien de la théorie que des techniques ; il les englobe, comme le montre bien

22. Eliane Amado Lévy-valensi, *Le Dialogue psychanalytique*, *op. cit.*, p. 183-184.

l'attention primordiale portée au transfert et au contre-transfert. Aussi, nous fait-il soupçonner où il faut, en fin de compte, chercher une élucidation possible des fondements : un lieu où se rencontrent la norme de la pratique en question, sa légitimation, sa fonction médiatrice, sa teneur spécifique comme action de pensée.

Au terme d'un rigoureux examen des critères du normal en psychologie clinique, Duchyaert est amené à écrire : « En dernière analyse, un traitement psychologique nous semble efficace dans la mesure où le patient accepte un dialogue centré sur son inaptitude habituelle à dialoguer. La force contraignante qui l'empêchait d'aller vers autrui devient le thème d'une relation spécifique à autrui. L'angoisse le séparait des hommes. Le fait de l'exprimer l'en rapproche. En disant son isolement à l'un de ses semblables, il rentre dans la grande communauté humaine[23]. » S'il en est bien ainsi, si telles sont à la fois la texture et la fin de la pratique clinique, on peut pousser encore un peu plus loin pour conclure provisoirement. L'exploration des fondements consisterait ici à mettre à jour, sans rupture certes avec la pratique qui nous y convie sans cesse, les conditions d'existence d'une Cité des hommes où le dialogue authentique serait l'idéal. Suivant quelles modalités pourrait-on explorer pareil fondement, pareille utopie, et qui soient encore de l'ordre de l'action, de la médiation ? N'allons pas plus loin pour l'instant ; car si la psychanalyse a éclairé mieux que toute autre discipline ces problèmes, il faut voir si on ne les retrouve pas ailleurs.

Que la morale soit présente dans toutes les variétés de l'anthropologie de l'action, nous l'avions constaté avant de nous attarder au cas de la psychanalyse. Proposant ou remaniant des normes, le psychotechnicien ou le spécialiste des organisations qui interviennent dans l'entreprise, le psychopédagogue qui travaille à l'école, le spécialiste des sondages qui donne corps à l'opinion autant qu'il l'étudie, l'économiste qui se fait conseiller de l'État ou des mouvements sociaux..., tous ces anthropologues ne se tiennent pas en un endroit où pourrait être élaborée une sorte de morale fondamentale. Des institutions existent avant que débute leur travail, des institutions qui sont autant de repères pour des pratiques sociales, et qui esquissent un ensemble de normes pour les pratiques scientifiques. Même le philosophe est devancé par l'école, l'université. Ces institutions, ces pratiques sociales ne sont pas neutres, pas davantage que la plus vaste culture. Des pouvoirs y sont à l'œuvre, artisans de morale, puisque le pouvoir repose sur des intérêts, détermine des règles, réclame une légitimité.

23. *La Notion de normal en psychologie clinique*, Vrin, p. 199.

Se défendrait-il de s'en faire l'écho ou l'aliment, l'anthropologue en est complice. Même s'il voulait s'élever à une sorte de morale générale, sociologique, il lui faudrait justifier ce survol : y arriverait-il par la formulation d'une espèce de *morale fondamentale* ?

L'économiste, le sociologue, le politicologue, l'historien travaillent dans une situation semblable à celle du psychanalyste. Proposer leur propre vision de la culture, de la société, ils ne sauraient y songer sans réticences ; le leur interdisent les pouvoirs qui sont derrière eux, les fins multiples des agents sociaux qu'ils affrontent, la densité des pratiques sociales auxquelles ils ne pourraient substituer leur morale sans contredire ce qui commande leur tâche. Dans les pratiques sociales, l'anthropologue découvre une prolifération de morales. Il ne lui revient pas de les dépasser dans quelque univers éthique cohérent qui serait de sa fabrication. Une morale plus singulière lui est alors proposée, une *morale de la responsabilité* : reconstituer, instaurer les conditions de cette prolifération des morales, écartant par une nécessaire rigueur (morale elle aussi) l'intrusion de sa morale de conviction dans l'œuvre de médiation, écartant la tentation d'une coalition des pouvoirs et de la morale dont les régimes totalitaires fournissent l'exemple.

À l'instar du psychanalyste, l'anthropologue de la société ou de la culture renvoie d'abord la société et la culture à elles-mêmes. Non pas pour leur présenter un miroir de ce qu'elles sont ; médiateur, il ne peut prétendre à pareille distance. Non pas non plus pour prescrire comment l'histoire devrait se poursuivre et s'achever. Afin d'éclairer plutôt, comme le psychanalyste le fait pour l'individu singulier, les conditions d'élaboration de ces *morales de convictions* qui sourdent des idéologies, des mouvements sociaux, de la politique.

Pas plus ici que pour la clinique, une morale ne saurait donc constituer un fondement. Les origines des pratiques sociales, de la politique, demeureront toujours obscures pour elles-mêmes et pour les médiations de l'action qui les reprennent en charge ; obscures, car ce qui incite à l'action lui appartient comme une part qui ne peut être cédée au savoir. S'y emmêlent, comme chez l'analysé auquel fait face l'analyste, des forces, des impulsions, des pouvoirs que la démystification, si nécessaire qu'elle soit, ne rendra pas transparents. Parce que, dans ces forces, ces impulsions, ces pouvoirs, l'action et l'anthropologie qui s'y applique puisent leur passion de comprendre.

Quand elles se veulent anthropologie de l'action, les sciences de l'histoire, de la culture, de la société, n'ont d'autre ambition *légitime* que de rappeler comment la politique est historique ; que la manière dont elle se constitue dépend de conditions cachées dont il faut prendre conscience autant qu'on

peut; que les idéologies sont souvent des « dépenses inutiles », comme on l'a dit des névroses. Que la société est Cité des hommes et non pas ambition de système où, de la technique à la technocratie, de la technocratie à l'idéologie unitaire, il n'y aurait plus place pour l'irrémédiable médiation des actions, pour l'efflorescence des morales.

À l'horizon de la clinique se profile l'idéal d'un accès, à partir du dialogue avec le clinicien, à un dialogue avec tous les autruis; de même, les sciences qui s'inscrivent dans l'action sociale ont pour horizon l'instauration d'une authentique Cité. D'un idéal à l'autre, les chemins sont différents; ils n'en convergent pas moins. L'anthropologie de l'action, qu'elle soit psychanalyse des conduites ou psychanalyse de l'histoire, est, en réduction et en espérance, Cité de la liberté.

Nous voilà donc déportés vers l'utopie comme fondement d'une anthropologie de l'action. Utopie d'un caractère singulier, il est vrai, puisqu'elle ne vise pas à imaginer le contenu d'une Cité de l'avenir mais à dessiner les conditions idéales selon lesquelles les hommes, dans leurs dialogues et leurs politiques, l'anthropologue, dans les médiations qu'il exerce quant à l'action, peuvent imaginer l'accomplissement de leur travail.

Cela ouvre la voie à de nouvelles recherches. Ne nous y engageons pas avant d'avoir considéré la troisième variété des anthropologies, celle de l'interprétation, qui nous y ramènera à sa manière.

8

Une anthropologie de l'interprétation

L'action est le foyer original d'une anthropologie. Elle est davantage : elle se trouve au carrefour de toutes les anthropologies possibles.

Du point de vue de l'opération, l'action doit être identifiée au connaître. À l'inverse, vue sous l'angle de l'action, l'opération n'est qu'une exigence parmi d'autres à laquelle l'action consent pour s'exercer à sa propre mesure. Prélever des processus logiques au sein d'une démarche plus étendue, reporter des motifs et des fins à des déterminations plus étroites que les intentions du sujet, de tout cela le sujet de l'action convient quotidiennement. Il isole des opérations pour mieux mesurer les moyens qu'exige l'enclenchement des motifs et des fins. La généralisation de l'économie de marché, l'avènement de l'économie politique, la « rationalisation » du travail, l'intrusion de la technique dans la pédagogie, dans la publicité, dans la diffusion culturelle ont rendu familière à tous et chacun cette habitude de circonscrire, au sein de l'action, des aires de l'opération. Retenant ce noyau découpé par l'existence en sa propre texture, l'anthropologie de l'opération a donc des appuis dans l'action elle-même.

La configuration propre de l'action n'en est pas détruite pour autant. L'agent qui procède au calcul des échanges, le salarié qui mesure sa dépense, l'enfant qui est soumis aux opérations d'apprentissage, réintègrent leurs motifs et leurs fins dans un espace plus large, en vertu d'autres motifs et pour d'autres fins que le jeu des opérations et le savoir qu'il fournit.

L'action réconcilie, et plus ouvertement que jamais dans la culture moderne, l'opération et autre chose. Aussi est-elle un travail, mieux visible aujourd'hui que naguère, et qui nous assure qu'il y a une anthropologie de l'action irréductible à toute autre. Du même coup, fait question l'*autre* qui est réconcilié avec l'opération au sein de l'action. Cet autre, refoulé qu'il est par l'opération, révélateur de l'effort de l'action réaffirmant ses motifs et ses fins une fois dégagée la logique des moyens, n'exige-t-il pas qu'on l'envisage en sa figure originale ?

En tout cas, aussi bien dans l'étude des conduites que dans l'analyse des pratiques sociales, nous nous sommes constamment heurté à un clivage : clivage entre agir et expression, entre pratique et discours idéologique. Se bornera-t-on à recouvrir ce clivage du commode et accueillant manteau de la dialectique ? Y trouverons-nous plutôt l'origine d'une troisième anthropologie ?

I. DE L'ACTION À L'INTERPRÉTATION

L'accès aux opérations logiques que Piaget reconstitue à partir des manipulations de l'enfant, les analogies entre les échanges économiques et les systèmes de parenté que décèle Lévi-Strauss, les homologies entre production matérielle et production idéologique que suggère le marxisme impliquent que les schémas opératoires se déplacent de niveaux en niveaux, selon des virtualités où quelque chose intervient qui soit différent d'une chaîne de causalité, qui soit présent dans l'opération sans y être tout entière enclose. Si l'enfant parvient aux opérations logiques réversibles, si l'échange économique ressemble aux structures de parenté, si les idéologies se rapportent aux infrastructures, il faut bien que les déterminations qui s'exercent d'un côté rencontrent des *effets de langage* qui proviennent d'autre part : que le discours, la culture représentent un surplus des déterminations.

Nous n'avons pas manqué de rappeler, à ce propos, des observations élémentaires. La conscience ne s'*ajoute* pas à la conduite et pas davantage l'idéologie à l'infrastructure. La conduite étant réponse à une situation, elle est à la fois une adaptation proche de l'opération et un schéma susceptible d'être tenu en réserve pour d'autres situations ; cette faculté de la conduite de n'être pas prisonnière de la situation singulière relève d'une consistance, d'une durée de la signification accordée au monde, d'un débat avec lui qui déborde la somme confrontée. De même, les pratiques sociales ne s'ajustent pas parfaitement aux infrastructures puisque nous empruntons aux idéologies pour comprendre les infrastructures, les expliquer, les modifier, leur donner une portée *politique*.

Les discours que je profère sur ma vie ou sur l'histoire, les projets que je forme ou qui inspirent les idéologies, seraient-ils superfétatoires pour la logique des opérations, sont pourtant bien réels. Le surplus de l'opération, l'erreur même, ont ceci de singulier qu'elles sont; les dénoncer comme surplus ou illusions, c'est leur conférer une preuve supplémentaire d'existence. Le parti pris par lequel l'anthropologie de l'opération se confirme en poursuite de la connaissance, par rejet du sens que les sujets singuliers ou les idéologies collectives proclament, suscite paradoxalement, en contrepartie, la représentation d'un autre monde, celui du sens, aussi résistant que celui que je heurte lorsque j'invoque la présence de la nature.

Quand je reconnais mon identité au long des circonstances disparates que je traverse, quand je parle de mon époque, de mon pays, de ma classe, quand j'adhère à une idéologie ou à quelque projet collectif, je me place dans un autre monde que celui où, à l'inverse et par des expériences également certaines, je me sens prisonnier de situations et déterminé par elles. Pour reprendre une image qui nous a beaucoup servi, je fabrique l'*ombre* du donné empirique, je tisse un monde symbolique. Les possibilités que j'explore alors, ce ne sont pourtant pas des éventualités en esprit. Ce sont choses concrètes; elles s'offrent à moi comme des coutumes et des traditions que j'endosse ou récuse, comme des idéologies qui m'attirent ou que je repousse, comme un langage rebelle ou docile à mes intentions.

En effet, le sens ne me parvient pas comme un message translucide. Il est réel parce qu'il est enrobé dans des institutions. Je dois le déchiffrer pour le faire mien. C'est pourquoi la lecture du sens, son appropriation, relève d'une activité spécifique, même si elle est souvent dispersée dans l'action et même dans l'opération. Cette activité a-t-elle des formes discernables que l'anthropologie effectivement pratiquée déchiffre et rassemble? Si oui, cette tentative de l'anthropologie a-t-elle un fondement propre? Voilà ce que nous devrons examiner attentivement puisqu'il s'agit du sort possible d'une troisième anthropologie.

Restons-en, pour l'instant, à une première délimitation du terrain, au plus proche des comparaisons avec l'anthropologie de l'action et celle de l'opération.

Nous nous sommes déjà posé la question: comment l'action a-t-elle un contenu? Au départ, elle n'en a pas; elle provient d'une faille dans la situation du sujet singulier ou d'une incertitude sur le cours de l'histoire. C'est pourquoi, comme nous le disions, elle ne se réfère pas d'abord à une morale, mais à la décision: décider, voilà ce qui lui est foncièrement propre. Il n'en demeure pas

moins qu'elle met en forme des motifs et des fins, qu'elle se définit une origine et un horizon, qu'elle en appelle plus ou moins explicitement à une morale. Celle-ci est en quelque sorte son *contenu*. D'où ce contenu provient-il ? D'abord de la césure à combler dans la situation, dans l'histoire : le manque suggère son envers, la négativité appelle une positivité. Quand on parle de détermination par les « besoins » ou par les « infrastructures », sans doute est-ce cela que l'on veut indiquer. Aussi, le motif n'est pas la redondance du besoin, l'idéologie n'est pas la redondance des infrastructures ; tendances et infrastructures sont matières pour l'élaboration du motif ou de l'idéologie. Matières, en d'autres termes, pour la délibération, pour la réflexion que l'action inaugure.

Cette inauguration, parce qu'elle n'est pas une répétition des tendances ou des infrastructures, même si ces dernières en sont le matériau, doit donc faire appel à quelque autre ressource. N'invoquons pas inconsidérément l'*esprit*. Prenons garde aussi d'opposer à la *matière* (tendances ou infrastructures) un empyrée du sens. Commençons par observer que le sens est lui aussi répandu parmi les choses : dans ces symboles du monde naturel et humain qu'Eliade appelle des « hiérophanies », que l'art ou la religion apprivoisent chaque jour sous nos yeux, qui remplissent la vie quotidienne et l'histoire. Ces symboles ne sont pas étrangers aux tendances ou aux infrastructures ; ils les transposent, les enveloppent peut-être. Tendances, infrastructures, d'une part ; hiérophanies, idéologies d'autre part : deux pôles dont l'opposition est à la source de l'action et de la réflexion.

La réflexion est l'appropriation d'un sens d'abord dispersé dans ma vie et dans l'histoire. Je suis là, dans le monde, avant de décider du sens de mes conduites, avant que des mouvements sociaux m'engagent à prendre parti. Ce monde est moi-même ; il m'est aussi étranger. Il sourd de mes impulsions les plus profondes et d'une histoire collective inscrite dans mes plus modestes façons d'agir ; pourtant, ces profondeurs m'échappent en définitive. L'action, la réflexion qui l'accompagne, la précède et la prolonge, sont conscience de leurs origines mais autrement que celles-ci ne les inspirent. Cela, la psychanalyse, entre autres, l'aura montré : l'inconscient est un sens, un sens qui m'advient ; alors que la conscience instaure un sens, le construit en l'interprétant.

Quand, se souvenant de cette contradiction, l'action, la réflexion y reviennent et s'y attardent, elles se trouvent toutes les deux devant une interrogation autrement plus troublante que le doute cartésien. À la suite des « philosophies de l'existence », Ricœur a fort bien exprimé cette interrogation et ce doute : « La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir ; c'est

pourquoi la réflexion est plus qu'une simple critique de la connaissance et même plus qu'une simple critique du jugement moral ; antérieurement à toute critique du jugement, elle réfléchit sur cet acte d'exister que nous déployons dans l'effort et le désir[1]. » Comment demeurer assez longtemps en cette interrogation et en ce doute sans pourtant, comme le font les philosophies de l'existence, les répéter sans cesse à la porte des anthropologies ? Il est tentant, pour la réflexion, une fois l'interrogation et le doute formulés, de les ramener malgré tout à la réflexion, c'est-à-dire à l'action.

Le rêve, le mythe, l'idéologie sont d'avant la réflexion. On consent souvent à le reconnaître. Mais, nous le vérifions chez Freud pour le rêve, chez Marx pour l'art, chez Eliade pour la religion et chez tant d'autres, c'est quand même vers la réflexion que ces univers du sens sont censés acheminer. On a voulu dépasser une critique de la connaissance et même du jugement moral, mais pour y revenir à la fin. Il n'est pas difficile de s'en inquiéter à la lecture de ce raccourci de Ricœur : « Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une dans l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers laquelle elle se reconnaît[2]. » Fondre la nécessité et la contingence, est-ce une ambition légitime ? La *nécessité* dont il est question ressemble fort à celle dont parle l'anthropologie de l'opération ; la *contingence* dont il s'agit n'est-elle pas cette étrangeté qui fait irrémédiablement du désir et de la culture l'envers de la réflexion ?

Comment empêcher que les signes, ces incarnations du sens, deviennent « contingence » pour la réflexion, que le rêve, le mythe, l'idéologie ne soient de simples véhicules convoyant le sens vers la pensée réflexive ? À première vue, il n'est qu'une façon d'y parvenir : consentir à ce que nous appellerions volontiers la teneur ontologique de ces manifestations du sens, au-delà de la matière qu'ils fournissent à une réflexion réductrice. Celui qui accueille le rêve comme une révélation[3], celui qui adhère au mythe ou à l'idéologie, celui qui *croit*, pour tout dire, prend une autre route que celle qui mène à la réflexion ; du moins, s'il réfléchit à propos de ses croyances, c'est pour mieux sauvegarder leur profondeur, mieux éprouver leur résonance.

La croyance, l'adhésion ne sont-elles pas l'éviction de la pensée ? De la pensée réflexive, prise au sens strict, en effet ; de la pensée, certes pas. La notion de « croyance » fait évidemment difficulté. Nous y comprenons la foi religieuse ;

1. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, 1965, p. 54.
2. *Op. cit.*, p. 55.
3. Suivant en cela la mise en garde du Talmud : « Un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas. »

mais nous y mettons tout aussi bien ce qui habite le poème, le roman, le théâtre, l'art... Dans tous les cas, la pensée est présente. J'entends ce que le rite ou le poète me disent, ils ne pénètrent pas en moi par des voies étrangères à la conscience. Ils m'invitent à parler, à commenter; l'exégète religieux, le critique littéraire ou artistique prolongent, remettent en question ces commentaires qui me viennent. Ces commentaires ont cependant ceci de singulier de ne point transgresser la croyance, l'adhésion, la vénération qui maintiennent dans la *révélation*. Que l'on brise ce cercle, que le savoir ne veuille s'appuyer que sur ses propres origines, alors la croyance ne prêtera plus que prétexte à penser.

Nous sommes habitués (habitude moderne) à isoler en gros deux domaines: d'une part, la science de la matière, de la vie, du langage, de la religion, de la littérature, de l'art...; d'autre part, la matière, la vie, la religion, la littérature, l'art... Nous sommes mêmes disposés à admettre que, si la science peut comprendre le christianisme, Baudelaire ou tel mythe archaïque, de leur côté et pris en soi, le croyant, Baudelaire ou l'homme archaïque relèvent aussi de considérations différentes. Renan ne croit plus, mais il est indulgent pour les croyances mortes, peut-être même fasciné par elles. Tel anthropologue veut expliquer des mythes archaïques; lui-même se dit sans foi, et pourtant il éprouve une sympathie paradoxale qui le portera souvent à défendre contre ses frères rationalistes d'Occident le droit à des croyances qui ne sont pas les siennes. En ces matières, la science hésite, oscille entre raison et croyance, sans que l'on puisse trancher comme on le fait dans les enchaînements soigneusement ordonnés par l'entendement.

Phénomène singulier auquel ne s'attardent guère les épistémologies. Sans doute parce qu'elles seraient déroutées sur d'autres territoires que celui de la connaissance. Les mots qui ont été utilisés pour en rendre compte sont tous inadéquats: « intuition », « compréhension », « sympathie »... Ils ont cependant cette valeur de faire soupçonner que quelque chose est en cause qui défie le savoir sans pourtant lui être étranger. Je ne saurais expliquer Flaubert, comme Sartre s'est étonnamment attardé à le faire dans des milliers de pages, sans me colleter avec lui, sans mettre en question ce métier d'écrivain qui me tient à la peau. Je ne peux comprendre ce malade mental sans que sa présence, son dire éveillent en moi quelque trouble, quelque complicité. Je ne peux saisir, ne serait-ce que pour l'expliquer, un rite religieux sans songer qu'il aurait pu m'arriver à moi aussi d'en éprouver l'inspiration. N'admettons pas trop vite que cela va de soi. Ce serait avouer, du même coup, que le savoir est habité par un ressort secret dont ni les théories ni les méthodes ne rendent compte. Ou encore, ce qui n'est pas moins troublant, ce serait admettre que le savoir n'a pas su rompre avec cet objet que pourtant il veut tenir fermement devant lui.

Élargissons donc encore le regard. La religion, l'art, le rêve, la maladie mentale, ce sont là des *domaines* auxquels les ouvrages qui portent sur l'herméneutique se consacrent, et même se limitent d'ordinaire. Ce que l'on appelle herméneutique fut d'abord exégèse de textes : écriture sainte, et peu à peu toutes les écritures, jusqu'à ce que l'on envisage ce qui n'est pas écrit comme un analogue d'une écriture. En somme, se donne d'abord à interpréter une *inscription* ; il faut la déchiffrer. À ce propos encore, l'anthropologue est toujours tenté de rapprocher l'objet au plus près de sa propre entreprise à lui. Écrire sur l'écriture serait l'idéal ; ramener à toute force le sujet humain au sujet connaissant, nous y avons constamment insisté, telle est la stratégie plus ou moins avouée. Élargir le regard, comme nous le proposions, c'est donc transgresser une censure apparemment indispensable à l'anthropologie.

L'existence personnelle est elle-même poème, roman, théâtre. Les opérations que l'on y peut isoler, les actions qui l'inscrivent dans le temps, n'épuisent pas les raisons de penser. L'existence est un débat du sens, à l'arrière-plan, comme dans les coulisses du théâtre, ou à l'avant-scène, comme au théâtre encore. Quand l'anthropologie s'y introduit, voulant respecter cette théâtralité, elle s'attarde aux rites de l'existence : à ces recoins obscurs, souvent caricaturaux, humbles mystères où se concentrent l'incapacité d'échapper au sens et la ténacité à s'y consacrer. Ce sont là des lieux circonscrits, discernables ; leur force de résistance n'en est que plus grande. Le psychanalyste le sait bien. Les rêves qu'il déchiffre se déroulent ailleurs que dans la vie dite *réelle*. On peut tenter de les interpréter comme des signes ; alors, ce qui résiste enseigne. Le psychanalyste va plus loin : quand on considère l'ensemble de la cure, quand on fait appel aux ressources qui puissent vaincre le ritualisme, donner issue à la vie diurne, faire concevoir l'existence autrement, *guérir* (si l'on peut employer cette expression ambiguë, que le patient tout au moins utilise), ce n'est pas seulement la réflexion coutumière à l'action qui y pourvoit ; il y faut la transposition du désir, du rite, des rêves, des rationalisations dans une existence qui soit vécue – n'hésitons pas devant cette comparaison – comme un poème. L'angoisse ne disparaîtra pas ; elle sera le pressentiment ou tout au moins l'apprivoisement d'un sens. Victoire contre l'absurdité du désir, sans que, pour autant, la vie s'apaise dans l'achèvement de la raison, la mise en ordre de la réflexion.

L'histoire collective est, elle aussi, d'abord une tragédie. Les événements nous pressent, à la fois échos du destin et invites à prendre parti, tantôt se perdant dans les catastrophes, tantôt se présentant comme la chance et la fête de la liberté. En son cours tranquille, celui où les peuples remontent à leur origine par leurs traditions, tissant la mémoire vivante qui donne sens au présent, l'histoire collective – comme l'histoire personnelle – est le bruissement des

actes de l'homme. Comment donc subsisteraient les nations, les Églises, les classes sociales sans ce monde dense, complexe, du souvenir qui confère réalité ? En ses commencements, l'historien prend place dans ce monde, homme parmi les hommes. Ses récits et ses explications remettent ensuite en question les mémoires dont il hérite comme tous et chacun ; ces traditions, il les assume et les conteste, le plus souvent en continuité et en solidarité avec les mouvements sociaux de son temps. Lorsque l'on considère ce travail en ses racines, et non pas dans ses méthodes et ses théories, on y reconnaît la tentative pour déceler les significations de devenirs concrets, les enjeux des déterminismes et des libertés. La science historique n'en est pas moins critique ; mais ce qu'elle a de singulier (singularité qu'elle partage avec les psychothérapies) est de devoir d'abord exister parmi les hommes. Certes, il lui est loisible de recourir à des schémas, à des modèles, à des théories empruntées à d'autres sciences systématiques ou de sa propre fabrication, de recourir donc aux anthropologies de l'opération ou de l'action ; mais ce ne sont là que des moyens qui n'épuisent pas sa vocation de fond, qui est de sauver la singularité des événements, des hommes, des institutions et donc l'irrémédiable présence des mémoires collectives. Sans quoi elle devient sociologie, science économique, linguistique, etc. ; elle cesse d'être histoire. Elle est constamment tentée par cet abandon ou cette promotion dans les systèmes ; la tentation s'est faite pressante avec l'essor des sciences humaines systématiques au cours du dernier siècle. L'histoire s'en défend toujours.

On s'est étonné, par exemple, de ne pouvoir tirer aucune théorie d'ensemble ni même aucune méthodologie un peu générale de la grande « école » des *Annales* animée par Lucien Febvre et March Bloch. Nous retenons, pour notre part, une leçon capitale. De méthodes, de théories, sans doute on fait usage. Cependant, c'est plutôt dans son intervention dans la tragédie humaine que Febvre propose de voir le travail de l'historien. Écoutons ce qu'il dit à de jeunes apprentis : « Il faut que l'histoire cesse de vous apparaître comme une nécropole endormie, où passent seules des ombres dépouillées de substance. Il faut que, dans le vieux palais silencieux où elle sommeille, vous pénétriez, tout animés de la lutte, tout couverts de la passion du combat, du sang coagulé du monstre vaincu, et qu'ouvrant les fenêtres toutes grandes, ranimant les lumières et rappelant le bruit, vous réveilliez de votre vie à vous, de votre vie chaude et jeune, la vie glacée de la princesse endormie[4]... ».

4. « Vivre l'histoire », conférence aux élèves de l'École normale supérieure, en 1941, reproduite dans *Combats pour l'histoire*, A. Colin, 1953, p. 32.

Rhétorique que cela ? On hésitera à le prononcer, se souvenant des travaux rigoureux de Febvre sur Rabelais, Luther, Marguerite de Navarre et de ses innombrables études critiques où fourmillent les hypothèses circonstanciées et les impitoyables réserves sur les lacunes de l'érudition ou les paresses de la pensée. Febvre ne cédait pas, dans les propos que j'ai cités, à quelque pente oratoire : il rappelait, en une belle forme digne du vieux Michelet, que l'histoire en ses impulsions premières n'a ni théorie ni même de méthode, qu'elle entre de plein fouet dans le drame collectif pour « ouvrir les fenêtres », « ranimer les lumières », « rappeler le bruit »... Le psychanalyste, le psychothérapeute ambitionne-t-il autre chose quand il nous ramène au jardin fermé de nos enfances, vers une histoire personnelle qui paraît d'abord figée en rationalisation ou en habitudes mais qui, grâce au dialogue, retrouve la nouveauté de l'existence et la faculté de l'assumer ?

Étranges entreprises que celles-là. Méthodes et théories n'en sont pas absentes ; elles demeurent néanmoins à l'arrière-plan, elles y sont même refoulées par une sorte de délai impatiemment maintenu. Ici, l'épistémologie est déconcertée : nul système prévisible, aucune axiomatique en vue. Pénétrer dans le drame des hommes pour tirer les rideaux, laisser entrer la lumière, rompre le silence : nous voilà à l'écoute du conte de la princesse au bois dormant qu'évoque si magnifiquement Lucien Febvre, du théâtre, du roman, de l'art. Nous sommes au-delà de la science, au sens du moins où on l'entend quand on parle d'opérations, d'action, de pensée réflexive... Si on se trouvait plutôt là où la science commence et recommence ?

Nous entrevoyons un peu plus nettement ce qu'il faut entendre par cette « croyance » dont nous parlions. Il ne s'agit pas d'une identification avec ce que le vécu de l'autre, patient ou tradition historique, profère ou prétend. Ce serait produire redondance inutile ; ce serait aussi, par un curieux détour, transformer la *présence* de l'autre en *connaissance* de l'autre. Confronté aux propos d'autrui ou aux idéologies qui courent dans l'histoire, l'anthropologue doit alors se tenir à l'écoute, ne pas écarter ce qui lui paraîtrait *illusion* pour parvenir au plus tôt à l'*objet*. S'il ne répète pas ce que la vie présente en ses propres interprétations, s'il ne consent pas non plus à la dissoudre dans des phénomènes construits avant tout par la science, de quel autre point d'appui peut-il s'assurer ? De l'existence, en ce qu'elle n'est ni épuisée par les interprétations que l'autre s'en donne ni évacuée par l'interprétation que l'anthropologue en poursuit. La croyance c'est, en définitive, cette adhésion commune à l'existence qui lie l'autre et l'interprétant anthropologue. Solidarité de référence et non identification. Croyance en une existence partagée, qui n'est pas sans quelque parenté avec ce postulat d'une communauté de *connaissance* entre les sujets et

l'anthropologue qui pose la science de l'opération. Qui n'est pas non plus sans ressemblance avec ce que suppose implicitement l'anthropologue de l'action quand il s'insinue dans la vie des autres pour une médiation dont leurs actes sont la préfiguration.

Nous y avons insisté dès le début de ce livre : il y a anthropologie par la mise en tiers de l'anthropologue. Celui-ci, rappelions-nous, ne s'installe pas devant un objet, l'*homme*, par simple garantie de méthodes ou de théories. Il dédouble, dans l'homme, des sphères dont il peut ensuite étudier les correspondances : infrastructures et superstructures, structures du langage et paroles effectivement dites, appareil neurologique et comportements, etc. Ces séparations, ces dédoublements sont à la fois genèses d'explications possibles et emplacements de l'anthropologue. Dans la même ligne de réflexion, il semble que ces dédoublements, en principe infinis, revêtent des formes typiques selon les grands vecteurs de l'anthropologie. Dans l'anthropologie de l'opération, les schémas de dédoublement sont des modèles pour la recherche d'un savoir. Dans l'anthropologie de l'action, ce sont des paradigmes que les morales mettent en systèmes. Le tiers, l'anthropologue, change de place en conséquence : agent de connaissance dans un cas, médiateur dans l'autre.

Qu'en est-il pour l'anthropologie de l'interprétation ?

L'existence y dessine, y indique la possibilité d'un tiers. Mais elle n'est pas, de soi, un tiers. Cela aussi, nous l'avons reconnu : il n'y a pas, il ne peut y avoir une anthropologie de l'existence. De même que les modèles de connaissance sont multiples parce que s'y incarne le dédoublement du savoir, de même que les morales sont nombreuses parce que s'y manifeste le dédoublement de la médiation, variées aussi devraient être les figures du dédoublement que l'existence provoque. La reconnaissance de ces figures diverses est, en définitive, la condition pour qu'il soit possible de parler d'une anthropologie de l'interprétation.

II. UNE ANTHROPOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION : LA PERSONNE

Dès que l'on tente d'aller au-delà de l'opération ou du comportement, il est normal que la science s'insurge. N'a-t-elle pas péniblement conquis ses domaines d'exercice et ses méthodes en récusant les totalités vagues et inconsistantes où la richesse du vécu est foisonnante mais sur laquelle, si elle voulait l'appréhender tout entière, la science ne saurait prendre emprise. Dans les disciplines anthropologiques comme dans les sciences physiques, il n'y a de démarches

cohérentes que par une mise en ordre d'un donné débordant de significations. Cette mise en ordre n'est pas un arrangement ; elle est constitutive, *réalisante*, ainsi qu'aimait à le dire Bachelard pour les sciences physico-mathématiques et comme l'ont admirablement montré, pour les sciences humaines, diverses variétés du structuralisme.

Une structure, une conduite, une pratique, telles du moins qu'en traitent les anthropologies de l'opération et de l'action, ce sont des *choses* dont on parle – et dont on ne parlerait pas sans que la science, autre monde que celui où nous sommes, les ait faites choses. Il y a, en effet, un monde de la science et non pas uniquement un tissu de concepts ou de méthodes. Nous l'avons vu se constituer à la frontière des idéologies, reprenant la suite de celles-ci ; nous l'avons vu aussi confirmer ses stratégies par des choix et des émancipations, user du langage de la « fécondité », de « l'analogie »... Tout cela pour que le concept soit possible et que l'anthropologue existe.

Une anthropologie de l'interprétation, que nous avons commencé à entrevoir, n'est-elle pas une renonciation à pareille démarche, sa contradiction même ? N'est-elle pas, à première vue, une reconversion au vécu, un repentir, une compensation pour les autres anthropologies ? On l'a dit, de bien des côtés, à propos de l'herméneutique. Nous avons nous-même reconnu la présence de la *croyance* (une variété assez singulière de croyance, il est vrai) dans ses quêtes tâtonnantes.

S'il s'agissait de décrire le vécu, il y faudrait renoncer. La vie se décrit fort bien elle-même ; abandonnons à la vie ce qui lui appartient. À moins qu'elle ne procède, dans sa texture même, à des constructions un peu analogues à celles que la science édifie ?

Ce que nous disions du rêve est, à cet égard, instructif. Freud aura montré que le rêve nocturne n'est pas le résidu des conduites diurnes, qu'il n'est pas l'illusion superfétatoire de la réalité. Grâce à lui, le rêve a été appréhendé comme une *action*. Une action qui peut être cernée en sa spécificité, rattachée à un sujet, révélatrice de motifs et de fins. Une action pourtant singulière. À l'encontre de nos comportements dans la vie diurne, le rêve ne modifie pas le monde qui nous entoure, il n'implique pas ces affrontements où l'autre en chair et en os réagit, s'oppose ou consent. Cette action n'a pas non plus, de soi, d'incidences sur la politique, les pratiques sociales. Somme toute, voilà une action parente de toutes celles qui peuvent être appropriées par les anthropologies de l'opération ou de l'action, mais qui, en même temps, les contredit, les inquiète, les interroge.

Ce n'est pas assez pour fonder une « science du rêve » qui serait une anthropologie. Cela suffit cependant pour apercevoir que le rêve, à lui seul, n'est pas sans quelque ressemblance avec ce que la science de l'opération ou celle de l'action interposent, pour se constituer, entre le *vécu* et le *savoir* systématique.

Le modèle, le schéma théorique fabriqué par le savant, permet à l'opération de s'exercer; il engendre des structures où l'existence se prend comme la mouche dans la toile de l'araignée. La science de l'action, qui rompt avec la connaissance puisqu'elle naît de la décision et doit assumer des motifs et des fins, se donne elle aussi, à sa manière, des paradigmes qui, interrogeant à leur tour l'existence, conduisent à des morales et à des politiques. Dans les deux cas, un modèle, un schéma, s'introduit entre le vécu et ce qui prétend en rendre compte. Néanmoins, l'interposition n'a pas même statut. Dans l'anthropologie de l'opération, le modèle est une grille de savoir; dans l'anthropologie de l'action, la grille est de l'ordre de l'action, une médiation. De l'une à l'autre, il y a, pour ainsi dire, changement de nature. La distance carrément prise par la connaissance, dans la première entreprise, emprunte davantage à l'existence, dans la deuxième. L'anthropologie de l'action doit consentir à s'immiscer dans les comportements, dans les pratiques sociales et même à y trouver, en théorie, des appuis et des justifications. Les variétés des psychologies ou des sociologies « appliquées » élaborent des thématiques qui leur sont propres mais qui retiennent aussi les suggestions et les impératifs des conduites ou des ensembles collectifs qu'elles étudient. Marx essaie de définir à la fois une science de l'histoire et une théorie de l'action prolétarienne qui convergerait vers elle... De la connaissance à l'action, les schémas d'explication redescendent vers ce vécu avec lequel elles ont d'abord rompu pour remonter ensuite vers le ciel des modèles explicatifs; le savoir représente le moment le plus ouvertement affirmé de cette rupture idéale et jamais acquise.

Le rêve aussi est une interposition, une *chose* qui rupture le vécu. On peut le soumettre à une science des opérations. On peut même, comme nous l'avons fait à la suite de Freud, y voir d'abord une action. Opération, action, le rêve n'en est pas moins le dédoublement quotidien, séparant la vie diurne de la vie nocturne, une activité originale. Resurgissant chaque nuit, nous exilant, en une part considérable de notre vie, de ce qui paraît en faire la réalité, contredisant le savoir et le comportement, le rêve exige qu'on lui fasse sa part et qu'on lui trouve un sens. À première vue, ce prolongement, cette issue du rêve prend deux voies extrêmes.

De la première, les cultures archaïques ou les civilisations anciennes fournissent d'abondants exemples: elle consiste à renvoyer le rêve à des accomplis-

sements dans la vie diurne. La fantasmagorie est d'un tel poids de réalité qu'elle doit s'insérer dans l'action, la déclencher, tout au moins l'annoncer ou la prévoir. Ce qui invite à un déchiffrement du rêve, à une lecture, à une « science » dont les « clefs des songes », entre autres codes, nous ont légué les règles complexes et subtiles.

Pour n'être pas radicalement différente, la seconde voie met l'accent sur l'exégèse. À mesure que l'Occident a perdu foi en la *réalité* du rêve, on essaie moins de l'accomplir que de le comprendre. Le comprendre comment? Par référence à une *réalité* encore et qui est moins celle du monde extérieur que celle du sujet qui rêve. Message du désir, pour Freud; révélation du désir aussi pour Jung, et davantage, prémonition du destin de la personne. Prenant la suite des anciennes croyances tout en déviant son cours, la critique moderne n'a pas dissipé la présence du rêve. Du dehors, elle l'a reportée au-dedans. Manœuvre où, à tout prendre, de la défection des anciennes croyances, naît une anthropologie.

De ce renversement, nous citerons le témoignage d'un praticien de la psychanalyse. Nous le retenons parce qu'il schématise d'une manière abrupte. Loin d'opposer l'imaginaire du rêve à la réalité de l'action diurne, Roland Cahen suggère que le rêve, à sa façon, nous *inscrit* dans le réel. Un réel autre que celui que l'action affronte: « Le rêve, dit-il, est dans le monde intérieur l'équivalent de l'objet dans le monde extérieur. Dans le monde extérieur, nous percevons l'objet; dans le monde intérieur nous percevons, de même, les rêves. Ces derniers ont même dans notre économie mentale une immédiateté plus grande que les perceptions, car ils sont d'emblée au cœur de la place, sans avoir besoin du truchement des sens. Comme les rêves traitent souvent des objets extérieurs, ils les inscrivent et les font vivre à l'intérieur et, à partir de là, ils contribuent à édifier la réalité humaine[5]... ». Proposition grosse de conséquence et qui n'est pas sans ressemblance avec les postulats radicaux que les anthropologies de l'opération nous ont rendu familiers. Nous ne discuterons pas de sa *vérité*, demeurant en cela fidèle à notre consigne de reconnaître le terrain, de discerner comment l'anthropologie se profile dans la culture, comment elle pose ses commencements et affirme sa possibilité.

Remarquons que si le rêve est alors pris selon sa densité propre, on ne s'y confine pas. Il n'y a pas de science des rêves au sens strict, mais plutôt une

5. Roland Cahen, « La psychologie du rêve, son utilisation comme moyen de connaissance et agent thérapeutique », dans R. Caillois et G.E. Von Grunebaum (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, 1967, p. 102.

anthropologie infiniment plus large que le rêve est susceptible d'inaugurer. Dans la formule de Cahen est entrevue une approche de la personnalité totale que l'on pourrait bien opposer, en une dualité suggestive, à cette science de la conduite qu'élabore l'anthropologie de l'action. Le rêve est un drame où un sujet se débat comme à l'aube de sa constitution. Il arrive que, dans ma vie diurne, l'unité de ma personnalité menace d'éclater, que je sois partagé entre des intentions contradictoires, que je m'angoisse de la difficulté à me réconcilier avec moi-même ; le rêve est ce drame porté à de tels extrêmes qu'il semble n'avoir pas d'autres raisons d'être[6]. C'est pourquoi, reconnu pour lui-même, le rêve débouche sur un territoire plus ample, qui déborde la nuit, là où le drame de la personne est vécu et représenté comme une totalité qui inspire la vie entière.

Ce débordement se produit à une condition : que le passage de la vie nocturne à la vie diurne prête à une interprétation. Certains (Foucault, entre autres) ont fait l'hypothèse que le rêve comme tel n'a pas de cohérence, que c'est la reconstitution que nous en faisons au réveil qui lui confère forme et enchaînement. Il est difficile de trancher là-dessus. Du moins il est certain que le rêve ne prend place dans la vie éveillée que par une reprise en charge, par une reconstitution, un récit fait à soi-même ou aux autres. Alors, un second drame commence : le drame du rêve comme interprétation qui, pour se dérouler à la lumière du jour, concerne la personne, son destin autrement que les interrogations qui proviennent de l'action ou y mènent.

De cette première interprétation qui succède à la nuit, une anthropologie prend la suite. Pour être fidèle à ce travail initial, sans pour autant l'entériner, elle doit concevoir autrement son œuvre que ne le font les autres anthropologies. C'est pourquoi il lui faut poser la *réalité* de l'inconscient comme archéologie de la personne, accorder au désir une portée infiniment plus complexe que d'être l'aliment des motifs de l'action. Cela, Freud l'a inscrit avec tant de force dans l'anthropologie contemporaine qu'il n'est guère besoin d'insister.

6. « La personnalité du dormeur est usurpée par un double qu'il voit vivre hors de son contrôle, en toute indépendance, mais d'une façon qui ne doit pas compromettre à quelque degré. Parfois, cet acteur se substitue à lui, le prolonge, partage ses soucis, ses manies, ses convoitises ; parfois il le déroute et le stupéfie. Tantôt, le rêveur se sent dans la peau de son sosie nocturne : il perçoit par les yeux de celui-ci ou touche avec ses mains les autres personnages du songe. Tantôt il ne fait, au contraire, que regarder son reflet évoluer parmi eux. Il suit en frissonnant ou avec indifférence des gestes qui s'exécutent en dehors de lui, comme sur une scène ou sur un écran, ou de l'autre côté d'un miroir » (Roger Caillois, « Prestige et problème du rêve », dans *Le Rêve et les sociétés humaines*, *op. cit.*, p. 31-32).

Sauf pour rappeler, avec Jung cette fois, quelle conception de la science est alors entrevue dans la pratique de l'anthropologie : « Rien ne serait plus fallacieux que de prétendre expliquer les rêves à l'aide de catégories et d'une psychologie empruntées au conscient. Le rêve reflète un certain fonctionnement qui est indépendant des buts conscients du moi, de son vouloir, de ses désirs et de ses intentions. Il s'y oppose même parfois. Ce fonctionnement se présente – et c'est ce qui fait ses lettres de noblesse – comme un *déroulement* dépourvu en apparence d'intentionnalité, comme tout ce qui se déroule dans la nature[7]. »

Voilà, une fois de plus, une déclaration très ferme qui provient de la pratique contemporaine de l'anthropologie. Déclaration d'intentions, comme tant d'autres que nous avons recueillies. Elle non plus ne doit pas être jugée à l'aune de la stricte épistémologie mais selon sa teneur de signe ; y sont mises en question les intentions de l'action, le désir qui s'y enclôt.

Dans l'énoncé de Jung, on notera l'analogie, à première vue surprenante, entre « déroulement » du rêve et « déroulement » des phénomènes naturels. L'anthropologie de l'opération fonde ses stratégies premières sur la réduction des réalités humaines à des phénomènes naturels ; elle s'évertue à se placer en deçà du sujet humain, en deçà des intentions qui font du sujet un acteur. Or voici que le rêve et la science qui en découle se situent aussi en deçà du sujet, celui-ci étant toujours défini comme producteur d'intentions et agent de la praxis. Remarquable dialectique d'ensemble que nous ne faisons qu'entrevoir, qui suggère que, dans la science de l'homme, le problème de fond n'est pas de passer de la subjectivité à l'objectivité ; ce qui nous est offert dans les deux cas, au départ et à la fin, c'est un anonymat des phénomènes où l'homme est nature et flux de significations. Dans l'entre-deux, l'action affirme et réaffirme un sujet de la praxis, sujet sans cesse compromis sur ses deux rives...

Pourtant, par-delà l'action, le rêve m'invite à me souvenir de moi-même. Comme au théâtre, j'y joue des personnages que je n'ose épouser dans la veille et qui font tressaillir en moi un autre moi-même que celui qui est instauré par l'action. Alors se font lancinants les rappels de l'enfance, le souci de la mort ; là sont mes racines, ma personne comme thématique singulière de l'existence. Cette commémoration est ambivalente. Elle me nourrit, elle m'oppresse aussi. Elle m'inspire et elle m'égare. Aussi quand je m'éveille du rêve, j'hésite entre

7. *L'Homme à la découverte de son âme*, cité par R. Cahen, *ibid.*, p. 104. Jung ajoute : « Par suite, c'est dans la psychologie du rêve que les préjugés théoriques subissent leurs démentis les plus violents et qu'ils sont le moins à leur place. »

deux options. Vais-je m'y retrouver dans une conscience plus profonde de moi-même que celle de mes conduites du jour ou m'y laisser prendre comme à une magie dangereuse ? Ce n'est pas seulement pour les rêves nocturnes, mais aussi pour ceux qui accompagnent en sourdine toutes mes actions diurnes, que je m'interroge plus ou moins confusément ainsi.

L'interprétation que je fais du rêve, l'anthropologie la reprend, la prolonge et la remet en question. On y retrouve la même ambivalence, mise en forme de théories, de méthodes, de doctrines. D'un côté, l'anthropologie pratique le soupçon : Freud recourt au rêve pour dépister des illusions, traquer la maladie, ramener au *réel* (c'est-à-dire, si on comprend bien, à l'action)... D'autre part, l'anthropologie pratique le dépassement : Jung insiste sur la « pente énergétique » du rêve, de la personne qui s'y révèle, de telle sorte que le soupçon dérive vers la promesse... Dans les psychothérapies, ni l'un ni l'autre de ces pôles n'est carrément privilégié. La *sublimation* chez Freud n'échappe pas au soupçon, mais elle le dépasse au point d'engager à une autre direction de l'analyse. S'il reconnaît plus résolument les virtualités de l'inconscient et même de la croyance, Jung garde distance entre la reconnaissance et l'adhésion. Oscillation, et non pas opposition tranchée. Tel est bien, au fond, le double ressort qui peut donner naissance à une anthropologie : il n'est de quête, d'accueil cohérents du rêve que par l'interprétation qui se veut à la fois méfiance et espoir. Comment, autrement, ne pas se perdre soit dans l'illusion, soit dans le savoir ?

On nous objectera peut-être d'avoir indûment privilégié, dans ce rapide parcours, le rêve et les disciplines qui lui accordent un crédit primordial.

Le rêve revêt une telle importance parce qu'il rupture comme *réalité*, autrement donc qu'une argumentation, l'univers de l'action et, du même coup, parce qu'il ouvre à une autre réalité tout aussi vaste. De cette réalité, le rêve n'est pas pour autant le seul exemplaire et le seul habitant. Une fois reconnue, cette réalité peut être explorée par d'autres voies : de Freud aux plus récentes variétés des thérapies, on n'a pas manqué de s'en apercevoir. L'entreprise déborde d'ailleurs le champ des psychanalyses. L'œuvre d'art, le roman, le théâtre, le poème se proposent à la critique d'une manière analogue au rêve. Analogie qui ne doit pas nous égarer cependant. L'art, le roman, le théâtre, le poème ne sont pas, de toute évidence, des rêves : l'artiste les construit tout autant qu'il en est habité. Ces œuvres transgressent, par le public qui se les réapproprie, la solitude du dormeur. Elles sont des interprétations. Il n'en reste pas moins que ces interprétations enchaînent avec d'autres, comme pour le rêve : le critique les lie, tour à tour enchanté et méfiant, dans des prolongements qui forment un univers de l'interprétation. Dans tous les cas, un objet

significatif s'est interposé entre le sens et la quête du sens, interposition grâce à laquelle une anthropologie prend naissance.

III. UNE ANTHROPOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION : LA CULTURE

Souvent, chez les psychologues, les ethnologues, les philosophes, le mythe a été rapproché du rêve. Ne cédons pas trop vite à cet entraînement. Parmi bien des réticences que l'on pourrait aligner, l'une est primordiale : le mythe est une mise en ordre ; il ressemble moins au rêve qu'au récit du rêve que l'on se fait au réveil. Le mythe est une interprétation.

Cela ne doit pas être affirmé sans repentirs. Les difficultés qu'ont éprouvées, depuis des siècles, historiens et ethnologues à appréhender le mythe sont, à cet égard, pleines d'enseignements.

Abordant les mythes, ces étranges produits des cultures « primitives », la pensée rationaliste d'Occident ne pouvait manquer de les réduire à des modes de penser ; le savoir se donnait un vis-à-vis, reflet de son propre regard. Pensée « prélogique », disait par exemple Lévi-Bruhl ; le suffixe indique assez la brutale saisie du savoir. Représentation parente de la pensée, n'étant pourtant pas la parfaite réplique de la raison, le mythe devait en conséquence cacher un arrière-fond. Au gré des écoles et des théories, on cherchait en dessous de ces récits des personnages historiques (et alors l'*histoire*, la *réalité* reprenait ses droits sur le mythe) ; ou encore, on y découvrait une vision « poétique » de la *nature*. Dans tous les cas, *on passait à travers le mythe*, on savait mieux que lui ce qu'il exprimait ; son existence, sa texture, ne posaient que des problèmes de psychologie, d'ethnologie ou de sociologie.

Cela n'allait pas sans une certaine inquiétude. Lévy-Bruhl pressentait que le mythe raconté par le « primitif » à l'observateur était une transposition. Semblable, dirons-nous, à celle qui se forme dans le récit de son rêve que le patient fait au psychanalyste. Lévy-Bruhl soupçonnait que les « éléments » les plus importants du mythe s'évaporaient dans cette transposition : « nous appelons mythe, disait-il, la carcasse indifférente qui subsiste, ces éléments une fois évaporés[8] ».

Des « éléments » : c'était beaucoup dire, et pas assez. C'était passer trop vite sur le cheminement qui va du mythe au récit, et du récit à la pensée que la

8. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 9e éd., 1928, p. 436.

science en soutire. À l'encontre, d'importants courants de la pensée contemporaine ont essayé de garder au mythe sa densité propre, de l'apprivoiser sans dissiper l'originalité de son être. La plupart du temps, on rappelle que le mythe était jadis *vécu* alors que, pour nous, il est *pensé*. On tâche de comprendre le mythe sur le mode négatif: « Nous pensons cela, mais eux ne pensaient pas ainsi... » L'idée d'un *prélogisme* est officiellement abandonnée. Elle persiste d'une autre manière: on se refuse à nier pour comprendre, mais selon une dialectique qui est toujours celle de notre science à nous. C'est ainsi que l'on a pu voir la phénoménologie, ou des philosophies réflexives inspirées de Kant, consentir à un détour par le mythe mais, par des chemins plus complexes que naguère, le ramener en fin de compte à l'enchaînement des idées claires et distinctes. La densité du mythe n'y résiste pas assez, pas plus que ne résiste ailleurs la densité du rêve.

Comment sortir de cette difficulté? De même que l'analyste doit avouer qu'il rêve pour ressentir la réalité des rêves d'autrui, de même l'ethnologue ou le sociologue doivent confesser que des mythes les habitent et qui permettent d'investir les mythes de l'*étranger*... À cette proposition, la raison anthropologique acquiesce avec peine, et on le comprend. Elle a conquis son domaine aux dépens du « primitif », de l'enfant, du fou; elle s'est retournée sur eux comme on envisage, en toute assurance de méthode, des phénomènes. Bien sûr, les ethnologues ambitionnent maintenant de prendre leur part dans l'affirmation des cultures indigènes; les pédagogues ont inventé l'école active et les psychiatres, l'antipsychiatrie. Dans tous les cas, ils ont simplement retourné leur costume d'autrefois. On veut comprendre autrement, sans cesser de mettre en cause le comprendre. On veut comprendre sans bouleverser le lieu du comprendre. Réapparaît la question de fond, que nous avions posée plus avant pour le rêve: peut-on comprendre sans adhérer d'une certaine façon? Peut-on interpréter sans croyance?

La science est un mythe, l'un des plus importants de notre époque. Il faudrait refaire l'histoire des sciences physiques dans cette perspective, oublier les enchaînements des concepts par un rigoureux parti pris contre l'épistémologie, montrer l'extraordinaire importance de ce « déchet » que la logique, érigée en contemporanéité de la raison, abondonne derrière elle. Dans la même foulée, il faudrait mettre en regard nos mythologies à nous, celles de l'énergie, de l'écologie, de la vie privée, de l'art, des religions, des idéologies de gauche et de droite... Tant que les sciences de la culture ne se reconnaîtront confrontées à la *croyance* que de l'extérieur, le débat ne progressera pas.

Est-il obligé que, m'intéressant aux croyances des Mélanésiens ou des Babyloniens, j'y adhère et y consente? La question est évidemment plus complexe. Chrétien, lisant la *Genèse* ou les *Évangiles*, je conquiers distance, j'interprète. Ces mythes, j'allais dire ces rêves, sont à moi et ils ne sont pas de moi. N'en est-il pas de même pour les mythologies ou les idéologies de mon époque? Les mythes du passé sont plus à distance; j'ai du mal à les assumer. Ceux du présent m'habitent; j'ai du mal à les interpréter, je ne parviens guère à leur donner distance. Ne serait-ce point la complicité de ce double malaise qui incite à interpréter le mythe d'une manière un peu semblable à celle que nous avons cru discerner pour le rêve? Nous ne songeons pas ici aux démarches *comparatives*; avec les structuralismes, celles-ci ont acquis un statut qui ne concerne pas notre intention présente. Ce n'est pas de méthode qu'il s'agit, mais de ce que nous appelons, faute d'un meilleur terme, une « complicité ».

Au moins, un point semble relativement clair: le mythe, comme le rêve, est un obstacle. Il donne essor à l'anthropologie en l'empêchant de se noyer dans le *vécu*. Le mythe du passé, notre situation d'aujourd'hui nous interdit de nous y fondre comme les hommes de jadis; il jette donc son ombre sur les mythologies d'à présent que nous pouvons bien critiquer sans cesser pour autant d'y être fatalement compromis. Si nous ne disposions que de nos mythologies, le scepticisme ou la mise en forme théorique nous feraient oublier de les comprendre comme étant de nous-mêmes; il est aisé, comme on le voit tous les jours, d'expliquer en surface ce qui sournoisement fait penser par ailleurs. Le défi du mythe ancien ou du mythe étranger est plus inquiétant; sa résistance inspire le troublant sentiment de n'appréhender qu'une « carcasse vide », pour reprendre l'expression de Lévy-Bruhl. De même que le rêve de la nuit bouleverse, par son étrangeté, nos faciles évaluations des rêveries du jour...

Il n'y a pas d'anthropologie, avions-nous constaté bien avant, que par une absence à combler dans le tissu de l'existence personnelle ou collective; en l'occurrence, nous voilà devant une autre variété de cette absence. Entre les mythes d'hier et ceux de maintenant, d'autant mieux séparés par les frontières de la raison opératoire et le dégagement de la praxis, s'impose l'impératif de penser la culture en son origine. Dans cette situation, la culture n'est plus un objet que le savoir piège à ses filets ni un ensemble de « systèmes d'actions » où la science, devenue elle-même action, intervient comme médiatrice.

Se dessaisir trop tôt du mythe au profit de la connaissance, c'est le réduire à un opposé du savoir, chercher en deçà de lui, comme on soulève un voile, ce qu'il dirait maladroitement par comparaison avec nos discours. Pénétrer le message du mythe ne va pas sans consentement à ce qu'il révèle. Il en est ainsi

pour l'ensemble de l'imaginaire collectif. Celui-ci ne survole pas une société qui serait son *reste*. La société s'interprète elle-même, cette activité la constitue en son être au même titre que la technologie ou le pouvoir. Sans cette activité, il n'y aurait d'ailleurs ni technologie ni pouvoir.

Dans une esquisse qui reste suggestive, Durkheim évoque ces grands moments de la vie collective (fondation ou réforme religieuse, révolution, etc.) où la communion sociale est vécue avec intensité. « L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion n'est jamais durable... Une fois le moment critique passé, la transe sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire... » Ce déplacement que décrit Durkheim jalonne un passage de la société comme rêve, comme communauté dans l'imaginaire, à la société comme vérité, comme monde offert à l'action. Société de la nuit, société du jour... L'une et l'autre ne sont pas rigoureusement antinomiques ; leur opposition engage à un travail semblable à celui qui, dans mes actions diurnes, interroge le rêve, me voue à son interprétation.

« Alors, poursuit Durkheim, tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourmente féconde ne survit plus que sous forme de souvenir prestigieux, sans doute, tout comme la réalité qu'il rappelle, mais avec laquelle il a cessé de se confondre... Cette fois, l'opposition est tranchée. Il y a, d'un côté, ce qui est donné dans les sensations et les perceptions et, de l'autre, ce qui est pensé sous formes d'idéaux. Certes, les idéaux s'étioleraient vite, s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toutes sortes, celles de l'Église ou celles de l'école, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une même vie intellectuelle et morale[9]. »

Les faits considérés par Durkheim ont une valeur exemplaire parce qu'ils dessinent le parcours entier d'une science de la culture. À un bout, celle-ci n'est pour ainsi dire que culture, communion symbolique ; à l'autre bout, elle devient existence commune où, l'action et le rêve étant séparés, le rêve fait question tout aussi bien que l'action. Ce parcours illustre au mieux l'originalité de l'interprétation en tant que phénomène social. Comme l'analyse du rêve

9. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, réédition de 1963, p. 134-135.

engage elle aussi, à sa manière, à une science de l'interprétation qui ne soit pas une variété parmi d'autres des psychologies de l'action.

IV. L'UNITÉ DE L'INTERPRÉTATION : LA PÉDAGOGIE

Réinscrivons une remarque déjà faite à l'occasion de nos réflexions sur l'anthropologie de l'action : pour dégager, des disciplines effectivement pratiquées, le dessein d'une anthropologie de l'interprétation, nous nous sommes borné à quelques exemples ; il s'agissait toujours de pressentir l'originalité d'une intention sans, pour autant, préjuger du développement des disciplines, des théories, des méthodes. D'autre part, ayant suivi tour à tour les deux versants de cette tentative, celui qui porte vers la personne, celui qui mène à la culture, nous n'allons pas, au moment de chercher quelque parenté, céder au syncrétisme auquel nous nous étions refusé pour l'action. C'est sur la nature de l'interprétation que portera l'examen.

La *nature* de l'interprétation : le mot, à première vue abusif, permet d'insister sur un point cardinal. D'ordinaire, lorsqu'on parle d'« interprétation » (ou d'« herméneutique », les deux expressions étant prises souvent comme synonymes), on songe d'abord à des questions de méthode. Or, nous ne nous sommes pas fait faute d'y insister, l'interprétation est d'abord de l'ordre des phénomènes ; elle existe bien avant que commence le labeur de l'anthropologue.

Aussi, à partir du rêve, nous n'avons pas eu peine à reconnaître des enchaînements d'interprétations. Du rêve au récit que j'en construis au réveil, il y a déjà un prodigieux travail d'interprétation, réplique du jour sur la nuit, réfection du rêve sous le mode de la lecture. La relecture que j'effectue ensuite, avec le concours de l'analyste, est une interprétation de surplus.

On se rappellera par ailleurs que l'herméneutique est née, comme débat de méthode, de l'exégèse biblique. Or, devant quel donné se trouve donc l'exégète ? Devant une Écriture, celle des deux Testaments. Cette Écriture est elle-même une étape dans une chaîne d'interprétation dont l'herméneute n'est qu'un moment ; pas nécessairement le dernier si, par exemple, son analyse est reversée dans la prédication. Les livres des deux Testaments ont pris la suite de traditions orales, de mythes qui sont provenus de la vie collective pour lui donner un sens ; des ruptures ont jalonné ce processus de formation, ruptures de conjonctures historiques provoquant chaque fois réinterprétation. On met par écrit, après l'Exil, des traditions orales et, par là, on y ajoute, parce que la nouvelle situation historique l'exige. On rédige des Évangiles à partir des catéchèses

et de brefs mémentos, du moment que la communauté chrétienne primitive s'étend et se diversifie... D'une manière semblable, on récrit constamment l'histoire dans nos sociétés modernes, sans doute parce que des documents nouveaux sont disponibles mais surtout parce que, les situations historiques venant à changer, il faut redonner au passé pertinence pour ces situations nouvelles. Ce ne sont pas seulement des événements jusqu'alors inconnus que l'on interprète, mais des interprétations antérieures ou concurrentes que l'on récuse ou reprend à d'autres niveaux et pour d'autres contextes.

Dans ces enchaînements et ces ruptures d'interprétations, on ne peut séparer un peu rigoureusement un sujet (l'anthropologue) et un objet (ce qu'il faut interpréter). Loin d'inaugurer l'interprétation, l'anthropologue y joue sa partie.

L'interprétation est donc une réalité, un ensemble d'activités. Comment la distinguer de l'action? Le rêve est une action: nous n'avons pas manqué de relever l'importance de cette constatation faite par Freud et de vérifier, du même coup, que le rêve est opportunément pris en charge par une science de l'action. Aussi bien, le mythe est primordialement un milieu pour l'action. Traduit en forme de récit à l'ethnologue, il est pour celui qui le vit un monde engendrant conduites et pratiques sociales. Dans nos cultures modernes, les symboliques personnelles ou collectives inspirent les compositions des motifs et des fins, jusque dans le travail où pourtant la rationalité de l'action paraît être introduite avec rigueur.

L'interprétation intervient dans l'action pour autant qu'elle en est la suspension, l'ouverture sur un monde autre, grâce auquel le motif et la fin prennent densité. Cet autre monde, le rêve et le mythe en sont d'éclatantes illustrations.

Parmi la variété infinie des actions, il en est une qui revêt un caractère particulier. Incontestablement, le *rite* est une action. Il répond à une situation d'une certaine manière; il se déroule en des endroits précis de la vie personnelle et collective. Il correspond à des motifs et à des fins spécifiques. Cela est plus évident que jamais dans nos cultures contemporaines, où la fête est vécue comme étant dissociée du travail, où la pratique religieuse est confinée à une sphère isolée de l'existence. Le rite n'en a que plus de puissance d'interrogation: nous sentons qu'il est une action aussi dense que les autres et, par le fait même, nous sommes particulièrement sensibles à ce que ses motifs et ses fins ont d'original.

Le rite engage à des actes divers: la cérémonie religieuse, la manifestation politique, la discussion enjouée, la compétition sportive... Des « bonnes manière-

res » aux approches amoureuses, on tracerait une géographie bigarrée. Le motif peut toujours en être ramené à quelque désir : admirer, invoquer, plaire, vaincre, obtenir... Cette réduction n'épuise pas le motif. Si celui-ci est présent, le rite n'en est pas la simple traduction ; il transpose le motif en effet symbolique, le commente dans un au-delà de lui-même. Le rite a aussi des fins : de séduction, d'imploration, de compétition, de pouvoir... À ces fins, il donne ampleur, il leur confère une gratuité et une force qui empêchent de les considérer selon de stricts objectifs. Dans le rite religieux, la compétition sportive, les « bonnes manières », le jeu amoureux ou ailleurs, l'action n'a, en définitive, d'autres motifs et d'autres fins qu'elle-même. Comme l'œuvre d'art, le rite est un genre à part de l'action parce qu'il est ouvertement action d'interpréter.

Aussi, à partir du rite, on décèlera dans toute action, quelle qu'elle soit, une dimension rituelle. Malgré les tentatives de strictes divisions techniques des tâches, de répartitions fonctionnelles des rôles, de formulations des stratégies ou des plans, partout on observe un surplus, un débordement de signification par rapport à ce qu'exigerait l'étroit accomplissement d'un objectif. Tâches, rôles, stratégies, plans ne doivent pas seulement être accomplis ou poursuivis ; ils doivent être dits et justifiés. S'ils se suffisaient en eux-mêmes, ils ne pourraient entraîner l'adhésion de ceux qui y investissent des moyens et des fins, qui montrent que ce sont eux, personnes et groupes, qui les assument et les prolongent.

L'emprise de l'action rituelle est aussi évidente à notre époque que du temps où prédominaient les mythes. Certes, cette emprise ne s'exerce plus de la même façon. Le mythe était une sorte de monde premier, milieu prérequis aux conduites et aux pratiques. Dans l'Occident moderne, la praxis, l'agglomération des logiques de l'action, l'élaboration des motifs et de fins dégagent leurs règles, leurs structures, leurs fondations : l'anthropologie de l'opération, celle de l'action sont la conséquence, et la possibilité, de cet aménagement de société et de culture. À cette consistance s'en oppose une autre, par une contrepartie fatale : monde du rêve, du désir, du jeu, de l'expression. L'isolement de la sphère du « loisir » le montre assez. On s'est évertué à la définir par opposition au travail : activité non obligée, temps du repos... Le loisir est bien davantage : un univers antinomique et complémentaire à celui de l'action. Les distinctions d'infrastructures et de superstructures sont, à cet égard aussi, inadéquates : elles se bornent, au fond, à transcrire dans notre monde l'opposition du haut et du bas, du ciel des mythes et de l'empirique des techniques dont l'univers archaïque donnait l'exemple (du moins aux yeux d'un positiviste d'Occident). Il s'est effectué, dans nos sociétés, une transposition autrement radicale. De verticale, l'opposition est devenue horizontale. La symbolique n'est plus au-dessus de

l'empirique mais à côté, reconnaissable comme un univers à part, auquel on appliquera si l'on veut la dénomination de « loisir », à condition d'en étendre l'acception non seulement aux heures de repos, de bricolage, de sport, de spectacle, mais aussi à la consommation (du moment où ne peut plus réduire celle-ci à la satisfaction de besoins dits élémentaires), au travail lui-même (du moment où son sens, sa qualité, sa faculté d'épanouissement sont présents dans les conventions collectives et dans les débats politiques).

Nous sommes donc devant un univers concurrent, dense en ses parties les plus visibles, insidieux, défiant l'autre, celui de l'action, s'y insinuant à partir de ses propres virtualités. Le *loisir*, pour reprendre ce mot ambigu mais commode, désigne ce lieu de plus en plus étendu où les hommes se vouent, dans le texte même de leur vie, à l'interprétation.

Comment ne pas être tenté, à ce point, de revenir à notre examen antérieur des philosophies de l'existence ? Il nous avait semblé qu'elles étaient des méditations de loisir. L'*anonyme*, le *On* qui leur sert de repoussoir, l'interrogation radicale qui les inspire par dénégation du système font songer, en effet, à cette opposition, inscrite dans la culture elle-même, entre loisir et économie, interprétation et action.

Cette *existence*, c'est le mythe ancien dénudé jusqu'en ses assises, jusqu'à cet endroit où s'impose, comme dans la tragédie antique, l'urgence de rendre compte du monde autrement que par le savoir ou l'action. Les philosophies de l'existence, redisons-le, ne peuvent fonder une anthropologie particulière. Elles ont un autre sens et une autre portée : remonter indéfiniment la genèse, par delà la défection du Principe. De cette défection, proclamer un défi à toute anthropologie de l'action qui tenterait de se refermer en système. L'existence dont on parle alors ressemble à l'univers du loisir tel qu'il s'affronte à celui de l'économie. Comme le loisir, l'existence est incapable de se faire système ; peut-être même n'a-t-elle pas pris figure de philosophie séparée que par l'impuissance du loisir moderne à s'affirmer comme théâtre, tragédie. Aussi faut-il que, de ce manque, de cette déperdition du mythe, de cette errance du rêve, naisse comme surgeon une anthropologie : celle de l'interprétation. Que la science, ici encore, reprenne l'héritage de la culture défaillante.

Le rêve n'existe pas sans qu'au réveil on le reconstitue. Le mythe est raconté. L'histoire ne me serait pas présente sans les souvenirs de mes parents et les écrits des historiens. L'existence est faite pour qu'on la dise. Tout cela se déroule à l'écart, par suspension de l'action, bien que cette dernière en soit inspirée. Le conte, la légende, le poème, le théâtre, le roman sont la vie en tant qu'elle est vouée au récit, cette interruption qui déboute l'action. Les conduites autant

que les pratiques sociales ont besoin d'un milieu, qu'elles répartissent en situations, en événements ; or ce pays préalable à l'action on peut le parcourir autrement qu'elle ne le fait. Rêves de la nuit, symboliques du travail et du pouvoir, insertion dans sa vie des personnages du rêve nocturne, du cinéma, de la politique, du sport, du roman : l'existence réapparaît toujours en deçà et au-delà des règles ou des résolutions de l'action.

Ces récits sont repris par l'ethnologie, la psychanalyse, l'histoire, la critique d'art et de littérature, les pages sportives des journaux, de tant d'autres manières encore. Se tissent, à partir des chemins les plus divers de la symbolique et du travail d'interprétation auquel elle donne lieu, la société et la culture comme interprétation des hommes et du monde. L'homme et la collectivité s'y donnent en spectacle à eux-mêmes dans un jeu qui a une finalité tout autre que celle de l'action, qui est de ressentir l'existence individuelle ou sociale, d'en explorer les sources, d'en manifester les possibilités. À quoi d'autre pourraient donc servir l'interprétation des rêves de la nuit ou des mythologies, l'emmêlement à ma vie des personnages du roman, du théâtre ou des héros du sport, sinon à m'ouvrir à un autre espace que celui où s'exercent mes conduites et les pratiques sociales, à mettre en œuvre non plus un savoir, non plus une morale ou une politique, mais une pédagogie ?

Pédagogie, en effet, que le rite. Dénué des objectifs ordinaires des autres comportements, il commémore la condition humaine ; il la commente et, par là même, la confirme en des sources et en des anticipations qui dépassent les autres actions.

Cette pédagogie, elle, donne sa portée à une institution particulière. L'École enseigne des savoirs et des techniques utiles à l'action ; elle inculque aussi la pertinence des uns et des autres. Cela est plus évident pour certains programmes : histoire, littérature, etc. Toutes les matières que l'École retient sont pourtant concernées ; on ne se borne pas à les transmettre, on tâche de convaincre de leur signification. Le professeur, si médiocre soit-il, n'est pas un ordinateur. Plus encore, l'idée même de transmettre savoirs, règles, sens, reporte l'institution à une histoire du sens, où la culture se résume, se refait, se continue. On ne s'étonne pas que l'École, comme la famille, comme la nation, soit devenue le lieu des plus vifs débats où s'affrontent moins des politiques que des vues sur les valeurs et le sens des sociétés. À l'exemple du rite, l'École concentre le travail d'interprétation ailleurs épars dans les institutions. À l'encontre et à la ressemblance de ces industries où l'action s'enclôt dans la rationalisation du travail, l'École est l'usine où l'interprétation se fabrique.

V. LA PÉDAGOGIE DE L'ANTHROPOLOGUE

L'interprétation est inscrite dans la vie personnelle et collective. On peut l'y reconnaître partout répandue, resserrée aussi dans des actions, des comportements et des institutions qui n'ont pas d'autres raisons d'être que d'en entretenir la pratique. Posons donc la même question à laquelle l'action nous invitait : y a-t-il une pensée de l'interprétation ?

L'anthropologie de l'opération est volonté de savoir ; il lui faut commettre à l'égard du monde de l'homme une extraordinaire effraction pour n'en retenir que ce qui s'y dissimule comme savoir, au point de ramener l'homme, le sujet, à autre chose que lui-même. L'anthropologie de l'action n'est pas moins ambitieuse : comment trier, à partir de la pratique et de la décision, ce qui peut les penser ? À première vue, la pensée de l'interprétation ne provoque pas de difficultés aussi grandes : les phénomènes dont il s'agit ne ressortent-ils pas d'emblée à la représentation ? Du rêve à sa reconstitution par le psychanalyste, des enchaînements mènent tout droit à la pensée. Le mythe conduit au récit, la tradition orale à l'écriture, l'œuvre d'art au critique, la culture à l'École. Donc, rien de plus aisé, en apparence, que de penser l'interprétation : la personne autant que la culture, en leur commencement, semblent y être fatalement vouées.

Mais n'est-ce pas cette proximité avec le vécu qui fait problème ? Le vécu, c'est ce dont il faut rendre compte d'un extérieur que, justement, la science incarne. Ce que le vécu engendre de soi, le flux des phénomènes doit être mis en vis-à-vis de la science. Certes, la science ne confirme sa prospection qu'en empruntant à son objet ses premières suggestions et ses premières assises ; nous avons souvent évoqué ces allers et retours de l'idéologie au savoir, ces emprunts aux techniques et aux institutions pour justifier leur dépassement dans une sphère autre de l'intelligibilité. Néanmoins, ces tremplins nous sont toujours apparus à la fois comme des appuis et des ruptures. Alors que, de l'interprétation comme phénomène à l'interprétation comme pensée, la route semble balisée selon une continuité aisée. D'après ces apparences premières, on comprend que, pour tant d'esprits critiques, l'interprétation demeure enfermée dans le cercle de l'*idéalisme* : rêve dérivé des autres rêves, idéologie engendrée par d'autres idéologies... S'il fallait s'en tenir là, nous n'aurions, en effet, qu'à abandonner l'interprétation au vécu dont elle paraît prisonnière. Il ne saurait y avoir d'anthropologie, de quelque espèce soit-elle, sans brisures d'avec le vécu, brisures qu'elle élargit afin d'y trouver sa raison d'être et son essor.

Mais, ces brisures, elles sont déjà bien différentes pour l'anthropologie de l'opération et pour celle de l'action ; dans les deux cas, la pensée ne s'enracine pas de la même manière dans le vécu, elle ne s'en déprend pas de la même façon. Trouverait-on, dans une pensée de l'interprétation, qui soit anthropologie elle aussi, une rupture d'un autre genre ?

En fait, de pareilles ruptures, nous en avons déjà constatées. Du rêve à la reconstitution que j'en fais, de cette reconstitution à celle du psychanalyste, la route n'est pas obligée. Pas plus que, pour les symboliques collectives, l'enchaînement n'est fatal de la tradition orale à l'écriture, de la culture à l'école. Je pourrais me borner à m'enchanter ou à m'angoisser du rêve si, au réveil, devant des conduites à tenir, je n'avais pas su lui donner un sens. Je pourrais m'immerger dans les mythes si les pratiques sociales ne me forçaient à les interroger. Je lis des romans ou des poèmes, je vais au théâtre, je participe à un spectacle sportif mais pour revenir ensuite aux questions de la vie empirique et triviale. Je ne mets pas pour autant tous ces produits imaginaires de côté pour savoir ou pour agir ; confronté à eux, de devoir connaître, d'être contraint d'agir, bien loin de les dissiper, en font des objets de distance, des objets d'interprétation. Ces ruptures sont différentes de celles qui donnent naissance au savoir ou à la pensée de l'action ; elles n'en sont pas moins source d'interrogation.

Le rêve est une action. Il est aussi une énigme ; c'est sa particularité d'appeler déchiffrage. Pourquoi en entreprendre la lecture, au réveil, sinon parce que les autres actions dont la vie diurne est tissée demandent cette confrontation ? C'est l'action qui me pousse à interpréter ; elle effectue la rupture où l'interprétation commence. Toutefois, ce n'est pas elle qui assume l'interprétation, sinon j'écarterais le rêve pour agir. À comprendre le rêve, l'action m'invite, mais en passant la main à une autre pensée que la sienne propre.

On constate un processus analogue lorsque commence, en un autre relais, l'interprétation du psychanalyste. L'entretien analytique est lui-même une action ; une action d'un caractère fort original. Action d'interpréter, scission parmi toutes les significations que le vécu secrète sans cesse ; action qui rend possible l'interprétation parce qu'elle renvoie à d'autres actions. C'est là du moins le terrain le mieux éclairé de la démarche freudienne : « Après un premier temps où l'analyste a dépisté, accueilli, suscité les expressions mythiques et symboliques de la personne, il s'applique à les dissoudre par la révélation des intentions véritables qui s'exprimaient par voie détournée... Tout le travail consistera à récupérer de la conscience par l'inconscient : travail que Freud compare à l'assèchement du Zuyderzee. Dans la pratique, la libre expression de la fantaisie est désirable, mais pour fournir le texte ou le prétexte d'une lecture

expliquée, qui débrouillera l'écheveau du songe et mettra peu à peu le rêveur en face de la réalité des désirs qu'il méconnaissait[10]. » En confrontant la symbolique à l'action, l'interprétation trouve sa propre voie. Serait-ce, malgré tout, pour se dissoudre à la fin dans la pensée de l'action, comme Freud souvent le laisse à entendre ? La symbolique n'est-elle qu'un « outil » pour la conversion au réel, à l'action ? S'il en est ainsi comment rendre compte de la fécondité de la symbolique, de l'emprunt nécessaire que l'analyste lui fait ? Réduire cette symbolique à une illusion à dissiper, ce serait oublier le secours qu'on lui demande. Aussi bien, chez Freud (que l'on pense à la curieuse notion de *sublimation* qui est une « illusion positive »), plus ouvertement chez Jung, la symbolique est vue à la fois comme un masque et comme un dynamisme. Dualité qui tourne la symbolique vers l'action mais où, par un mouvement contraire, son irréductible présence est reconnue.

Le même débat se retrouve lorsque, de la personne, on passe à la culture.

Comment comprendre le mythe sans le mettre en regard des pratiques sociales sous-jacentes ? Ceux-là mêmes qui adhèrent au mythe ne font pas autrement. Ils y trouvent le sens des institutions où s'inscrivent leurs actions. En contrepartie, les pratiques apprivoisent le mythe selon leurs impératifs propres. Toutes les pratiques sociales, et singulièrement les rites, sont marquées de cette dualité. Et puis les situations changent, l'histoire déplace les références des pratiques aux mythes ; d'où de nouvelles ruptures, cette fois entre interprétations passées et interprétations présentes, dont l'action est encore responsable sans pourtant qu'elle puisse les surmonter autrement qu'en engageant à un nouveau travail d'interprétation.

Quand la science (sociologie, ethnologie, critique biblique, etc.) prend place à son tour dans ce processus, elle procède d'une manière analogue aux démarches de la psychanalyse pour les symboliques personnelles. Elle voit d'abord dans le mythe la production du sens par une société, une institution, un groupe ; ce sens, elle le comprend en le confrontant avec la praxis. Elle y discerne illusions, inadéquations, empêchements, du moment où elle tient la praxis pour équivalente du *réel*. Mais comment penser ce réel, comment y convertir les collectivités sans consentir, comme dans la psychanalyse, à emprunter à la symbolique ? D'où une nouvelle assurance du mythe (ou de l'idéologie) ; cette fois, grâce à l'insistance sur l'action, mais la débordant, le mythe est présent comme ce qui donne et invite à interpréter.

10. Jean Starobinski, *La Relation critique*, Gallimard, 1970, p. 270.

En définitive, la rupture qui est à l'origine de l'interprétation est due à l'action. L'anthropologue, quand il intervient, commence naturellement par donner à l'action tout son poids, au point de paraître dissiper le rêve ou le mythe dans les exigences de l'action, celle-ci étant confondue avec le *réel*. Par contrecoup, la présence du rêve ou du mythe s'en trouve autrement réaffirmée. Double procédure, double visée de toute interprétation : selon un premier versant, la critique ou le *soupçon* ; selon un second versant, ce que nous avons appelé (faute d'un meilleur terme) la *croyance*. De cette dernière, il nous semble avoir acquis en cours de route une compréhension plus précise.

L'analyste n'adhère pas à la magie du rêve comme le fait le rêveur ; le sociologue, l'ethnologue ou l'exégète ne consent pas au mythe comme les institutions le proposent. Déjà, chez celui qui s'éveille comme chez celui qui se met un peu à distance de ses idéologies, la croyance est un débat : un débat sur soi-même et un débat de culture. L'anthropologue mène ce débat plus loin, le radicalise, sans pourtant l'abolir. Il y participe. Nous l'avons vu, dans la psychanalyse, se mettre à l'écoute du rêve et même le provoquer pour parvenir au *réel* ; nous l'avons vu aussi s'attacher aux mythes pour saisir ou faire saisir la densité de la praxis. À la fin de ces démarches, le rêve ou le mythe, la symbolique personnelle ou collective ne sont plus ce qu'ils étaient au départ ; ils subsistent d'une autre manière. Après le passage de l'anthropologue, le patient n'en continuera pas moins de rêver, l'institution de secréter des idéologies ou des mythes. L'anthropologue peut seulement espérer que le rêve soit autre, et le mythe différent. À moins qu'il ne dissimule lui-même, par devers soi, à l'exemple de Freud ou de Marx, quelque rêve ou quelque mythe qu'il confondra avec la Raison, le Logos ou l'Histoire... D'une façon ou de l'autre, l'anthropologue de l'interprétation est un pédagogue.

VI. LES FONDEMENTS D'UNE ANTHROPOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION

Pour n'être point savoir comme l'anthropologie de l'opération, pour n'être pas médiation comme celle de l'action, l'anthropologie de l'interprétation ne confine pas à une redondance du vécu. Certes, en s'attachant au rêve, au mythe, à l'idéologie, son entreprise paraît plus précaire que les autres. Ne se pourrait-il pas que cette précarité nous reporte plus avant en ces endroits, en ces *fondements*, où l'anthropologie de l'opération et celle de l'action prennent départ ?

Du côté de l'interprétation de la personne, la psychanalyse se présente une fois de plus à l'examen. Nous y avons recouru à plusieurs reprises. Aussi bien,

l'anthropologie de l'opération comme celle de l'action s'en réclament. Ne serait-ce point parce que la psychanalyse comporte plusieurs visées des fondements ? L'idée de fondement convie spontanément au savoir. Freud n'a pas manqué à cette invite, pas plus que ses épigones. L'idée de fondement reporte aussi à l'action, à la place qu'y peut tenir la science. Encore sur ce point, la psychanalyse ne s'est pas dérobée : elle se veut une pratique, son ambition est de guérir et l'action est, en définitive, pour elle, la *réalité* ; on ne saurait donc l'enfermer tout entière dans un savoir. Faut-il s'arrêter là dans la quête d'un fondement ?

L'inconscient dont parle la psychanalyse n'est pas strictement proportionné à la sphère de l'action. Bien entendu, les rêves que la psychanalyse invoque ou provoque, ce sont des actions, en un sens que nous avons essayé de préciser. Au surplus, on ne les déchiffre que par le recours aux autres comportements, ceux du jour. Ces derniers sont contaminés par le rêve et ils l'inspirent. Ils ne réussissent toutefois pas à en rendre compte. Pontalis souligne que « la réalité et son organe corrélatif, le moi, ne donnent pas d'emblée accès à ce qui les structure : voilà le point de départ des recherches de Freud et c'est pourquoi *il est absurde de voir leur aboutissement dans une psychologie*, à quelque niveau qu'elle interprète les manœuvres de l'individu. Pour Freud, reconnaître la fonction structurante du signifiant et la productivité d'un inconscient qui élabore non seulement nos rêves mais notre vie, dans ses affirmations comme dans ses méconnaissances, c'est tout un[11]. »

La formule de Pontalis est quelque peu ambiguë. Ne pourrait-elle pas suggérer que les fondements derniers de la psychanalyse se trouvent dans une anthropologie de l'opération ? Les mots « structure », « productivité », on l'aura remarqué, y sont... La constatation de Pontalis est parfaitement juste si l'on s'en tient au savoir : l'inconscient produit nos rêves et notre vie, c'est le *on* qui précède le *je*. Encore se demandera-t-on comment je m'aperçois qu'il en est ainsi et comment j'en tire les conséquences ; j'y arrive par des ouvertures, des « révélations » que trahissent le rêve, le mot d'esprit, le lapsus... qui sont accès à l'inconscient pour autant qu'elles me forcent à déplacer l'affirmation sur le réel vers une interprétation de la symbolique.

C'est pourquoi l'entretien psychanalytique, cette curieuse activité qui ressemble au rite, est au centre de l'analyse de la personne. Qu'il y ait telle chose que l'inconscient, que celui-ci *produise* du sens, la science me le montre ; je n'ai pas besoin, pour le savoir, de ce dialogue que, patient singulier, le psycha-

11. J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Julliard, 1965, p. 53.

nalyste poursuit avec moi. La nécessité de reprendre autrement, dans une pratique, ce que le savoir a déjà dit à sa façon, montre bien qu'il s'agit davantage que de savoir. Pour avoir négligé ce caractère spécifique de l'entretien, la plupart des tentatives contemporaines de relecture de la psychanalyse épousent spontanément les voies de l'épistémologie et ne voient dans l'inconscient que *productions* et *structures*. À la condition de maintenir obstinément l'attention sur l'originalité, l'irréductibilité de l'entretien, on pourrait donc accéder aux fondements de la psychanalyse ? Ce chemin mène-t-il plus loin que ceux que nous avons repérés, dans la même discipline, pour les anthropologies de l'action ou de l'opération ? Bornons-nous, pour l'instant, à remarquer que, dans une même discipline, on peut entrevoir, selon les trois anthropologies, des fondements différents.

Laissons provisoirement cette question en plan et tournons-nous à nouveau vers les sciences de la culture. De l'inconscient à l'histoire, il y a une analogie certaine. Tous les deux sont milieux pour mes actions ; celles-ci y trouvent une origine. Quand je commets une action, je ramène en quelque sorte l'histoire à moi ; il n'y a pas d'histoire sans actions humaines, monotones ou éclatantes ; agir c'est vouloir donner sens à l'histoire. À l'encontre, l'histoire a un sens avant que je m'y applique. J'ajoute à ce sens, je ne suis pas son écho ; ma parole ne serait pas historique si l'interprétation que je propose ne se heurtait à ce qui vient à moi. Voilà ce qui inscrit dans la science historique, en deçà des modèles théoriques dont elle se réclame, sa marque singulière. La distinction apparemment simpliste entre *histoire-réalité* et *histoire-science* tient de là sa valeur. Elle ne répartit pas un objet et la connaissance qu'on en peut avoir. L'histoire-réalité est un donné ; la comprendre, c'est se situer dans ce qui déjà a été compris et me comprend. Commence et recommence alors ce qui n'est plus seulement de l'ordre de l'action, qui ne se confond pas non plus avec les théories auxquelles l'histoire se prête. La transmission historique du passé, remarque Gadamer, « ne mériterait pas l'intérêt que nous lui accordons si elle n'avait pas à nous apprendre quelque chose que nous ne pouvons pas tirer de notre propre fond. La proposition *Être susceptible d'être compris est langage* demande à être lue dans cet esprit. Elle ne veut pas affirmer la domination pure et simple sur l'être de la part de celui qui comprend ; tout au contraire, elle affirme qu'il n'est pas d'expérience de l'être là où quelque chose peut être instauré par nous, et, dans cette mesure, est maîtrisé conceptuellement, mais là où ce qui advient peut purement et simplement être compris[12]. »

12. Hans-G. Gadamer, *Vérité et méthodes*, préface à la seconde édition, Le Seuil, 1976, p. 17.

N'allons pas conclure prématurément que voilà mis à jour les fondements de l'interprétation. De la proposition de Gadamer, l'anthropologie de l'opération pourrait tout autant profiter. L'histoire m'advient comme l'inconscient; elle me *produit*, elle me *structure*. L'anthropologie de l'opération trouve là son fondement. Vient cependant à l'esprit une réticence analogue à celle que la psychanalyse nous a inspirée; pour me rendre compte que l'histoire *produit* ma culture comme l'inconscient *produit* mes actions, il faut qu'intervienne une action singulière de la part de l'historien, du sociologue, de l'ethnologue. Une action qui ressemble à l'entretien pour la psychanalyse. Telle est bien la fonction de la monographie dans les sciences de la culture; c'est elle, et non pas la théorie, qui est ouverture vers les fondements d'une anthropologie de l'interprétation... Hypothèse provocante, et qui appelle explicitation.

Les essais pour éclairer le statut des sciences de la culture font rarement à la monographie sa part. Trop souvent, ils la présentent comme une sorte de vérification des théories. Or la monographie n'est pas un simple recours de la théorie au vécu. Elle est, du vécu, un moment singulier, qui a sa vertu et son sens propres. Comme le rite. Certes, elle donne lieu au savoir; mais, à l'exemple de l'entretien psychanalytique, la monographie déborde le savoir qu'on en tire. On le voit bien dans les récits que de grands ethnologues, historiens ou sociologues ont rapportés de leur ingérence dans le monde des hommes qu'ils voulaient « étudier ». *Tristes Tropiques* ne prouve rien quant aux théories de Lévi-Strauss; ce livre nous révèle ce dialogue singulier avec des hommes étrangers dont la science procède sans le résumer. L'interprétation y enveloppe le savoir.

Maintenus ainsi l'un et l'autre sous le même regard, selon leur originalité comme expériences vécues, l'entretien clinique et la monographie ont-ils quelque portée de généralisation qui leur appartienne rigoureusement en propre? Il le faudrait pour qu'existe une autre issue vers les fondements que celles qui sont dessinées par le savoir ou par l'action...

Répétons-le: en dernière instance, l'objectif de l'entretien clinique est de rendre au patient sa faculté de dialogue; confronté avec cet autrui qu'est l'analyste, le patient devrait devenir capable de dialoguer avec tous les autruis qui le concernent en sa vie ordinaire. Dialoguer en cette circonstance, c'est être apte à se conduire à la fois comme sujet particulier et comme sujet universel, mais toujours dans la singularité des rencontres et des personnes. On n'y sort pas de soi vers le savoir, ni vers les systèmes de rôles et de statuts où les autres sont pris avec soi. On y cherche une sorte d'origine commune des sujets. Commune en ce sens où, lorsque des personnes concrètes sont en cause, se tiennent à l'ar-

rière-plan le savoir et la politique. La généralisation n'est plus un débat de savoir ni un débat de politique ; c'est un débat d'interprétation. Car à quoi peut bien servir un dialogue, celui de la clinique et ceux de tous les jours, sinon à interpréter ?

La monographie culturelle (qu'elle soit œuvre d'historien, de sociologue, d'ethnologue...) prête-t-elle à pareille observation ?

À première vue, l'historien ou l'ethnologue, plus encore le sociologue, ne travaillent-ils pas sur une matière où, par principe, l'individualité est exclue ? Ils parlent de périodes historiques, de tribus, de nations ou de classes, de cultures, de groupements ou de sociétés... Ils pratiquent ainsi diverses généralisations. Certaines relèvent du savoir le plus systématique, de théories, de modèles, de méthodes qui n'ont pas leur source dans la monographie elle-même ; ce savoir a sa correspondance dans des systèmes d'actions : système de parenté, structures économiques, règles juridiques, appareils politiques. Mais n'est-ce pas justement par un défaut de ces généralisations que la monographie, comme l'entretien clinique, est indispensable ? Sa nécessité foncière lui vient de sa singularité. Elle est le moment concret où, quelles que soient les ambitions du savoir ou de la politique, l'historien, le sociologue ou l'ethnologue s'introduisent, comme sujet de culture, chez d'autres sujets de culture pour provoquer une rencontre, un dialogue, une interprétation dont ni le savoir ni la politique n'éclairent le fondement.

Quand je fais monographie, j'interroge des gens, je vis en sympathie avec eux ; je les quitte ensuite, retrouvant mon lieu d'écriture ou d'enseignement, mes relations habituelles, ma classe sociale. Je parlerai alors d'eux à d'autres paliers : celui du savoir, où ils ne seront plus que des illustrations, parfois émouvantes ; celui de l'action où, les remettant abstraitement à leur place dans un système politique (sous la dénomination de « prolétaires » par exemple, ou de « citoyens » comme on disait au temps de la Révolution française), ils seront dépouillés de leur faculté d'interpréter. Se sera évanoui le dialogue qui, d'eux à moi, nous avait liés autrement. Pour qui veut maintenir le dialogue, une autre façon de penser, d'autres fondements de la réflexion s'interposent. À cet égard, il est de grands exemples : Massignon ou Berque pour l'Islam, Leendhart pour les Mélanésiens, Muss pour le Moyen-Orient, Granet pour la Chine, Febvre pour le XVI[e] siècle, tant d'autres que le recours à des cultures singulières a invités à des enracinements de culture, à des *fondements* qui, pour n'être pas étrangers au savoir et à la politique, sont d'une autre espèce. La monographie se prolonge alors selon sa propre poussée, à d'autres ensembles aussi concrets qu'elle. On aura beau l'invoquer, par ailleurs, dans des théories ou des stratégies

politiques, elle ne s'achèvera, à l'exemple de l'entretien psychanalytique pour la personne, que dans l'interprétation d'une culture particulière.

Quand on s'efforce de redescendre vers ses fondements, l'anthropologie de l'interprétation nous incite, en définitive, à revenir sur l'emprise première de toute anthropologie dans le monde de l'homme. Nous sommes accoutumés, et nous avons suivi commodément cette coutume dans la seconde partie de ce livre, à débuter par la surface, par le savoir. Puis, à l'invite de la praxis, de l'action, nous avons rejoint la politique. Enfin, cherchant les sources de l'interprétation, nous voilà aux origines. Ces origines devant lesquelles le savoir désespère depuis l'évanouissement du *Principe* ; ces origines que les sciences de l'action s'évertuent à combler du côté de la division du travail et du pouvoir. L'anthropologie de l'interprétation nous déporte, par-delà la Cité du savoir, par-delà la Cité politique, vers une communauté possible des interprétants.

Nous sommes ainsi reconduit à la question qui nous avait retenu à la fin de la première phase de notre parcours : quelle est la pertinence, et non pas seulement la vérité, de l'anthropologie ? Nous rebroussons, plus loin encore, vers le commencement de cet ouvrage : là où, d'un premier regard, nous envisagions de front l'ombre de l'anthropologue, les manœuvres de celui-ci pour se glisser parmi les hommes, son insinuation qu'il y a telle chose qu'une histoire des hommes et qu'elle devrait s'achever, sinon débuter, par l'écriture, par l'interprétation.

Transition

Nous avons cru discerner trois articulations essentielles des anthropologies désormais possibles. Celle qui vise le savoir, affirmant plus que jamais sa fermeté, dessine d'autant mieux l'exigence d'une deuxième, celle de l'action ; celle-ci, à son tour, par la poursuite de sa propre initiative, en appelle à une anthropologie de l'interprétation.

Ces anthropologies, nous nous sommes défendu d'en faire des territoires de la *connaissance*, ne perdant pas de vue notre première étape où nous nous étions rendu compte qu'avant de sécréter du savoir les anthropologies s'ancrent dans la culture en produisant de la culture. Aussi, l'examen s'est poursuivi à divers niveaux : vections propres aux trois entreprises, originalités des modes de pensée impliqués, statuts différents de l'anthropologie, ouvertures sur des quêtes variées des fondements...

Il fallait le prévoir : c'est à ce dernier palier de l'exploration que notre recherche s'est avérée le plus fragile. Que l'anthropologie veuille savoir, tâtonne autour d'axiomatisations qui la délimiteraient et l'assureraient de son avenir, on ne s'en étonne guère. Que l'on soit confronté, pour l'anthropologie de l'action ou pour celle de l'interprétation, à des utopies qui projettent l'idéal d'une *Cité politique* ou d'une *Communauté des interprétants*, l'idée de fondement est pour le moins compromise. Inévitablement, l'on s'en inquiète.

Nous ne cesserons pas de nous en inquiéter.

I

N'était-il pas imprudent, et même vain, de vouloir discerner pareilles intentions fondamentales des anthropologies ? À l'avenir, les méthodes vont se

modifier, comme il arrive toujours dans les sciences ; des théories et même des disciplines nouvelles naîtront. Les mutations du passé nous ont rendus méfiants quant aux prophéties sur le futur de la science. S'il était loisible d'annoncer à l'avance ce que la science deviendra, pourquoi ne ferait-on pas, de ces devinations, la science d'aujourd'hui ? Mais les intentions que nous avons cru déceler n'ont rien à faire avec les prophéties : nous nous sommes constamment gardé de consacrer des prétentions de méthode, de théorie ou de discipline ; aux unes et aux autres, nous n'avons emprunté que des illustrations. Car notre objectif, insistons-y à nouveau, était d'étudier le rôle et le statut de l'anthropologie dans la culture et, à l'inverse, les conséquences des avatars de la culture pour le travail anthropologique.

Dans ce contexte, nous avons vu que la science invoque l'avenir, non pas seulement par des préfigurations de méthodes ou de théories, mais par des paris sur la culture elle-même. La science prépare de nouveaux développements de ses propres démarches ; elle va plus loin et, pour son travail d'aujourd'hui, elle imagine un futur de la culture. D'où l'importance, que nous avons tant de fois rappelée à l'encontre des épistémologies restrictives, des utopies dans la pensée anthropologique.

Le savoir est quand même, répliquera-t-on, enfermé en un univers restreint. Ne se confine-t-il pas à cette interrogation : à quelles conditions peut-on connaître en telle ou telle discipline ? Objection sans grande portée. La critique des fondements, particulièrement dans les sciences humaines, transgresse le savoir constitué ; elle envisage moins de confirmer les bases de l'édifice que de trouver d'autres modes de constructions. Les grandes révolutions dans l'ordre du savoir sont des ébranlements des fondements, des œuvres d'utopie. La recherche de l'axiomatisation est la contrepartie, interne à la science, d'une autre, extérieure cette fois, et qui entretient l'espoir d'une réduction de la culture au savoir. Utopie du règne du Logos, d'un royaume de la Raison, de la disparition des phantasmes et des idéologies, où serait dissipée l'erreur au profit d'une Cité scientifique. Aujourd'hui, pensent les tenants du savoir, on se résigne à dénoncer des opinions, des idéologies, des rationalisations, des arrangements de surface où se complaisent les hommes, où ce qu'ils croient penser n'est pas vraiment la source de leur pensée. Un jour viendra où triomphera cette *réalité* que la science dénude sous les préjugés, les inadéquations présentes du savoir et de la culture. Un jour viendra où une culture sans phantasmes s'identifiera avec un savoir sans surplus. Le *fondement*, en fin de compte, d'une anthropologie de l'opération, ce n'est ni l'assurance de ses méthodes ni l'assurance de ses théories, mais la conviction que la production de la culture trouvera, dans la culture elle-même, un empire assuré du savoir.

Malgré tout, le savoir est un corpus dont on peut sonder et contester les fondations, parce qu'il est supposément d'un seul tenant; l'anthropologie de l'action ne constitue pas un univers analogue. Au premier regard, elle n'a pas de frontières un peu assignables; elle se perd dans l'infinité des dialogues de la clinique et des engagements de la politique. Pour consentir à des médiations, elle se disperse dans la société et la culture. Quand elle rassemble ses intentions, elle le fait par des utopies d'une nature singulière, conçues selon des horizons plus lointains et plus flous que ceux du savoir. Nous en avons inventorié quelques-unes parmi les mieux connues: la « religion de l'humanité » de Comte, l'État hégélien, la société sans classes de Marx, la réconciliation idéale avec soi ou le règne du « plaisir » dans la plupart des variétés contemporaines de la psychothérapie...

Dans ces avenirs imaginés, on ne sait trop si toute médiation serait abolie ou si, devenant parfaitement adéquate, la médiation effacerait les contradictions et les conflits au point de devenir transparente à la culture ou au dialogue. Ce n'est pas là un désir par à côté, que l'anthropologue de l'action garderait par devers lui. Ce désir est présent au cœur des investigations, des médiations d'à présent. Il forme une sorte de *modèle* premier, générateur de tous les autres; à partir de lui, on mesure les décalages et les contradictions des actions et des institutions, on déchiffre des conflits. L'inadéquation des médiations d'aujourd'hui par comparaison avec l'adéquation que connaîtront les sociétés de l'avenir, c'est ce qui légitime l'anthropologue actuel d'offrir sa médiation.

L'anthropologie de l'interprétation est animée par un semblable paradoxe; peut-être y est-il plus aigu, plus apparent. À la science de l'interprétation, le sens est livré dans des *objets* dispersés: des traditions, des mythes, des rêves, des œuvres d'art... De ces vestiges, elle aimerait édifier un Monde significatif. Telle est bien son utopie: que toutes les sources, tous les signes de l'histoire ou de l'inconscient convergent vers un royaume du sens enfin habité sans entraves. L'anthropologie de l'interprétation se hâte au secours du mythe, du rêve, de l'œuvre d'art pour les achever dans un éternel présent de la compréhension.

Épars en des produits de rêves et de mythes, le sens se présente et résiste à la fois à la conscience; il faut qu'une pédagogie intervienne pour briser l'étrangeté du rêve et du mythe, l'apparente fermeture de l'œuvre d'art sur elle-même. Étrangeté et fermeture que la pédagogie de l'anthropologue surmonte, en espérance, dans un univers futur où elle deviendrait inutile. Dans un avenir où le pédagogue lui-même serait sans emploi. Demeurant au plus près des événements et des hommes, modifiant ses interprétations du passé en raison des situations du présent, l'historien nous laisse à entendre qu'il n'est que notre

délégué à l'interprétation, que sa conscience de l'histoire est si proche de la nôtre qu'il s'en faudrait de peu pour qu'il nous passe la main. Pratiquant, à ce qu'il dit, une « neutralité bienveillante », le psychanalyste nous persuade qu'il n'est que le miroir provisoire d'une interprétation que nous poursuivons par nos propres moyens. Pour sa part, le critique déclare souvent qu'il n'est qu'un lecteur exemplaire, intermédiaire passager entre l'œuvre et nous. Historiens, analystes, critiques, c'est en attendant qu'advienne une communauté des interprétants qu'ils sont là ; dans cette attente, ils existent ; par la vertu de cette utopie, ils travaillent.

En bref, et pour les trois espèces d'anthropologies, leur possibilité ne provient pas d'abord des sources de leurs méthodes ou de leurs théories, mais de leurs projections dans l'avenir d'un monde autre que celui-ci. Grâce à cette distance, la science humaine perçoit les lacunes de ce monde-ci, lacunes qui lui donnent raisons de penser : illusions des sujets humains, pour le savoir ; contradictions économiques, politiques, sociales, personnelles, pour les médiations de l'anthropologie de l'action ; opacité de la tradition, du mythe, du rêve, de l'art, pour l'interprétation. Ces *lacunes* sont objets ou prétextes pour la pensée ; elles sont cernées, expliquées, comprises à la condition d'être référées à un « modèle » d'ensemble du monde, d'un monde futur où elles disparaîtront. L'ordinateur-cerveau, la société sans classe, la communauté des interprétants (pour reprendre quelques-uns de nos exemples) jouent un tel rôle ; modèles utopiques qui, rappliqués sur le présent, engendrent schémas méthodologiques et théoriques.

À bien y songer, la ressemblance est frappante entre ces modèles utopiques, leurs fonctions, et cet autre modèle général, le *cosmos parfait* des temps anciens, où les Grecs trouvaient un référent du même ordre. Sauf que, de cosmique, de *naturel*, le modèle est devenu *historique*...

S'il est vrai que l'utopie est ainsi aux fondements, nous savons mieux, en définitive, en quoi l'absence de l'homme est essentielle à la constitution de l'anthropologie. De cette absence, nous avons collationné tout au long de ce livre des indices nombreux ; peut-être se rassemblent-ils à un même carrefour. L'homme est absent parce que, pour s'implanter et se développer, l'anthropologie délègue l'avènement de l'homme dans l'avenir. L'homme n'est pas, il sera ; en attendant, grâce à ce délai, on peut l'expliquer ou le comprendre.

Là débuterait, en conséquence, une critique des fondements des anthropologies.

II

Trois anthropologies, trois utopies, trois fondements en culture. Trois imageries aussi du *progrès*: progrès de la science, de la politique, de l'éducation. Trois dimensions du mythe fondateur de l'Occident contemporain, de ce que d'aucuns appellent la « modernité ». En conséquence, une critique des fondements de l'anthropologie serait d'abord critique de l'utopie globale qui inspire solidairement l'anthropologie et la culture. Elle reviendrait, pour en éprouver la solidité, à ces manœuvres premières par lesquelles l'anthropologue s'introduit dans le monde des hommes, en fait une ombre pour assurer sa propre présence de savant, de médiateur, de pédagogue.

Ces manœuvres s'expriment, somme toute, dans la « philosophie de l'histoire » dont nous avions dégagé les paramètres dès notre premier chapitre. Nous nous sommes appuyé sur elle pour reconnaître les configurations et les intentions de l'anthropologie contemporaine. Il n'est donc pas question de la récuser à la fin; ce serait, du même coup, tenter d'abolir à la fois l'anthropologie et la culture de notre temps sous prétexte d'en trouver d'autres fondements. *Critiquer*, ce consiste, ici comme ailleurs, à mettre en cause, à éprouver, à relativiser, non sans espérer (puisque de toute manière il s'agit d'*absence* et d'*utopie*) quelque éventuelle mutation de la pensée et de sa parente, la culture.

Rappelons sommairement le schéma esquissé à l'orée de ce livre. Une affirmation fondamentale: la vérité est dans l'histoire. Celle-ci est intelligible de par son cours propre, elle s'offre d'elle-même à la compréhension de l'anthropologue. L'histoire n'est cependant pas tout entière raison; d'ailleurs, si c'était le cas, à quoi donc servirait l'effort pour en expliciter le sens? Elle est à la fois lumière et ténèbre, l'anthropologue prolongeant la lumière afin de prendre pour objet la ténèbre. D'où trois postulats complémentaires au principe primordial: la non-raison de l'histoire est définie comme *intérêt* ou comme *croyance*, deux incarnations de l'illusion; l'évolution passée mène d'elle-même à un présent privilégié, sorte de promontoire d'où on peut comprendre l'histoire, parce que celle-ci le permet enfin elle-même; en cette heure présente, l'adéquation entre l'histoire faite et l'histoire à écrire n'étant pas encore réalisée, l'anticipation, le projet, l'utopie de cette adéquation peut du moins être entrevue. À partir de ces décalages entre raison, intérêt et croyance, entre présent et passé, entre présent et avenir, s'élargit un espace pour l'anthropologie, l'anthropologue, l'écriture de l'histoire.

Or, cette place, elle n'est pas d'un seul tenant. Du savoir à la pédagogie, en passant par la médiation, elle revêt trois visages radicalement différents. La raison n'y a pas le même statut, l'anthropologue non plus; l'écriture n'y a pas la

même teneur ni la même fonction. Dès lors, ne peut plus être maintenu, tel quel du moins, le postulat premier de la philosophie de l'histoire de naguère, même s'il continue, devenu inconscient, d'inspirer la représentation courante du travail de nos disciplines. Sans doute a-t-il encore quelque validité, mais celle-ci s'est rétrécie en même temps qu'elle s'est approfondie dans une anthropologie restreinte, celle du savoir, celle de l'opération. Là, en effet, par la mise entre parenthèses du sujet, par la mise à découvert d'une raison inhérente au langage ou à la technologie, par la pratique d'une écriture qui ne se veut plus produit de la conscience ou affirmation du Cogito, la Raison semble plus que jamais appartenir à l'histoire, s'identifier à elle. Quel que soit le caractère hasardeux des hypothèses de travail, on doit reconnaître là une suite mieux assurée, plus ferme en ses méthodes et en ses théories, de la philosophie de l'histoire de jadis. Mais celle-ci, pour avoir saisi son dessein, en est devenue partielle. Peut-être est-il légitime de lui appliquer encore les vieux idéaux du *progrès*, de les rajeunir; mais il n'est plus possible de faire dériver la même idée du progrès vers la politique, le dialogue, les médiations, non plus que vers l'interprétation des traditions, des mythes, des rêves, de l'art... Comment réunir sous un même vocable comme celui de *Progrès* des façons aussi dispersées, et pourtant aussi fondamentales, de recourir à l'histoire?

De cette philosophie éclatée de l'histoire, l'idéologie plus récente du *développement* paraît parfois réconcilier les morceaux disparates. Syncrétisme, sans aucun doute, où le développement *économique* (toujours conçu comme croissance, progrès) se raccorde au développement *social* et au développement *culturel*. On perçoit là, sous la magie des mots, nos trois anthropologies, mais trop vite réconciliées en une idéologie sans critique. Cette généalogie métaphorique du *développement* comporte cependant un précieux enseignement: nous est toujours indispensable une philosophie de l'histoire, une ombre de l'histoire, une sorte d'univers métahistorique d'où on puisse concevoir qu'il y a une histoire, en faire un savoir, des médiations, des interprétations. Cette métahistoire, cette ombre de l'histoire, c'est à sa constitution qu'une critique des fondements devrait dorénavant s'attacher[1].

Dans cette entreprise, ne pourra plus être maintenue en sa simplicité la disjonction entre Raison et Croyance que supposaient et qu'impliquent encore les desseins de l'anthropologie. S'il est vrai qu'une anthropologie de l'action a

1. De cette critique, nous avons proposé une vue d'ensemble dans notre article: «L'idée de développement: esquisse pour une psychanalyse», *Sociologie et Société*, XI, I, avril 1979, p. 7-32.

pris forme et que l'interprétation consent à l'originalité de ses propres cheminements, une critique de la croyance (ou de l'intérêt) ne saurait plus s'inspirer des uniques fondements du savoir. De la « croyance », on ne peut plus faire un vis-à-vis de la connaissance, puisque la croyance est présente dans le savoir lui-même.

Ce que masquaient les philosophies du progrès, ce que dissimulent encore les présupposés cachés qui en subsistent, c'est la diversification des trois anthropologies. C'est aussi une dialectique des cultures. Il n'y a pas si longtemps, pour l'intelligentsia, artisane et propagandiste des « lumières » dans la politique et dans l'éducation, il semblait que la seule dialectique de la culture était celle du *savoir* et du *préjugé*. Maintenant que l'intelligentsia est mieux consciente de ses propres assises, en même temps que de son isolement, elle fait plus ouvertement appel à la bourgeoisie ou elle confesse ses prétentions à assurer la « conscience » du prolétariat. En étendant son empire, la culture savante s'est éloignée de ses solidarités culturelles d'antan ; elle en avoue, à droite et à gauche, la nostalgie. Nous sommes mieux avertis de ses supports idéologiques. Elle n'a plus cette pureté du savoir qu'on lui prêtait ; de par son développement même, elle est devenue une *culture* parmi d'autres, avec ses institutions, ses légitimations, ses utopies.

Il y a donc une culture « savante ». Elle ne s'identifie pas avec le savoir. Du moment où le savoir laisse mieux voir ses supports institutionnels, l'appareil scolaire et ses prolongements par exemple, se marque une distance où la culture bourgeoise ne peut plus, à son tour, se confondre avec le *savoir* ou les *Lumières*. Elle devient culture de classe. C'est comme telle que l'on peut l'étudier ; travail qui commence à peine, mais dont Halbwachs, Goblot et quelques autres ont déjà fourni les premiers éléments.

Dès lors, comment la « culture populaire » serait-elle encore confondue avec le résidu du savoir, le monde de la « croyance » ? Il n'y a pas si longtemps, Varagnac définissait le folklore : des « croyances collectives sans doctrines, des pratiques collectives sans théorie[2] ». On composerait sans peine une grosse anthologie de définitions du même genre. Elles reposent toutes sur une même idée de base : de *croyances* et de *pratiques*, le peuple est capable ; c'est même son originalité d'en fabriquer un univers se suffisant à lui-même. Du point de vue du savoir, et non sans mélancolies et attendrissements, on fera théorie de cet univers, justement parce qu'on l'a défini au préalable comme étant sans

2. *Définition du folklore*, Société d'Éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1938.

théorie. Survivance d'une vieille opposition que dénoncent maintenant la disjonction de la culture savante et de la culture bourgeoise et, plus encore, la constatation que le savoir lui-même ne va pas sans croyances, sans idéologies. La censure qui pesait sur la « culture populaire », comme sur les « primitifs », est levée ; au moins en espérance.

Nous sommes donc au seuil d'un déplacement capital des perspectives qui ont donné naissance à l'anthropologie en tant qu'elle se veut à la fois dialectique de la raison et dialectique de la culture.

Il ne s'agit pas là, comme il pourrait le paraître à première vue, d'une simple question de *sociologie* des cultures. Les trois anthropologies dont nous avons discerné les sections originales nous obligent à aller plus loin, toujours par souci de leurs propres fondements. Savoir n'est plus la seule garantie de la culture savante ; du même mouvement où le savoir a pris consistance, il doit élaborer une justification de son entreprise, se faire épistémologie, et plus encore, se légitimer comme culture. Il doit dégager la pertinence de son projet. Dépouillée des symboles du savoir dont l'avaient naguère revêtue la *rationalité* de l'économie et le prestige de l'école, la bourgeoisie se dénonce maintenant en son effort de production des signes culturels. Dès lors la culture populaire n'est plus le négatif du savoir, de la théorie ou des lumières ; elle acquiert positivité, comme monde irréductible de l'interprétation.

Ce renversement, cet élargissement, nous en entrevoyons à peine la portée. Assez cependant pour qu'il fasse espérer une autre philosophie de l'histoire, une façon différente d'envisager l'ombre de l'histoire et l'ombre de l'anthropologue. Une autre manière de sonder les fondements des anthropologies dans notre culture.

Ample programme de travail, et qui comporte des conséquences décisives quant aux deux derniers postulats de la philosophie de l'histoire qui servaient jadis d'espoir et qui servent aujourd'hui d'alibi à l'anthropologie.

Le *présent* comme observatoire privilégié se brouille. La nouvelle dialectique des cultures que nous sommes invités à dégager ne permet plus de tracer un grand cercle pour un aujourd'hui homogène de la pensée, ni même de prospecter quelque socle plus ferme qui serait à dévoiler. Nous ne pouvons plus, en conséquence, nous donner un passé à penser comme un ensemble.

Nous y avons insisté longuement dans le corps de ce livre : dans l'existence personnelle, le sens de la vie n'est pas d'abord perçu sur le mode du progrès. L'interrogation sur soi, sur son devenir, comporte des allers et retours où le sentiment de la finitude porte alternativement en arrière et en avant. La

mémoire est réaménagée du même mouvement que les visions d'avenir. Peut-être y a-t-il, à cet égard, quelque effet d'illusion dans l'importance que la psychologie contemporaine a accordée à l'enfance et à l'adolescence; les études sur les autres âges de la vie sont rarissimes. Il suffit de compiler les bibliographies ou de consulter les programmes des universités pour s'en étonner. La vie adulte est étoilée entre la psychotechnique, la psychologie sociale, la psychopathologie, etc. Survivance des schémas évolutionnistes où l'adulte-normal-occidental incarnait supposément l'avènement de la Raison et ses « Lumières »? Piaget décrit cet âge de l'enfance où enfin le jeune esprit accède à la réversibilité des opérations logiques; ne reste-t-il pas à chercher comment l'âge adulte pourrait se caractériser par la *réversibilité de la mémoire*? J'emploie cette formule d'une manière approximative. Je veux dire qu'il y a, chez l'adulte, une prise de distance par rapport à son passé et par rapport à son avenir, une *actualisation* de l'existence qui n'a guère à faire avec les phases d'une évolution.

Il en est de même pour les mémoires collectives. Dans le travail historique d'aujourd'hui, même si les références à des *étapes historiques* demeurent utiles, elles ne le sont que d'une manière extrêmement relative. L'épaisseur, les contradictions des temporalités historiques retiennent de plus en plus l'attention. Ce qu'il est convenu d'appeler l'*histoire des idées*, après avoir cherché des filiations, des enchaînements, un devenir des vérités, renverse la perspective: on y est plus attentif aux résidus, aux censures, aux répressions. Nous le disions: la culture savante est ramenée à ses conditions d'émergence; même si nous ne savons trop comment définir les « cultures populaires », nous ne les abordons plus comme une survivance. À la représentation d'une évolution fait place peu à peu une autre image: celle où les âges de la culture seraient comme des strates géologiques et non comme des étapes qui se succéderaient l'une à l'autre. Une nouvelle philosophie critique de l'histoire, une nouvelle façon de concevoir l'ombre de l'histoire et l'ombre de l'anthropologue, serait donc une philosophie du présent; davantage: une philosophie de l'actualisation.

Le report au futur pour combler les insuffisances du règne du savoir, de la médiation, de l'interprétation – dernier postulat de la philosophie persistante de l'histoire – en est, à son tour, troublé. Pour remettre en question cet ultime postulat il faudrait écrire un *Traité du bon usage des utopies*. Une observation de Francis Jeanson y aiderait. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle s'insère dans une réflexion d'ensemble sur l'« action culturelle », entreprise à la mode où se profile le dernier avatar de l'idéologie des « Lumières », de l'éducation, de la participation de tous à l'interprétation. La remarque de Jeanson est à la limite d'une philosophie de l'histoire et, par là, peut-être, au commencement d'une autre. L'auteur écrit: « Il importe assez peu, tout compte fait, de savoir si un

monde humain délivré de toute aliénation, devenu totalement transparent à lui-même, sera un jour ou ne sera jamais réalité : entre les deux hypothèses, la différence risque de demeurer longtemps insaisissable pour nos successeurs eux-mêmes. Mais il est permis de se demander (et la réponse ne paraît guère douteuse) ce que serait notre temps, ce que nous serions nous-mêmes, si chacune des époques précédentes n'avait été traversée, hantée, obsédée par la réalisation de cette *humanité* – dont la vérité pourrait bien être entièrement présente, à tout moment et en tout lieu, dans les efforts mêmes des hommes pour la faire advenir[3]. »

En bref, une critique des fondements des anthropologies, une philosophie nouvelle de l'histoire (et de l'écriture) serait donc axée sur quatre thèmes complémentaires : récusation du progrès et affirmation de la pluralité des pensées de l'histoire ; mise en cause de la culture savante et reconstitution d'une dialectique des cultures, en relation avec la pluralité des pensées de l'histoire ; examen des modes de report au passé, phénoménologie des consciences, des mémoires historiques ; spectographie des utopies par référence à une philosophie de l'actualité.

Mais faut-il encore écrire des philosophies de l'histoire ? L'ensemble des réflexions de ce livre y invite. Mais une objection, de *principe* en quelque sorte et maintes fois répétée de nos jours, s'y oppose. Si on peut parler aujourd'hui de philosophie de l'histoire, dit-on, c'est au sens d'une critique de la démarche historienne, d'une épistémologie de la connaissance historique. Les reconstitutions du devenir historique dans lesquelles se complaisaient les philosophes du XIX[e] siècle ne sont plus praticables, la science historique elle-même en tenant heureusement lieu... Voilà qui est fort bien pour une anthropologie du savoir. Mais les anthropologies de l'action et de l'interprétation exigent autre chose qu'une épistémologie pour rendre compte de la médiation et de la pédagogie historiques, de la place des anthropologues dans le travail sur l'histoire. La connaissance de l'histoire est enrobée dans une expérience infiniment plus vaste de l'histoire, expérience antérieure à tout objet conçu par le savoir, constitutive d'une ombre de l'histoire qui est au commencement des pratiques des anthropologies. Cette expérience de l'histoire reste aujourd'hui, mais autrement qu'hier, la préoccupation d'une indispensable philosophie de l'histoire.

3. Francis Jeanson, *L'Action culturelle dans la Cité*, Le Seuil, 1973, p. 20.

III

Tout au long de ce livre, nous avons observé une alternance : parce qu'elle constate et prolonge l'absence de l'homme, l'anthropologie produit non seulement du savoir mais de la culture ; tout autant, la culture creuse sa propre absence, et ainsi se produit. Dès notre premier chapitre, nous avions marqué comment correspondent au mouvement de la culture les efforts des anthropologies pour se mettre à l'ombre de la culture ; à tel point qu'on ne saurait trancher sur quelque antériorité de part et d'autre. Cette alternance incite à croire que, dans la critique des fondements, on ne devrait pas uniquement suivre les suggestions d'une critique de l'anthropologie : que le chemin inverse est praticable, celui qui engage à une critique de la culture elle-même.

Par nature, si l'on peut dire, la culture est dédoublée. Dans les sociétés archaïques, l'empirique ne coïncide pas avec le symbolique. Le mythe, avec ses références à un monde suprasensible, laisse place aux critères techniques. La fête, le rite, l'art ne sont jamais confondus avec les défis d'une quotidienneté plus étale. Ce dédoublement s'est extraordinairement élargi ; il est devenu conscience aiguë de notre société occidentale. Ainsi, c'est dans une mutation de culture qu'est née l'antinomie du *réel* et de la *représentation* dont les anthropologies ont pris la suite. À la fin, cette scission est devenue conscience qu'il y a une culture. « Jamais, disait Antonin Artaud, jamais, quand c'est la vie qui s'en va, on n'a d'autant parlé de civilisation et de culture... »

Envisageant ainsi face à face la culture comme un univers séparé, on a naturellement tenté de la traduire en termes de production. Souvenons-nous de Marx : « Les rapports sociaux déterminés sont aussi bien produits par les hommes que la toile, le lin, etc. Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. » L'idée n'est pas exclusive au matérialisme dialectique. Les usages courants du mot « idéologie » insinuent partout que les représentations collectives sont fonctions des conjonctures, qu'elles s'expliquent par des intérêts, qu'elles correspondent à des besoins, que la culture est une construction. Les débats politiques reposent sur un postulat semblable ; à un point tel que la médiation du politique, loin de se limiter à donner sens aux événements ou à en modifier le cours, a maintenant pour devoir premier d'entretenir le sentiment d'un consensus, de bâtir une communauté, d'édifier les conditions d'une culture. Même ceux qui sont les plus préoccupés de sauvegarder la spécificité de la culture, et qui refuseraient de la concevoir à l'image ou dans le prolongement de la production matérielle, en font tout de même un *construit*.

Une pareille vue des choses n'est donc pas uniquement le fait d'auteurs variés et d'allégeances contradictoires ; elle provient de la culture elle-même. D'où la nécessité d'une nouvelle critique qui déborderait les anthropologies, qui serait critique des fondements de la culture.

Si la culture est désormais conçue comme se produisant elle-même, et donc comme produisant nos divers modes d'insertion dans le monde, elle n'est plus un *donné* comme elle a longtemps paru l'être au temps où on ne l'envisageait pas pour elle-même. N'étant plus un donné, elle est un projet. De ce projet, on devrait dégager la dialectique et, du même coup, la critique d'ensemble. Cette entreprise serait structurée selon trois repères principaux, qui rejoignent d'ailleurs les trois anthropologies que nous avons discernées.

Devenue sphère originale de la vie collective, que l'on peut isoler et considérer pour elle-même, la culture n'est pas tout le réel ; bien plus, elle est opposée à un réel plus dense, plus ferme, plus déterminant. Ainsi a surgi un *économisme*, que l'on aurait tort de réserver au marxisme, car il se proclame partout dans l'Occident industrialisé. Cet économisme, cerné d'abord par opposition à la culture, englobe la culture elle-même ; c'est pourquoi, loin d'être en retrait, il en dessine à sa manière une phénoménologie d'ensemble. Il y a désormais un marché de la culture. Les modes de production des biens culturels en conditionnent de plus en plus les contenus. Les coûts de publicité, les coûts culturels sont calculés de la même manière que les autres. La rentabilité presse à l'uniformisation ; déjà, une seule langue, celle de la *Pax americana*, préfigure une culture universelle qui serait celle de la généralisation de la production.

De divers côtés s'affirme une perspective apparemment inverse de la précédente. On pourrait alors parler d'un *culturalisme*. La source est cependant la même : l'idée que la culture est un monde spécifique. On peut donc y prendre appui pour contester le reste. Plaidoyers des écologistes, défenses des genres de vie à l'encontre des niveaux de vie, contestations de l'urbanisation et de l'industrialisation, partis pris pour les mouvements nationaux, les minorités, les régions : toutes ces luttes opposent la *nature*, le *primitif*, les *particularismes* aux conquêtes de la production.

Aussi sont apparus les médiateurs du réveil culturel : animateurs de toutes espèces, agents d'une politique culturelle que les États consacrent à côté des politiques plus anciennes de l'économie. L'homme politique lui-même hésite entre son rôle de représentant de commerce, quêtant des investissements et des accords financiers, et cet autre rôle de reviviscence de ce que Rousseau appelait une « religion civile » et qu'aujourd'hui on appellerait sans doute le « déve-

loppement culturel ». « Il y a, disait Rousseau, une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles non pas précisément comme dogmes de la religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle[4]. » Serait-ce le dernier mot de la médiation politique, la reconnaissance enfin affirmée que l'économisme ne détermine pas la culture, que le culturalisme acquiert suprématie sur l'économisme ? Ou une simple alternance de deux vues complémentaires, où la culture est tantôt aliénée dans la production, tantôt aliénée dans la politique (fût-ce la politique des animateurs de la gauche) ?

Entre ces deux extrêmes de l'*économisme* et du *culturalisme*, une troisième perspective émerge : le *pédagogisme*. Prise en charge comme projet, la culture n'est pas seulement objet de production ou construction d'un consensus que la production n'arrive pas à assurer ; elle se mue en pédagogie. Cela a commencé avec l'extension massive de la scolarisation des enfants ; cela se prolonge maintenant avec l'essor extraordinaire de l'éducation des adultes. La pédagogie est partout : dans des sessions d'études, des comités, surtout dans les variétés indéfinies des thérapies. La culture est moins là comme un habitacle, qu'elle n'est à faire, à remanier. Tout peut s'apprendre... y compris la « spontanéité », en une vaste industrie de l'interprétation, de la liberté. *Le mythe californien* en retient sans doute au mieux la symbolique. « Sous les progrès apparents d'une thérapeutique douce – plus d'asiles, de camisoles, d'électrochocs –, les États-Unis préparent un modèle, encore tâtonnant ailleurs, de manipulation et de conditionnement de l'homme, par des techniciens très sophistiqués, allant jusqu'à la *thérapie pour normaux*, qui sont une menace plus insidieuse, plus généralisée, donc plus dangereuse, prêtant peu à la révolte, contre toute liberté... Société psychiatrique avancée qui, en fait de non-liberté scientifiquement administrée, est la libéralité suprême de la société libérale avancée[5]. »

Économisme, culturalisme, pédagogisme : ces trois repères font voir dans son ensemble la culture contemporaine en chantier. Ce chantier requiert une vaste critique d'idéologies, de pratiques, de projets. Mais comment cette critique

4. *Du contrat social*, dernier chapitre. Même idée chez Tocqueville (*De la démocratie en Amérique*, *Œuvres*, publiées sous la direction de J.-P. Mayer, Gallimard, 1951, I, p. 150-151). Le président Carter, dans son fameux « discours-sermon » du 15 juillet 1979 à la télévision américaine, s'inspire de la même pensée.

5. Yves Florenne, à propos du livre de Françoise Castel, Robert Castel et Aimé Lovell ; *La Société psychanalytique avancée*, Grasset, 1979 ; *Le Monde diplomatique*, août 1979, p. 18.

pourrait-elle ne pas perdre de vue l'ensemble de ce champ, descendre en ses assises, sans s'enraciner elle-même dans une critique plus radicale, qui porterait sur les fondements mêmes de cette culture que nos sociétés nous présentent comme une totalité en construction ? Il faudrait, pour tout dire, faire la généalogie de cette culture-là.

Les étapes d'une pareille généalogie pourraient être entrevues à partir des réflexions consignées dans le présent ouvrage. Isolement du *comportement* comme entité concevable en soi, isolement du langage comme réalité spécifique ; dualité du privé et du public, dualité du travail et du loisir, etc. : une analyse de ces phénomènes de culture permettrait de mettre au jour les conditions par lesquelles, du sein de l'ensemble original que sont nos sociétés modernes, se constitue un monde, également original, de l'*expression*. Ce monde apparaîtrait comme l'aboutissement de décalages à combler – *isolements* et *dualités*, disions-nous à l'instant – et, par conséquent, comme genèse d'expériences vécues typiques de notre temps où la culture elle-même, avant la science, pratique l'interprétation. Ces expériences vécues, on les trouverait dans le loisir, dans les mouvements sociaux, dans la religion, etc. ; dédoublements du vécu, *vécus parallèles*, susceptibles d'être délimités selon des configurations aussi fermes qu'on l'a fait pour le comportement et pour le langage. Hypothèse, en tout cas, qui s'avère féconde. De même que cette autre : que les pratiques scientifiques les plus proches du singulier, comme l'histoire et la clinique, sont d'abord des vécus *parallèles* de ce genre...

C'est à cette jointure étroite que, sans doute, une critique à partir de l'anthropologie rejoindrait une critique à partir de la culture dont nous disions plus tôt l'urgence. Car si les disciplines anthropologiques les plus concrètes, histoire et clinique par exemple, sont à leur départ des *vécus parallèles* semblables à bien d'autres, on y pourrait repérer en des lieux relativement étroits en quoi la culture contemporaine engendre des productions « scientifiques » qui sont intimement liées à sa texture originale. Dans ces expériences vécues d'un genre particulier, la culture trahirait mieux qu'ailleurs ses contradictions, l'incertitude de ses assises. En revanche, on y verrait l'inauguration des constructions anthropologiques plus systématiques, comment les anthropologies naissent de la crise de la culture avant de se proposer comme un corpus de savoirs sur l'homme.

IV

Nous voici donc, à l'invite de l'exploration poursuivie dans ce livre, devant trois tâches complémentaires. La première, la plus difficile, consisterait à réécrire une philosophie de l'histoire qui, dépassant les idéologies du progrès comme la simple épistémologie de la connaissance historique, mettrait en forme une dialectique des cultures (*traditionnelle*, *savante*, *populaire*, *bourgeoise*...) ; on y discernerait comment la culture est interprétation collective de l'histoire et comment, du même coup, s'édifient les ombres solidaires de l'histoire et de l'anthropologue. La deuxième entreprise, qui s'ensuivrait naturellement, porterait sur les fondements de la culture contemporaine, et donc sur la crise qui l'habite. En parallèle, un troisième itinéraire éclairerait la voie qui, de la crise, mène à la production « scientifique » de la culture, aux questions classiques de l'épistémologie... et ramène à une philosophie de l'histoire.

Faut-il nous excuser de tracer si rapidement un énorme programme, déjà entamé d'ailleurs pour notre propre compte ? Il s'agissait simplement de montrer comment on donnerait suite à nos interrogations sur les fondements, comment le présent livre engage à travailler encore.

Devant semblable programme, le lecteur nous reprochera peut-être de nous enfermer, en secret, dans l'aire de la science. La condition humaine n'exige-t-elle pas des vues plus larges ? Des vues métaphysiques ou religieuses, ou encore des prises de parti plus carrément politiques ? Nous en conviendrons. Cependant, il nous a paru que, du moment où le monde occidental a donné naissance à une conscience de soi, à une anthropologie, son produit le plus étonnant, son inquiétude la mieux rassemblée, son utopie la plus radicale, on ne pouvait plus sonder l'homme en ses profondeurs sans se préoccuper du destin des anthropologies. À la condition de considérer ces dernières, non pas dans ce qu'elles nous apprennent de l'homme, mais en ce qu'elles trahissent les embarras de sa culture.

À notre époque, il n'est pas de meilleur endroit pour observer ce suspens de l'existence qui est le sort de l'homme, et qui en fait un être de l'interrogation, un interrogateur de l'être. Il n'est pas d'endroit plus propice pour parvenir à cette absence que l'homme s'acharne à creuser et à combler. Ce suspens, cette absence, certes l'anthropologie est impuissante, à elle seule, fût-elle réduite au souci de ses propres fondements, à nous en livrer le dernier mot. Plus assurément que tout autre chemin, par des sentiers arides il est vrai, elle nous confronte au choix le plus tragique : que faut-il faire de l'absence ?

En faire un savoir ? C'était l'ambition ultime de Monsieur Teste, au dire de Valéry : « Ôtez toute chose que j'y voie. » En faire une ouverture sur une présence, celle de l'« Énigmatique autour duquel le temps s'arrête hésitant », dont parlait cet autre poète, Rainer Maria Rilke ?... Quant à ce choix, les anthropologies ne peuvent trancher, puisqu'il est à leur commencement et qu'il sera toujours au devant d'elles. Mais ce choix les hante. Et grâce à lui, si l'homme est absent, il n'est pas mort, comme on l'a prétendu. Il s'interroge.

Table des matières

Au lecteur 3

Argument 5

Première partie
L'ANTHROPOLOGIE DANS LA CULTURE

1. L'ombre de l'anthropologue 23

   I. De l'homme à l'anthropologue 25
   II. L'ombre : l'histoire 34
   III. L'ombre : l'écriture 46
   IV. L'écriture de l'histoire 58

2. La genèse des anthropologies 63

   I. Le postulat de l'humanisme : les deux cultures 64
   II. De la dualité des cultures aux anthropologies 70
   III. L'institution philosophique 74
   IV. Les pratiques idéologiques 79
   V. Les objets scientifiques 84
   VI. L'instauration des anthropologies 90

3. Un laboratoire de la culture 93

I. Où commence la science de l'homme ? 95
II. Le laboratoire, pratique sociale 98
III. La détection des possibles et leur appropriation 106
IV. Compréhension et explication 114
V. Pertinence de l'anthropologie ? 125

4. L'objet perdu 135

I. Origine ou dissolution de l'anthropologie ? 137
II. Autrefois, une anthropologie : l'exemple grec 145
III. L'idéalisation de la nature, l'idéalisation de l'histoire 154
IV. Situation historique et explication de l'histoire 163
V. L'anthropologie en l'absence de l'homme 167

Deuxième partie
POSSIBILITÉ ET DESTIN DE L'ANTHROPOLOGIE

5. De l'absence à la production : une anthropologie de l'opération ... 175

I. Pour aller plus loin 176
II. Absence, genèse, mémoire 178
III. De la genèse à la production 183
IV. Production 189
V. La production de la parole 194
VI. La production de l'action 198
VII. Une anthropologie de l'opération 204

6. De l'absence à la mémoire : le sujet errant 213

I. Le résidu du monde perdu : l'interrogation 214
II. Le vide et l'interrogation 217
III. La pratique de l'interrogation 221
IV. Penser l'existence ? 226

V. Existence et mémoire 231
VI. Le résidu de l'interrogation : le monde hypothétique 235
VII. Aux sources communes de l'axiomatisation et de l'interrogation 240
VIII. Action et interprétation 242

7. Une anthropologie de l'action 245

I. De l'opération à l'action 246
II. Une anthropologie de l'action : les conduites 250
III. Une anthropologie de l'action : les pratiques sociales 256
IV. L'unité de l'action : la médiation 262
V. La médiation de l'anthropologue 267
VI. Les fondements d'une anthropologie de l'action ? 277

8. Une anthropologie de l'interprétation 283

I. De l'action à l'interprétation 284
II. Une anthropologie de l'interprétation : la personne 292
III. Une anthropologie de l'interprétation : la culture 299
IV. L'unité de l'interprétation : la pédagogie 303
V. La pédagogie de l'anthropologue 308
VI. Les fondements d'une anthropologie de l'interprétation 311

Transition 317

Le Sort de la culture

À François

Édition originale
Fernand Dumont, *Le Sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1987.

La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère.

Georges Canguilhem

Prologue

À entendre la rumeur publique, la culture est en crise. La littérature, le cinéma, le théâtre tâtonnent ; l'architecture agonise sous des couches épaisses de béton. Du côté de l'autre culture, celle des ensembles sociaux, celle dont parlent les anthropologues ou les sociologues, celle de la vie quotidienne, il paraît que ça ne va pas non plus ; la famille, la nation, la religion sont menacées, sinon en voie de disparition. L'environnement lui-même, nos rapports avec la nature seraient voués à une apocalypse prochaine. Nous ne saurions plus créer, aimer, habiter. Nous ne saurions plus vieillir ni faire des enfants...

Le refrain n'est pas nouveau. Depuis mon adolescence, depuis que je fréquente livres et revues, j'ai vu défiler les enquêtes et les articles de graves jeunes gens ou de doctes vieillards annonçant la fin du roman ou de la philosophie. À moins que ce ne soit le déclin de l'Occident, la mort de Dieu ou (ce qui est apparemment plus bénin) la mort de l'homme.

La culture est en crise ? À feuilleter les manuels d'histoire, on conviendra qu'elle l'a toujours été. Et on admettra que cela tient à sa substance. Après tout, si nous rêvons, si nous pensons, si nous créons, c'est parce que nous ne sommes pas en accord avec le monde. Pas de crise, pas de culture.

Bien entendu, les crises ne sont pas fatalement *réussies*. Tout dépend de ce que l'on en fait.

L'humanisme de l'Antiquité grecque, où nous reconnaissons une part de nos origines, ne fut pas la fleur précieuse d'une collectivité harmonieuse. Il a surgi de l'ébranlement d'une société traditionnelle de laquelle une société nouvelle cherchait à émerger. Il est né des incertitudes et des querelles qui suivent la désaffection des coutumes. Socrate discutant aux carrefours, Périclès et les

rhéteurs établissant la souveraineté de la parole politique, Platon ou Thucydide fondant la république des esprits par crainte d'une dissolution de la Cité, tous ceux-là ne se comprennent pas sans l'angoisse ressentie par l'homme devant l'effilochement de ses sécurités. Et on ne saurait les entendre sans prêter l'oreille, à notre tour, à la grande voix qui les enveloppa, celle des auteurs tragiques proclamant la hantise du destin, et l'impérieuse volonté de l'affronter par des paris hasardeux.

La Bible aussi est l'une de nos sources lointaines. Là non plus, aucun système convenablement arrangé pour une société tranquille qui aurait sécrété sa culture comme l'abeille son miel. Plutôt des cris, des fautes et des repentances ; un peuple, des hommes aux prises avec des remords et des espoirs. Relisons le récit de la création du monde aux premières pages de la Genèse : sur le chaos, Dieu commence par faire la lumière ; il sépare les eaux de la terre, instaure un ordre qui sera le royaume de l'homme. Personne n'a su mieux dire l'avènement du sens dans un univers confus, le commencement de la culture.

Qui était l'auteur de ces pages, dans quel contexte les a-t-il conçues ?

À consulter les historiens, à rêver un peu aux alentours, on parvient à se représenter sa situation. Le royaume d'Israël a été vaincu. En grande partie, son peuple a été déporté à Babylone où l'humiliation, la trahison le guettent. Au début de chaque année, les vainqueurs de l'orgueilleuse métropole rappellent solennellement leur propre récit de la création du monde, le combat d'où le grand Mardouk sortit vainqueur avant de créer l'homme ; on promène ensuite dans les rues la statue du dieu, suivie de celles des divinités des peuples soumis. Un juif, un prêtre semble-t-il, pressé dans la foule immense, regarde le défilé. Et voici que de sa désolation à lui, de la crise de son peuple surgit peu à peu le beau poème où, écartant la nuée des dieux de Babylone, il racontera comment Dieu fit l'homme à son image et ne voulut pas d'autres représentations de ce qu'il est que ce que nous sommes.

La Grèce antique, Israël en exil : à se hausser dans les grands souvenirs, on risque de perdre son grec et son hébreu. Mais on y gagne une distance par rapport aux théories sur la fin du roman ou la mort de l'homme.

Pas de culture sans crise, disais-je. Pas de culture sans remontée à sa genèse, sans que soit envisagée la menace de sa dissolution, sans que paraisse dans sa nouveauté ce qui en fait un projet. Ce projet, il ne serait point sans l'artiste ou le philosophe, le savant ou le politique. Cependant, il vient de plus loin qu'eux. C'est pourquoi il se propage au-delà d'eux, dans les communautés humaines. Ce projet se profile à l'horizon d'une Cité ou d'un peuple. Mieux, il en est la

substance et la raison d'être. On ne l'enferme pas dans des plans de ministère. On ne le confine pas non plus dans les bibliothèques ou les musées.

Si l'on tient à s'interroger sur le sort de la culture, il faudrait donc tâcher de voir en quoi la crise actuelle est crise de la Cité.

Je me bornerai à une brève esquisse, sans ménager les appels à l'évidence.

La première observation qui frappe le regard, c'est la défection des appartenances, des réseaux de liens affectifs qui constituaient le tissu social. À mesure que croissent les organisations (États, corporations, organismes de protection ou de contrôle), les communautés sont menacées (famille, quartier, région, Églises, etc.). Gardons-nous de voir un lien de causalité obligée d'un courant à l'autre. Si les organisations contribuent à détruire les communautés, elles prennent aussi une place laissée vacante par ces dernières.

Plus significative est la multiplication des *cultures parallèles*. Aux Églises s'opposent, dans leur sein ou à l'extérieur, les sectes et les petites communautés. Aux vastes systèmes médicaux font contrepartie les groupes dits d'autosanté. En marge des réseaux officiels de la littérature, de l'art, de l'information se créent des lieux de production plus restreints.

La science n'échappe pas à cet entraînement. Parce qu'elle est devenue une vaste industrie aux ramifications complexes dont on ne discerne plus la signification d'ensemble et la finalité, parce que ses rites ne semblent plus concerner que des initiés, un peu partout naissent des groupes qui veulent se réapproprier le savoir et lui redonner signification pour la vie. Nous avons vite fait de qualifier leurs membres d'*amateurs*, insouciants, des méthodes et des exigences de la *vraie* science. Pourtant, voici que des milieux les plus savants émergent des groupements semblables : je songe, en particulier, à l'étonnant mouvement gnostique de Princeton. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur le débat écologique, où profanes et savants sont complices dans une lutte contre la source de tous les déracinements : le divorce d'avec la nature et les paysages, divorce qui ressemble au démembrement des communautés, et qui en est peut-être la conséquence.

Cette défection des appartenances favorise la croissance et l'expansion de nouvelles formes de pouvoir. Dans la mesure où les organisations politiques, religieuses, scientifiques gonflent leurs mécanismes et leurs effectifs, les pouvoirs s'en dégagent plus nettement. Le fossé s'élargit entre la culture des initiés et la culture de la communauté des hommes.

Par principe, de l'une à l'autre, l'école fait transition. En réalité, cette médiation est devenue elle-même pléthorique. L'industrie de l'éducation est

florissante. L'accès à cette industrie donne lieu à d'innombrables débats à couleur démocratique. On suppute les statistiques de fréquentation scolaire, on les compare avec les chiffres américains, on dénonce l'incidence des classes sociales. Qui ose mettre en cause la façon dont l'école fait émigrer de la culture quotidienne à la culture savante ? Qui ose souligner que les voies qui mènent au partage du savoir ne passent pas toutes par les diplômes ?

Par cette voie, qui n'est pas plus mauvaise qu'une autre, on est amené à ce qui est, après tout, l'enjeu primordial du sort de la culture : la distance entre les générations.

Les sociologues ont remarqué que l'adolescence s'allonge, davantage dans la bourgeoisie que dans les milieux populaires, davantage à la ville qu'à la campagne. La jeunesse se définit de plus en plus par un refus d'entrer dans l'âge des choix et des responsabilités, dans l'âge où on doit à la fois assumer l'héritage, le remanier et le transmettre. L'âge mûr (car on continue malgré tout de vieillir) se définit à son tour comme regret de la jeunesse et hantise de la retraite. Plus loin, la vieillesse ne ressemble guère à un accomplissement, sinon dans la littérature destinée aux clubs de l'âge d'or. C'est là, dans cette répartition des âges de la vie, que se dessine le plus implacable jugement que l'on doive porter sur une société. Car, à quoi évaluer le sort d'une culture, sinon à la mesure du destin qu'elle propose aux personnes ? Avant d'être division des tâches, processus de production, bric-à-brac de pouvoirs et de comités, une authentique Cité est mémoire et utopie pour des personnes. Quand la mémoire devient nostalgie, quand l'utopie se porte aux lointains avenirs, ramenons l'histoire au présent : aux affrontements des générations, pour trouver les signes tangibles de la réussite ou de l'échec.

Encore faudrait-il que toutes ces questions ne soient pas seulement du ressort de la science ou de l'opinion, qu'on cesse de les dissimuler sous des plans, des stratégies, des méthodes. Une société ne peut se replier sur des aménagements, sur des technologies de politique et d'éducation, quitte à reporter dans les marges le pluralisme de la vie privée. Une société est, au fond, un débat éthique.

Peut-on encore parler de morale ? La plupart d'entre nous sont dégoûtés des moralismes. Cela est bienfaisant. Les problèmes que j'énumérais n'ont pas de places ou de critères dans des codes. Ils sourdent d'une dramatique de l'existence. De là procèdent la recherche du sens, la recherche morale. L'éthique est fille du tragique. De même que la violence, qui menace de la remplacer. Des sociétés bruissantes d'interrogations, comme le sont les nôtres, ne parviennent pas à enfermer la morale dans des déontologies toutes formelles. Elles ne sau-

raient se contenter non plus de traduire l'éthique en formules dans des déclarations des droits, fragiles remparts de principes opposés aux monstrueuses excroissances des pouvoirs et de la force aveugle.

Une civilisation s'évalue à sa faculté de permettre aux hommes qui s'y rassemblent de chercher, dans des conflits et des dialogues ouvertement manifestés, le sens de leur vie en commun. Pour cela, elle est forcée d'entrevoir un espace plus vaste qu'elle-même. Un espace d'où on conçoive quelque transcendance. C'est à donner vue sur cet espace que servent les crises. Socrate, Platon, Périclès le savaient. Et ce juif inconnu, perdu jadis dans la foule de Babylone. Ceux que préoccupe aujourd'hui le sort de la culture devraient s'en souvenir aussi. À plus forte raison s'ils consacrent leurs efforts à la recherche. Je ne suis pas le premier à le répéter : il n'y a pas de science sans espérance. Il n'y a pas de méthode sans désir.

❦

À l'invitation des Éditions de l'Hexagone, j'ai regroupé dans ce livre des études sur le sort de la culture contemporaine. J'ai fait un choix parmi un nombre d'écrits plus considérable. Je n'ai pas voulu vider mes cartons ; mais indiquer quelques-unes des voies de recherche les plus importantes à mes yeux. Il faut donc que je dise, en bref, quelles sont les intentions qui m'inspirent dans ces essais comme dans d'autres ouvrages plus systématiques.

De métier, je suis sociologue. Je m'intéresse aux changements des genres de vie, aux mutations des sociétés, aux cultures : aux manières dont les hommes et les femmes de mon temps interprètent leur condition. Mais mon souci s'étend plus loin : à la présence de la raison dans la culture, notamment à la fonction ambiguë qu'y exercent les pratiques scientifiques. C'est ainsi que ma préoccupation pour la culture m'a entraîné depuis longtemps vers la philosophie des sciences humaines.

Je ne pouvais manquer, dans ce contexte et pour d'autres raisons qui tiennent à ma foi chrétienne, de m'inquiéter de la référence à la transcendance qui, à mon sentiment, est nécessaire aux cultures comme à la raison.

Enfin, s'attachant à la culture, on ne saurait dissimuler l'endroit particulier d'où on en parle. L'étude du Québec n'est pas, pour moi, une spécialité de surplus : elle m'est exigée par l'ensemble de mon dessein. En effet, comment songer à l'universalité de la science, de la philosophie ou de la théologie sans attention et tendresse envers la patrie de ses pensées ?

En rassemblant ces textes, j'y ai laissé subsister des allers et retours de mes préoccupations. On y verra, je l'espère, moins des insistances répétitives que des nœuds de la réflexion. En effet, l'intérêt, s'il en est un, se porte ici sur un certain paysage d'interrogations où l'auteur et ses lecteurs ont construit ou construiront des édifices plus solides tout en gardant quelque réticence envers ceux qui voudraient coloniser ce paysage en y érigeant des systèmes[1].

1. Je remercie cordialement mes amis Yves Martin et Nicole Gagnon qui m'ont prêté leur assistance dans la sélection des textes.

Première partie

Des changements culturels à une science de la culture

1

L'idée de développement culturel

À moins que le sociologue veuille seulement orchestrer les opinions de son temps, une idéologie florissante, celle du développement culturel, par exemple, éveille chez lui le soupçon. Le sociologue ne prend pas position sans réticences dans les partis ou la lutte des classes. Il y consent comme citoyen ; mais la pratique de la sociologie ne le gratifie pas du statut de Citoyen avec majuscule. Somme toute, l'ambition de son métier est modeste. Alors que les hommes font l'histoire, courent vers des objectifs, par un mouvement de renverse, il essaie de comprendre pourquoi. Alors que les sociétés descendent les rivières du temps qui mènent à un avenir hypothétique, il lui revient de les remonter vers leurs sources. Nous procédons ainsi envers les collectivités, un peu comme les psychanalystes à l'égard des personnes. Nous reconstituons des genèses. Pour commencer. Car le recours aux genèses est aussi façon de percevoir des possibles.

Je me livrerai à une tentative de ce genre en m'attardant à une *psychanalyse* de l'idée (ou de l'idéologie, comme on voudra) de développement culturel. De quelle culture s'agit-il lorsque nous parlons de développement culturel ? Cette question reflue vers une autre : pourquoi le développement ?

I

L'idée de *développement*, prise cette fois sans adjectif, est un thème que l'on se repasse dans les colloques et qui fait utilement consensus. Elle alimente, ces années-ci, une idéologie dominante. Y adhèrent les droites et les gauches.

L'emploi du vocable recueille l'unanimité au-delà des querelles et des doctrines qui inspirent les interprétations du changement historique. Phénomène étonnant au moment où le pluralisme confine à l'éclatement social, où se juxtaposent les conflits sociaux et les obsessions d'une existence privée fermée sur elle-même. En tout cas, pour décrire dans son ensemble l'évolution du Québec, n'importe quel étudiant ne manquera pas d'énumérer les trois âges dont lui ont parlé ses professeurs : après la période de la *conservation*, nous aurions connu celle du *rattrapage*, et nous voici enfin à l'âge du *développement*... L'idée de développement désigne une sorte de *métapolitique* ; non pas, certes, une unification des projets sociaux, mais tout au moins la possibilité d'en discuter[1].

Je crois percevoir un phénomène semblable en sociologie. Dans cette discipline, l'idée de développement fait office de *métathéorie*. Pourtant, jamais les théories sociologiques ne se seront autant déployées dans tous les sens. Un sociologue de ce temps ne saurait vieillir en paix sans avoir réinventé pour son compte la sociologie. Rien là pour nous déconcerter : on constate la même chose du côté de la littérature ou de la philosophie. L'éclatement des cultures provoque, entre autres conséquences, l'éclatement des sciences qui les étudient. Comme la sociologie est née de la désintégration sociale, il serait surprenant qu'elle se procure ailleurs, dans le ciel des idées, une représentation unifiée de la culture. Il est d'autant plus frappant que, malgré tout, aucune théorie générale ne refuse la référence à l'idée de changement social et à sa voisine, celle de développement. Dans la cacophonie de la sociologie contemporaine, il y a là une constante. Un étudiant sera spontanément d'accord si vous lui proposez l'axiome suivant : toute théorie doit être une interprétation du changement, et ce changement devrait être idéalement un développement... Peut-être s'agit-il d'une ruse des sociologues pour défendre désespérément l'unité de leur discipline ?

1. Des économistes n'ont pas manqué de le souligner pour... le « sous-développement ». Au seuil de son ouvrage, l'un d'entre eux remarque : « Superficiellement, l'harmonie semble grande ; il est peu d'ouvrages consacrés au sous-développement qui n'affirment pas dans leurs premières lignes : le problème majeur de notre époque, le plus dramatique aussi est celui du sous-développement (Yves Lacoste) ou le problème majeur et tragique du XX^e^ siècle est celui du sous-développement (Élias Gannagé) ; tous les auteurs sont à peu près d'accord sur les principaux caractères du sous-développement, sur sa délimitation géographique, tous insistent sur la nécessité impérieuse d'un développement rapide des espaces désignés [...]. Devant un tel consensus, une telle unanimité dans la générosité, de nouvelles interrogations surgissent : pourquoi le problème a-t-il été si tardivement, et pourquoi depuis quinze ans les résultats des efforts de développement sont-ils si minces ? » (Jacques Freyssinet, *Le Concept de sous-développement*, Paris, Mouton, 1966, p. 1-2.)

Une *métapolitique*, une *métasociologie* : donc, une idéologie comme les autres ?

Il est vrai que l'on nous annonce de divers côtés que, dans une société dite postindustrielle, nous serions parvenus enfin à un âge de l'histoire où seule régnerait l'historicité, la conscience que la collectivité n'est rien d'autre que sa production par elle-même. Je veux bien. Mais l'interprétation d'une telle société, comme de celles qui l'ont précédée, ne pourrait se satisfaire de repasser, par une redondance inutile, sur les actions, les motifs, les structures d'une pareille production. Le sociologue n'osera pas s'identifier à ce point avec les agents sociaux. Après tout, il est lui-même un agent, et il produit de la sociologie pendant que les autres produisent autre chose. Pour interpréter, il est de quelque manière ailleurs que les autres sujets sociaux : dans un endroit où il lui semble possible de concevoir des ensembles consolidés autrement que dans les consciences de ses concitoyens. Aujourd'hui comme hier, on ne voit pas comment on répudierait une *métahistoire* ; sans elle il n'y aurait ni politique ni science des sociétés. La figure de cette *métahistoire* a changé et changera encore. Affirmer que l'heure est enfin venue où nous nous en dispenserions tout à fait, c'est abolir la sociologie. Sartre prédisait qu'un jour tout le monde serait écrivain ; sans doute pour se consoler de n'être, pour l'heure, que cela. Comme Flaubert...

Cette référence à un univers métasocial n'est donc pas un préjugé dont il resterait à se départir. Elle ne s'identifie pas à un *a priori* qu'un simple déplacement de méthode arriverait à écarter. De cette référence la réflexion reçoit son impulsion initiale, les images de sa positivité et celles de ses valeurs. Bien sûr, cette sphère métasociale ne vient pas d'autre part que de la société où nous sommes, que de la société que nous prétendons expliquer. Mais, à l'encontre de tout ce que la société nous donne à concevoir, à diviser en groupes, en classes, en instances ou en paliers, elle est la possibilité de penser tout cela. L'ombre qui permet de faire la lumière.

Je suis conscient que ce que je viens de dire est difficile à admettre. À cette réticence je vois deux raisons principales.

Depuis longtemps, les sociologies ont tenté de réduire les idéologies à une pellicule d'illusions, à une écume des collectivités. Cela se comprend sans trop de peine. D'entrée de jeu, la sociologie fait face aux idéologies qui sont comme sa contrepartie ; elle les discrédite pour légitimer son commencement. Que souhaiter de mieux qu'une société (la nôtre, pourquoi pas ?) où, les anciennes conceptions du monde à visée transcendante étant prétendument dissoutes par la vie collective elle-même, la sociologie les remplacerait ?

La deuxième raison découle de la précédente. À la suite des conflits religieux, sociaux, partisans, nous nous sommes habitués à parler des idéologies au pluriel. Par l'effet de la polémique, les idéologies sont devenues tellement relatives que tous et chacun ne leur accordent qu'un poids bien léger, par comparaison avec celui de réalités apparemment plus tangibles. Là-dessus, il est piquant de constater que les gauches et les droites s'entendent : les hommes d'affaires qui insistent sur les priorités du développement économique aussi bien que les tenants du matérialisme dialectique qui mettent l'accent sur la « dernière instance ».

Paradoxalement, cette prolifération des idéologies, la relativité des sociologies et des opinions mettent mieux en évidence l'irréductibilité de la production idéologique. François Chatelet, qui n'est pas suspect d'idéalisme, écrit : « L'idéologie est une configuration instable et cependant limitée d'éléments représentatifs abstraits et empiriques ; mais ces représentations ne représentent rien : elles *inventent* le réel – au sens où on dit que le spéléologue *invente* une grotte –, elles se le représentent et cela, sans que jamais on puisse assigner un référent à partir de quoi cette présentation aurait lieu. Non seulement il n'y a pas une instance qui permettrait d'expliquer la production idéologique en général, quelque raffinement que l'on mette à imaginer des médiations ou des modalités causales, mais encore, pour une configuration donnée, il semble que cette invention se nourrisse d'un aliment où entrent des ingrédients de nature si différente que conférer à l'un d'eux la prééminence serait s'interdire l'intelligibilité[2]. »

L'idéologie ne se dérobe pas pour autant à l'explication. Il n'est pas question non plus de chercher uniquement en elle-même ses raisons d'être, encore moins de l'isoler, comme un en-soi, des autres instances sociales. Il faut seulement ne pas lui refuser un mode propre et une source spécifique de production. Une fois cela admis, le sociologue n'est pas condamné à entériner l'idéologie : il lui est loisible de revenir sur elle, comme il lui est possible de revenir sur sa propre démarche. Entreprise qui, à bien des égards, ressemble à celle du psychanalyste. Celui-ci ne songe pas à rendre l'inconscient transparent ; néanmoins, il cherche les moyens d'en appréhender les surgeons.

Pour aborder une psychanalyse des idéologies du développement culturel, plusieurs pistes s'ouvrent à nous. Ne nous en désolons pas ; la redescente vers

2. François Chatelet, *Histoire des idéologies*, t. 1, *Les Mondes divins jusqu'au VIII^e siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1978, p. 354. On me permettra de souligner que c'était là le postulat de base de mon livre *Les Idéologies* (Paris, PUF, 1974).

les profondeurs sociales peut toujours, en surface, trouver toutes sortes de points de départ. Choisir celui-ci plutôt que celui-là est indifférent ; à condition que les symptômes de surface permettent l'accès à ce qui est sous-jacent. Le reste relève des *a priori* théoriques qui signalent dès le départ ce que l'on va feindre de découvrir ensuite. Les instances des sociologues (économique, politique, idéologique...) ne sont que d'utiles balises, à l'exemple de celles des psychanalystes.

Fort de cette conviction, je choisirai deux voies d'accès parmi celles, infiniment plus nombreuses, qui sont praticables.

II

La première nous est offerte par les orientations des politiques culturelles dans les pays d'Occident, de même que par les discussions qu'elles entraînent.

Ces politiques visent à stimuler la production de la culture du côté des créateurs et la consommation de la culture du côté des populations. Des mesures sont mises au point pour venir en aide à l'écrivain, au peintre, au sculpteur, aux troupes de théâtre, aux chercheurs. Une société normale ne doit-elle pas encourager l'art et la science qui lui prêtent son ornement ? Cela n'enclenche pas nécessairement le développement économique. Après tout, l'État ne consacre-t-il pas aussi des crédits au bien-être, à la santé, aux chômeurs ?... Et ne faut-il pas s'inquiéter du faible taux de lecture dans notre population, du peu de cas que le public fait des musées, de l'art, de la science ? Une pédagogie appropriée requiert des spécialistes et une part des budgets publics.

La politique culturelle ainsi définie n'est qu'un secteur limité des préoccupations de l'État : habituellement, un ministère. Il y a les loisirs *socioculturels*. Il y a l'éducation qui, en Occident, occupe le devant de la scène : survivance du temps où la scolarisation des jeunes constituait à elle seule la politique culturelle. En ces domaines plus larges, la logique n'est pas différente. On calcule soigneusement le nombre de citoyens qui participent aux loisirs organisés ou qui passent par l'une ou l'autre des filières de la scolarisation ; il s'agit toujours de produire de la culture et de rendre cette production accessible.

La contestation elle-même épouse souvent une semblable logique. Je m'attarderai à un exemple particulièrement révélateur : les polémiques qui portent sur la démocratie scolaire.

Depuis des siècles, l'idéal d'une démocratisation de l'école a représenté l'impulsion première du développement culturel. On a rêvé d'étendre la

scolarisation au plus grand nombre d'enfants possible et à des catégories d'âges de plus en plus élevées. Encore aujourd'hui, les statistiques officielles de tous les pays du monde mesurent ainsi l'extension du progrès de la culture. On n'ose dire ouvertement, de crainte d'être rangé parmi les retardataires, que le nombre des jeunes mobilisés dans les écoles ne nous éclaire en rien sur la qualité des acquis, que l'école n'est pas nécessairement le meilleur lieu pour apprendre, que ces statistiques et les débats qui s'ensuivent masquent la pauvreté des apprentissages en milieu de travail... Mais la discussion publique a peu de chance de s'engager dans ces sentiers. L'école est le monde officiel de la production de la culture ; ce qui n'est pas mesurable en termes de programmes, de diplômes, de corporations de producteurs-professeurs n'a guère d'intérêt.

On a contesté cette vue des choses. On a étudié l'origine sociale des enfants qui fréquentent les écoles, particulièrement l'université. On a vite découvert que, par exemple, le pourcentage des fils d'ouvriers est inférieur à celui des fils de professionnels. La démocratie n'exigerait-elle pas que soient rétablis de justes équilibres ? Cet objectif, qui semble aller de soi, comporte des postulats cachés. D'abord, on en reste toujours dans l'aire de la production scolaire, que l'on voudrait répartir plus équitablement. Ensuite, est porté sur les classes populaires un jugement après tout péjoratif : par une ponction mathématiquement équitable, on en sortirait les enfants les plus intelligents pour en faire des médecins, des avocats... ou des sociologues. Ce qui laisse à entendre qu'il n'est pas utile d'être intelligent pour faire métier de paysan ou d'ouvrier. En tout cas, si on parvenait à une équité ainsi définie, le vieil idéal et le vieil alibi de la bourgeoisie seraient assurés : la mobilité sociale, les hiérarchies se fonderaient rigoureusement sur les échelles d'aptitudes scolaires.

Plus récemment, on s'est aperçu que le problème était peut-être ailleurs : dans une certaine culture préalable, faite de manières de dire et de penser que les classes sociales entretiennent en dehors des écoles et que celles-ci entérinent sans l'avouer ouvertement. On s'est mis à examiner les manuels pour y dépister les signes de la culture bourgeoise : « Dans telle illustration, on voit un enfant qui joue du piano ; mais dans combien de familles de Saint-Henri y a-t-il des pianos ?... » Et ainsi de suite ; on remplirait bien des pages avec les constats de ce genre d'enquêtes. Pour conclure à quoi ? Que les enfants du peuple ne devraient jamais voir un piano, lire un livre, connaître Mozart ou Valéry ? Cette façon de poser le problème, que je ramène à l'absurde, est en apparence l'inverse de la précédente ; elle s'appuie pourtant sur les mêmes postulats. Une école pour la bourgeoisie, et qui diffuserait la culture de cette classe ; une école pour le peuple, rigoureusement cloisonnée par rapport à la précédente ? La

bourgeoisie serait toujours confirmée en son statut; et la culture serait, plus encore que maintenant, une production de classe.

Reste une dernière solution, la moins avouée, mais qui est quand même pratiquée ici et là. Pourquoi ne pas utiliser l'école elle-même pour briser le système culturel dont elle est prisonnière? Les enfants du peuple seront autorisés, par exemple, à écrire le français comme ils l'entendent; on abolira les notes d'examens qui sont censées favoriser les enfants de la bourgeoisie; on contingentera l'entrée dans les collèges en fonction de l'origine sociale... Mais les enfants du peuple accepteront-ils ce paternalisme qui fait d'eux des mineurs à protéger par suite d'une pauvreté intellectuelle native? Et puis, l'école n'est pas tout: quand viendra l'heure de trouver du travail, d'entrer dans les corps professionnels, les systèmes de patronage bourgeois prendront d'autant mieux leur revanche que l'école aura consacré une discrimination sociale sous prétexte de la combattre.

On tourne en rond. Cependant ce circuit n'est pas sans enseignement. L'idée du développement culturel qui est à la base de toutes ces polémiques est partout la même, et elle rallie aussi bien les gauches que les droites: la culture est une production, dont l'école est l'usine principale; la question se résume au partage et à la consommation de cette production.

Cette vision, nous allons la retrouver par une autre voie. Refaisons surface pour reprendre, en un point différent, la descente vers les profondeurs.

III

Au Québec, l'idéologie de la *participation* s'est épanouie au printemps de la Révolution tranquille. Elle a été adoptée dans les comités de citoyens, les tentatives de réaménagement régional et certains partis politiques. On en parle moins volontiers aujourd'hui. A-t-elle été disqualifiée par un usage intempestif ou par l'usure des modes? Elle conserve néanmoins valeur de symptôme pour une psychanalyse des usages politiques de la culture. Elle exprime, en effet, une attitude plus durable que les mouvances de l'opinion. Cette attitude oppose, et veut réconcilier, la rationalité et la culture. La rationalité, c'est l'exploitation méthodique des ressources, l'efficacité administrative, la planification rigoureuse; la participation, c'est le recours à l'action des citoyens, à leurs besoins librement confessés, à leur présence concrètement manifestée. Ainsi, on aurait enfin surmonté la grande dichotomie des temps modernes entre la technique et le vécu, la raison et le sentiment.

Malgré le vocabulaire rafraîchi, l'idée n'est pas nouvelle. Elle exprime, de diverses manières, la vieille dualité des démocraties occidentales : dualité du politicien professionnel et du citoyen ordinaire, de l'administrateur et du représentant du peuple, de l'expert et du politicien, du spécialiste et de l'homme de la rue... Comment avoir part aux décisions de ceux qui savent ? Interrogation aussi ancienne que la démocratie, et que les Grecs avaient déjà formulée.

Idéalement, il faudrait que le non-expert partage de quelque façon le savoir de l'expert. Tous les citoyens seraient un peu économistes, ingénieurs, sociologues, etc. Ainsi conçu, l'idéal est évidemment impraticable. Par la participation, on peut entendre autre chose : que la rationalité poursuit sa voie selon ses propres critères ; que l'existence des citoyens a aussi ses raisons, qui ne sont pas négligeables, puisqu'elles représentent l'au-delà et la justification de la rationalité. Weber parlait d'un désenchantement du monde, qu'il considérait comme une tendance historique inéluctable, mais relevant quand même d'un mouvement de culture ; aujourd'hui, ce désenchantement est accepté comme un acquis, conquête d'une raison quasi intemporelle aux dépens des coutumes et des traditions arbitraires. Aussi la participation ne devrait-elle pas trouver ses ressources dans la vertu démocratique, dans le vouloir des citoyens groupés en comités ou en mouvements sociaux ?

Où les citoyens puiseront-ils cette vertu et ce vouloir ?

Au premier abord, à quoi opposer le savoir techniquement et politiquement aggloméré dans les administrations et les expertises ? À un vécu intemporel ou confiné aux consciences individuelles ? Ne serait-ce pas plutôt à des genres de vie, c'est-à-dire à des conceptions de l'existence cristallisées dans des solidarités communautaires ? Or ce que l'on qualifie de rationalité s'est justement formé, comme idéal, par la destruction de ces genres de vie et de ces solidarités. Dès lors, la *participation* devient une sorte de récupération en esprit de ce qui a été perdu en fait.

Réconciliation idéaliste qui ignore ou qui cache ses médiations. À cette réconciliation il faut des *animateurs*, des spécialistes. Ce ne sont pas des technocrates ; ce ne sont pas non plus des citoyens ordinaires. L'école s'interpose ici encore. Et avec elle le pédagogue, producteur de participation. Celui-ci est neutre, simple accoucheur de ce qui se dissimule dans la conscience du citoyen ? On le voudrait. Mais, de l'instruction à la maïeutique, la pente est difficile à remonter. Étant donné la complexité des stratégies économiques, le fouillis des législations et des règlements, les pouvoirs de toutes sortes, la prise de conscience ne doit-elle pas mobiliser l'enseignement et, comme souvent il

faut aller au plus court, la propagande ? L'idéologie de la participation le cède à la participation idéologique.

Cela ne nous éloigne guère des tactiques de la grande entreprise capitaliste. Celle-ci, après avoir imposé une division technique du travail qui détruisait les métiers et les solidarités concrètes des travailleurs, y a ajouté des techniques de participation (le mot y était déjà) : entretenir les sentiments d'adhésion, produire des communautés (partage des bénéfices, loisirs organisés par l'entreprise, dîners annuels des retraités, etc.). La propagande se fait alors médiation entre la rationalité et le sentiment. Les régimes totalitaires l'ont encore mieux compris que la grande entreprise capitaliste : la propagande s'y appuie, en surplus, sur le prolétariat ou la nation, transformés en mythes dont l'interprète est le Parti.

Les lieux de savoirs, les endroits où s'exercent les pouvoirs, les secteurs administratifs sont devenus si nombreux qu'on voit mal comment un individu-citoyen pourrait y être efficace. Les organismes voués à la participation ou au contrôle démocratique se sont eux-mêmes multipliés ; comment être effectivement présent à son syndicat, à sa coopérative de consommation, à sa caisse populaire, à sa ligue des citoyens, à son comité de quartier, à son association de locataires, à la cellule de son parti ?... Il faudrait être un citoyen professionnel pour y arriver. Aussi le citoyen tout court se lasse-t-il vite. Il se doute que la participation qu'on lui propose n'est qu'une duplication de cette technocratie qu'on l'invite à contester par ailleurs.

De plus, pareil déplacement idéologique méconnaît les différences de culture entre les classes sociales. Les études effectuées sur les milieux populaires montrent la persistance des liens de voisinage et de parenté. La vie communautaire y est encore intense, alors que, dans les quartiers de bourgeoisie ou de classes moyennes, les relations reposent sur des projets plus individuels et des cercles plus restreints de la vie privée. Conçue en termes de comités, de réunions, de documentation, la participation serait-elle la compensation d'une conscience privée devenue malheureuse ? On le croirait au spectacle de fils de bourgeois de la haute-ville, dépouillés de toute vie communautaire de quartier, descendant à la basse-ville pour organiser des gens qui sont déjà pourvus de cette vie communautaire... Idéologie de la participation qui confine à l'idéologie de l'école.

Il faut aller plus loin, remettre carrément en question cette idéologie de la rationalité qui se présente à nous comme un donné infrangible. Cette notion de rationalité est composite. Elle désigne aussi bien des modes d'organisation sociale et des entreprises de planification que la technique au sens strict. Or s'il

est évident qu'organisations et planifications comportent des visées rationnelles et des calculs, une économie consciemment confectionnée des moyens, il est également certain qu'elles englobent des prises de position plus ou moins avouées sur les fins, des justifications qui font appel à d'autres valeurs que la raison. Dans cette marge, la technocratie emprunte la légitimité de son statut à un pouvoir de décider que la raison pure ne confirme pas à elle seule.

À tout prendre, les idéologies qui conçoivent la participation en contrepartie de la rationalité en font le complément de l'idéologie technocratique. La culture y fonctionne comme une technique d'appoint. Cette participation contribue à la généralisation de l'idéologie selon laquelle la société n'est rien d'autre qu'une production de la société par elle-même : production de l'économie, production de l'organisation, production de la politique, production, finalement, de la culture...

IV

Les deux parcours que j'ai choisis ne permettent certes pas de décrire en leur ensemble les essais et erreurs qui se réclament du développement culturel. Je l'ai dit : mon intention n'était pas de peindre ce paysage, mais plutôt d'avoir accès aux sources d'une construction idéologique.

Retenons l'essentiel. L'idée de *développement culturel*, comme celle de développement tout court, conduit à l'idée de production. Poursuivons plus avant, en dégageant des thèmes qui demanderaient, on le verra sans peine, des analyses plus fines.

Il faudrait d'abord revenir aux commencements de la conscience historique moderne, pour discerner ce que celle-ci a de foncièrement différent par comparaison avec les consciences historiques antique ou médiévale[3]. Dès la Renaissance se dessine l'idée qui sera ouvertement proclamée au XIX^e^ siècle : il n'y a pas d'essence de l'homme ; celui-ci se définit par ses œuvres ; il n'a d'être qu'historique. Ce présupposé s'est ramifié en plusieurs directions. Rappelons-en les principales.

Avec les schémas mécanicistes qui hantent la pensée des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la matière est soumise au travail. Mieux encore, elle-même est un tra-

3. D'une littérature immense, on retiendra au moins le livre de George Huppert, *The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Chicago, The University of Illinois Press, 1970.

vail. Il était inévitable que cette conception des choses soit étendue au monde de l'homme, à la société. Malgré leurs multiples variantes, les théories du contrat social se fondent toutes sur un préjugé initial : on peut reconstituer la genèse des sociétés, en démonter les mécanismes, les remonter selon d'autres modèles. Non pas, et Rousseau l'a noté, comme on décrit l'histoire des coutumes, mais comme on imagine un modèle abstrait d'analyse ; il s'agit moins de raconter des origines réelles que de voir comment la société pourrait se produire. Dans un pareil contexte, la culture elle-même apparaît comme production et prétexte à manipulations. À ce propos, l'économie politique du XVIII[e] siècle a précisé des attitudes qui sont encore les nôtres. En tant qu'elle est un bloc de traditions, de coutumes, de croyances, la culture est un défi pour la raison ; on la déplacera sur un terrain plus aisé à maîtriser. On en fera l'objet d'une psychologie des aspirations de l'individu, ce qui l'entraînera finalement dans le vaste concert de la marchandise. Un économiste du XVIII[e] siècle l'a exprimé dans une jolie formule : ce ne sont pas seulement les richesses qui doivent circuler, mais aussi « les désirs et l'espérance[4] ».

La culture n'est pas *expliquée* ; elle est en promesse de l'être. Une nouvelle vision du monde préfigure ce qu'on fabriquera ensuite comme théorie. Détourné de l'opacité troublante des coutumes, assuré de sa puissance d'intelligibilité, le regard se tournera vers les sociétés du passé et les considérera comme des productions à leur tour. Faut-il rappeler une page classique de Marx, continuateur plus que contestataire de l'« économie politique bourgeoise » ? « La société bourgeoise, écrit-il, est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent de subsister en elles[5]. »

L'histoire passée est soumise à l'intelligibilité que, par grâce, produit la société présente. On n'a pas eu de peine à appliquer le même principe aux autres civilisations. On y a vu des *primitifs* que la Raison, identifiée avec la culture européenne, aurait loisir d'expliquer sans en retenir des enseignements pour les fins de sa propre entreprise

4. François-Jean de Chastellux, *De la félicité publique*, 1776 ; cité par J.-F. Faure-Soulet, *Économie politique et progrès au siècle des Lumières*, Paris, Gauthier-Villars, 1964. p. 37.
5. Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 169.

Ayant perdu son poids dans le présent, la culture le récupérera prétendument dans un futur lointain. C'est dans l'avenir, dans l'extension des Lumières, que surgira la culture authentique. Un jour, espéraient les penseurs du XVIII^e siècle, la vérité remplacera l'erreur ; entendez, le savoir se substituera à la culture. Ou si on préfère, la technocratie produira des modes de vie. Un jour, proclameront plus tard des scientifiques, la culture deviendra transparente ; les hommes seront tous rassemblés dans la Cité des esprits. Pour Fourier, les désirs s'accorderont entre eux. Pour Marx, les humains seront débarrassés des médiations accessoires ; la vie quotidienne réconciliera le travail et la fête, le savoir et le bricolage. Pour Freud adviendra le règne du Logos ; la Raison aura chassé les vains phantasmes...

En définitive, deux conceptions du développement culturel se dévoilent dans cette vaste stratégie. D'une part, il est possible de dominer le cours de l'histoire passée et présente par l'entendement ; grâce aux Lumières, la Raison est un produit de l'histoire. D'autre part, par une consécution qui semble aller de soi, il est possible de produire de l'histoire, de produire de l'avenir. L'idéologie du *progrès* n'aura été qu'une sorte d'aveu manifeste de tous ces présupposés. Pour Auguste Comte, « la notion fondamentale du progrès [est] la première base nécessaire de toute véritable science sociale[6] ». Chez Comte, le progrès est plus qu'un concept scientifique : un *a priori* épistémologique. Quelle énorme anthologie on pourrait réunir là-dessus ! Et qui nous conduirait jusqu'aux pratiques les plus contemporaines de nos disciplines[7].

De l'économie bourgeoise du XVIII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, la place de la culture s'est rétrécie au point que la Raison (bourgeoise d'abord, technocratique ensuite) a cru se convaincre de ses conquêtes. En haut, dans le ciel désormais éclairé par la Raison, les mythes sont disparus ou vont disparaître. En bas, les préjugés et les coutumes se volatilisent peu à peu pour le céder à ce « marché du désir et de l'espérance » que souhaitait un économiste libéral du XVIII^e siècle.

La place est faite pour le *développement culturel*. Par défaut, justement, de la culture.

6. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Éd. Schleicher, 1908, t. IV, p. 120.
7. Voici, par exemple, ce que l'on peut lire dans la *Modern Cambridge History* : « Nous désirons découvrir des tendances permanentes. Nous devons donc assumer, comme une hypothèse scientifique à partir de laquelle on peut écrire l'histoire, un progrès dans les affaires humaines. Ce progrès doit inévitablement être dirigé vers une fin » (New York, Éd. populaire, 1934, t. I, p. vii).

Cette vision du monde a servi de cadre d'interprétation aux processus d'urbanisation et d'industrialisation. Elle a prêté aussi motifs et justifications à l'essor des industries culturelles. Arrêtons-nous un instant à cette dernière expression. D'habitude, on désigne par là les périodiques, le cinéma, le disque, la radio, la télévision, etc. : usinage d'objets culturels à grande échelle, mise en marché de la culture commandée par les règles de la production plutôt que par les critères de la consommation. Mais la notion doit être reportée à une origine plus lointaine, à l'idée que la culture est moins reçue que fabriquée, qu'elle tient moins à des genres de vie où se sont sédimentées des valeurs qu'à des programmes confectionnés par des spécialistes et inculqués à des sujets sociaux. En ce sens, l'école est, depuis longtemps, le prototype des industries culturelles.

On me fera remarquer que les idéologies du progrès sont partout contestées aujourd'hui. C'est juste. Désertant la surface du discours, elles n'en demeurent que mieux ancrées dans les attitudes. À première vue, dans les discussions politiques et dans les travaux sociologiques, les idéologies du progrès ont été remplacées par l'obsession du changement social. Le *changement social* : expression courante qui mériterait d'être longuement analysée, moins dans ce qu'elle dit expressément que dans ses imageries. Nos sociétés changent, et que cela doive préoccuper au premier chef le politique et le sociologue ne fait de doute pour personne. Mais dans quel esprit traiter de ce changement ? Une brève enquête menée auprès d'étudiants en sociologie m'a été instructive : le changement est toujours vu spontanément comme bon en soi ; il est changement pour le mieux ; le contraire du changement est un retour en arrière unanimement défini de façon péjorative. Ces indications confirment ce que confesse à peu près n'importe quel écrit sociologique qui se veut à portée théorique : on exalte le changement, on espère pour demain une société autre. Quelle différence entre ces propos et les plus anciennes idéologies du progrès ? Les utopies vont le plus souvent dans le même sens : stratégies qui déréalisent la culture d'à présent, en font un monde de l'ailleurs.

On s'explique donc pourquoi le *développement* est devenu l'univers métasocial de notre époque. Et pourquoi il a d'abord pris figure de la croissance économique, figure contre laquelle s'insurgent vainement ceux que préoccupe le développement culturel. Réduction du progrès et du développement, l'idée de croissance est commode ; elle fournit des indices de cumulation. Elle ramène les coutumes, les croyances, les genres de vie eux-mêmes à des empêchements. On sait à quel point les théories du développement économique, qui se sont multipliées aux lendemains de la dernière guerre, reposaient sur de semblables postulats.

L'adjonction plus récente d'un vocable comme celui de *développement culturel* aurait modifié tout cela ? J'ai montré que l'on peut en douter. Qu'ajoute de nouveau à une conception de la croissance, définie en terme de production économique, une idée du développement où la culture est réduite à une production ? Miroitement idéologique superficiel que cette apparente restauration de la culture face à une économie dont elle a, depuis longtemps, épousé les modèles.

V

J'en arrive au point névralgique.

On se sera sans doute étonné que, traitant du développement culturel, je n'aie encore proposé aucune définition de la culture. C'est que je voulais refuser le cheminement selon lequel on définit d'abord la culture pour en venir ensuite à son développement. Ce cheminement suppose que la culture est un préalable pour le développement. Or, je pense l'avoir assez suggéré, l'idée de développement culturel procède, au contraire, d'une mise en place idéologique de la culture.

Isoler la culture pour la définir comme entité ou instance spécifique ne va pas de soi dans toutes les civilisations. Que cela nous paraisse s'imposer malgré tout, c'est un signe, le plus révélateur, du sort que nos sociétés ont fait à la culture : sa déréalisation. En effet, les idéologies modernes (tout autant que les pratiques, mais cette distinction est instructive) ont effectué sur l'ensemble de la vie sociale une extraordinaire réduction. L'annonçaient déjà les penseurs et écrivains de la Renaissance en se reportant à une culture de l'Antiquité, à une culture de mémoire. En ambitionnant, comme Descartes, de se départir des préjugés de l'enfance et de l'entourage, des hommes de science du XVII^e^ siècle contribuaient à faire de la culture communément vécue un ensemble de croyances tout au plus utiles. La philosophie des Lumières ne fut que l'extension normale du processus ainsi engagé. Une culture s'instaure comme raison de survol. À partir de cette culture isolée, on pourra étudier l'autre culture comme un objet. Pédagogie, diffusion de la culture ; anthropologie, sociologie de la culture : cette antinomie tire de là son origine. De la sorte, les penseurs du XVIII^e^ siècle trouvent dans le savoir une caution ; ils s'appuient aussi sur la bourgeoisie qui, dans ses conquêtes et pour sa justification comme classe, se veut dépourvue de préjugés. La culture des autres apparaîtra dès lors comme une curiosité, digne d'intérêt pour la culture des élites. On l'appellera culture des *primitifs* ou *culture populaire*. Triomphe des

Lumières, triomphe de la bourgeoisie, triomphe du savoir. Au profit d'une censure.

De cette censure un bel exemple nous est fourni par la célèbre *Histoire des livres populaires et de la littérature de colportage* de Désiré Nisard (1854). Le livre prend sa source dans la création par le ministère de la Police d'une commission d'examen des livres de colportage destinés au peuple. Critique littéraire célèbre en son temps, Nisard est nommé secrétaire de la commission. Homme de culture, en plus de rédiger un rapport, il écrit naturellement un livre. Présentant son ouvrage, voici comment il s'exprime sur les deux. cultures : « J'estimai que si, dans l'intérêt des personnes faciles à séduire, comme le sont les ouvriers et les habitants des campagnes, la Commission ne devait pas manquer d'interdire le colportage aux trois quarts de ces livres, cette prohibition ne regardait pas les gens à l'épreuve des mauvaises lectures, c'est-à-dire les érudits, les bibliophiles, les collectionneurs et même de simples curieux de littérature excentrique. J'ai donc cru faire une chose agréable aux uns et aux autres en rassemblant tous ces livrets sous un seul point de vue, et en les sauvant en masse du naufrage où ils allaient périr isolément. »

Ce texte mériterait une attentive exégèse. Ne relevons que les points saillants. Le peuple doit être mis à l'écart d'une littérature, pourtant à son usage depuis longtemps, pour des raisons qui tiennent, dit le décret instituant la commission, « à l'ordre, à la morale et à la religion ». Retirer du peuple ces livres n'empêche pas qu'on les rende aux « bibliophiles », « collectionneurs », « curieux » et autres connaisseurs : on les leur rend comme choses à voir. Eux seuls savent comprendre les *préjugés*, puisqu'ils en sont censément dépourvus ; eux seuls peuvent faire de la culture authentique avec la culture morte des autres.

Dans les milieux populaires, par des chemins différents mais convergents, une dissociation analogue s'est produite. Jadis, les métiers, les corporations mettaient ensemble compétence et signification du travail. Selon la suggestive image de Marx, le métier permettait au labeur d'avoir des « pores » par où suintait le sens du travail. Les liturgies, les rites, les fêtes des corporations manifestaient plus ouvertement encore que telle communauté de travailleurs avait sa part dans la division du travail, une part symbolique qui dépassait la monotone répartition technique des opérations. La fabrique, l'industrie ont aboli cette culture, l'ont expulsée du travail. La culture ouvrière a été reléguée au loisir ou, au mieux, à l'engagement syndical. Pour être différente en ses contenus et en ses modes d'exercice, la culture populaire devenait un homologue de la culture bourgeoise.

Les médias de masse ont pris la suite sur ce terrain tout préparé. On leur attribue trop aisément une révolution de culture réalisée avant qu'ils apparaissent. Une culture déjà séparée des pratiques quotidiennes favorisait l'accès à des messages, à des modes, à des mythologies fabriqués industriellement. Déracinés de leurs univers, dépourvus de genres de vie un peu assurés de leurs durées, les habitants des banlieues cossues ou des taudis de la basse-ville étaient prêts à accueillir une culture venue de loin et élaborée pour de vastes espaces. Les gens ont reçu une information couvrant une aire infiniment plus large que celle de leur existence. Cette information a pris couleur mythologique. Elle fait de l'univers humain un bric-à-brac de représentations.

Par des transformations sociales plus décisives encore, la culture *vécue* s'est vidée de ses ressources au profit de la culture *prescrite*. Les personnes, les communautés ont été dépossédées d'un savoir socialement partagé au profit du savoir des experts. Depuis la Renaissance, et à la faveur des controverses, l'expérience religieuse a été contrôlée de près par la doctrine religieuse, définie et surveillée de l'extérieur. Le droit coutumier a cédé le pas au droit codifié et interprété par des spécialistes. La médecine scientifique a progressivement remplacé celle des traditions populaires. Jadis rite et célébration de communautés, le loisir a été organisé par des techniciens. L'école est devenue le lieu d'un savoir qui n'emprunte plus guère aux autres milieux générateurs de culture... En somme, la culture a quitté l'existence commune. On ne lui consent plus formes que dans les enclos où des organisations la planifient. La culture officielle (dans la religion, le droit, la médecine, le loisir, l'école) se fédère en une énorme bureaucratie chargée de produire des genres de vie, s'assurant ainsi, par défaut de l'autre culture, de sa propre reproduction.

Dès lors, comment s'étonner que des sociologues ou des historiens aient souvent réduit la culture à des idéologies superficielles, l'ait opposée à une infrastructure plus solide et plus dense, l'économie par exemple? Sur ce point comme sur d'autres, la sociologie est engendrée par une présociologie qui s'est édifiée sans elle, et qu'elle consacre en l'interprétant.

En somme, et c'est la question cruciale que je reposerai de façon plus pressante: de quelle culture s'agit-il quand nous parlons de développement culturel? Je rejoins le diagnostic de Michel de Certeau: « Dans le langage, la culture devient un autre, le *culturel*. C'est le symptôme de l'existence d'une poche où refluent les problèmes qu'une société a en reste, sans savoir comment les traiter. Ils sont gardés là, isolés de leurs lieux structuraux avec l'apparition de nouveaux pouvoirs et avec les déplacements survenus dans les conflits sociaux ou dans les localisations économiques. On en vient donc à supposer à la culture

une autonomie indifférenciée et molle. Elle se caractérise comme un non-lieu où tous les emplois sont possibles, où peut circuler le *n'importe quoi*[8]. »

Est-ce de cette culture-là qu'il faut promouvoir le développement?

VI

Un renversement de perspectives s'impose désormais. Une révolution culturelle, serait-on tenté de dire, si cette expression, elle aussi, n'avait pas été galvaudée. Aussi bien, économisons les vocables apocalyptiques dont la pensée occidentale finit par se lasser comme d'une impuissance de la culture. Ce sont plutôt des tâches qu'il importe d'entrevoir.

1. Nous n'avons pas fini de défaire les phantasmes sans cesse renaissants du progrès. C'est envers son dernier avatar, la généralisation de l'idée de production, que la critique se fera inlassable. Cette généralisation intempérante suggère trop souvent que l'histoire advient comme une fatalité, que les valeurs sont des faits comme les autres. Elle a tendance à ne retenir du jeu social que les forces en présence[9]. À quoi se juxtaposent des utopies reportant dans un futur lointain une réconciliation où, on ne sait par quel miracle, s'évanouiraient des conflits qui occupent aujourd'hui la scène.

Sans doute cette idée généralisée de la production nous est-elle indispensable. Elle relève de cet univers métasocial dont j'ai marqué au départ l'irréductible nécessité; elle est, pour l'heure, ce que nos sociétés nous soumettent pour les penser. La remarque s'applique à la sociologie elle-même. N'est-elle pas, en son premier mouvement tout au moins, l'étude de la société en terme de

8. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, 10-18, 1974, p. 237.

9. Dans un beau livre, à partir de son expérience de militant, Pierre Vadeboncœur donne un témoignage émouvant: « Qu'est-il donc arrivé qui ait comme abaissé le réel? Je ne pourrais le dire aisément, si ce n'est par des généralités touchant par exemple la mine de la culture et, puisque j'étais moi-même un militant, la disparition chez les militants particulièrement, d'une race d'hommes de la grâce, ainsi que leur remplacement par une génération récente de politiques purs, dont l'idéal bientôt prédominant, viderait partiellement le monde de sa substance spirituelle. [...] Les idéaux nouveaux ont remplacé les anciens, ils ne leur ont pas succédé comme par filiation et conséquence; ils se représentent comme amenés d'une source entièrement récente. C'est ainsi que le socialisme est passé dans un autre socialisme. Ce ne sont pas surtout les idées mais l'homme qu'on n'y reconnaît plus. La plupart des mouvements de libération portent aujourd'hui le même caractère d'étrangeté, au sens propre, par rapport à celui qu'on peut appeler le sujet de la culture » (*Les Deux Royaumes*, Montréal, L'Hexagone, 1978, p. 166-167).

production ? Si on ne veut pas faire de la société une entité métaphysique ou une chose inerte, on n'a d'autre choix que de l'envisager comme se produisant, dans un travail dont on observent les genèses et les contradictions. La sociologie est l'un des fruits de ce travail. Mais, dès lors, il faut accueillir, à côté de la sociologie, d'autres interprétations qui proviennent aussi de la culture. D'une certaine manière, Weber l'avait fait pour la politique, Durkheim pour la morale et la religion... Pluralité des interprétations de la société par elle-même ? Résidus et déplacements qui nous situent un peu en retrait, nous assurent que l'idéologie de la production est l'univers métasocial que notre temps nous impose sans nous y aliéner.

Preuve, s'il en est besoin, que nous ne sommes pas asservis à l'idéologie de la production au point de penser grâce à elle sans possibilités de retour : même les sociologies qui lui consentent primauté éprouvent le besoin de la justifier. Avouer un postulat, c'est prendre quelque liberté envers lui ; liberté qui ne se défend pas toujours de s'exprimer sous la forme de l'humour, dont certaines pages de Marx donnaient l'exemple réconfortant[10]... Plus encore, c'est au moment où la société se pense tout entière comme production que la culture échappe d'une certaine façon à cette réduction. L'idée de *production* n'est pas niée, ni même sa valeur heuristique ; mais, par un renversement qu'elle-même provoque, est mieux mis en lumière ce qui dans la culture n'est pas production : l'effervescence de l'imaginaire social. Entre autres, l'œuvre de Roger Bastide aura été exemplaire pour cette reconnaissance. « En le lisant, écrit Duvignaud, on s'interroge : la culture n'est-elle pas un canton étriqué d'une expérience infiniment plus vaste, et probablement infinie, qu'on devrait appeler l'imagi-

10. Voici une page d'une ironie amère qui fait penser à Nietzsche : « Un philosophe produit des idées, un poète des vers, un pasteur des sermons, un professeur des manuels, etc. Un criminel produit des crimes. Si l'on considère d'un peu plus près le rapport qui existe entre cette branche de production et l'ensemble de la société, on reviendra de bien des préjugés. Le criminel ne produit pas seulement des crimes, mais encore le droit criminel, le professeur qui fait des cours sur le droit criminel et jusqu'au manuel inévitable où ce professeur condense son enseignement en vue de la vérité. Il y a donc augmentation de la richesse nationale, sans compter le plaisir de l'auteur [...]. Le criminel produit une impression, soit morale, soit tragique ; il rend service au mouvement des sentiments moraux et esthétiques du public [...]. Le criminel apporte une diversion dans la monotonie de la vie bourgeoise ; il la défend contre le marasme et fait naître cette tension inquiète, cette mobilité d'esprit, sans quoi le sentiment de la concurrence finirait lui-même par s'émousser. Le criminel donne donc une nouvelle impulsion aux forces productives... » (Karl Marx, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, Costes, t. II, p. 157 et suiv.)

naire social[11] ? » Bastide affirme lui-même : « Nous sommes passés d'une sociologie qui accepte la réalité sociale en cherchant le déterminisme qui la justifie à une sociologie qui fait des institutions le fruit de la liberté créatrice des hommes[12]. »

Nous n'allons pas, pour autant, nous évader du social que d'aucuns appellent *concret*, celui des mouvements sociaux, des forces et des conflits. Mais une nouvelle philosophie de l'histoire est là en germe, susceptible sinon de remplacer celle du progrès, du moins de lui faire concurrence.

2. On n'a pas assez remarqué que les utopies du futur lointain, si elles connaissent toujours une certaine vogue chez les théoriciens, commencent à être périmées chez les militants. À force de reporter à demain la vraie culture, à mesure que l'on vérifie que ces futurs hypothétiques servent de garantie aux tyrannies qui professent détenir la clé de l'avenir, les militants se dégoûtent ; ou bien ils se mettent à vivre l'utopie au présent. Francis Jeanson a décrit cette dernière attitude : « Il importe assez peu, tout compte fait, de savoir si un monde humain délivré de toute aliénation, devenu totalement transparent à lui-même, sera un jour ou ne sera jamais réalité ; entre les deux hypothèses, la différence risque de demeurer longtemps insaisissable pour nos successeurs eux-mêmes. Mais il est permis de se demander (et la réponse ne parraît guère douteuse) ce que serait notre temps, ce que nous serions nous-mêmes, si chacune des époques précédentes n'avait été traversée, hantée, obsédée par la réalisation de cette humanité dont la vérité pourrait bien être entièrement présente, à tout moment et en tout lieu, dans les efforts mêmes des hommes pour la faire advenir[13]. » Voilà qui pourrait servir de point de départ pour un fort utile *Traité du bon usage des utopies*, où l'engagement reprendrait sa place légitime à côté de la production.

Cette observation ne se limite pas à des expériences plus ou moins personnelles. Elle trouve sa correspondance dans de grands mouvements sociaux de notre temps, en particulier dans les mouvements nationaux et régionaux.

En plein XX^e^ siècle, et en Occident, la résurgence de pareils mouvements est déconcertante. Ce genre de phénomène semblait relégué au XIX^e^ siècle ou aux pays du Tiers-Monde. Or voici que leur réapparition aujourd'hui nous incite à des interprétations inédites. Contre la tyrannie d'une vision du monde

11. Jean Duvignaud, préface à Roger Bastide, *Art et société*, Paris, Payot, 1977, p. 8.
12. Manuscrit cité par H. Desroche, ouvr. cité, p. 10.
13. Francis Jeanson, *L'Action culturelle dans la Cité*, Paris, Seuil, 1973, p. 20.

conçue en terme de rationalisation, de production, la singularité des cultures ne donnerait plus lieu à de simples protestations nostalgiques ? À la culture du *non-lieu* et du *n'importe quoi* se substituerait la culture de l'ici, du maintenant ? Se confirmerait à nouveau la puissance créatrice de la culture, qui en fait autre chose qu'un alibi pour la production ? En tout cas, un peu partout, les combats pour les langues menacées sont de moins en moins des luttes de conservation ou de survivance, mais plutôt des symboles du droit des collectivités à la liberté de l'interprétation[14].

Ainsi, il est légitime d'espérer une levée de cette censure qui pèse sur les cultures populaires par l'effet conjugué des sociologies de la production et des représentations de la culture savante. Cette levée de la censure n'a guère à faire avec le culte de la chaise berçante ou des vieilles maisons. Elle ne se réduit pas non plus, à l'inverse, à l'identification du peuple avec un prolétariat abstrait poursuivant son destin historique sous la houlette de professeurs ou de dictateurs aptes à comprendre l'histoire. Ce que les cultures populaires ont gardé de singulier, c'est justement le sens des genres de vie, les solidarités de voisinage et de parenté, les liens de la pratique et de la culture dont on parle abstraitement dans les théories. Il y a là promesse, non pas d'une résurrection du passé, mais d'un changement social dans lequel la culture puiserait densité et stimulation. Encore faudrait-il cesser de mettre le peuple à l'école des abstractions. Et cesser, par là même, de vénérer les pratiques populaires afin de les dissoudre ensuite dans la théorie[15].

3. La troisième tâche s'enchaîne à la précédente. Elle aussi doit viser à réimplanter la culture dans le terreau de la pratique sociale.

En fait, toutes les pratiques sont alors en question : principalement l'école, le travail, les associations... Là encore, un renversement de perspectives est à l'œuvre.

Par des voies cahotiques, parfois erratiques, l'école atténue actuellement la rigidité de ses programmes et de ses idéaux. L'enseignement primaire accorde une place plus grande à la vie quotidienne des enfants, parfois au milieu concret de leur existence. Au collège, le va-et-vient entre la scolarisation et le travail, dont les statistiques témoignent, brise des cloisonnements. À l'univer-

14. Réflexions prolongées dans mon article : « Mouvements nationaux et régionaux d'aujourd'hui », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, 1979, p. 5-17.

15. Les folkloristes ont observé depuis longtemps que les œuvres de la culture traditionnelle sont liées directement à des actes de la vie quotidienne. Voir Marc Soriano, *Les Contes de Perrault, culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968, p. 95-96.

sité, ne serait-ce que par la présence d'un nombre considérable d'étudiants, l'idée étroite de profession ordonnée à des rites de production est compromise, sinon dans les propos officiels, du moins dans les faits. L'essor de l'éducation des adultes et de l'éducation permanente est aussi révélateur. Le phénomène atteint des milieux sociaux et des âges beaucoup plus diversifiés que les anciens modes de scolarisation. Surtout, il suscite une conjonction des apprentissages et des motifs d'apprendre d'une extrême variété. Des études sont à poursuivre là-dessus. L'une de mes étudiantes, qui ne s'est pas contentée d'interroger des adultes mais qui s'est astreinte à suivre des cours avec eux, a rédigé une thèse pleine d'enseignements[16] : certains veulent acquérir des connaissances utiles à leur promotion ; d'autres veulent connaître ce qu'ils n'ont pu apprendre étant plus jeunes ; des gens dans la quarantaine veulent s'entretenir entre eux de choses nouvelles ; un couple veut en savoir un peu plus sur ce dont parlent autour de lui les enfants davantage instruits... S'agit-il d'une plus grande emprise de l'école sur la société ou d'une invasion de la vie quotidienne dans l'école ? Le fait que l'on se pose la question montre au moins que l'école n'est plus ce qu'elle était. Les fissures se multiplient dans les vieilles barrières.

La situation est moins prometteuse dans les pratiques du travail. L'idéologie de la production y règne toujours. Dans bien des cas, le mot de Taylor, s'il n'est pas prononcé ou affiché, demeure un principe : « On ne vous paie pas pour penser. » Le syndicalisme n'a guère enfreint cette maxime, quand il ne l'a pas entérinée. La division infinie, artificielle, des tâches est sans doute commode autant pour les patrons que pour les négociateurs syndicaux. La bureaucratie recoud les morceaux ainsi dispersés.

On peut croire cependant, à divers indices, qu'une limite de la rationalisation et de la production a été atteinte. Des enquêtes nombreuses, menées dans tous les pays d'Occident (y compris l'URSS), montrent un troublant désintérêt pour le travail, pour la réalisation de soi-même qu'il a toujours impliquée. Le phénomène est particulièrement marqué chez les jeunes. Les interprétations de ces constatations sont variées. D'aucuns invoquent la disproportion entre la scolarisation plus poussée des jeunes et les tâches qui leur sont dévolues qui, elles, n'ont pas beaucoup changé en leur routine. Pour avoir poursuivi séparément deux idéaux, soit la parcellisation des tâches et l'élévation de la scolarisation, nos sociétés se retrouvent à la fin devant une terrible contradiction. D'autres chercheurs mettent en évidence de nouvelles attitudes chez les jeunes : une conception esthétique de l'existence, l'idéal d'un accomplissement

16. Monique Bélanger, *Les Motivations de la clientèle adulte des commissions scolaires régionales*, thèse, Québec, Université Laval, 1975.

hors des devoirs classiques du travail et de la production. Ce n'est pas le lieu de départager ces tentatives d'explications. Je remarque seulement qu'elles se rejoignent d'une certaine manière ; la culture ayant été déportée hors du travail, celui-ci est mis en procès. En arriverons-nous, à la longue, à ce que la culture soit plus qu'un ingrédient de la production ? Et à ce que le travail redevienne ce que beaucoup de travailleurs souhaitent : une modalité de leur identité sociale ?

Le développement culturel ne saurait paisiblement être ramené à une annexe des autres secteurs du développement. Sous prétexte de faire sa part à la culture, ce serait consacrer la position résiduelle que les autres figures du développement lui ont tracée. Cette fonction de résidu, il fallait d'abord l'examiner et la remettre en question.

Revenant à des genèses, à l'exemple du psychanalyste, j'espère ne pas avoir donné l'impression de plaider pour un retour en arrière. Par ailleurs, en indiquant des possibilités d'avenir, je souhaite n'avoir pas cédé à cette aliénation dans les futurs hypothétiques que j'ai dénoncée. Cette double tentation est, en réalité, celle qui caractérise au mieux nos sociétés, les divise, et nous permet de les comprendre. Au cours des siècles passés, l'histoire apparaissait à la bourgeoisie, à l'historien, au sociologue sous les figures d'un avant et d'un après, d'un passé qui s'évanouit et d'un avenir qui advient. Poursuivant dans cette voie, nous en sommes arrivés au point où le présent est un interstice, un trou noir entre un passé résolument défini comme passé et un avenir carrément rêvé comme avenir. Ce trou noir, c'est celui de la vie privée, cette aire de plus en plus réduite des sentiments intimes et des relations personnelles. L'histoire, le progrès, la production se déroulent ailleurs. La signification que, dans une Cité, on devrait reconnaître ensemble à la condition humaine se révèle éclatée. Et, par le même chemin, la culture est scindée : une culture de la vie privée, où s'ébattent librement les querelles affectives ; une culture de la vie publique, où la propagande sert de couverture aux pouvoirs. Dans les deux cas, et justement parce qu'il s'agit de deux sphères, la culture est un *non-lieu*.

Dans cette conjoncture, on n'est pas forcément idéaliste en conférant à la culture une primauté dans l'étude des collectivités. L'effort pour expliquer doit d'abord s'attarder au sort que la culture, ce mode commun d'interprétation, réserve aux sociétés comme faculté de se comprendre. Si la culture devenait irrémédiablement un *non-lieu*, les sciences de l'homme seraient aussi en exil.

2

Âges et génération

On parle couramment d'une *société des jeunes*. À première vue, cette expression est juste. Je lui apporterai quelque nuance. Il se pourrait qu'elle convienne également, dans les collectivités contemporaines. aux autres âges de la vie et aux diverses générations.

Ne risquons-nous pas, en effet, de céder à une illusion d'optique? Sous prétexte qu'il semble y avoir telle chose qu'une société de la jeunesse, on est enclin à en faire un objet d'étude isolé et de politiques spécifiques. Procède-t-on autrement pour les personnes âgées? La gérontologie est désormais un secteur consacré de la recherche et des programmes gouvernementaux. En arriverons-nous à admettre que les jeunes et les vieux forment des sociétés satellites d'une Société avec majuscule, celle des adultes qui ne sont plus jeunes et qui ne sont pas encore vieux? Une telle représentation de la vie sociale prédomine dans les idéologies. Elle ne correspond pas à la réalité; du moins elle n'en est qu'une première aperception.

Des précisions de vocabulaire seront utiles. Âges et générations sont des concepts voisins; ils ne doivent pas être confondus. Les âges composent un itinéraire que les sociétés indiquent à l'individu comme la signification de son vieillissement biologique. Pour leur part, les générations représentent la coexistence, dans une même société, de personnes d'âges différents. On appartient à une génération quand on a vécu avec d'autres une même tranche d'histoire, quand on partage des repères semblables de mémoire[1]. Ainsi il y a une

1. Pénétrante étude de Raoul Girardet, « Du concept de génération à la notion de contemporanéité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XXX, avril-juin 1983, p. 258-270.

« génération de la crise », celle dont la jeunesse s'est déroulée dans les années trente ; et de même, une génération de la guerre, une génération des années soixante...

I

Parmi les phénomènes qui ont transformé nos sociétés depuis quelques décennies, du moins en Occident, il en est un qui s'impose de prime abord, à la fois par son caractère objectif et par ses répercussions de tous ordres : l'allongement de la durée moyenne de la vie humaine. Les causes en sont multiples : l'amélioration de l'alimentation et de l'hygiène, les progrès de la médecine, de plus secrètes modifications dans la conception de l'existence. Ce sont les conséquences de ce phénomène qui me retiendront. J'en dégagerai cinq principales.

1. Par comparaison avec les autres espèces animales, l'enfance de l'être humain a toujours été plus lente, supposant une socialisation plus complexe. De sorte que des facteurs sociologiques ont pris le relais des implications biologiques. Alors que l'enfance s'était dessinée comme une étape originale au cours des derniers siècles, l'adolescence est devenue à son tour un âge spécifique, dont la durée s'allonge jusqu'aux approches de la trentaine. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les sociologues soulignent cette persistance de l'adolescence, plus manifeste dans les villes qu'à la campagne, davantage dans la bourgeoisie que dans les milieux populaires. La possibilité d'une socialisation aussi étendue aurait été inimaginable dans des sociétés où l'espérance de vie était relativement courte, à moins qu'elle n'y ait été un privilège, un facteur de prestige réservé à une classe sociale. L'allongement de la durée moyenne de vie a créé un autre horizon d'existence : l'avenir étant plus lointain, il devient banal que le temps des apprentissages scolaire et affectif soit sans limite arrêtée.

2. D'autres âges de la vie se sont diversifiés. Hier encore, on répartissait conventionnellement quelques ensembles : l'enfance, la jeunesse, l'âge adulte, la vieillesse. On multiplie maintenant les catégories et les tranches, et avec beaucoup de flottement : la petite enfance ; la seconde enfance, et encore il conviendrait de distinguer le séjour à la maternelle et l'entrée à l'école ; une première adolescence (12-15 ans), une deuxième (15-20 ans), une troisième (20-30 ans) ; un premier âge adulte, avec l'accès à un travail stable et à la conjugalité ; un deuxième âge adulte avec la naissance de l'enfant ; un troisième âge adulte, quand les enfants quittent la maison familiale ; une première vieillesse, qui débute vers la soixantaine ; une seconde vieillesse qui confine souvent l'individu à des institutions d'assistance... À cette liste, quasi conven-

tionnelle pour les démographes et les sociologues, on ajoutera d'autres nuances ; par exemple, pour certaines occupations, la retraite précoce inaugure une seconde carrière.

Dans ce paysage bigarré des âges de la vie, les spécialistes éprouvent difficulté à fixer des césures et des marges. C'est que dans cette multiplication des phases, il n'existe guère de statuts et de rôles précis qui permettent aux individus de se reconnaître dans leur course vers le vieillissement et la mort.

3. En compensation, les sociétés ont institutionnalisé les âges de la vie ; par un cohésion formelle, elles ont organisé ce qui autrement serait plus confusément vécu.

Ainsi, la scolarisation est devenue un apprentissage officiel des âges successifs. Elle a été d'abord le propre de l'enfance et de l'adolescence. Elle s'est immiscée en deçà, du côté de la maternelle. Elle est allée au-delà, par les recyclages périodiques. L'industrie de l'apprentissage s'est étendue à tous les aspects de l'existence ; il n'est plus possible de vivre quelque expérience que ce soit sans une session d'étude appropriée, sans que la valeur en soit sanctionnée par des normes et des experts consacrés. Après l'enfance, après l'adolescence, chaque âge de la vie sert à *apprendre* comment aborder le suivant.

Les politiques, celles de l'État, des mouvements sociaux, des associations, ne proviennent pas d'une idéologie différente. Elles tendent à geler en des catégories ce qui est par ailleurs évanescent. Elles donnent cohésion à ce qui n'en a pas de toute évidence. Il suffit de parcourir la masse infinie des programmes gouvernementaux et la liste incommensurable des associations pour se convaincre que, devant le défi de l'éparpillement des âges, les organisations, tentant d'y mettre de l'ordre, s'essoufflent. Et surtout, elles encouragent à des ségrégations là où existaient naguère des suites et des enchaînements.

4. Qu'advient-il de l'individu, face à une durée qui se profile au loin devant lui ? En sa jeunesse, et par après, n'en conçoit-il pas l'idée de ce que des démographes ont appelé un *temps géré*[2] ? Un avenir prolongé incite l'individu à le planifier. Il l'invite aussi à prendre son temps, à s'attarder à des expériences et à des tâtonnements avant d'arrêter ce plan, ce que vérifient la plupart des enquêtes que nous connaissons. Cela est vrai surtout des jeunes de la classe bourgeoise et, dans une certaine mesure, de ceux des classes moyennes. Dans

2. Louis Roussel et Alain Girard, « Régimes démographiques et âges de la vie », dans *Les Âges de la vie*, actes du VII[e] colloque national de démographie, Paris, PUF, 1982, p. 15-24 et particulièrement p. 19.

les classes populaires, le destin est fixé plus tôt ; les jeunes savent que la suite de leur existence se déroulera dans des limites circonscrites. Hoggart avait insisté là-dessus dans un ouvrage célèbre[3]. Des études plus récentes montrent que le schéma classique de l'entrée dans la vie adulte, tel qu'il a persisté en milieu ouvrier, se transforme présentement mais de façon que les jeunes de ce milieu conservent des traits originaux. En somme, la gestion de la temporalité prend des formes diverses selon les milieux ; je serais porté à croire qu'elle sera un bon discriminant pour une théorie des classes sociales qui ne se satisfera plus des schémas convenus.

Au surplus, l'idée de gestion ou de planification dépasse l'âge de la jeunesse. C'est, là aussi, une conséquence de l'allongement de la durée moyenne de vie. Celui-ci implique, tout au long de l'existence, la possibilité de recommencements, autant pour ce qui est du travail que pour ce qui est de l'affectivité. La deuxième carrière et même la troisième ne sont pas rares, du moins dans les milieux bourgeois. On planifie sa retraite ; et même ses funérailles, en tout cas la publicité veut nous en persuader. À cet égard aussi, les différences de classes sont notables. En mettant l'accent sur l'échelle des âges, on ne doit pas oublier pour autant son entrecroisement avec celle des stratifications sociales.

5. Les âges sont en continuité. Chacun les traverse tour à tour, en tout ou en partie. Mais ils ne s'enchaînent pas selon ce seul principe ; ils entretiennent entre eux une *dialectique récurrente*.

Erikson a souligné que la socialisation prolongée de l'enfance et de l'adolescence produit une accumulation de conflits émotionnels qui seront investis dans la suite de l'existence[4]. Ces conflits non résolus réapparaissent à des étapes ultérieures, reproduisant des réactions qui font renaître la répétition sous la continuité. Aussi, les crises de l'âge adulte, et les réactions à ces crises, ressemblent à celles de l'adolescence. Autrefois, après une jeunesse plus courte, si ces récurrences n'étaient pas absentes, elles étaient contrecarrées ou atténuées par un statut de la vieillesse dicté par la durée moyenne de vie et entériné par la société.

Dans une étude un peu ancienne (elle date de 1942), Parsons constatait : « L'idéalisation de la jeunesse par des adultes exprime leur insécurité devant leur rôle d'adultes. [...] Ce n'est point la jeunesse telle qu'elle est qui se trouve

3. Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970 (édition originale en anglais, 1957).

4. Erik H. Erikson, *Adolescence et crise. La Quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.

idéalisée, mais bien plus leur propre jeunesse, telle que des gens plus âgés souhaitent qu'elle ait été. Cet élément de romantisme s'associe d'ailleurs, semble-t-il, à des éléments analogues qui procèdent de certaines tensions propres aux jeunes eux-mêmes[5]. » D'un côté, l'allongement de la durée moyenne de la vie diversifie les étapes de l'existence, force à en planifier le cours et à multiplier les préparations aux âges successifs. D'un autre côté, l'allongement de la durée moyenne de la vie produit un mouvement inverse, des recommencements qui sont aussi des retours en arrière. Deux mythes se conjuguent : le mythe de l'apprentissage et celui de la jeunesse. Contradiction et réconciliation de la rationalité et de la nostalgie, dont nos sociétés font miroiter beaucoup d'autres images.

II

Venons-en aux générations.

Je le répète : âges et générations n'engagent pas à une interrogation homogène. Une génération est composée de contemporains qui ont vécu de semblables événements historiques, ce qui leur confère des traits de ressemblance.

Pendant longtemps, les représentations collectives ont réparti, en gros, les générations par intervalles d'une vingtaine d'années. Trois générations coexistaient, avec des frontières indiquées par la démographie et la culture. La vieillesse était un phénomène précoce, et relativement rare. Depuis toujours, on convient que le double phénomène du renouvellement et de l'affrontement des générations constitue l'un des principaux facteurs du changement social. Qu'en était-il dans le cours de l'histoire passée ?

Sur le milieu paysan traditionnel, le célèbre roman de Ringuet, *Trente Arpents*, a valeur de monographie. À la fin du XIX^e^ siècle, Eucharist succède à son oncle en la possession de la ferme ; il modifie les modes d'exploitation. Plus tard, l'un des fils devient le maître à son tour ; lui aussi innove. Le père s'oppose ; il ne se souvient plus qu'il a lui-même transformé l'ordre des choses. Ainsi, chaque génération qui provoquait le changement avait le temps de l'assimiler au point où il paraissait se fondre dans une suite cohérente de la durée.

5. Talcott Parsons, « Age and Sex in the Social Structure of the United States », dans *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, New York, Free Press, 1949, p. 218-233. Je cite d'après la traduction de F. Bourricaud, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955, p. 124.

Voyons ce qui se passait à une échelle plus « officielle » de la société, parmi les élites. Si on met en regard les renouvellements périodiques des idéologies au Québec et le renouvellement des générations instruites, on retrace une chronologie éclairante. En 1791 : création d'un Parlement par l'Acte constitutionnel, prise de parole par une génération, celle du père de Louis-Joseph Papineau, disons. Autour des années 1820, tournant radical, aspirations républicaines, volonté d'indépendance : génération de Louis-Joseph Papineau. De 1840 à 1850 : une nouvelle génération s'affirme en contestant l'importance accordée par ses aînés à la politique. Fin du siècle dernier et début du siècle présent : essor du nationalisme, génération d'Olivar Asselin, de Jules Fournier, pour épingler là encore quelques noms connus. En 1930 : la crise, les Jeune Canada, *La Relève*. De 1945 à 1950 : une autre génération, féconde en mouvements de jeunesse, et qui sera l'artisane de la Révolution tranquille.

Ce survol apporte quelque enseignement que l'on rapprochera de ce que j'ai dit de l'univers paysan. Du point de vue d'une histoire des idéologies québécoises, les ruptures se sont opérées selon des périodes relativement longues qui ont coïncidé à peu près avec la succession des générations des pères et des fils. Chaque génération s'affirmait contre la précédente et définissait un nouveau projet, mais grâce à un intervalle suffisant pour que l'opposition acquière fermeté et que ses titulaires se démarquent de leurs prédécesseurs.

À partir des années soixante, il n'en va plus ainsi. L'intervalle entre les générations est plus court ; la délimitation des frontières est plus malaisée. Ne reprenons pas trop vite les refrains sur l'« accélération de l'histoire ». Il vaut mieux rester en terrain plus sûr : celui de la diversification des âges de la vie et de ses conséquences sur la cohésion des générations.

Certes, il y a toujours des générations. On a même l'impression qu'il y en a de plus en plus. Mais les marges sont fluides. Les contemporanéités se sont brouillées. Le jeu des oppositions est moins perceptible, sans compter qu'il se répète au cours d'existences devenues plus longues et où la temporalité se fait récurrente. Faute de distance entre les générations, les conflits, qui subsistent néanmoins, n'ont plus autant de prise que jadis. En conséquence, l'assimilation du changement est moins aisée. On assiste à un fractionnement des mémoires historiques. Alors qu'autrefois celles-ci étaient disposées en strates, elles sont maintenant éparpillées. Il en est de même, et c'est une conséquence obligée, des projets de société : ils n'ont plus les contours que leur dessinaient les délais entre les générations d'autrefois ; des personnes d'âges très différents partagent une même vision du monde, d'identiques ambitions. Les changements

ne sont plus clairement la responsabilité de catégories d'âges quelque peu précises.

Il en résulte que les projets collectifs s'usent plus rapidement. La génération porteuse se mêlant vite à celle qui la suit, cette confusion ne permet pas la persistance d'un même ensemble d'attitudes et d'idéologies nourries de souvenirs partagés. L'histoire devient cahotique pour des consciences qui en égarent le fil à mesure. Chacun a une histoire, un passé plus tôt défunt ; pourtant, chacun continue d'être là, d'avoir un éventuel avenir.

On voit que se pose sous un visage neuf le problème du changement social dont les séquences se sont perdues dans la mesure où s'est dissipée la régularité de la succession et de la coexistence des générations.

Y a-t-il encore conflits des générations ? Des chercheurs ont avancé qu'entre jeunes et adultes s'établit plutôt une cohabitation pacifique. Les conceptions de la vie ne sont plus les mêmes ; cela n'empêche pas l'estime réciproque. Il en va ainsi, semble-t-il, pour les diverses générations. Fait de respect et d'indifférence, le pluralisme a gagné nos sociétés ; il se diffuse entre les générations. À moins que ce ne soit de l'évanescence des générations que ce pluralisme ait pris son origine.

Si des frontières persistent, elles s'expliquent surtout par la tendance à l'institutionnalisation dont j'ai fait état. Dans les années soixante, une génération a accaparé un grand nombre d'emplois, contrôlé les organisations sociales mises alors en place ; elle s'est dotée d'un système de sécurité jusque-là inconnu. Tentatives qui, de soi, n'avaient rien de tout à fait inédit. Chaque génération du passé s'y était essayée ; aucune n'avait aussi parfaitement réussi. Et aucune, étant donné la durée moyenne de la vie, n'était arrivée à se maintenir aussi longtemps dans ses conquêtes. Maintenant dans la cinquantaine, une génération est implantée au milieu de toutes les autres dans une singularité extrêmement visible. De la dispersion des générations, elle a émergé, moins par la vertu de l'âge que par celle du corporatisme. À partir d'elle, de ses attitudes, de son mode de vie, de son pouvoir, les anciens rythmes qui scandaient la succession des générations sont remplacés par l'institutionnalisation des âges de la vie, par l'idéologie de l'apprentissage, du recyclage, du recommencement, de la récurrence. La réussite particulière d'une génération se projette en un plan d'existence pour les autres.

Une génération ? Peut-être aussi une classe sociale ? Pour ceux qui vivent en marge de ces privilèges, le flux des générations est différent. Dans les milieux populaires, les anciens clivages persistent. Le destin étant fixé plus tôt et en de plus étroites limites, la scansion des générations est aussi plus marquée. Les

traditions perdurent plus longtemps. Provisoirement? Comme un reste qui ferait d'une classe sociale moins une catégorie opprimée qu'un monde marginal?

Si les âges de la vie sont des projets d'existence, les générations sont des projets d'histoire. Le vieillissement a longtemps été déterminant; il ne cesse point d'être présent. Mais lui fait concurrence une planification qui, dans le flou des âges et des générations, dépend du pouvoir et des catégories qu'il suggère. Là comme ailleurs, l'artifice s'appesantit sur la vie.

III

Dans la confusion des âges et des générations, comment parler d'une *société des jeunes*? Est-ce purement effet de langage? Certes, pour les âges comme pour les classes sociales, les extrêmes sont plus faciles à percevoir. Pour autant, ce ne sont pas des groupes homogènes; ils se structurent par l'effet de l'institutionnalisation.

L'identité du jeune dans l'échelle des âges et dans celle des générations tient à la biologie. Mais les jeunes ne sont pas tous du même âge; le qualificatif s'applique à des âges différents et de plus en plus nombreux. En définitive, l'identité est sociale. Elle comporte deux dimensions: les sociétés proposent aux jeunes une figure de leur avenir; elles leur fournissent une image de leur rassemblement. Dans les deux cas, elles *instituent* la jeunesse.

Et dans les deux cas, les sociétés contemporaines ont cru pourvoir à cette tâche avant tout par la voie de la scolarisation.

Une image de l'avenir? De la maternelle à l'université, les jeunes sont censés être des apprentis dont les apprentissages sont programmés. Ils forment une société scolaire. On m'objectera que les jeunes ne parcourent pas le cycle scolaire tout entier, que beaucoup décrochent en cours de route. C'est certain. Observons cependant les attitudes et les politiques officielles: pour elles, les jeunes devraient idéalement pousser au plus loin leur scolarisation; les États mesurent leurs progrès à partir des taux de scolarisation et proclament que l'instruction est le meilleur palliatif du chômage.

Alors qu'on continue de réitérer cet objectif, on assiste à un essoufflement de l'idéologie qui lui sert d'appui. Après avoir conquis sa prédominance de principe, cette idéologie est menacée par les conséquences de sa mise en marche.

Dans un article sur l'inflation des diplômes, Passeron montre à quel point un virage a commencé à se produire au cours des années soixante-dix. Ce qu'il dit pour la France vaut pour l'ensemble des pays occidentaux. « Conseillé pendant presque vingt ans par les économistes comme l'investissement le plus productif d'une stratégie de développement, justifié par les politiques comme l'instrument décisif de l'égalisation des chances sociales des individus, mis en pratique avec persévérance par toutes les couches sociales, mais surtout les plus soucieuses de la mobilité sociale de leurs enfants, l'accroissement du *stock d'éducation* voit aujourd'hui son intérêt remis en cause par rapport à tous ces objectifs, c'est-à-dire tant en ce qui concerne la production des qualifications productives que l'égalisation des disparités de revenu ou la maximisation de la mobilité sociale[6]. »

La scolarisation n'a pas davantage accentué cette homogénéisation du monde des jeunes qui était son second objectif. La bourgeoisie et les classes moyennes continuent d'entretenir l'obsession de la scolarisation ; c'est une catastrophe quand l'un des enfants interrompt ses études. Les classes populaires s'en soucient moins ; cela marginalise leurs descendants plus que ce ne les opprime. D'autant plus que, pour ces milieux, l'instruction est préparation à une tâche, accès à une compétence, alors que, dans les classes plus aisées, elle a valeur de symbole, et donc de gratuité de la culture[7].

En première approximation, il n'y a pas une société de la jeunesse, mais au moins deux : celle qui adhère à l'idéologie officielle de la scolarisation ; celle qui se met à l'écart. Cette scission n'a pas d'abord à faire avec la chronologie des âges ; elle dépend de genres de vie signés par des appartenances de classes. La notion courante de *décrocheurs* est éclairante. Le fils de bourgeois qui interrompt ses études est un décrocheur, du point de vue de l'école. Le fils de l'ouvrier qui poursuit ses études est un décrocheur, par rapport à son milieu d'origine. De part et d'autre, le phénomène suscite une dramatique aussi aiguë, mais elle n'est pas la même.

6. Jean-Claude Passeron, « L'inflation des diplômes », *Revue française de sociologie*, vol. XXIII, n° 4, octobre-décembre 1982, p. 552.

7. Ce n'est pas d'aujourd'hui : « Les jeunes Romains, de douze à dix-huit ou vingt ans, apprenaient à lire leurs classiques, puis étudiaient la rhétorique. Et qu'est-ce que la rhétorique ? Justement pas une chose utile, qui apporte quelque chose à la société [...]. Les sujets de discours proposés aux petits Romains n'avaient rien à voir avec le monde réel ; au contraire, plus un sujet était abracadabrant, et plus il fournissait matière à l'imagination ; la rhétorique devenait un jeu de société. » (Paul Veyne, dans P. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1985, t. 1, p. 36-37. Voir aussi p. 109.)

Ce premier clivage nous engage à en détecter d'autres. Dans une étude remarquable, qui fait état de divers travaux, Olivier Galland a proposé là-dessus des hypothèses d'un grand intérêt[8]. Selon lui, il faudrait plutôt parler d'un *passage à l'âge adulte que de jeunesse*. De sorte qu'on devrait d'abord étudier « les conditions sociales d'entrée dans la vie, les stratégies qui y répondent et les représentations qui l'accompagnent ». À cet égard aussi, la prise en considération des classes sociales est essentielle. Dans la bourgeoisie, et depuis longtemps, existait un entre-deux qui était passage de l'enfance à l'âge adulte, accès de la famille d'origine à la société globale ; la scolarisation, la « vie de bohème » peuplaient cette marge. Dans les milieux ouvriers, la transition était tout autre : s'ils devenaient économiquement indépendants par l'entrée précoce dans le monde du travail, les jeunes demeuraient dépendants de leur famille d'origine qu'ils ne quittaient le plus souvent que pour se marier[9]. Or voici que ces stratégies se modifient pour les enfants de la classe ouvrière, même pour ceux des classes moyennes dont la formation générale a été relativement courte et dévaluée en conséquence de l'extension de la scolarisation.

Je reprends des conclusions de Galland susceptibles d'orienter la recherche à venir : « La phase d'indétermination propre à la jeunesse tend à s'élargir à des couches qui la connaissaient peu et à se déplacer de la période scolaire à la période de démarrage de la vie professionnelle. [...] La période intermédiaire entre l'enfance et l'âge adulte prend une consistance sociale qu'elle n'avait pas auparavant et qui élargit la définition qu'on peut donner d'une sous-culture de la *frivolité* à un mode de vie de la *flexibilité*. L'adolescence n'est plus tant la manifestation ostentatoire d'une différence de goûts que l'expérience et l'aménagement sociaux et professionnels de l'inaffectation. »

IV

À partir de ces remarques sur la *société des jeunes*, comment ne pas renouer avec mes réflexions antécédentes sur les âges et les générations ? Plutôt que d'y trouver de nets découpages chronologiques, on y décèle, à l'exemple de ce qu'on vient de vérifier pour la jeunesse, des crises, des délais, des stratégies de réinsertion sociale.

8. Olivier Galland, « Précarité et entrée dans la vie », *Revue française de sociologie*, vol. XXV, 1984, p. 49-66.
9. Le modèle traditionnel est schématisé par Antoine Prost, dans « Mariage, jeunesse et société à Orléans en 1911 », *Annales*, vol. XXXVI, n° 4, 1981 ; voir particulièrement p. 682 et suiv.

De toute manière, le cas des personnes âgées est aussi éclairant que celui de la jeunesse. La vieillesse n'est plus un âge indifférencié ; la retraite intervient souvent. à un moment où l'espérance de vie promet encore un avenir actif. Par ailleurs, on abaisse progressivement l'âge de la retraite, et ce mouvement va s'accentuer. Des stratégies en surgissent ici et là. Elles sont plus nettement perceptibles dans la bourgeoisie : tel fonctionnaire ou tel professeur, fort de son expérience et de sa bonne santé, s'engage dans des initiatives en tant que bénévole ou autrement. L'entraînement est visible dans les classes moyennes ; on pense, et on espère, qu'il gagnera les milieux populaires.

Pourquoi ne pas formuler une hypothèse. qui est aussi une utopie ? Un jour prochain, il se pourrait que la retraite ne soit plus l'interruption du travail, mais la fin du travail rémunéré. Le bénévolat, pratique qui se répand chez les personnes âgées, serait la sortie non pas du travail, mais du *travail-marchandise* : modes d'insertion des personnes âgées dans la vie sociale, qui font songer étrangement à ceux autour desquels tâtonnent les jeunes. Ils ouvrent des avenues neuves aux conceptions de la recherche et de la politique. Et ils montrent ce qu'ont d'illusoire les propositions visant à retarder la mise à la retraite ; celles-ci n'ont d'autre effet que d'empêcher des jeunes d'accéder à des emplois rémunérés et de confirmer les plus vieux dans le sentiment que le travail non rémunéré n'est pas du travail, qu'ayant quitté le marché ils ont aussi abandonné toute forme de responsabilité sociale.

On se met à rêver d'une science de l'homme qui, après avoir tellement insisté sur les structures sociales, s'engagerait dans la voie complémentaire : celle d'une connaissance des sociétés en regard de la dramatique de l'existence individuelle. Pour y arriver, il faudrait accorder priorité aux âges de la vie et aux générations. Nul besoin de recourir à quelque *vécu* évanescent. On retrouverait ainsi les classes sociales, les paramètres économiques et politiques dont s'occupent les sciences des structures sociales ; mais, on en verrait autrement la signification, réfractée dans l'expérience des personnes. Par des crises, des délais, des anticipations, des stratégies, tout au long de leur vie et dans l'enchaînement des générations, les sujets historiques interprètent l'histoire ; pourquoi les chercheurs ne prendraient-ils pas la suite, se reconnaissant sujets historiques eux aussi ?

3

La religion en mutation de cultures

J'aborde un grand débat Les religions traditionnelles de l'Occident voient leurs adhérents diminuer et l'orthodoxie de beaucoup de leurs fidèles vaciller. Par ailleurs, les sectes gagnent en membres. Des thèses se contredisent. Pour d'aucuns, l'invocation des absolus n'aurait plus de pertinence dans la culture actuelle, désormais autonome ; la résurgence des sectes ne serait qu'une dernière étape dans une désintégration définitive. Selon d'autres, nous assistons à une renaissance qui, pour ne point prendre des formes traditionnelles, préfigurerait un nouvel âge de la religion. Je n'aurai pas la témérité de conclure en faveur de l'une ou l'autre de ces interprétations extrêmes. Par contre, il est certain que nous sommes devant une double mutation, de culture et de religion.

I

Qu'entendons-nous par *mutation de la culture* ?

Des mouvements incessants animent toutes les cultures. Le changement donne à une collectivité, en n'importe quel moment de son histoire, un visage bigarré où se mêlent d'antiques survivances, des modes rapidement périmées, des prémonitions d'avenir. Par contre, et le mot nous en prévient, une mutation atteint aux fondements d'une culture : usure des idéaux, des modèles de conduite et de vie en commun ; disqualification des institutions.

De toute évidence, c'est à quoi nous assistons en cette fin de siècle. Je devrais dire plutôt: c'est à quoi nous participons, devant quoi nous sommes tantôt complices et tantôt réfractaires.

Que se passe-t-il, en effet, sous nos yeux? Une suspension des normes, des tâtonnements autour d'aspirations indéfinies et contradictoires, une incertitude généralisée quant aux options existentielles les plus urgentes. Plus encore, un bouleversement des institutions, de la famille, de l'école, de la division du travail, des rôles liés aux sexes et aux âges, de la religion, de la science elle-même. Prolifèrent les groupements de compensation et s'exaltent les désirs de spontanéité. Il est significatif que, dans cette confusion, certains tranchent: «Après tout, ce n'est que de la culture.» C'est-à-dire, insinuent-ils, de minces costumes du désir. Je ne puis m'empêcher de noter, entre parenthèses, un parallélisme avec des propos de jadis où, cette fois, le corps ne semblait que vêtement de l'esprit...

Ces mutations de culture, l'histoire de l'humanité en a connues de nombreuses. Chacune fut originale. S'il est entendu qu'elle ne se répète pas, l'histoire obéit cependant à des pulsations dont, à certains égards, nous entrevoyons, sinon les lois, du moins l'allure d'ensemble.

Une mutation de culture se déroule sur une longue durée parce que les institutions sont précaires. Même par temps calme de l'histoire, lorsqu'une société paraît fonctionner paisiblement et rallier l'unanimité, les institutions sont travaillées sourdement par des forces de désintégration. Ces forces qui les corrodent sont d'ailleurs parentes de ces autres forces qui assurent leur cohésion. Je rejoins ici la riche intuition de Toynbee: chaque civilisation relève un défi qui lui est particulier. Et ce défi n'est pas seulement présent au moment où la civilisation meurt; il est là tout au long de son existence, comme la marque originale de sa structure.

La mutation est donc de lente dérive, comme celle des continents. Mais elle se révèle brusquement dans des *crises*, dans des éruptions en surface du défi longtemps contenu. Alors le changement devient agonie, mort ou renaissance.

Dans pareille mutation, la crise religieuse n'est pas exceptionnelle. Nous n'en sommes plus (du moins pour la plupart d'entre nous) au temps où les idéologies du progrès, se réjouissant de l'heureuse expansion de la civilisation, voyaient dans la persistance des religions le résidu d'une évolution qui, grâce à la raison et à la science, poursuivait gaillardement sa marche... Dans la mutation de notre culture, et ainsi que la crise la révèle et peut-être l'achève, l'ébran-

lement de la religion est un ébranlement parmi d'autres. Si on veut le comprendre, ne l'isolons pas.

Est-ce que la religion disparaîtrait lentement, irrémédiablement, comme le disent certaines théories de la *désacralisation* ou de la *sécularisation* ? L'affirmer, ce serait postuler que, dans une mutation de culture, et parmi toutes les institutions qui sont alors menacées, seule la religion est incapable de mutation. Ce n'est pas ce que nous voyons autour de nous. Nous assistons, non pas à un estompement de la religion, mais, au contraire, à sa résurgence ; par ailleurs, cette résurgence est multiforme, au point où se brouillent les définitions accoutumées. Voilà qui mérite explicitation.

Pour y arriver, il faut remonter loin en arrière, puisque les mutations, disais-je, sont de longue durée. Quelles étaient les grandes ambitions de notre civilisation profilées à la fin du Moyen Âge, affirmées ensuite avec des moyens puissants ? Il s'agissait d'introduire la raison, le calcul, dans la connaissance de l'univers, les comportements des hommes, la politique, l'économie, le travail, le développement de la société tout entière. Ce qui entraînait, en contrepartie, la *désacralisation* du monde, la dénonciation des préjugés et des dieux.

Cette raison-là n'était pas *pure*. Elle ne s'identifiait pas avec la raison kantienne. Du moment où elle prétendait se confondre idéalement avec une culture, avec une société, avec une civilisation, il a fallu lui ajouter la contrainte, persuader ou obliger les hommes à être raisonnables, parfois en les y pressant de très près. Il a fallu la soutenir par des pouvoirs : ceux de la loi, de l'État, de l'école, du spécialiste, de la technocratie. La raison ne chemine pas librement parmi les hommes, butinant ici et là des vérités. Voudrait-elle marcher toute seule, comme le Petit Chaperon rouge, qu'elle finirait (Bernanos le rappelait) par se heurter au premier tournant à quelque pouvoir empressé de lui indiquer la route.

Accompagnée du pouvoir, son mentor, la raison occidentale a poursuivi son œuvre de transformation des comportements des hommes et de leurs milieux d'existence : l'urbanisation, avec ses déracinements sauvages des derniers siècles ; l'industrialisation, avec l'expansion des techniques sociales ; la fabrication de la culture, jusqu'aux façons de manger, d'habiter, de croire ; l'industrie de l'apprentissage... *Rationalisation, cohérence, organisation* : grande marée, de plus en plus envahissante jusqu'à notre aujourd'hui.

La marée est devenue si forte qu'elle a fini par déclencher un ressac tout aussi immense.

Recherche éperdue de la spontanéité et du *naturel*; recherche aussi, et du même souffle, de communautés farouchement opposées aux organisations; procès du travail, de la ville, de l'État, de l'école, de la raison, de la science. Partout s'affirme une aspiration à la gratuité du désir. Terreau fertile pour la floraison sauvage du sacré. Ce ne serait pas assez pour parler de *religion* si, de ce trouble printemps, ne naissaient des rêves semblables à ceux d'autrefois: rêves d'une abolition des rôles sexuels, qui font songer aux lointaines nostalgies de l'androgyne; rêves de la nature vierge qui reportent à quelque monde agreste d'en deçà de l'industrie et de la ville tentaculaires; rêves de la disparition de la culpabilité, de l'innocence retrouvée, qui remontent jusqu'au jardin d'Éden... Ces rêves ne se confinent pas à la nuit, inversions des obligations du jour. Ils s'expriment dans des mythes: ceux de l'écologie, de la gnose, de l'Orient, du patrimoine, du nationalisme... Des groupes, des sectes commentent ces mythes, parlent de *conversion*, en appellent à la magie et aux miracles. Ils ont parfois leurs sacrements, comme la drogue. Il leur arrive d'avoir leurs Églises, partis ou mouvements sociaux.

Religion que cela? Désir, croyance, eschatologie, liturgie, organisation: tous les éléments classiques sont réunis.

Bien sûr, on ne verra pas dans ces phénomènes une renaissance fatale du judaïsme, de l'islam ou du christianisme. Trop de composantes font pencher pour le contraire. Au bout d'une mutation, l'heure de la crise ne promet rien. Opposé aux digues édifiées par la raison et le pouvoir, le ressac du sacré est d'autant plus puissant qu'il est aveugle. On ne le canalisera pas vers les issues traditionnelles. Surtout que ces dernières ont été balisées par des idéologies, des doctrines, des raisons construites avec des matériaux semblables à ceux de la digue assaillie. Et puis, devant la menace du sacré, la bonne vieille raison, les pouvoirs, l'industrie ont des ressources en réserve. Dans le passé, ils ont colonisé tant de terres vierges que le sacré est pour eux un précieux condiment et l'occasion d'un nouvel effort.

La mutation actuelle de notre culture ne serait-elle donc que l'alternance d'une organisation ramifiée de la raison et d'une éruption volcanique du sacré? Nous voilà amenés à une seconde lecture.

II

Dans la conjoncture présente, la renaissance, je devrais dire plutôt la révolte, de la religion est incontestable. Il s'agit bien de religion, j'insiste, et non pas seulement d'une ébullition du sacré. Mais ces formes religieuses, qui

naissent et meurent plus ou moins rapidement, qu'ont-elles à faire avec ce que nous sommes accoutumés d'appeler religions, avec ce que certains dénomment les *religions fondées* : le judaïsme, le christianisme, l'islam, par exemple ?

À ces religions on ne saurait appliquer sans réticences le diagnostic que je viens d'esquisser. Depuis longtemps, elles s'alimentent aux sources du sacré, à ces poussées de mysticisme et de ferveur qui leur sont venues d'en deçà ou d'au-delà de leurs cadres officiels. Du désir et du sacré, elles ont fait une espérance, une morale, et même une politique. Ce ne sont pas seulement des religions, mais des *Églises* (si l'on veut bien prendre ce dernier mot dans son sens le plus large). Elles ont un long passé. Elles ont traversé de nombreuses mutations de culture. Leurs héritages sont chargés d'un lourd poids de doctrines, de liturgies, d'organisations. Au surplus, elles se sont débattues depuis tant de siècles avec la civilisation moderne que l'habitude du refus a engendré chez elles des mécanismes de défense gênants pour affronter la crise actuelle. Comment peuvent-elles intervenir dans ce combat du rationalisme et du sacré qui paraît être l'achèvement d'une mutation historique ?

D'ordinaire, avant que la crise ne se produise, ces religions étaient intégrées à l'ordre des choses. Elles avaient tissé des liens avec d'autres institutions ; il leur a fallu y consentir pour durer aussi longtemps. Ce qui ne veut pas dire qu'elles n'ont pas changé ; mais, pour reprendre une formule de Newman, elles ont changé pour rester les mêmes. Il n'en demeure pas moins que, lorsque mûrit la mutation et que survient la crise, elles en subissent les conséquences au même titre que les autres institutions. Les règles de conduite qu'elles avaient imposées, les doctrines qu'elles avaient définies, les liturgies où elles avaient piégé l'imaginaire, tout cela est écarté ou remanié.

Alors, plusieurs éventualités se présentent. À première vue, deux sont plus évidentes que les autres. Ou bien ces religions organisées se fragmentent en sectes de l'intérieur ou de l'extérieur ; ou bien elles se dissolvent dans l'effervescence du sacré.

Seraient-ce là les seules possibilités ? L'histoire nous incite à la réticence. Sans rien nous promettre pour l'avenir, le recours au passé oblige à nous interroger encore : ces vieilles religions, qui ont traversé les siècles, comment ont-elles pu jouer un rôle dans des civilisations et des cultures aussi différentes ? Je devrais ici me faire historien. Faute de mieux, je proposerai, pour ce temps-ci et pour des recherches plus amples, une hypothèse de travail. Et je restreindrai le champ de mon hypothèse au christianisme ; c'est la religion que je connais le mieux.

Je résume tout de suite, et à grands traits, mon hypothèse.

Il est vrai que, dans une mutation de culture, dans la crise qui l'exaspère, une religion institutionnalisée comme le christianisme peut s'effondrer, comme toute autre institution. Une religion peut aussi, par une mutation qui lui soit propre et par un mouvement de renverse, retrouver vitalité et présence grâce à la crise elle-même. Mais à condition de jouer, dans cette crise, un rôle de *médiation*.

Je ne vais pas démontrer cette hypothèse ; je me bornerai à illustrer, s'il se peut, sa valeur heuristique. Pour ce faire, parmi tant de données qu'il serait loisible de citer, je m'attacherai à deux cas bien connus, mais si considérables que je ne pourrai les évoquer que très superficiellement : le christianisme africain et le catholicisme sud-américain.

Au cours des luttes contre le colonialisme dans l'Afrique de l'après-guerre, les Églises chrétiennes ont été mises en procès. L'on y a dénoncé la complicité des missionnaires de diverses confessions avec la politique et la culture impérialistes ; l'on y a dénoncé aussi le mépris du christianisme envers les religions autochtones. Le poète Aimé Césaire évoquait ses compatriotes :

Ceux qui se sont assouplis aux agenouillements,
ceux qu'on domestiqua et christianisa,
ceux qu'on inocula d'abâtardissement...

Pourtant, les observateurs conviennent que le christianisme connaît actuellement, en Afrique noire, une grande vitalité. Bien entendu, on ferait bien d'écarter en la matière tout triomphalisme : les États surgis des indépendances sont souvent soupçonneux, se font parfois persécuteurs à l'égard des Églises ; le marxisme tient une place importante, tantôt au pouvoir, tantôt dans l'opposition ; dans bien des cas, la présence politique des chrétiens est fluente et ambiguë ; enfin, la pratique religieuse ne grimpe pas en flèche. Il n'en reste pas moins que la santé des Églises chrétiennes est incontestable. Comment l'expliquer ?

On l'a fréquemment répété, et les Africains plus que les autres : ce n'est pas par imitation servile que les pays d'Afrique trouveront les voies d'un développement original ; sans quoi la simulation de l'Occident serait pour eux un nouveau colonialisme aussi étouffant que l'ancien. Ces pays n'imagineront les cheminements d'une croissance économique et d'une maturation politique que par le recours aux ressources de leurs propres cultures. Mais comment ces cultures traditionnelles sauraient-elles actualiser leurs potentialités propres dans un monde où sont compromises les anciennes façons de vivre et, en conséquence, les vieilles croyances ?

À ce point peut se comprendre le renouveau du christianisme africain[1]. Lui aussi se méfie, parfois avec colère, du christianisme d'Occident; lui aussi se décolonise dans son organisation, dans son culte, jusque dans sa théologie. Il y parvient en réassumant les vieux héritages des rites et des croyances ancestrales. Pour résumer trop sommairement: la présence actuelle du christianisme en Afrique ne s'explique ni par une survivance ni par une adaptation, mais par un rôle de *médiation*. Ce rôle s'inscrit dans un double terreau dont les sucs se mélangent et dont les germinations s'entrecroisent. Les cultures africaines sont susceptibles de parvenir à leur propre modernité par la médiation de la religion chrétienne qui, par sa vieille tradition biblique, s'enracine dans un langage semblable au leur, tout en dessinant l'horizon d'un universel des cultures. Je remarque, sans m'attarder, que cette conjonction n'est pas exclusive au christianisme; dans des proportions sans doute plus réduites, l'islam peut assumer une fonction analogue[2].

La médiation ne remplace pas ce qu'elle contribue à transformer. Elle porte plus loin, selon l'idée obstinément soulignée par les jeunes théologies africaines. Où, plus loin? Nous ne savons trop. Je me borne à noter que, pour l'heure, le ferment d'une religion comme le christianisme dans une culture en mutation ne se réduit ni au conservatisme ni à la modernisation. C'est pourquoi je parle de médiation.

J'utiliserai à nouveau cette notion dans un autre contexte: celui de l'Amérique latine. Ici encore, je vois bien toutes les nuances que je devrais inscrire.

Sous bien des aspects, le cas ressemble à celui des pays africains. En Amérique latine, l'Église a été une composante de la colonisation, bien qu'elle se soit par ailleurs intégrée, au point de s'y parfois dissoudre, dans les cultures autochtones. Elle s'est longtemps acoquinée avec les pouvoirs. Des crises récentes l'ont délogée des positions acquises et lui ont fait entrevoir une mission nouvelle.

Pour la plupart, les pays d'Amérique latine ont été soumis depuis la dernière guerre mondiale à un double processus: d'une part, à une industrialisation et à une modernisation forcées; d'autre part, à des formes jusqu'alors

1. Bonne vue d'ensemble, peut-être insuffisamment critique, dans Paul de Meester, *Où va l'Église d'Afrique?*, Paris, Cerf, 1980. À quoi il faut au moins ajouter un dossier des cahiers *Les Quatre Fleuves*, n° 10, *Un christianisme africain*, Paris, Beauchesne, 1979.
2. Je signale la mise au point de Guy Nicolas, dans « Les transformations de l'islam en Afrique noire », *Le Monde diplomatique*, mai 1981, p. 8-9. À quoi je ne peux manquer de joindre la méditation de Jacques Berque, *L'Islam du défi*, Paris, Gallimard, 1980.

inédites du militarisme, un militarisme savant, puissamment organisé, débordant les frontières des États. Comment ces cultures pourraient-elles affronter le problème de l'urbanisation et de l'industrialisation désordonnées sans le secours d'un ferment présent en elles, tout en maintenant des possibilités plus universelles ? Et comment faire face à un pouvoir aussi étendu que le militarisme sans l'appui d'un pouvoir traditionnellement puissant lui aussi, qui soit à la mesure du continent, qui déborde même celui-ci par ses ramifications planétaires ?

Effectuant, avec tâtonnements et contradictions, sa propre mutation, l'Église catholique de l'Amérique latine se retrouve pour ainsi dire à point nommé. Après avoir tenté de détruire d'antiques cultures, elle s'était laissé apprivoiser par elles ; elle était et demeure une vaste organisation. Le renouveau a été premièrement local, là où l'influence de l'Église n'a jamais cessé de s'exercer, pour s'étendre ensuite dans des régions de plus en plus nombreuses, pour s'affirmer finalement au sommet et au grand jour, à Medellin (1969) et à Puebla (1979) particulièrement. Un excellent spécialiste, Charles Antoine, a dit là-dessus l'essentiel : « Dans une société où sont interdites les médiations politiques normales que constituent les partis, les syndicats et les associations, l'Église catholique est apparue comme l'unique espace de liberté pour l'expression des besoins populaires. L'Église est, parallèlement à l'armée, la seule institution à structure nationale et aux ramifications capillaires sur l'ensemble du territoire : où que l'on aille dans le pays, fût-ce le coin le plus reculé, on trouve toujours un local et une personne reliés à l'Église. Ainsi, par exemple, c'est l'Église qui a servi et sert toujours de caisse de résonance au fait dramatique de la spoliation des terres des petits cultivateurs latino-américains[3]. »

À partir de ces deux cas, il serait tentant de s'arrêter au Québec. À certains égards tout au moins, les analogies ne sont-elles pas frappantes ? L'Église catholique a longtemps tenu au Québec une place déterminante dans les institutions, dans la culture. Elle a été l'interprète de notre société, la médiatrice par excellence, au point de se substituer parfois à ce qu'elle devait médiatiser. On sait ce qu'il en est advenu : voilà maintenant cette Église en quête d'un nouveau rôle culturel.

3. Charles Antoine, « Le rôle politique de l'Église catholique dans le sous-continent latino-américain », *Études*, mars 1981, p. 405-406. L'article comporte d'utiles indications bibliographiques.

III

À propos du rôle traditionnel de l'Église catholique au Québec, on a beaucoup parlé de *suppléance*. Le mot a fait fortune au point que croyants et incroyants le répètent à l'envi comme un lieu commun. Si on entend bien, l'Église aurait ici remplacé provisoirement, et faute de mieux, d'autres instances (politiques, par exemple) qui eussent dû assumer des responsabilités qui, de soi, ne seraient pas *religieuses*. Cette vue des choses est fallacieuse, et à un double titre.

Elle suppose qu'une institution, religieuse ou autre, a d'avance une fonction bien fixée dans une culture, et que normalement elle devrait remplir. Ce postulat ne se réalise jamais. Une culture n'est pas une mécanique aux rouages parfaitement définis. Dans une machine, un boulon est un boulon, un moteur est un moteur, une roue est une roue. Dans une société, et déjà jusqu'à un certain point dans un organisme biologique, les effets de transpositions sont la règle. Qui oserait fixer, *a priori* et pour toutes les sociétés, les fonctions de l'État, de la famille, de l'école? Si cela était possible, le travail du sociologue s'en trouverait simplifié, au point de devenir inutile. Ce serait dommage...

Aucune institution n'étant enfermée dans un scénario confectionné par la théorie, il doit en être de même pour la religion. Sans doute a-t-elle une originalité; elle invoque la transcendance et les dieux. Telle est sa visée. Mais celle-ci prend tant de formes diverses qu'il faut la mettre en relation avec des emplacements historiques, sociaux, culturels. Non seulement l'idée de suppléance ne sert-elle d'aucune façon à déceler ces emplacements, mais encore elle en empêche d'avance la détection. Parler de *médiation* plutôt que de *suppléance*, ce n'est pas une querelle de dictionnaire, mais une façon de débloquer les voies de la réflexion.

Aussi bien, si elle a quelque fécondité, l'idée de médiation devrait être éprouvée et enrichie par la confrontation avec de nombreux cas concrets.

De nos jours, outre les situations de l'Afrique et de l'Amérique latine, les occasions d'analyse ne manquent pas. Parmi les plus frappantes, chacun songe spontanément à la Pologne ou à la Russie. Mais c'est aussi dans l'épaisseur de l'histoire que la mise à l'épreuve de l'idée de médiation devrait être conduite. Je pense au vieux débat, toujours renaissant, engendré par l'ouvrage célèbre de Max Weber sur l'esprit du protestantisme et la genèse du capitalisme; je pense au rôle de la religion chrétienne dans la genèse des attitudes scientifiques modernes, sur lequel des travaux anglais récents, autour de la grande figure de Newton, apportent des renseignements suggestifs.

Je pense surtout au rôle des Églises dans cette grande mutation de culture qu'ont été, en Occident, l'urbanisation et l'industrialisation. Après l'évocation des cas de l'Afrique et de l'Amérique latine, voilà qui nous ramène à nous, à nos pays prétendument développés, mais qui ont vécu et vivent toujours les soubresauts de l'urbanisation et de l'industrialisation. On a prétendu que les Églises n'avaient pas su affronter ce double défi autrement que par un refus, ce qui appelle des nuances.

Ç'aura été le mérite de l'éminent historien de la classe ouvrière britannique, Edward Palmer Thompson, marxiste par surcroît, d'apporter sur ce point des vues nouvelles que l'on aurait profit à confirmer ou à infirmer ailleurs. On y reconnaît l'ambiguïté inévitable de toute médiation religieuse.

Reconstituant le rôle du méthodisme dans la classe populaire anglaise du XIX^e siècle, Thompson observe que, pauvres eux-mêmes, les méthodistes ont instillé dans l'esprit des pauvres des attitudes de soumission. Ce qui était conforme aux besoins des industriels capitalistes en quête d'une main-d'œuvre docile. Mais Thompson souligne : « Le méthodisme avec ses chapelles largement ouvertes offrit aux déracinés et aux abandonnés de la Révolution industrielle une espèce de communauté remplaçant les anciennes structures de communauté qui étaient évincées. Parce que c'était une Église non établie (quoique non démocratique) les travailleurs pouvaient d'une certaine manière se l'approprier. [...] Hommes et femmes avaient l'impression d'occuper une certaine place quand ils étaient au sein de l'Église, différente de celle qu'ils pouvaient avoir dans un monde hostile. » Il ajoute : « Cette structure de caractère puritain n'était pas quelque chose qui pouvait être réservé seulement au service de l'Église et de l'employeur. Une fois le transfert opéré, le même dévouement qui rendait ces hommes capables de tenir ces rôles se retrouvera dans les hommes qui étaient à la tête de syndicats et de clubs Hampdem, qui s'instruisaient tard la nuit et avaient la responsabilité de diriger des organisations ouvrières de classe[4]. »

Large est l'horizon ainsi entrevu. Viennent spontanément à l'esprit des analogies et des comparaisons avec les États-Unis du XIX^e siècle[5], avec beaucoup

4. Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963). Voir l'étude de Patrick Fridenson dans *Le Débat*, n° 3, 1980, p. 175-192.

5. Sur les États-Unis, voir Edward Tyriakian, « Les États-Unis en tant que phénomène religieux », dans Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, Privat, 1979, t. II, p. 423-458. Il s'agit d'une excellente synthèse où le rôle des Églises dans l'urbanisation et l'industrialisation est mis en évidence.

de pays européens, avec le Québec, avec l'Afrique et l'Amérique latine d'aujourd'hui.

Je ne pouvais qu'amorcer un programme. Je me rassure à la pensée que nous en sommes à débroussailler la route.

On ne disserte pas sur la religion comme on discute dans les congrès de physique ou de mathématique. Pas plus que l'on ne s'entretient du sort de la culture comme on le ferait de l'avenir de la théorie ou de l'érudition. Quand on confronte culture et religion, les concepts et les notions sont forcément débordés par notre existence, nos destins. Sont ébranlés nos dialectiques et nos systèmes, nos ambitieux travaux qui font parfois songer à cette tour de Babel dont parle l'Écriture. Nous sommes contraints, plus ou moins secrètement, de comparer nos raisonnements à nos raisons de vivre.

N'est-il pas vrai qu'en mûrissement de mutation, en situation de crise, une culture doive, comme chacun d'entre nous, renaître à nouveau, sous peine de périr? Et ne convient-il pas d'écouter là-dessus ce que la religion en dit? Au vrai, la religion n'apprend rien que l'on puisse traduire en théories. Si médiation il y a, ce ne saurait être que sous le mode d'une interrogation jamais close. Dans un émouvant passage de l'Évangile de Jean (3, 1-21), il est rapporté que le savant Nicodème vint, à la tombée de la nuit, interroger le prophète Jésus. Érudits ou curieux de religion, ne sommes-nous pas dans la situation de Nicodème? Inquiets de culture, nous interrogeons la religion. Mais la culture n'est pas un concept; et la religion ne l'est pas davantage.

À Nicodème Jésus rétorqua: « À moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu. » Le savant Nicodème se fit réticent: « Comment un homme peut-il naître, une fois qu'il est vieux? » Je paraphrase, songeant à nos civilisations: comment une culture en mutation, en crise, peut-elle naître une fois qu'elle est vieille? Pour répéter Nicodème, « comment cela peut-il se faire? »

La réponse du Christ? Comme toutes les vraies réponses, ce fut une question de surcroît: « Tu es Maître en Israël, et tu ignores ces choses? » Maîtres ou non en Israël, avouons que nous ignorons ces choses. Croyants ou incroyants, nous essayons pourtant de les savoir.

Mais qui donc, d'un bord ou de l'autre, entreprendrait de traduire parfaitement la recherche qui s'ensuit en un protocole scientifique? Dans les

mutations de culture et dans les mutations de religion, il y a les peines et les espérances des hommes. Cela fait honneur à nos métiers de chercheurs que de nous en souvenir. Quitte à refouler plus loin les conclusions, à l'exemple de Nicodème encore...

4

Entre la culture dispersée et la culture institutionnalisée

Les sociétés ont du mal à se représenter les courants nouveaux qui s'infiltrent en elles. Les individus en ressentent la présence dans des débats d'opinions ou dans des impulsions plus intimes. Ils essaient de les nommer. Mais ce langage se perd vite dans des idéologies qui le durcissent ou le canalisent. Les sciences de la société courent un risque pareil. Pressées de comprendre, de participer au plus vite à la société qui se construit, obsédées par leur concurrence avec la politique, ces sciences mettent en concepts et en systèmes ce qui n'est que promesses incertaines.

Aucun phénomène ne le montre mieux que les *cultures parallèles*. Des sectes religieuses s'opposent aux Églises ; des groupes se réclament de la science, mais refusent les cadres formels du savoir consacré ; des associations dites d'autosanté contestent l'organisation médicale ; des pédagogies alternatives se veulent en concurrence avec le système d'éducation... La croissance de ces cultures parallèles n'est pas propre à notre temps. Ce qui est inédit, c'est la conscience que nous en avons.

Pour un problème aussi complexe, le mieux serait de conjuguer un double examen : de sa répercussion sur la nature de nos sociétés ; de son impact sur la structure même de la sociologie en tant que science de la culture. Apparemment, ce projet est démesuré. En fait, il est modeste puisqu'il ne statue sur rien, ne conclut d'aucune façon, n'ambitionne que d'entrevoir l'avenir d'une recherche concernant à la fois nos existences et nos savoirs.

Je procéderai par étapes successives, par enveloppements qui iront des cercles les plus larges à des contextes davantage circonscrits. Les balises ne seront pas toutes à égale distance ; des sentiers seront à peine indiqués.

I

Je commencerai par une distinction entre culture *dispersée* et culture *institutionnalisée*[1].

Il existe, en effet, une culture éparse dans la vie quotidienne. Les rencontres, les communications les plus diverses produisent et reproduisent un nombre infini de messages et de signes. Nous mettons en œuvre constamment des savoir-faire qui relèvent de bricolages étrangers à la science ; une symbolique diffuse nous enveloppe à chaque instant, qui ne prend jamais forme dans l'œuvre d'art ; nos rituels journaliers débouchent rarement sur les tréteaux du théâtre. Cette culture éparse s'acquiert dans des apprentissages également disparates : dans des familles, des groupes de jeux, des processus de socialisation qui ne sont pas rassemblés en stricts programmes.

Par contre, une partie notable des communications qui nous parviennent sont produites selon des desseins d'ensemble. Les médias de masse sont des usines de la communication. Un nombre considérable de pratiques ont quitté le terrain empirique du bricolage pour dépendre désormais de professions, de spécialisations aux compétences et aux techniques réglementées. La science, la littérature, les arts ont délimité leur terrain d'exercice ; leur existence repose sur la critique des savoirs habituels et des symboliques communes. Puisant ses intentions et sa légitimation dans toutes ces entreprises, l'institution scolaire transcrit en programmes des apprentissages qui conquièrent progressivement tous les recoins de l'existence.

Certes, cette opposition sommaire entre culture *dispersée* et culture *institutionnalisée*, pour être assez évidente, ne fournit qu'une première vue des choses.

1. Cette distinction entre culture *dispersée* et culture *institutionnalisée* est en continuité avec une autre que j'utilise dans mes travaux entre culture *première* et culture *seconde*. Ce qui ne relève pas de la logomachie. La disjonction entre culture première et culture seconde se retrouve dans toutes les civilisations. Elle est donc plus fondamentale que l'autre ; elle permet, dans nos sociétés, la disjonction entre culture dispersée et culture institutionnalisée, sans s'y identifier.

Car la culture dispersée est pourvue, elle aussi, de schémas et de normes. Nos moindres gestes, nos paroles les plus spontanées obéissent à des conventions. Cependant, quand nous serrons la main de quelqu'un ou quand nous échangeons des propos familiers, nous songeons d'abord à nous exprimer plutôt qu'aux règles qui nous permettent de le faire. Dans ces circonstances, c'est autrui que nous voulons atteindre dans sa singularité, même s'il se tient devant nous habillé de tous les rôles que la société lui a prêtés.

De son côté, la culture institutionnalisée ne nous enferme pas dans ses programmes. Elle n'est parfaitement organisée qu'*officiellement*. Le téléspectateur n'est pas le récepteur passif des médias ; il en assimile les messages, les imageries et les symboles selon les avenues et les tactiques de sa conscience. Dans ses critères de la santé, le malade ne recopie pas les représentations convenues de la profession médicale, pas plus que l'ouvrier ne répète les théories de l'ingénieur. Le lecteur du roman ou du poème, le spectateur de théâtre, l'amateur de peinture ne se conforment pas aux esthétiques professées ; pas plus que le consommateur de science et que le scientifique lui-même ne se contentent d'entériner les savoirs consacrés. Et l'écolier n'est pas le produit dûment étiqueté des institutions scolaires.

La culture institutionnalisée se nourrit donc de la culture dispersée ; elle lui emprunte ses symboles et ses impulsions premières. Quand elle l'oublie, à force de ne songer qu'à son autonomie et à ses propres ressources, elle perd son emprise. Le téléspectateur change de canal ; le patient consulte le guérisseur ; le lecteur délaisse les romans sans récit pour réclamer Eugène Sue ; l'amateur de peinture déserte les musées ; l'assoiffé de connaissances se met à l'astrologie ; l'école décompte les décrocheurs... C'est à partir de la culture dispersée que l'on parvient à la culture institutionnalisée ; on y apporte ses motifs et ses intentions ; on en rapporte des matériaux qui conviennent ou non à une existence dont les programmes ne seront jamais la réplique adéquate.

Culture dispersée, culture institutionnalisée : ce ne sont donc pas deux domaines, deux secteurs, deux territoires de la culture. Ce sont plutôt deux pôles selon lesquels la culture est vécue et selon lesquels elle se construit.

Ne se pourrait-il pas que l'on retrouve ces deux pôles dans la manière dont la sociologie poursuit ses exercices ? Je parlerais volontiers, pour ma part, d'une *sociologie du prochain* et d'une *sociologie du lointain*. Je m'explique sommairement, voulant moins prouver que suggérer.

Pour introduire à la sociologie du prochain, je ferai appel à une intéressante analyse de la notion de *groupe restreint* proposée naguère par François Bourricaud. J'en préviens aussitôt : je ne réduis pas la sociologie du prochain à

l'étude des petits groupes. Je crois seulement que l'expérience de la sociabilité que permet d'acquérir le petit groupe révèle au mieux la nature originale de l'un des deux modes de participation à la société.

Bourricaud passe en revue les critères utilisés couramment dans la littérature scientifique pour définir le petit groupe. On invoque tour à tour leur taille (ils sont *petits*), leur caractère élémentaire (ils font partie d'ensembles plus étendus), leur *simplicité* (ils sont moins complexes que d'autres); enfin, on y voit, à la suite de Cooley, des entités *primaires* où se nouent des relations spontanées qui seraient à la source des autres relations sociales.

Bourricaud n'a pas de mal à montrer la fragilité de ces divers critères. La petitesse est relative à d'autres dimensions censément plus considérables: où situer concrètement la démarcation entre les *petits* et les *grands*? Quant à la simplicité, à mesure que se sont développées les recherches sur les petits groupes, on s'est aperçu que s'y déroulaient des phénomènes fort complexes; comment s'en étonner puisque les personnes s'y rencontrent avec toute la richesse de leurs attirances et de leurs conflits? Le critère proposé par Cooley mérite plus d'attention: à condition de ne pas opposer la spontanéité des relations, dont le petit groupe serait le lieu privilégié, à la formalisation des rapports sociaux; car cette formalisation se rencontre aussi dans les relations les plus intimes.

En définitive, la référence à la spontanéité est la pierre de touche: « La situation créée par un petit groupe peut être dite spontanée parce que les relations qu'elle établit sont à la mesure et demeurent sous le contrôle de chacun: tous ont une chance de participer à la vie collective, laquelle n'est pas perçue comme une fatalité[2]. »

Le petit groupe est ainsi le foyer d'une expérience globale du social. Je le répète: parce qu'il la rend sensible, il ne la contient pas en exclusivité. Là, nous éprouvons intensément cette participation, mais celle-ci s'étend à la grandeur du tissu social. Nous aurons à le vérifier de plus près. Je me hâte, pour l'instant, de signaler sa contrepartie. S'il y a effectivement une expérience de la vie en commun qui est celle du *prochain*, il doit bien en exister une autre, servant de repoussoir, qui elle aussi est une manière d'éprouver nos rapports avec l'histoire.

2. François Bourricaud, « L'analyse microscopique dans la sociologie américaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 13, 1952.

La sociologie de Durkheim est susceptible de l'illustrer. Au prix d'une précaution. La théorie durkheimienne en est une parmi d'autres. Elle ne mérite aucun privilège qui en ferait la mise en forme irrémédiablement consacrée d'une expérience foncière de la vie sociale. Aussi est-ce moins la théorie que son présupposé qui m'intéresse. J'ai longuement souligné ailleurs que toutes les théories sociologiques prennent naissance dans la description d'une expérience vécue du social. À proprement parler, cette description ne fait pas partie de la théorie, même si elle l'inspire de bout en bout. Elle l'inaugure et la déborde. C'est dans cette perspective qu'il faut considérer l'idée de *contrainte* dont Durkheim a fait grand usage. On doit y voir la désignation d'une expérience de la vie en commun, et non point un concept scientifique dont toutes les autres notions ne seraient que la suite obligée.

Relisons un passage dont il existe de nombreuses variantes : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence[3]. » Ce qui mènera Durkheim à formuler le précepte bien connu : « Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous[4]. » Encore une fois, que ce précepte ne nous abuse pas. Il ne repose pas sur une détermination définitive de l'objet à étudier ; il n'ouvre à une démarche, à une méthodologie, que par la vertu d'une expérience préalable. Il montre la voie d'une *sociologie du lointain*, d'une sociologie de ce qui, dans notre existence, résiste à « toute entreprise individuelle qui lui fait violence », à toute expression de la spontanéité personnelle...

Est-il besoin d'insister une fois de plus ? *Sociologie du prochain, sociologie du lointain* : ce ne sont pas là des domaines ou des secteurs de la sociologie. Ce sont deux pôles de son développement, parce que ce sont deux manières d'appréhender ce qui est inscrit dans l'expérience que nous avons de notre participation à la vie collective. Elles ne se perçoivent pas isolément, mais par leur opposition réciproque. Pourrions-nous éprouver qu'il y a une société si nous ne la sentions tantôt proche et malléable, tantôt étrangère et contraignante ? Y

3. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 11e éd., Paris, PUF, 1950, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 28.

aurait-il une sociologie sans que, répétant cette double expérience, elle soit elle aussi partagée par cette dualité qui garantit sa possibilité ?

Je formule, à ce point, une hypothèse : il y aurait parallélisme entre *culture dispersée* et *sociologie du prochain*, d'une part, de même qu'entre *culture institutionnalisée* et *sociologie du lointain*, d'autre part.

II

L'évocation des petits groupes nous a fait entrevoir ce que serait une *sociologie du prochain*. Cependant, et je l'ai remarqué plus haut, le groupe restreint, s'il révèle au mieux l'expérience qui est concernée, ne l'enferme aucunement ; une microsociologie des relations interpersonnelles, pour légitime qu'elle soit, ne saurait être confondue avec l'étude de la *culture dispersée*. Le *proche*, le *malléable*, c'est dans une autre direction qu'il faut l'appréhender. Et, à mon avis, par la reconnaissance d'emplacements successifs.

On pourrait partir de cette sociologie de la *vie quotidienne* qui a connu quelque succès depuis une quarantaine d'années.

Le quotidien, c'est au premier chef le banal, le répétitif. C'est aussi, et par voie de conséquence, ce qui se déroule selon des cycles, journaliers certes, mais qui sont liés à de plus amples durées : la semaine, l'année. Les jours ne sont pas les mêmes. Le travail alterne avec la fête, la monotonie des heures avec la douceur du temps, les dialogues détendus avec les conflits abrupts. Les horaires, les changements de température et de saison se mêlent aux coups du sort et aux plaisirs calculés. Une certaine temporalité est ici prédominante : une temporalité humaine, bien entendu, jamais toute proche de celle de la *nature*, au sens où y sont déterminants la sexualité, le boire, le manger, la pluie, le soleil. De là l'allure répétitive et cyclique.

Aussi, à partir de la vie quotidienne, prise comme foyer, on étendra plus loin la reconnaissance du terrain : au cycle annuel ; au cycle de vie tout autant, puisque c'est là l'histoire plus longue de la quotidienneté, son horizon constant ; aux générations enfin, avec leurs affrontements... Dans chacune de ces composantes se reconnaît cette collusion avec le temps de la nature, avec le biologique, où la répétition et la fuite des jours se joignent à celles des années, de la vie, des générations.

De la temporalité, passons à l'espace. L'espace familial offre transition : le quotidien, le cyclique, la nature y sont d'un poids considérable. Les schémas des relations familiales inspirent les liens de voisinage et d'amitié. La *maison*,

qui en est le symbole le plus riche et le plus concret, situe dans un quartier, dans une région, dans une petite patrie, tissant des liens de paysage.

Une *sociologie du prochain* se développerait donc au-delà de la quotidienneté, même si elle en procède par cercles progressifs. Cette extension n'est pas une généralisation abstraite. Elle ne va pas du concret à la théorie, mais suit les fils d'une même temporalité et le tissu d'un même espace. S'il est vrai que l'interprétation de la vie découle des manières selon lesquelles la vie déjà s'interprète, nous sommes devant une phénoménologie dont l'expérience humaine indique d'elle-même les premiers contours.

Par la figure d'ensemble qu'elle dessine, cette phénoménologie de la culture dispersée en engendre une autre, comme un repoussoir : celle de la *culture institutionnalisée*.

Cette dernière aussi peut être appréhendée à partir de la temporalité. Nous ne sommes plus ici dans des cycles ; nous sommes dans l'*histoire*. Temps des crises sociales, des guerres, des combats politiques. Temps de l'événement qui survient du dehors. Temps des grandes organisations où on assume rôles et statuts sans peser sur les décisions qui comptent. Temps de la technique enfin : de la machine, de l'industrie, des règles juridiques, des procédures administratives, des flots de l'information.

Cette temporalité provoque l'impression d'une distance, d'une rupture d'avec ce cours de la vie où nous nous sentons présents en tant que sujets singuliers. L'employé a des relations personnelles au sein de l'organisation où il travaille ; mais, au-delà, l'ensemble des opérations dans lequel il est engagé lui échappe. Ce qui se dérobe ainsi fait partie de sa vie encore, mais cette vie-là est éprouvée comme un destin qui le concerne et que, lui, ne concerne guère. À l'école, l'élève est aussi pris dans un réseau de relations personnelles ; devant le programme scolaire, devant le monde plus vaste du savoir, il est face à une seule alternative : apprendre ou quitter l'école. Dans son laboratoire, le chercheur jouit d'une certaine image de liberté ; mais devant l'ensemble de l'univers scientifique dont il ne connaît qu'une infime portion, devant les intrications des décisions politiques et des hiérarchies scientifiques qui lui permettent de travailler, devant les résultats de ses recherches et leur sort incertain, il s'interroge. Malgré sa relative liberté, ne se trouve-t-il pas dans une situation analogue à celles de l'employé, de l'ouvrier, de l'écolier ?

À quoi bon multiplier les exemples ? Ils sont tous d'une banale évidence. Dans chaque cas, l'individu ressent qu'il n'est plus dans la *culture dispersée*, qu'une brisure intervient sans cesse entre un temps, un espace qui sont les

prolongements de lui-même, et un autre temps, un autre espace qui, du lointain, viennent vers lui.

Dès lors, ce temps, cet espace, il les perçoit comme un vaste objet qui aurait, indépendamment de lui, sa logique. Il entrevoit qu'il y a une histoire plus ou moins étrangère à sa mémoire, qu'il y a un monde incomparable avec son propre espace de vie. Il entrevoit un passé qui ne mène pas fatalement jusqu'à ses souvenirs personnels, un avenir sur lequel ses projets n'ont pas prise, un territoire dont sa maison et son quartier ne sont pas le centre. La place est libre pour les constructions des techniciens qui manipulent ce cours du temps passant par-dessus nos têtes, pour les politiques qui le peuplent d'idéologies.

La *culture dispersée* n'est pas la pure spontanéité de la sociabilité ; c'est une construction, mais où les individus ont le sentiment de compter pour quelque chose. La *culture institutionnalisée* est aussi un construit, mais où personne ne semble irremplaçable. D'où l'idée, partout répandue, que c'est un *système*. On sait la fortune que ce mot a connue dans les contestations de ces dernières années : dénoncer le *système*, c'était reconnaître l'irrémissible froidure, l'irréparable opacité de l'histoire.

Ainsi que j'ai essayé de le faire pour la *sociologie du prochain*, je suis tenté de dessiner une thématique pour celle du *lointain*.

Qu'opposer le plus abruptement à la quotidienneté, sinon l'étrangeté des règles formelles que représente le droit ? Durkheim l'avait pressenti. Voulant décrocher du sentiment intime que nous avons de participer à une vie sociale en prolongement de nous-mêmes, s'efforçant de s'ancrer dans quelque donné objectif, il accordait priorité à l'appareil juridique. « Il faut, disait-il, substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second. Ce symbole visible, c'est le droit [...]. En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est pas autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique ne s'y étende en même temps et dans le même rapport[5]. »

Rien là qui ressemble à quelque principe irrécusable. Un choix simplement, en vue d'une stratégie d'exploration. Comme l'élection de la quotidienneté pour l'autre sociologie.

5. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 7e éd., Paris, PUF, 1960, p. 28-29.

Poursuivons. Il y a un cheminement obligé du droit aux organisations. Celles-ci mettent en œuvre des règles moins codifiées, plus fluides, mais qui ressemblent aux prescriptions juridiques à cause de l'extériorité et de l'anonymat de leur fonctionnement. Le droit se présente souvent à nous au-dessus des groupements concrets qu'il régit ; les organisations font mieux voir leurs soubassements économiques, les jeux des pouvoirs. C'est à travers le réseau des organisations que naissent, pour le sociologue, les intuitions qui l'inciteront à parler de *structure* ou de *système* sociaux.

Mieux que le droit, mais dans la même coulée, les organisations font apparaître la culture comme une fabrication qui déroute nos emprises sur la vie sociale. Les organisations ne se limitent. pas à proposer des règles et des normes ; elles produisent de l'histoire, des comportements, des idéologies. Elles tendent à se substituer à la spontanéité des intentions et des initiatives qui nous donnent l'illusion que nous faisons notre histoire, que nous rusons avec notre destin.

Alors, il devient possible de tracer le chemin d'une sociologie qui, abandonnant les cheminements de la conscience intime, entreprenne de suivre les processus de cette production. On parlera de *niveaux* ou d'*instances* de cette production ; on décrira ce *système* qui, d'horizon qu'il était pour notre vie quotidienne, sera devenu autre chose : la *Société*. Une sociologie du lointain, de la culture institutionnalisée, aura conquis sa généalogie, étrangère désormais à l'autre sociologie. À l'exemple de ces vastes idéologies qui prétendent, elles aussi, rendre compte de la grande histoire à l'écart de nos mémoires, des cycles de nos saisons, de la suite de nos âges, des emplacements de nos quartiers et de nos paysages...

III

J'ai cru repérer deux expériences fondatrices de la vie collective, la thématique de deux sociologies correspondantes. Toujours avec l'intention de tracer un programme de travail, et sans la moindre prétention de l'accomplir, tâchons d'aller plus loin : de percevoir en quoi ces indications premières pourraient susciter une compréhension de l'histoire qui se fait sous nos yeux.

La première observation qui nous vient pourrait se formuler ainsi : dans les sociétés contemporaines, et selon une accélération croissante, la culture *institutionnalisée* s'accroît et se consolide prodigieusement. Qu'advient-il alors de la culture *dispersée*, en tant que dynamisme de changement, et non pas seulement comme résidu ?

Grosses questions qu'il convient d'aborder successivement. Faisons d'abord un portrait global de l'institutionnalisation de nos cultures. Et selon trois approches complémentaires : l'institutionnalisation du savoir, de l'imaginaire, de l'apprentissage.

1. L'institutionnalisation du savoir est le phénomène le plus évident.

Dans toutes les sociétés a existé une dissociation entre les savoirs officiels et les savoirs communs, comme entre leurs titulaires respectifs. Malgré tout, dans les sociétés plus anciennes, on constate une certaine unanimité de croyances, une médiation entre l'une et l'autre cultures. Par exemple, le théologien médiéval enchaînait des raisons et des références impénétrables à ceux qu'il appelait des *minores* ; néanmoins, il partageait avec le peuple une même foi, une même option d'existence et de vision du monde.

Avec l'essor de la science moderne, le savoir (un certain savoir) n'est plus accordé avec l'ensemble de la culture. Il se pose en tant que vision totale du monde. Le calcul, la prévision engendrent une rationalité nouvelle. Une technologie du savoir refuse d'emprunter à la culture plus vaste ses objectifs et ses finalités. Il arrive, par une suite quasi fatale, que cette nouvelle vision du monde perde le sens de ses propres finalités.

Cette dérive ne s'est pas produite d'un coup. Et on a mis du temps à percevoir ses conséquences. Longtemps, la science s'est développée plus ou moins à l'écart de la révolution industrielle. Ce n'est que depuis peu que les laboratoires sont devenus des usines. On pense au travail artisanal de Pasteur, à ses petits moyens. On pense à ces modestes milieux de recherche que décrit Georges Duhamel dans sa *Chronique des Pasquier*, ils nous ramènent quatre-vingts, cinquante ans à peine en arrière.

Les deux grandes guerres, la multiplication des établissements de recherche et des périodiques scientifiques, l'intérêt des industries et de l'État pour la science ont modifié complètement cette situation. Nous sommes désormais devant ce que Jean-Jacques Salomon qualifie de *technonature*. « La technonature consacre l'alliance de la scientificité des sciences et de l'idéologie comme instrument au service du pouvoir ; elle ne désigne pas un clan, un groupe, une élite qui viserait le pouvoir comme tel, mais la situation dans laquelle la science conçue comme discours de vérité n'est plus dissociable de la fonction qu'elle remplit ni du pouvoir qu'elle exerce comme discours critique[6]. »

6. Jean-Jacques Salomon, *Science et politique*, Paris, Seuil, 1970, p. 20. Voir aussi p. 264-272.

Malgré son étendue, ses structures amplifiées, cette cité du savoir n'a plus de configuration d'ensemble que non seulement le profane, mais l'homme de science lui-même puissent embrasser. Au surplus, les produits de ce savoir éclaté sont difficilement contrôlables. La vérification des résultats est malaisée ; des cas retentissants de falsification nous l'ont montré. C'est une croyance, une espèce de mythe qui assure cette institutionnalisation grandissante de la connaissance. Cette croyance, ce mythe qui s'insinue à l'intérieur du savoir, correspond par ailleurs à un besoin de la société tout entière. Ayant perdu les croyances unificatrices de jadis, les collectivités ont toujours besoin d'une croyance qui les rassemble ; et comme le fonctionnement des sociétés contemporaines repose en grande partie sur la manipulation technique de la matière et des hommes, l'idéologie de la *neutralité*, de l'objectivité, trouve tout naturellement dans le mythe scientifique une garantie[7].

Assurément, ce mythe n'est pas une réplique de ceux d'autrefois. Il n'est pas reçu, accueilli comme l'étaient les anciens : il est produit. D'ailleurs, il ne le dissimule pas, puisqu'il repose sur une industrialisation du savoir, de la politique, de l'opinion. Les éloges de la *science pure* sont supposés nous rassurer : pour compenser une science répandue dans l'industrie, la politique, la guerre, ne faut-il pas imaginer quelque lieu transcendant où œuvrerait une pensée soucieuse uniquement de ses propres règles ?

2. Donc, l'institutionnalisation du savoir ne met pas à l'écart la croyance, le mythe, l'imaginaire. Elle en produit des formes renouvelées. C'est que l'imaginaire lui-même est la proie de l'institutionnalisation.

Ce processus, c'est d'abord du côté des religions occidentales qu'il faudrait en chercher la manifestation. Au début des temps modernes, les réformes protestante et catholique se sont attaquées à une épuration des religions *populaires*. Ce fut, somme toute, une vaste tentative de contrôle du contenu de la croyance et, du même coup, la création d'un réseau d'institutions appropriées. Les catéchismes, les conciles, les synodes, les déclarations de foi, la Ville-Église de Calvin, la création de grands séminaires, l'esprit de controverse accordaient beaucoup d'importance non seulement à la codification du contenu de la foi,

7. « Dans une importante mesure, en fait, la recherche scientifique est devenue la religion séculière d'une société matérialiste ; et il est plutôt paradoxal qu'un pays dont la Constitution applique la séparation de l'Église et de l'État (les États-Unis) ait dû consacrer tant d'argent public à l'établissement et à la propagation du messianisme scientifique. » (A.G. Johnson, *Basic Research and National Coals*, p. 141, cité par J.-J. Salomon, ouvr. cité, p. 122.)

mais aussi aux structures qui la supportent et aux spécialistes qui y travaillent. La foi tournait à l'institutionnalisation de ses critères et de ses confessions. Ce mouvement n'a pas cessé de se poursuivre jusqu'à nos jours. Pour ne retenir que le cas du catholicisme, les luttes contre les *superstitions populaires*, l'uniformisation des liturgies, le Syllabus, la consécration officielle du thomisme, le premier concile du Vatican, la centralisation romaine ont tous contribué à imposer une cohérence de la foi en même temps qu'à assurer son expression par des formulaires et des institutions. De même que l'institutionnalisation du savoir a produit la *science normale*, l'institutionnalisation de la foi a construit une *religion normale*. Depuis quelques siècles, et avec plus de vigueur de nos jours, la contrepartie n'a pas manqué : à l'encontre du poids des organisations et des rituels, confondus dans la notion de *religion*, des théologies ont invoqué la *foi pure*. Ce qui fait songer à la *science pure* dont il est question par ailleurs...

Ne pourrait-on considérer d'une manière quelque peu semblable les avatars de la littérature ?

Je devrais m'attarder à la constitution d'un monde des œuvres, avec ses normes et ses régulations. J'ai esquissé, dans une autre étude, quelques perspectives d'un pareil examen[8], Les écoles littéraires nous éclairent d'ailleurs là-dessus de la façon la plus nette. Que l'on songe aux querelles des Anciens et des Modernes, des classiques et des romantiques, aux chicanes québécoises à propos de l'usage du « joual » dans le roman ou au théâtre. Partout, il s'agit de récuser ou d'imposer une forme d'institutionnalisation de la littérature. Que l'on songe aussi au rôle du critique : il régente la cité de la lecture comme d'autres régentent la cité scientifique ou les Églises. Faisant mémoire des littératures du passé, maintenant le regard sur celles du présent, il tisse entre les œuvres les réseaux de l'institution littéraire. Il arrive qu'il le fasse avant même que des œuvres aient meublé l'institution, ainsi que le montre Gilles Marcotte dans un essai suggestif sur les débuts de la littérature québécoise[9].

L'accès à la lecture n'a pas aboli les traditions orales, mais il les a détournées vers un ailleurs, vers l'institution littéraire[10]. Il est vrai que l'on s'efforce

8. Fernand Dumont, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH, 1973 (en particulier le chapitre « La sociologie comme critique de la littérature », p. 25-47).
9. Gilles Marcotte, « Institution et courants d'air », *Liberté*, n° 134, 1981, p. 5-14.
10. À propos de la fameuse « Bibliothèque bleue », assemblage de petits livres destinés à la lecture du peuple, Geneviève Bollème a souligné que, si elle provient pour une part de la

aujourd'hui de conférer un statut aux écrits qui ne relèvent pas de la littérature au sens où on en parle d'habitude ; s'agit-il d'*infralittérature* ou de *paralittérature*, pour reprendre des termes consacrés ? Peu importent ces flottements de vocabulaire. C'est plutôt l'entreprise des critiques, des historiens, des sociologues qui est révélatrice : tout compte fait, elle vise à intégrer à l'institution littéraire ce qui en était écarté par les anciens régents de l'institution. Sous prétexte de rendre ses lettres de noblesse à une littérature populaire, en y mettant souvent les polémiques appropriées contre la culture *bourgeoise*, on élargit plus encore l'institutionnalisation de la littérature.

De cette littérature envahissante le garant suprême reste l'idéologie de l'*art pur*. Celui-ci réside dans le même empyrée que la *science pure* ou la *foi pure* des religions... L'institutionnalisation du savoir et de l'imaginaire s'accompagne d'une idéalisation de l'un et de l'autre. Preuve que l'institution ne saurait vivre que par la caution de la liberté.

3. Un savoir et un imaginaire qui s'institutionnalisent entraînent les apprentissages dans la même voie : troisième vecteur de l'institutionnalisation que je me proposais de cerner.

La convergence de ces trois mouvements était inévitable. Le savoir et l'imaginaire construisent des *objets* de culture au-dessus des pratiques de la vie quotidienne ; l'accès à ce monde séparé ne saurait être qu'institutionnalisé lui aussi. Savoir et imaginaire doivent être traduits en programmes.

L'effet le plus décisif de l'école, c'est de suspendre en quelque sorte les pratiques acquises au long d'une socialisation diffuse ; c'est de remplacer ces pratiques par des *exercices* coupés des actions habituelles. D'où l'illusion que ces exercices ont leur finalité propre. Plusieurs observateurs ont remarqué que les conditions effectives d'apprentissage, les motifs divers qui entrent en jeu sont systématiquement écartés par l'institution scolaire. N'y voyons pas trop vite une conséquence des inégalités sociales mais, plus foncièrement, la logique inéluctable de l'institutionnalisation.

---

tradition orale, elle n'y reconduit pas uniquement. « Elle est sans doute le moment où elle l'englobe, pour la diriger ailleurs et autrement, et elle n'existe précisément comme bibliothèque que parce qu'elle rompt avec elle et que lecture et écriture lui sont nécessaires pour se répandre, se constituer. » (Prolongement dans un article d'Hubert Juin, « Ces zones dangereuses que la société bientôt va s'effacer de proscrire », *La Quinzaine littéraire*, août 1977, p. 7-8.)

Un mythe, là encore, sert de support et de justification. Quels en sont les principaux thèmes? Savoir et imaginaire institutionnalisés sont, en principe, les seuls vraiment authentiques; on y atteint par une scolarisation convenable; grâce à quoi on exerce officiellement les professions qui reposent sur les savoirs et les imaginaires institutionnalisés. Le mythe exclut donc les individus prisonniers de la culture dispersée, ceux qui n'ont pas d'*aptitudes* pour les apprentissages formels, ceux qui mettent en œuvre des pratiques non entérinées par les professions reconnues.

Ce mythe est renforcé par une idéologie apparemment contraire mais qui, en réalité, en est une confirmation. L'insistance sur l'initiative de l'élève, sur la mise en retrait du maître qui devient un simple conseiller pour le *s'éduquant*, lequel doit avant tout « apprendre à apprendre ». Cela ressemble singulièrement aux idéologies de la *science pure*, de la *foi pure*, de l'*art pur*.

Il n'y a pas d'institutionnalisation sans mythes; il n'en est pas non plus sans pouvoirs. Alors que le langage habituel sur les classes sociales met en évidence les traditionnelles dichotomies de la bourgeoisie et du prolétariat, l'institutionnalisation accélérée de la culture laisse entrevoir une réalité autrement plus complexe.

L'institutionnalisation de la culture amplifie à l'infini un statut social qui croît au même rythme: celui de l'expert. Ce dernier est le titulaire, le symbole de l'institution. Que ce soit pour le savoir, l'imaginaire ou l'apprentissage, l'expert incarne la connaissance objective, le bon goût cultivé par l'expérience, la pédagogie adéquate. Un nouveau *clergé*, a-t-on dit, et qui possède lui aussi son mythe justificateur. Price écrit pertinemment: « Il semble évident à un grand nombre d'administrateurs et d'hommes politiques que la science est très près d'être devenue un *establishment*, au sens propre et ancien du terme: un ensemble d'institutions soutenues par des impôts, mais qui reposent en grande partie sur la foi[11]. » On en dira autant des artistes et des critiques, de même que des professeurs.

Il importera d'étudier ce clergé des experts[12]. À un double point de vue.

11. Don K. Price, *The Scientific Estate*, p. 12, cité par J.-J. Salomon, ouvr. cité, p. 122. Voir aussi p. 135 et 259.
12. Je signale au moins la belle analyse de Pierre-Philippe Druet, Peter Kenif et Georges Thill, « Le rôle social de l'expert et de l'expertise », *Esprit*, octobre 1980, p. 55-67.

D'un côté, on en démêlera les composantes : les hiérarchies des laboratoires, des journaux et des périodiques ; les prix et distinctions ; les liens avec les pouvoirs politiques, etc. On constatera à quel point les experts sont nombreux, intégrés aux pratiques et aux intérêts les plus divers, et comment ils dévoilent et cachent à la fois leur divergence afin que se conserve, dans l'ensemble de la population, la foi dans l'empyrée qu'ils invoquent.

Ce qui fera déboucher sur un deuxième angle de prise : les conditions de l'élaboration et du maintien de cette foi. D'autres éléments apparaîtront que ceux qui sont proposés par l'orthodoxie : l'objectivité, le désintéressement, le bon goût. On y verra jouer les facteurs de tout exercice du pouvoir : des symboliques, des rites de légitimation. La problématique classique des classes sociales en sera élargie et approfondie. On reprendra le fil des anciens jalons posés par Veblen ou Goblot pour l'étude des symboles où la bourgeoisie insiste traditionnellement sur sa différence par rapport aux autres classes : diplômes, culte de l'apparaître, consommation ostentatoire du savoir et du langage.

IV

Depuis quelques siècles, les sociétés occidentales ont connu une transformation sans précédent : l'industrialisation des moyens matériels de production. En décalage, un autre mouvement a pris une grande ampleur : l'institutionnalisation de la culture. Voici que le second processus enveloppe et prolonge le premier, au point où nous assistons à une immense industrialisation de la culture. De la même manière que les métiers d'autrefois se sont perdus dans l'institutionnalisation du travail, il semble que la *culture dispersée* s'évanouisse à son tour dans une institutionnalisation plus considérable encore.

Dans cette dérive historique, la pression s'est faite de plus en plus forte sur la vie quotidienne et ses prolongements. Il s'agit bien d'une *contrainte*, au sens durkheimien du terme, mais qui aurait effaré sans doute le rationalisme optimiste de Durkheim. Imposition d'un savoir, d'un imaginaire, d'un apprentissage grâce à des pouvoirs et à des mythes ; cet extraordinaire travail de censure, de refoulement et d'oubli implique-t-il l'érosion irréparable de la culture dispersée ?

Certes pas. Aujourd'hui comme autrefois, les hommes continuent de vivre leurs journées, d'habiter des lieux concrets, de ruser avec le temps qu'il fait et avec leur âge. Rejeté de plus en plus dans les zones obscures de la vie collective, tout cela n'en persiste pas moins. Le refoulé demeure malgré l'inlassable labeur de la censure. Mais il semble dénier la parole officielle.

D'ailleurs, l'institution accorde place au refoulé. Sans quoi elle perdrait la possibilité d'exercer sa fonction. Car l'institution parle de la vie quotidienne. Les savoirs paraissent s'intéresser à chacun d'entre nous ; les produits de l'imaginaire peignent les joies et les malheurs de la vie ; les éducateurs convoquent des élèves à leur apprentissage. L'institution se nourrit de ce qui n'est pas elle. Jusque dans ses titulaires qui, à leurs niveaux, sont des hommes comme les autres, attirés par les prestiges et les symboles, par les pauvres ingrédients des existences ordinaires.

Entre la *culture institutionnalisée* et la *culture dispersée*, on aurait donc tort de tracer quelque frontière étanche. D'autant plus que si la première tire sa vitalité de la seconde, celle-ci n'en est pas la réplique.

Là-dessus, on commence heureusement à dénoncer une illusion à laquelle avait cédé la recherche. Il n'y a pas si longtemps, traitant par exemple des médias de masse, on y voyait une sorte de conditionnement des auditeurs, alors que leurs messages sont assimilés, rejetés, réaménagés par ceux qui se mettent à leur écoute, et en fonction d'idées et d'images qui leur appartiennent en propre. Il en est de même pour l'employé, le croyant, l'écolier, le lecteur pris dans le réseau des institutions. La culture dispersée reste milieu premier d'existence parce que l'homme ne cesse pas de ramener le contraignant et l'étranger à lui-même, à ce qui lui est proche et quotidien.

Le sort de la culture dispersée est donc ambivalent.

L'érosion de cette culture est certaine. Les communautés proches, quotidiennes sont en crise. La famille se disloque. En de nombreux cas, le quartier n'est plus qu'un lieu anonyme de résidence. Les âges de la vie ne se définissent guère plus par leur complémentarité : longue et inquiète adolescence ; solitude et inutilité de la vieillesse ; dans l'entre-deux, agitation et déréliction de l'âge mûr. Les cycles des saisons ne sont plus ponctués par de véritables fêtes ; celles-ci ont d'ailleurs été colonisées par les marchands qui les ont pour ainsi dire industrialisées. Les habiletés et les savoirs acquis par des apprentissages non officiels ne font plus contrepoids à la scolarité et aux diplômes. La littérature et l'art dits *populaires* sont méprisés ou font l'objet d'analyses qui, sous prétexte de scientificité, les dévalorisent plus encore.

Partout, les complexes et subtils rituels de la vie, ce qui assignait au moindre geste un sens et une portée, ont été bouleversés. Là est peut-être l'essentiel. Car ce qui donne foncièrement à la culture dispersée ses formes et sa durée, ce ne sont pas des pratiques en marge de l'institution officielle ; ce sont des rites. Ceux-ci prolongent les comportements les plus ordinaires, les plus habituels, dans une gratuité et une joie de la quotidienneté. Quand on ne mange plus que

pour se nourrir, quand l'agressivité verbale remplace les affrontements, quand la courtoisie est ridiculisée, quand le chemin devient trop court de l'éblouissement amoureux à la copulation, quand la colère ou le plaisir ne prennent plus le temps de se dire, la vie quotidienne perd sa cohésion.

Ce n'est là qu'une première face du sort de la culture dispersée. Il en est une autre qui, sans dissimuler la précédente, fait voir des tendances inverses.

La famille n'est pas morte ; si la vieille institution est ébranlée dans les soubresauts qu'elle traverse, elle s'y rajeunit aussi. Des quartiers recouvrent péniblement leur vitalité par un besoin irrépressible de voisinage, de dialogue et de paysage. Les crises qui jalonnent les âges de la vie incitent à trouver un sens au vieillissement. La fête revit parfois à l'écart des conventions fanées. Les savoirs non officiels retrouvent vitalité dans le bricolage, le jardinage, la cuisine. Ce devient un honneur de défier les spécialités officielles, y compris la science. La littérature se remet au récit et l'art, à la figuration. De nouveaux rituels surgissent dans le vêtement, dans les relations sociales. Au point où, ici et là, on croit discerner l'émergence d'une espèce de néoromantisme.

Ambivalence, contradiction de la culture dispersée ? Comment en serait-il autrement ? L'érosion engendre la réaction ; le refoulement appelle le retour du refoulé.

N'en restons pas à ces images de la psychanalyse. En termes plus sociologiques, on pourrait soumettre l'hypothèse suivante : mise en procès par la culture institutionnalisée, non seulement la culture dispersée en subit le contrecoup fatal qui serait, à la limite, sa disparition, mais encore elle conserve tout au moins une passivité qui la fait survivre par lambeaux d'existences d'hier, restes encore vivaces de civilisations mortes. Elle réagit aussi en se mettant en mouvement, en inventant comme elle l'a toujours fait. Si l'institutionnalisation de la culture déporte la vie quotidienne vers des dynamiques historiques où elle ne se reconnaît plus, la vie quotidienne devient à son tour une invention, une espèce de mouvement social.

De cette invention témoignent de nombreux groupes et associations. En retrait des institutions officielles et en concurrence avec elles, ces groupes, ces associations ne sont-ils pas les artisans de ce que l'on pourrait appeler des *cultures parallèles* ?

Ces mouvements ont tous des objectifs qui se rattachent à la vie quotidienne et à ses prolongements. Groupes d'autosanté, religions populaires, associations de quartiers, mouvements écologistes ou féministes, c'est là leur foyer commun. La *qualité de la vie* est leur thème dominant. En conséquence, leur

action est dirigée contre l'institution. Alors que la culture institutionnalisée s'agglomère en structures intégrées, avec des hiérarchies complexes et des organigrammes bien tracés, les cultures parallèles donnent lieu à des initiatives bigarrées. Tout se passe donc comme si, face à l'emprise grandissante de l'institutionnalisation, la culture dispersée devenait à son tour créatrice.

C'est bien là ce que professent les tenants de ces mouvements. Mais il y a un autre côté des choses ; et c'est ici que resurgit l'ambivalence.

Pour faire entendre les exigences de la culture dispersée, pour proclamer les besoins et les valeurs de la vie quotidienne, pour redonner pouvoir aux personnes et aux groupes restreints sur l'environnement, il faut s'organiser. Afin de contrecarrer les institutions, on doit créer d'autres institutions encore. N'en arrive-t-on pas à une duplication, à une espèce d'institutionnalisation parallèle à l'autre et qui finira par s'y intégrer comme un mécanisme complémentaire, où la culture dispersée serait plus parfaitement domestiquée qu'auparavant ?

L'hypothèse n'est pas gratuite. À l'appui, l'histoire nous fournit des cas fort connus. Les mouvements ouvriers ont été longtemps des sociétés parallèles, voulant créer une autre logique que celle de l'économie dominante, un autre droit, une autre culture même. Les syndicats d'aujourd'hui sont devenus, pour la plupart, une pièce essentielle de l'institutionnalisation. Le mouvement coopératif, avec les pionniers de Rochdale, désirait créer un « nouvel ordre moral » à l'encontre de l'urbanisation et de l'industrialisation sauvages ; il est maintenant intégré aux mécanismes officiels. Est-ce là une fatalité qui guette implacablement les nouvelles cultures parallèles ?

De toute manière, il n'y a pas de mouvement social, il n'est pas d'associations sans leaders, sans experts, sans pouvoirs. On a remarqué que, malgré la dispersion de ces associations, les mêmes leaders se retrouvent souvent dans plusieurs d'entre elles. S'en dégage aussi une espèce encore mal définie d'*experts* : les animateurs. Ceux-ci ont pour but de rassembler autour de problèmes concrets, de susciter des prises de conscience. En ce sens, ils sont en concurrence avec les experts officiels. Mais ils deviennent experts à leur tour. Leur statut dans les associations, les groupes, les quartiers, suppose qu'il en soit ainsi. Et voici qu'on leur fait place dans des comités et des commissions, qu'on leur offre des programmes de formation dans les universités.

En France, une enquête a été menée auprès de futurs animateurs en cours de formation. Elle montre qu'ils sont issus tant des classes inférieures que des classes supérieures. Mais les antécédents scolaires, les motifs des uns et des autres sont différents. « Dans le premier cas, il s'agit d'enfants issus de familles modestes faisant leur ascension sociale : l'acquisition d'un bon capital scolaire

leur permet d'échapper aux servitudes de l'usine ou du bureau ; l'absence de tout capital culturel (lié à la *culture cultivée*) dont ils ont souffert pendant leur scolarité les rend sensibles au rôle central joué par la culture dominante, à la nécessité d'y participer pour réussir vraiment. Ceux-là viennent à l'animation culturelle pour exercer un métier de service qui leur permette de quitter objectivement la classe ouvrière ou paysanne sans croire subjectivement la trahir [...]. Dans le second cas, il s'agit d'enfants des catégories supérieures ayant fait une mauvaise scolarité et menacés de descendre socialement. L'animation leur offre une voie de rétablissement avec ce métier plus glorieux qu'un emploi subalterne dans un bureau, puisqu'il est consacré à la gloire des valeurs culturelles louées dans leur milieu d'origine. Ceux-là y trouvent aussi un moyen commode de dénoncer la carence et la sclérose de l'appareil responsable de leur échec scolaire[13]. »

L'animateur, cet *expert* qui ne l'est pas tout à fait, réunirait plusieurs traits des classes moyennes. Celles-ci ne sont-elles pas composées de surgeons des classes inférieures et de rejetons des classes supérieures ? De par l'origine de ceux qui en font partie, elles ne sont pas homogènes. Leur consistance leur vient d'ailleurs, des raisons qui font descendre les uns et monter les autres. Elles incarnent et résolvent à leur manière la contradiction des classes extrêmes. Elles tissent entre ces classes limites des liens qui permettent aux idéologies de surmonter, à la grandeur de la société, une frontière qui, sans elles, serait une trop évidente brisure. Dans cette perspective, le leader ou l'animateur des cultures parallèles, loin de représenter l'opposition de la culture dispersée à la culture institutionnalisée, serait à la fois signe de leur conflit et artisan de leur conciliation. Comme les classes moyennes tout entières...

Nous serons entraînés plus loin dans la suite de cette hypothèse si nous étudions la composition des groupes et des associations qui promeuvent et définissent les cultures parallèles. On y trouve des bourgeois, ainsi que des ouvriers et des paysans ; mais ils y sont relativement peu nombreux. Et encore, à l'exemple des animateurs ou des leaders, faudrait-il sonder leurs motivations par rapport à leurs origines, par rapport à leurs aspirations ? Le gros du recrutement, semble-t-il, s'effectue « parmi les classes moyennes salariées, disposant d'un haut niveau d'instruction, pratiquant des métiers où ils sont requis pour leur qualification et leur compétence professionnelle, exerçant un certain contrôle

13. Michel Simonot, *Les Animateurs culturels. Étude d'une aspiration à une activité sociale*, Paris, PUF, 1974. Je cite le commentaire de Luce Giard, « L'institution culturelle et la science », *Esprit*, mai 1979.

sur le contenu de leur travail sans pour autant détenir les rênes du pouvoir dans leur secteur et disposant d'un niveau de consommation relativement confortable sans pour autant être luxueux [...]. Ce sont avant tout des salariés, dotés de plus de capital culturel que de capital économique[14]. »

Cette description n'englobe pas les classes moyennes dans leur totalité. Je crois cependant qu'elle en circonscrit une sorte de noyau. La scolarisation y compte pour beaucoup. Or que suppose donc l'instruction scolaire sinon l'ouverture aux logiques mêmes de l'institutionnalisation de la culture ? Par contre, l'instruction ne donne pas obligatoirement accès aux sommets des pouvoirs économiques et politiques qui travaillent aux conquêtes progressives de l'institution. Les classes moyennes ne seraient-elles pas le moteur secret, dans une lutte de classes jusqu'ici mal éclairée, de l'expansion des cultures parallèles ? On s'avancerait beaucoup en le déclarant sans réticences.

Reconnaissons tout au moins l'ambiguïté des luttes que mènent beaucoup de mouvements sociaux pour une autre culture. Nos sociétés n'élimineront pas les élites, les experts, les classes sociales. Elles en déplaceront perpétuellement les positions. De même seront toujours en contradiction culture dispersée et culture institutionnalisée. Reste que le combat douteux pour l'insurrection de la première contre la seconde, pour la reprise en main par les hommes de la patrie prochaine de leur existence, est la plus noble entreprise de notre temps. Utopie, si l'on veut. Elle mérite au moins autant d'intérêt que les mythes fabriqués par les institutions. Elle mobilise une raison et un imaginaire qui se débattent contre leur institutionnalisation. Elle invite à l'espérance qui, elle aussi, est ambivalente.

14. Dominique Mehl, « Culture et action associative », *Sociologie du travail*, 1982, n° 1, p. 38-39.

5

Sur la genèse de la notion de culture populaire

Pour élaborer une théorie de la culture populaire, on aimerait aller au plus pressé, compiler un certain nombre de traits prélevés dans des monographies : formes de sociabilité où les relations de voisinage et de parenté ont beaucoup d'importance ; usage d'un langage à dominante concrète et se rapportant à un champ restreint d'existence et de perception ; vision du monde colorée de fatalisme, etc. De pareils essais de synthèse ne sont pas méprisables. Après tout, c'est à mettre ensemble les caractéristiques de la culture populaire qu'il faudra parvenir un jour. Mais, en cette entreprise comme en d'autres, ne doit-on pas se prémunir contre la tentation du bricolage théorique ?

Toute théorie – rappelons ce lieu commun – est obligée d'éclairer son commencement. Pour la question qui nous occupe, elle n'y parvient pas sans un malaise qui est, tout ensemble, de science et de culture.

I

Une fissure divise la culture depuis longtemps, et elle a pris des formes et des dénominations diverses : dualité de la *croyance* et de la *raison*, de l'*oralité* et de l'*écriture*, de la mentalité *prélogique* et de la mentalité *logique*, de la *culture de masse* et de la *haute culture*... Ces couples d'antinomies proviennent tantôt de la culture pour être ensuite repris par la science tantôt de la science pour devenir par après d'usage commun. Dans tous les cas, la science s'insère dans

la culture en prenant appui sur l'un des pôles de ces dualités. La *raison*, l'*écriture*, la mentalité *logique*, la *haute culture* ne seraient-elles pas des espèces de préfigurations de la science inscrites dans la texture de la culture ? Par ailleurs, les autres termes de l'opposition (*croyance*, *oralité*, *mentalité prélogique*, *culture de masse*...), en même temps qu'ils sont le repoussoir de la science, ne lui présentent-ils pas la culture comme un objet désigné d'avance à son travail ?

Les sciences anthropologiques ne sont pas d'abord revêtues de rationalité par les théories et les méthodes qu'elles mettent en œuvre ; elles remontent à un moment antérieur, à une scission présupposée dans la culture elle-même. Avant d'être processus de connaissance, la science s'insurge, en tant que culture raisonnable, contre une autre qui ne l'est pas. Lorsque l'on tente de recueillir, dans l'histoire de nos sciences, les traits spontanément reconnus au *peuple*, on trouve en première place la prédominance de la croyance et des traditions orales, la mentalité prélogique et grégaire : somme toute, les traits inverses de ceux que la science s'attribue. Par là, le peuple rejoint la trilogie fameuse qui inspira ouvertement les sciences humaines au XIX^e^ siècle et qui les habite aujourd'hui plus discrètement : le primitif, l'enfant et le fou, tous gens vivant d'animisme plutôt que de raison, de participation plutôt que de logique, de la fusion dans la nature et la collectivité plutôt que des méthodiques initiatives de l'entendement.

Dans son histoire moderne plus particulièrement, la culture occidentale est traversée par de grands courants, idéaux et mouvements sociaux, qui entretiennent une dualité semblable à celle dont la science profite. Aux couples d'oppositions que je recensais d'autres viennent se joindre : *barbare* et *éclairé*, *naturel* et *éduqué*, *primitif* et *civilisé*, etc. Ces oppositions suggèrent toutes que la culture est partagée en deux, que l'un des segments est supérieur à l'autre.

Depuis peu de temps et en des cercles assez restreints, nous sommes habitués à parler de culture en donnant à ce mot une connotation relativement neutre : culture française, culture iroquoise, culture grecque, culture québécoise s'appliquent à des entités collectives sans que n'intervienne aucun jugement de valeur. Par ailleurs, culture ou civilisation désignent aussi un idéal, le plus souvent incarné dans le progrès des arts et des sciences. La genèse de ce double sens a suivi des cheminements sinueux dont Lucien Febvre a fourni les principaux repères dans une étude classique à laquelle j'emprunterai quelques notations[1].

1. Lucien Febvre, « Civilisation : évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », essai reproduit dans *Pour une histoire à part entière*, S.E.V.P.E.N., 1962, p. 482-529. À compléter, au moins

Dès le XVII[e] siècle, des écrivains français s'entendent sur une échelle : « Au plus bas degré, les *sauvages* ; un peu plus haut, mais sans qu'il y ait des distinctions bien précisées entre les deux espèces, les *barbares*. Après quoi, un étage étant franchi, on rencontrait les peuples détenteurs de la *civilité*, de la *politesse* et enfin d'une sage *police*[2]. » *Civilité*, *politesse*, *police*, ces mots anciens vont vieillir encore, vont resserrer leur signification par la pressante requête d'un mot nouveau, celui de *civilisation*, qui leur ajoute un couronnement grâce à l'invocation du règne de la raison, de « l'avantage que les lumières de l'esprit donnent au peuple policé » (Turgot). La culture savante est placée au sommet d'un état de fait ; elle est aussi un idéal à poursuivre. Du coup, on est mené plus loin : une civilisation parvenue à cet achèvement par la culture savante est apte à dégager la signification de ce qui, dans d'autres cultures, est vécu sans se dire adéquatement. Cela, Turgot l'affirme dans une formule qui convient encore à l'ambition de la culture savante d'aujourd'hui : « La langue du peuple policé, plus riche [...] peut seule donner les noms de toutes les idées qui manquaient au peuple sauvage[3]. »

Au XIX[e] siècle, le postulat se consolide, entretenu qu'il est par les idéologies de la bourgeoisie et des colonisateurs. Il se raffine lorsqu'il est entériné par les sciences historiques et anthropologiques. Par exemple, en prolongeant des perspectives plus anciennes, Guizot distingue un certain état du développement social et un certain état du développement intellectuel, évaluant leurs écarts ou leurs harmoniques dans des civilisations données. Dans un contexte différent, Guillaume de Humboldt étage *Civilization*, *Kultur*, *Bildung* : une *Kultur* est supérieure à une *Civilization*, celle-ci fût-elle remarquable, car elle comporte une tonalité de progrès intellectuel qu'achève la *Bildung*, éducation au sens le plus large et le plus noble de l'accomplissement de soi.

Je ne veux pas résumer une histoire longue et enchevêtrée. Il s'agit simplement de rappeler une sédimentation sémantique de mieux en mieux solidifiée où la culture savante se donne à la fois comme niveau suprême de certaines civilisations concrètes et comme universel possible de toutes les civilisations. Ce qui permet une double feinte aux mouvements sociaux qui veulent dominer l'histoire et aux savants qui ambitionnent de l'étudier : être d'une culture,

---

pour les origines, par le bref article d'Émile Benveniste, « Civilisation : contribution à l'histoire du mot », dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 336-346.

2. Lucien Febvre, ouvr. cité, p. 492.

3. Turgot, art. « Étymologie », rédigé pour l'*Encyclopédie*, cité par Lucien Febvre, ouvr. cité, p. 496.

ce qui est inéluctable ; la voir de haut, ce qui est aussi indispensable. Comme tous les humains, j'appartiens à une civilisation particulière ; celle-ci est occidentale, la raison et la science en sont le sommet ; grâce aux moyens qu'elle me fournit, à sa visée transcendante, je puis me flatter de comprendre les autres civilisations et leur offrir la mienne comme promesse d'accomplissement. À ma civilisation et à la culture savante s'opposeront le *sauvage*, le *barbare*, l'*homme de la nature*, le *primitif*, le *peuple*[4]...

II

Sa distance une fois prise par rapport à ses contraires, l'entendement n'en est pas moins troublé par l'objet qui lui est ainsi offert. Les manières de vivre, de sentir et de penser débordent la raison ; elles s'étiolent quand la lumière projetée sur elles se fait trop intense. C'est pourquoi le *sauvage*, que le savoir dresse devant lui pour l'étudier et se justifier, est à double visage : d'un côté, il est une proie toute désignée pour la connaissance rationnelle puisqu'il en est dépourvu ; de l'autre, le primitif étant en communion avec la nature, il est porteur de la poésie et des mythes, des traditions et des légendes. Peut-on avoir accès aux cimes de la froide raison sans éprouver la nostalgie de la vie foisonnante dont il a fallu s'éloigner ?

Ambitionnant d'édifier l'économie, les institutions et les savoirs les plus rationnels qui soient, rêvant d'identifier à la limite la culture avec les lumières de l'art et de la science, l'Occident a entretenu, en contrepartie, un intarissable regret de la *nature*, du *primitif*... Comment la science, le savant parviennent-ils à donner forme à cette nostalgie, à l'attirer malgré tout vers une récupération par le savoir, c'est ce que j'illustrerai par le rappel d'exemples connus.

L'obsession, la nostalgie du primitif ne se sont nulle part mieux manifestées que dans le thème du *bon sauvage*. Le sauvage est une construction idéale : « Avant d'être découvert, il fut inventé », écrit le folkloriste Cocchiara. Eliade enchaîne : « Les XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ont inventé un type de *bon sauvage* à la mesure de leurs préoccupations morales, politiques et sociales. Les

4. On ne manquera pas de remarquer que l'on retrouve dans toutes les civilisations les analogues d'une culture savante : savoirs des sorciers, des prêtres, des mages, des scribes, etc. Il en est de même pour le folklore occidental : le conteur, par exemple, est une sorte de spécialiste. Comment la culture savante de l'Occident moderne peut-elle se définir en surplomb de ces savoirs-là ? Je souligne ici le préjugé idéologique, quitte à revenir ailleurs sur la question épistémologique.

idéologues et les utopistes s'engouèrent des sauvages, surtout de leur comportement à l'égard de la famille, de la société, de la propriété ; ils envièrent leurs libertés, leur judicieuse et équitable division du travail, leur existence béatifique au sein de la nature[5]... »

Mauvaise conscience et projection utopique, dénégation de l'idéologie du progrès en même temps que son prolongement, le mythe du bon sauvage ou du primitif ne cessera pas jusqu'à maintenant d'être présent sous les figures les plus diverses. Il sert de caution aux contempteurs des usages artificiels, aussi bien chez Montaigne que chez Rousseau, chez les utopistes du XIX[e] siècle comme chez les tenants actuels de la contre-culture. Il a inspiré l'art occidental, où son influence s'est accentuée depuis un siècle[6]. Les procès de la répartition rigide des rôles sociaux, les techniques pour restaurer la libre expression du corps et des instincts, les mouvements écologiques manquent rarement, pour se légitimer, d'invoquer l'homme au naturel, quelque humanité antérieure ou marginale à notre monde d'institutions desséchées.

Triomphante dans les idéologies de la culture savante, la *civilisation* ne va donc pas sans sa contrepartie. Celle-ci est plus qu'un résidu ; elle s'entretient de la victoire de l'autre, elle est sa culpabilité persistante. Placée à l'avant-scène, la culture savante garde regret des antres plus obscurs de l'existence personnelle ou collective. Elle doit reconquérir sa prééminence par des tactiques renouvelées pour surmonter la nostalgie du primitif. Afin d'y parvenir, ce ne serait pas assez de récuser cette nostalgie, de la refouler hors des enceintes officielles, de la maintenir à force de raisonnement aux étages inférieurs de l'édifice de la civilisation. La culture savante procède par transmutation : au lieu de refuser l'accès du primitif au royaume de la raison, elle l'y accueille comme un objet d'étude ; de la nostalgie elle fait découler une méthodologie, du *bon sauvage*, une ethnologie.

À cet égard, l'œuvre de Lafiteau a signification exemplaire. On ne saurait exagérer son importance dans l'essor de l'ethnographie moderne et son influence plus large sur la critique sociale et les utopies. Chez Lafiteau, les sauvages sont gens de haute valeur : leurs mœurs, leurs institutions ressemblent

5. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 37.

6. Une fois de plus, le mot primitif est pris dans un sens très large ; c'est l'antithèse de l'homme civilisé. Michael Biddiss remarque, à propos de la fascination exercée par les peuples archaïques sur l'art occidental : « C'est aussi la période ou, pour la première fois, on prêta attention à l'art des enfants et des fous. » (*L'Histoire de la pensée européenne*, t. VI, *L'Ère des masses*, Paris, Seuil, 1980, p. 162-163.)

de près à celles des Anciens ; de plus, la « révélation primitive » est encore manifeste chez eux par bien des signes, de sorte que l'on y peut découvrir quelque chose de l'homme en ses commencements. Lafiteau n'en reste pas à cette exaltation du sauvage. Il élabore une méthode comparative conduisant à généraliser les vues que l'Européen entretient quant aux civilisations différentes de la sienne. Par cette méthode, l'Occident se place en situation d'observation, en situation de savoir[7]. Ce savoir n'empêche pourtant pas l'autocritique, comme le feront voir les utilisations de Lafiteau par de nombreux penseurs dans leur procès de la *civilisation* et leurs élaborations des utopies du retour à la *nature*.

Une nouvelle étape est franchie lorsque la méthode comparative conduit aux vues évolutionnistes. Cette fois, le primitif n'est plus que le vestige directement observable d'un état dépassé de la civilisation occidentale dans sa marche progressive. La nostalgie le cède à la récupération. L'œuvre du président De Brosses est ici un repère obligé. Rappelons, de lui, un texte classique : « Ce n'est pas dans des possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il aurait pu ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait [...]. À l'exception de la race choisie, il n'y a aucune Nation qui n'ait connu une époque d'ignorance et de barbarie [...]. Une partie des nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe [...]. Les autres en sont sorties [...]. Pour savoir ce qui se pratiquait chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là, et en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'Antiquité peu connus que d'observer s'il ne se passe pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil[8]. »

On sait la fortune que devait connaître cette récupération du primitif, devenu par les vertus de l'évolutionnisme, des philosophies de l'histoire et des idéologies du progrès, non plus seulement objet mais garantie de la culture

7. « J'avoue que si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjonctures heureuses touchant les Sauvages, les coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens [...]. Non seulement les peuples qu'on appelle barbares ont une religion, mais cette religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'Antiquité les orgys de Bacchus et de la Mère des Dieux, les mystères d'Osis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds. » (Lafiteau, *Mœurs des Sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, 1724, cité par H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, t. I, Paris, Beauchesne, 1929, p. 197.)

8. Ch. De Brosses, *Du culte des dieux fétiches...*, 1760, cité par H. Pinard de la Boullaye, ouvr. cité, p. 235.

savante. Les trois *âges* d'Auguste Comte ne sont, à cet égard, qu'un exemple plus illustre que d'autres d'attitudes sans cesse résurgentes sous de nouvelles formules.

Ne cédons pas à notre tour à une autre version de l'évolutionnisme ; gardons-nous de voir dans ce circuit de la nostalgie à la récupération une sorte de mouvement à sens unique et irréversible. Le fait d'avoir choisi des points de repère ordonnés selon la chronologie pourrait engendrer une illusion d'optique. Or, je l'ai souligné, les utopies, l'art, l'ethnologie de l'Occident n'ont jamais manqué d'entretenir les imageries de la nostalgie. Ils ont demandé aux primitifs guérison de leurs maux ou de leur stérilité. Plutôt qu'une série d'étapes, il y a là un cercle qui est probablement le foyer de notre conscience historique.

Parce qu'il est indéfiniment reparcouru, ce cercle éclaire le décalage de la mémoire et de l'utopie qui est le malaise en même temps que le dynamisme de notre civilisation. Aussi la situation de l'homme d'Occident, partagé entre la nostalgie du primitif et l'avènement encore à venir de la Raison, a-t-elle été parfaitement définie par ce vieil auteur anglais qui écrivait en 1769 : « L'état le plus corrompu de la société humaine est celui où les hommes ont perdu leur simplicité de mœurs primitives sans être arrivés à ce degré de civilisation où un sentiment de justice et d'honnêteté sert de frein aux passions féroces et cruelles[9]. »

Le *primitif*, le *sauvage*, le *barbare* : l'accent est mis sur des populations étrangères à la civilisation blanche. Cependant, on y a apparenté les paysans, et même une fraction considérable des populations urbaines de l'Occident.

En Occident, le *peuple* est depuis longtemps regardé d'une manière ambivalente[10]. Au cours des derniers siècles, le peuple, ç'a été le misérable, susceptible d'être soit exalté, soit méprisé. Une vieille tradition judéo-chrétienne en avait fait le privilégié du Royaume de Dieu. Le peuple se laïcisant, surtout à partir de la Révolution française, ce thème n'a pas perdu sa charge positive : le peuple de 1830 ou de 1848, le prolétariat de Marx, le peuple de Hugo ressemblent à une sorte de Christ collectif. En parallèle, et par inversion, le peuple, le

9. Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles* V, 1769, trad. française de 1771, cité par L. Febvre, ouvr. cité, p. 489.

10. On pourrait citer là-dessus une littérature abondante. Je mentionnerai au moins l'ouvrage classique de Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1958.

misérable, c'est le marginal et le criminel, la tourbe menaçante et le sous-prolétariat, que les progrès de l'hygiène, des lois, de la culture n'ont pas su domestiquer et que la *civilisation* tolère craintivement à ses frontières. Dans ce nouveau cercle où le mot *peuple* déploie ses connotations, nous retrouvons l'oscillation déjà perçue à propos du *primitif*, et qui va, là encore, de la nostalgie à la récupération... pour revenir à la nostalgie.

Mis à distance par la *civilisation*, le peuple est invoqué en retour pour la dénoncer. Il est le vestige, le gardien aussi d'un monde perdu, grâce à sa naïveté, à sa simplicité fruste et bon enfant, au sentiment du mystère qu'il a su sauvegarder. La littérature, les utopies des gens instruits et éclairés, les recherches des folkloristes ont entretenu ces imageries d'un royaume englouti, d'une source égarée par l'école, la civilisation, l'art, la science. On a proclamé la nécessité d'un retour à cette source pour que la culture savante recouvre vitalité et santé. Le célèbre médiéviste et folkloriste Gaston Paris y insistait dans une conférence à la Sorbonne à la fin du siècle dernier. Il définissait le *folklore* d'une manière fort restrictive : « ce qui se conserve loin des centres urbains ». Son étude, pensait-il, engage à retrouver le *vrai peuple*, c'est-à-dire le paysan sous les déformations et les dégradations qu'en présente l'ouvrier. Est ainsi surmontée l'antinomie du peuple magnifié et du peuple criminel. Le vrai peuple n'est pas celui des villes, c'est celui qui vit au plus près de la nature et qui ressemble à ce *primitif* que nous fait connaître l'ethnographie des pays exotiques ; selon Paris, tout un programme de restauration sociale est à tirer de là, programme qui connaîtra de multiples versions jusqu'à nos jours. Bien plus, l'auteur espère que, grâce à un retour au peuple que rendent possible les études folkloriques, la littérature se débarrassera des « raffinements troubles » et des « malentendus intellectuels[11] ». Par la voix de Gaston Paris et d'autres, la *civilisation* regrette ce qu'elle a rejeté pour se constituer, au point que la nostalgie qu'elle en éprouve fabrique un idéal avec ce qui avait été méprisé.

La culture populaire ainsi exaltée aux dépens de la civilisation éclairée, c'est pourtant cette dernière qui en célèbre l'importance et le contenu. Ce peuple, celui que décrivent les études folkloriques, la méthode le fait passer du vécu au spectacle ; il est donné à voir, non pas pour lui-même, mais pour la science et le public *cultivé*. S'il possède un pouvoir tonique pour revivifier des cultures, c'est en vue d'une transfusion dont profiteront la littérature et l'art. Une fois de plus, et comme pour le primitif étranger à l'Occident, sans césure est le trajet qui va de la nostalgie de la culture populaire à sa récupération.

11. Gaston Paris, discours du 24 mars 1895, cité par Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, U.G.E., 1974, p. 66.

Ce processus ne s'étale pas lui non plus selon la chronologie. Il recommence sans cesse jusqu'à nous. L'engouement actuel des milieux scientifiques pour la culture populaire montre que la nostalgie ne s'est pas perdue, que la culture savante est perpétuellement condamnée à se reprendre sur l'*étranger*, à le mettre à distance par la nostalgie, puis à l'assimiler en sa propre substance. Le savoir est condamné à garder le repentir de son origine.

III

Un savant éminent propose la définition suivante du folklore : « croyances collectives sans doctrines, pratiques collectives sans théorie[12] ». Si j'inversais cette définition ? Croyances débouchant sur des doctrines, pratiques accompagnées de théories : j'obtiendrais ainsi, en fait, une définition de la science... N'est-ce pas significatif ?

La science de la culture repose sur un présupposé, à première vue évident mais qui ne l'est que pour elle-même : il y a telle chose qu'une *culture*, une sphère du réel que l'on peut concevoir suffisamment au lointain du sujet et de l'acteur humain pour en traiter comme d'une réalité originale. Ce postulat, nous l'avons constaté, ne relève pas d'une stricte prise de position épistémologique. Il résulte de la structure et du destin du monde occidental ; il est corrélatif à l'émergence de la *civilisation* comme représentation et comme idéal.

Ce postulat en entraîne d'autres. Le langage est vu lui aussi comme relativement autonome, à l'image de toute la culture ; ce qui incite, en contrepartie, à se représenter la culture comme l'analogue d'un langage. De même, il devient possible d'isoler l'idéologie, la représentation, la superstructure. Peu importent ici les variations de vocabulaire ; peu importe aussi si, après avoir reconnu l'univers idéologique, on le ramène à une illusion ou si on lui accorde une valeur propre d'intelligibilité. Dans tous les cas on insinue que, par une sorte de duplication, la société est à la fois réalité et représentation de cette réalité. La science est préfigurée dans une couche du réel.

Ainsi, par un enchaînement continu et une différenciation progressive émergent successivement la culture, le langage, l'idéologie et finalement le savoir lui-même. Cette genèse invite le savoir à affirmer son autonomie, une autonomie qui semble n'être rien d'autre que le produit même de la culture, l'aboutissement obligé de son développement. La culture savante en arrive à ne

12. André Varagnac, *Définition du folklore*, Paris, Sociétés d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1938.

plus coexister avec les autres cultures ; possédant censément ses propres fondements, débouchant sur le savoir, elle prend les autres cultures comme objet. Croyance pourvue de *doctrines*, pratique associée à des *théories* (pour reprendre une fois encore, en l'inversant, la formule de Varagnac), elle se prononce sur l'emplacement des autres cultures.

De telle manière que l'on ne puisse parler que par elle et pour elle de cultures *traditionnelle*, *bourgeoise* ou *populaire*. Tout essai de typologie des cultures ne devrait donc être tenté que par rapport à la culture *savante*.

Esquissons à grands traits ce que pourrait être pareille typologie.

À l'encontre du contexte qui fait naître la culture savante, on serait porté à proposer l'énoncé suivant : dans les sociétés paysannes d'autrefois, il n'y avait pas de culture. Je veux dire que la culture n'y était pas vécue ni pensée comme sphère spécifique. Certes, les pratiques de la société traditionnelle ne sont pas d'un seul tenant ; l'homme y surmonte le monde à sa façon. Les traditions, les rites, l'art, les mythes constituent une interprétation de l'univers. Mais il n'y a pas d'opposition radicale entre nature et culture. Pour le dire autrement, ce que nous appelons *culture* est alors conçu comme *nature*.

Pourquoi en est-il ainsi ? Des indications superficielles suffiront ici. On a souvent souligné que la proximité de la terre, que les activités agricoles rappellent l'homme jour après jour aux imageries de la nature ; s'en décèlent les traces manifestes dans le langage, les contes, les légendes, la religion. La temporalité est rythmée par les saisons, par des cycles où croissent et déclinent les êtres vivants. La famille, qui occupe une place centrale, n'est-elle pas réalité biologique et réalité naturelle ? Encore élémentaires, les techniques sont intégrées à des traditions qui les mettent en œuvre. Or, bien loin d'être de l'ordre des conventions, ainsi qu'il en est pour nous, les traditions ressortissent à l'ordre des choses, à des données de nature.

La culture n'étant pas dissociée de l'ensemble de la praxis, n'étant pas différenciée en tant que sphère originale du vécu, la question d'un quelconque fondement de la culture ne se pose pas. Ce n'est là un scandale que pour la culture savante, qui y voit spontanément « croyances collectives sans doctrines, pratiques collectives sans théorie ». Cette absence de doctrines ou de théorie n'est que la place en creux de la culture savante...

Par ailleurs, on confond souvent la culture *bourgeoise* avec la culture savante. La parenté est certaine. Pour se confirmer dans sa spécificité, la bourgeoisie emprunte à la culture savante. Elle se revêt du prestige du savoir, de l'instruction scolaire, de la compétence. À l'inverse, la culture savante trouve

son public, ses mécènes, son prestige avant tout dans les milieux bourgeois. La culture savante n'est pas strictement savoir ou art, elle ne vit pas uniquement des critères rigoureux de l'épistémologie ou de l'esthétique ; les institutions et les idéologies qui tissent ses liens avec la collectivité s'alimentent à des sources qui ne viennent pas que d'elle. Lorsque le spécialiste ou l'artiste en appellent à une plus large audience que celle de leurs collègues, lorsqu'ils revêtent le statut plus ample et plus flou de l'*intellectuel*, c'est en pays de bourgeoisie que d'ordinaire ils se placent.

Cultures savante et bourgeoise ont des affinités incontestables. Il y a davantage : leur structure même laisse voir une homologie.

Pour affirmer son originalité et sa prédominance, la culture savante imagine un processus qui va de la culture *vécue* (sans *doctrine* et sans *théorie*, dont la culture traditionnelle est le prototype) à la culture *représentée*, consciente d'elle-même, dont la culture savante affirme l'autonomie. À un bout, la culture est singulière ; à l'autre extrême, elle est universelle. Dans ses idéologies comme dans les attitudes qu'elle suscite, la culture bourgeoise repose sur une vue semblable. Depuis ses origines en Occident, la bourgeoisie s'est conçue dans une opposition aux traditions, celles du peuple et celles de l'aristocratie. Pour elle, le monde est à aménager. Pour elle, aussi, la culture est une sphère à part : la préoccupation de l'avenir, du progrès, d'un monde que construit l'initiative dans les affaires, dans les administrations, dans les universités implique un *univers en pensée*, différent du monde où l'existence est modelée par des coutumes. Un idéal en émerge selon lequel la praxis devrait relever de ses propres normes de rationalité, avoir une fermeté plus grande que les croyances. Enfin, ne disposant pas pour confirmer sa prédominance et ses pouvoirs des anciennes barrières juridiques qui servaient à l'aristocratie, la bourgeoisie doit produire les signes et les représentations de sa différence ; elle doit produire de la culture, un peu de la même façon que le font la science et l'art en leurs territoires.

À quoi servirait cet immense travail, comment pourrait-il être efficace s'il ne se prétendait, à l'exemple de la culture savante, enraciné en universalité ? Pourtant, la culture bourgeoise n'est qu'une culture particulière ; ce sera manifeste tant qu'il y aura des classes sociales. Du reste, le bourgeois en est conscient puisqu'il s'emploie quotidiennement à se singulariser par son style de vie, par l'instruction qu'il veut à tout prix donner à ses enfants, par les barrières et les rites dont il entoure professions et fonctions.

Comment faire de cette particularité un universel ? Nous avons déjà rencontré cette difficulté à propos de la culture savante. Celle-ci la surmonte en plaçant ses œuvres au faîte des civilisations, comme un acquis et comme une

promesse ; la culture savante dispose en outre des ressources de l'épistémologie et de l'esthétique pour discuter ouvertement de son universalité. Le bourgeois ne peut dissimuler que sa situation tient à l'argent, au pouvoir, à l'instruction, aux hasards de la promotion sociale. Il a donc besoin d'une argumentation de surcroît. Où la trouverait-il, sinon par un recours, en deçà de la culture, à la *nature* ? C'est par ses aptitudes, par son travail, par son énergie qu'en tant qu'individu il est censé appartenir de droit à une culture plus universelle que celle du peuple. Sa culture à lui, les marques de distinction qu'il entretient et renouvelle ne sont pas seulement les signes de sa particularité mais aussi ceux de la culture tout court, à laquelle chacun peut en principe accéder à condition que ses aptitudes *naturelles* et son travail le rendent possible. L'universel est sauf. Selon des feintes plus précaires que pour la culture savante, il est vrai...

IV

Nous voici enfin face à la culture populaire. Et après un détour où j'aurai tenté de dissiper le caractère illusoire d'une approche qui paraît pourtant aller de soi : étudier la culture populaire comme un objet que l'on pose sous le regard et selon les règles habituelles des démarches scientifiques. Il m'a semblé que c'était là prendre la question à mi-course, méconnaître ce qui justement en fait une question. En nous attardant, nous avons reconnu que cette question, quand on la renverse, porte tout autant sur le statut de la culture savante que sur celui de la culture populaire. Impossible de décrire la genèse de l'une sans considérer la genèse de l'autre. Plutôt que de pouvoir isoler *a priori* la culture populaire, nous sommes contraints de dessiner une dialectique des formes culturelles où cette culture populaire est définie par un contexte.

Que nous apprend ce contexte ?

D'abord, et je n'aurai plus à insister là-dessus, que la culture populaire est une construction par la culture savante qui, du même mouvement, s'édifie elle-même. La culture savante a ceci de singulier qu'elle est une *représentation* de la culture. La culture *barbare*, *sauvage*, *populaire* est son opposé, pour mieux dire son *résidu* ; elle peut donc être son *objet*.

La culture populaire d'aujourd'hui, dans l'ère des sociétés dites de masse, n'est pas tout à fait identique à la culture traditionnelle. Beaucoup de différences sont manifestes : la vie quotidienne d'un ouvrier, son travail, son loisir n'incitent ni aux mêmes pratiques ni aux mêmes symboliques que celles du paysan d'autrefois. Néanmoins, par beaucoup de traits fondamentaux, la culture populaire contemporaine ressemble à la culture traditionnelle. La dissociation n'y

est jamais nette entre pratique et culture, de sorte que celle-ci n'est pas envisagée comme un univers autonome de la vie. C'est vrai du loisir, bien que la plus stricte délimitation du temps de travail le fasse davantage vivre comme un espace homogène de l'existence. C'est vrai, plus encore peut-être, du travail lui-même : s'il existe telle chose qu'un savoir de l'ouvrier, acquis au contact de la machine, il n'a pas le caractère officiel de celui que véhicule la culture savante ; il ne comporte pas d'institutions qui le commentent, l'intègrent à une sphère isolée de la culture.

La croissance des médias de masse a joué un rôle décisif dans la désintégration de la culture traditionnelle. L'expansion des journaux populaires, plus tard du cinéma, de la radio, de la télévision a suscité, et dans des espaces étendus, des signes, des imageries, des rêves, des idéaux jadis inconnus. Encore faut-il, après avoir souligné la relative nouveauté des contenus, percevoir aussi la plus subtile permanence des formes. Les produits sont d'une autre teneur ? Dans de nombreux cas, ils sont réintégrés dans une vie quotidienne où prédominent les échanges oraux ; la nouvelle politique ou sportive a beau provenir de l'imprimé, de la radio, de la télévision, a-t-elle d'autres fonctions que d'alimenter, comme autrefois, potins et conversations courantes ? Ce qu'on disait du curé ou du notaire, on le dit maintenant de telle ou telle vedette du cinéma ou de la politique. Quelle différence foncière cela fait-il ? Évidemment, les produits des médias de masse sont fabriqués à grande échelle, au point qu'on parle d'*industries culturelles* : comment y retrouver des inspirations venant du peuple lui-même ? Cela non plus ne conduit pas à une radicale scission d'avec la culture traditionnelle. Cette dernière ne subsistait pas dans une autosuffisance étanche. On sait que, pour les arts plastiques, la musique, le conte, les influences de la culture des élites ont été importantes ; des influences ont joué en sens inverse. Toujours ont existé des prestations réciproques. Sans doute, le phénomène n'est pas tout à fait le même dans le contexte des médias de masse ; mais les allers et retours de l'industrie culturelle à la culture populaire, les schémas qui commandent récits, croyances et images, révèlent sous des différences certaines une non moins incontestable pérennité.

En conséquence, ne serait-il pas pertinent d'adopter une hypothèse de travail : la culture populaire y serait considérée, en un premier temps tout au moins, comme un avatar de la culture traditionnelle. Comment ramifier cette hypothèse ? Je m'y suis essayé dans des recherches préliminaires sur lesquelles je me borne ici à quelques notations. Relisant de façon méthodique des monographies qui avaient un autre objectif, j'ai dressé deux listes de traits. Les uns sont des *résidus* de la culture traditionnelle importée en milieu urbain ; ils se rattachent presque tous aux relations de voisinage et de parenté, à la célébration

des fêtes, à des stéréotypes verbaux. D'autres traits sont des *transpositions*; ils sont propres au milieu urbain mais répondent à des fonctions pratiques et symboliques semblables à celles que l'on trouve en contexte traditionnel. Dispositions de l'habitat, relations sociales informelles à l'intérieur de l'usine, lieux de rencontres, etc.: la liste est longue. D'autres traits, bien entendu, semblent spécifiques à la ville; je les laisse de côté pour l'instant.

Que ressort-il, au premier regard, de ces listes de *résidus* et de *transpositions*? Les uns et les autres sont tous liés à l'aire de la vie privée. Cette sphère est beaucoup plus étendue que dans la classe bourgeoise; par là même, elle est de nature différente, et ce devra être une préoccupation de la recherche à venir de le préciser. À partir de cette fonction primordiale de la vie privée pour la transmission des modes de vie traditionnels, on expliquera sans doute l'étonnante importance de la mère dans ce milieu.

Ce n'est là qu'une première étape de la recherche, une première phase aussi de la genèse de la culture populaire à partir de la culture traditionnelle. Cependant, les étapes, les phases suivantes ne sont peut-être que des dérives elles aussi, susceptibles d'être comprises à partir de cette transformation initiale.

La première de ces voies de transformation entraînerait à dessiner une dialectique de la culture populaire et de la culture bourgeoise. Avec l'élargissement des espaces de vie, la scolarisation plus étendue, l'emprise grandissante des médias, les idéaux et les pratiques de la bourgeoisie se diffusent davantage en milieu populaire. On l'observe dans le vêtement, la nourriture, le loisir, le langage... La mobilité sociale, horizontale et verticale, est devenue plus complexe. La culture bourgeoise n'en est pas abolie pour autant; la production des signes qui marquent *barrières* et *niveaux* se fait même plus pressante qu'au temps où les analysaient Veblen ou Goblot. Les institutions apparemment communes (l'école, les services sociaux, etc.) comportent des modes d'accès et d'utilisation très différents selon les deux cultures. Il n'en demeure pas moins qu'une zone intermédiaire s'est constituée où des individus de plus en plus nombreux sont à cheval sur la bourgeoisie et la classe ouvrière. Pour les qualifier, on parle de *classes moyennes*. L'expression est vague et insatisfaisante; le phénomène qu'elle désigne est pourtant réel. Par le revenu, par l'habitat, par les relations sociales, par les intermariages, des ingénieurs ou des cadres, des enseignants ou des employés de bureau se retrouvent dans des genres de vie semblables, consomment les mêmes produits culturels, fréquentent les mêmes associations.

Pas plus que la culture bourgeoise, la culture populaire ne se dissout dans ce mélange. Peut-être même en profite-t-elle pour s'étendre et se fortifier. Il ne serait pas étonnant que la culture populaire, loin de s'éteindre peu à peu ainsi qu'on le prétend de divers côtés, connaisse une nouvelle mutation après toutes celles du passé. Son affrontement avec des sources qui ne viennent pas d'elle, sa faculté de les assimiler n'auraient rien d'inédit ou de surprenant.

Par contre, au sortir de la culture traditionnelle de jadis, l'évolution de la culture populaire a suivi un tout autre chemin que celui qui vient d'être indiqué. On s'en est aperçu dès le siècle dernier. Les marxistes parlaient de *sous-prolétariat* pour désigner, de façon péjorative et sans trop s'attarder, une couche mal définie du milieu populaire que la marginalité, la misère, le vice semblaient confiner dans la condition de déchet social. Dans les études nombreuses menées depuis lors sur la pauvreté, les perspectives sont heureusement plus nuancées. Oscar Lewis a parlé d'une *culture de pauvreté*. Son effort a été diversement apprécié; il reste suggestif. Contrairement à ce que l'on a souvent affirmé, Lewis n'a jamais prétendu qu'il y avait là une culture homogène ou isolée. Bien sûr, il a essayé d'y voir une totalité, d'inscrire dans un ensemble significatif des modalités d'existence. Comment rendre autrement intelligibles les comportements, les langages, les contradictions mêmes de cette culture? Rappelons ce passage capital : « Les gens qui vivent dans la culture de pauvreté connaissent les valeurs des classes moyennes, parlent d'elles et proclament parfois, pour quelques-unes d'entre elles, qu'elles sont aussi les leurs. Il est important par conséquent de distinguer ce qu'ils font et ce qu'ils disent[13]. »

Ainsi, d'un côté, il y aurait la culture populaire telle que nous l'avons vue se survivre et se régénérer dans les classes moyennes. D'un autre côté, cette culture s'engagerait dans une voie d'évolution tout autre, celle que dessine la culture de pauvreté. Dans ce dernier cas, la référence culturelle serait double, celle qui vient des classes moyennes, celle que sécrètent les conditions effectives de vie. À la lumière de ces hypothèses une étude critique devrait être menée sur les travaux de Lewis aussi bien que sur les recherches actuelles portant sur la pauvreté. N'aurait-on pas ainsi chance de renouveler quelque peu les vues habituelles sur la question classique de l'aliénation culturelle?

En définitive, nous entrevoyons moins une définition de la culture populaire que le dessein d'une problématique. La culture populaire s'y présente

13. Oscar Lewis, *La Vida; A Puertorican Family in the Culture of Poverty*, New York, Random House, 1966, p. 71.

d'abord à nous sous des traits négatifs. Contrepartie de la culture savante, avatar de la culture traditionnelle, dépourvue des idéaux d'universalité de la culture bourgeoise, elle paraît être un reste, une survivance. Il ne s'agit pas de s'insurger contre cette vue des choses au nom d'un vague populisme de gauche qui risque de n'être que feu d'artifice verbal. Il vaut mieux l'approfondir, en dégager de premiers thèmes de recherche. C'est pourquoi j'ai proposé de repérer minutieusement, aux premières étapes de transition de la culture traditionnelle à la culture populaire, ce que j'ai appelé des *résidus* et des *transpositions*, en remarquant que ces phénomènes s'appuient sur une aire de la vie privée autrement plus étendue qu'en milieu bourgeois. Ce qui semblait d'abord n'être que *survivance* renvoie à des modes de vie que je qualifierai provisoirement de *communautaires*, et dont il faudra étudier les traits originaux. Poursuivant plus avant, la collusion du populaire et du bourgeois dans les *classes moyennes* laisse voir, à de multiples indices, que la culture populaire, loin de s'effondrer, trouve de nouvelles conditions d'expansion ; dans une autre direction, à propos de la culture de pauvreté, on devrait moins parler de survivance que de repli.

Insistons à nouveau : nos travaux sur la culture populaire ne sauraient être isolés des investigations d'ensemble sur la culture. Rien ne serait plus stérile que d'en faire une spécialité. Ces travaux n'iront pas non plus sans une psychanalyse d'idéologies, dont les sources sont lointaines, qui continuent de se renouveler aujourd'hui. L'alternance de la *nostalgie* et de la *récupération* du peuple, dont j'évoquais les figures anciennes, ne cesse point de nous inspirer. Il ne suffira pas d'éclairer les facettes de ces idéologies, de dénoncer leurs ressources de rationalisation à l'usage de la culture savante, des intellectuels, des partis et des mouvements sociaux. Il faudra opposer systématiquement les deux versants d'institutions et de modes d'expression : savoir de l'ingénieur et savoir ouvrier, école et apprentissage non officiel, religion savante et religion populaire, organisation bureaucratique et liens communautaires...

Cet immense travail est commencé. Il ne constituera pas seulement une nouvelle étape de la culture savante et de sa parente, la culture bourgeoise. À condition de garder à l'horizon de notre investigation une grande question, la plus déconcertante, à laquelle il n'est point encore possible de répondre : comment la recherche sur la culture populaire pourrait-elle provenir aussi de cette culture elle-même ?

6

La culture savante telle qu'en elle-même...

Voici, près de ma table, la photographie de mon père. En salopette de travail, il est debout à côté de la turbine dont il a eu longtemps la responsabilité à l'usine de Montmorency. Je porte souvent les yeux vers lui avant de m'attaquer à la page blanche. Il a fréquenté l'école trois ou quatre ans ; il savait lire le journal, il n'a jamais rien écrit. Je le sens un peu perdu parmi tous ces livres qui m'entourent. Il s'inquiétait des nuits de lecture de mon adolescence et, plus tard, en visite chez moi, il levait les bras au ciel en pénétrant dans mon repaire d'écriture.

Et voici, sur le mur opposé, la photographie de Gaston Bachelard, l'un des maîtres de ma jeunesse. Comme je l'ai fait tant de fois pour me donner du cœur à l'ouvrage, je reprends ce merveilleux petit livre, son dernier, *La Flamme d'une chandelle*. Je relis : « En me souvenant d'un lointain passé de travail, en réimaginant les images si nombreuses mais si monotones du travailleur obstiné, lisant et méditant sous la lampe, on se prend à vivre comme si l'on était le personnage unique d'un tableau. Une chambre aux murs flous et comme resserrée sur son centre, concentrée autour du méditant assis devant la table éclairée par la lampe [...]. Naître dans l'écriture, par l'écriture, grand idéal des grandes veillées solitaires. » Je crois revoir Bachelard à son séminaire de l'Institut d'histoire des sciences, rue du Four, lever les bras au ciel comme mon père mais avec de tout autres pensées, confessant comme dans ce livre : « J'étudie ! Je ne suis que le sujet du verbe étudier. »

Philippe Dumont, Gaston Bachelard : deux êtres que j'ai beaucoup admirés et aimés, qui m'ont appris non pas seulement des idées mais des symboles de la vie, des visions des choses restées chères. De l'un à l'autre, deux cultures, sans doute ; une distance, certes. La question de la culture savante ne se poserait-elle pas d'abord, selon les suggestions d'un imaginaire à la fois fécond et trompeur, au creux de cette distance ?

I

Au premier regard se révèle une dissociation essentielle dans toutes les cultures que nous connaissons : entre le savoir du commun et le savoir de l'initié ; entre les apprentissages de tous et les initiations réservées à quelques-uns ; entre des langages ordinaires et des langages plus spécialisés. Cette dissociation a revêtu des formes diverses ; elle s'est formulée selon des tâtonnements variés. Elle est particulièrement sensible à notre époque.

Du nouveau roman au feuilleton imprimé ou télévisé, de l'art abstrait à l'aimable paysage, le fossé est devenu si grand que l'on convient forcément de la coexistence de deux cultures. Quant à la science, on sait à quel point elle s'éloigne du sens commun qui commande nos représentations ordinaires. D'ailleurs, des niveaux élémentaires aux institutions supérieures, l'école marque des césures de plus en plus nettes entre les apprentissages dispersés dans la vie quotidienne et ceux que, à l'écart, définissent les programmes, les examens, les diplômes, les professions. Dans la langue elle-même, on perçoit (Bernheim, Labov, d'autres) des différences qui sont de vocabulaire et de syntaxe et, plus encore, des façons de concevoir la société, d'interpréter l'expérience.

À partir de cette impression première, l'on est entraîné à chercher des correspondances dans le passé des civilisations. Le sorcier des sociétés archaïques n'était-il pas le titulaire d'une culture particulière ? Le philosophe grec, successeur du chaman, ne cultivait-il pas des savoirs, des arts et un langage auxquels on n'accédait que par un apprentissage aux étapes relativement délimitées ? La distinction entre *minores* et *majores*, consacrée par les clercs médiévaux, n'était-elle pas plus nette encore[1] ?.. Finalement, elle nous semble de tous les temps cette déclaration d'un correspondant de Pierre Viret qui écrivait, en 1565, à

1. Voir, pour un cas précis, l'étude de Benoît Lacroix et Albert Landry, « Quelques thèmes de la religion populaire chez le théologien Thomas d'Aquin », dans Pierre Poglioni (dir.), *La Culture populaire au Moyen Âge*, Paris, L'Aurore, 1979, p. 163-181.

propos des ouvrages des Pères de l'Église : « Les gens simples ne peuvent profiter par la lecture de ces livres si curieux, mais se doivent contenter de la simplicité de la foy, sans s'avancer trop et tourmenter pour atteindre à la sapience et connaissance des choses hautes. Ç'a toujours esté la coutume de l'Église, par autorité des pasteurs, d'assembler les conciles pour cognoistre la doctrine, et non pas amasser les artisans et les marchands pour en faire jugement[2]. » Préjugé du temps où les Églises exerçaient le pouvoir ? Non pas. Désiré Nisard, savant critique du XIX[e] siècle, départageait d'une manière semblable ce qui, dans les livres populaires confisqués par la police de Napoléon III, pouvait revenir au peuple et ce qui devait être réservé à la curiosité des lettrés et des savants.

L'historien, l'ethnologue, le sociologue travaillent à partir des suggestions de leur époque. Chez eux, cet exil de la culture savante par rapport à l'autre culture suscite actuellement d'innombrables recherches. Plusieurs motifs, quantité de sentiments, beaucoup de concepts y sont confondus. Savoir, art, école n'ont jamais eu les mêmes fonctions ou les mêmes significations selon les contextes de sociétés et de civilisations. La distinction du *populaire* et du *savant* ne saurait être projetée sans précaution sur d'autres civilisations que la nôtre ou sur notre propre passé.

Par l'assurance de son éloignement quant au savoir et au sentiment communs, la culture savante de notre temps s'inquiète plus que jamais de l'autre culture. Elle s'y attache pour la mieux connaître. Elle en éprouve mauvaise conscience. Le savant ou l'artiste essaient alors de combler, par leurs activités politiques, par leur attendrissement ou leur solidarité envers le peuple, le remords de la différence. Manœuvres contradictoires. Car le travail de la culture savante s'effectue grâce à la coupure que le savant, l'artiste, le critique, l'école élargissent afin de pousser plus loin leurs initiatives. En l'occurrence, deux *mythes* contemporains s'opposent. D'un côté, le savant ou l'artiste doivent *créer*, c'est-à-dire produire du jamais vu et du jamais entendu, sortir des sentiers battus, fuir loin de ce qui menace de devenir savoir ou sentiment de tous et chacun. D'autre part, le savant et l'artiste doivent s'installer dans le monde, susciter des écoles, être attentifs à ce que disent d'eux les médias, fonder des pédagogies nouvelles, faire signe au prolétariat...

2. Cité par Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science, XVI[e] et XVII[e] siècles*, Paris, Seuil, 1973, p. 16-17.

Ainsi se dessinent, en une première vue des choses, les contours de la culture savante. La science et l'art servent de cautions ; mais, à la culture savante, il faut, de surcroît et dans une sphère idéologique plus élaborée, justifier l'éloignement qu'elle prend envers la plus vaste culture.

Je citerai quelques exemples, parmi d'autres qui me viennent à l'esprit.

Les livres de Léon Brunschvicg ont eu une grande influence avant la Seconde Guerre mondiale. Ils relèvent de l'épistémologie, mais ils visaient davantage : la constitution d'une philosophie de l'esprit où celui-ci s'identifie à son dynamisme foncier. L'épistémologie s'achève alors dans l'élaboration d'une culture. Celle-ci emprunte à la science, moins dans ses résultats que dans la réforme qu'elle impose à la raison. En quoi consiste cette réforme ? À épouser le mouvement des constructions scientifiques, en prenant conscience de leurs sources et de leurs implications. Elle consiste aussi, et du même mouvement, à discréditer la pensée commune. Voici deux passages qui illustrent ces tactiques complémentaires.

Le premier extrait résume l'enseignement de la science : « Le trait dominant de la pensée du XX^e siècle, c'est que la théorie idéaliste de l'intelligence s'y achève, en parfait équilibre, par la liaison constante, intime, de l'activité spirituelle et de la réaction expérimentale, sans s'égarer à poursuivre ce qui a été la double chimère du réalisme, le sujet en soi, l'objet en soi[3]. »

Dans le second texte, Brunschvicg recourt, sans apparente coupure, à une autre justification ; il affirme cette fois l'indépendance de la pensée authentique, de la culture savante, par rapport au sens commun identifié sans plus avec la pensée populaire : « Platon avait défini l'ascèse de la raison pure qui est le caractère du philosophe, la conversion à la clarté intime de l'idée, en opposition radicale de rythme et de sens avec la foi qui se tourne vers les images des poètes, vers les mythes de la tradition populaire[4]. »

À lire de pareils propos, on constate qu'il ne suffit pas à la culture savante de se confondre avec la science ; celle-ci n'arrive pas, par sa seule existence, à assurer une vérité qui dépasse l'ordre du savoir. Sans quoi Brunschvicg se serait borné à pratiquer les mathématiques et la physique plutôt que d'y ajouter d'inutiles redondances philosophiques. Son entreprise, son œuvre s'expliquent par une exigence supplémentaire : la création d'une vie, d'une culture plus amples,

3. Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, PUF, 1951, p. 105.
4. *Ibid.*, p. 4.

que la science fonde sans les décrire, et que contredit l'autre culture, celle du sens commun et du peuple. Encore une fois, il est impossible de réduire ce travail à l'exploration de ces fondements que la science effectue et qui confine à l'épistémologie ; car la culture savante ne serait alors que vaine répétition de l'activité scientifique. La *vérité* dont il est ici question n'est pas de l'ordre de la *vérification* ; elle se veut pratique de l'existence. D'où la nécessité d'ajouter à la science, qui les garantit, d'autres normes, d'autres polémiques, dont le rejet de la « tradition populaire ».

Cette idée de la *vérité*, plus ample et plus floue que celle qui se profile dans le cercle étroit de la science, l'on en trouve une correspondance dans la notion de *goût* que l'art suggère. Le parallélisme est frappant. Le scientifique ne s'embarrasse guère d'éclairer les tenants et aboutissants de l'idée de *vérité*, la science lui fournissant les normes du vrai et du faux, les règles pour en discuter ; le peintre, le poète, le romancier ne s'interrogent pas non plus sur le *goût*, du moins quand ils peignent ou écrivent. C'est par une reprise de l'œuvre d'art pour la transformer en une culture que surgit ouvertement la question du *goût*. Ainsi que, dans un autre contexte, et par une dérive semblable, la vérité scientifique devient problème de culture.

Là-dessus, comme je l'ai fait pour la science, il faudrait interroger moins l'artiste que le critique. Celui-ci professe n'appuyer son commentaire que sur l'œuvre ; il n'est qu'un exégète privilégié parmi un plus vaste public. C'est là son assurance, comme la science l'est pour l'épistémologie. Cependant, pour faire sourdre des œuvres des résonances qu'elles ne suffisent pas à dire, le critique les inscrit dans un univers plus étendu. Il classe les œuvres, les évalue, polémique contre la paresse des philistins ou contre les conceptions de l'art opposées à la sienne. Son effort transforme l'art en une culture.

Voyons-le en quête de cette culture chez un historien de la littérature, contemporain de Brunschvicg. Dans un petit ouvrage qui fut un classique, Van Tieghem définissait sa méthode : « La première opération est un choix : n'est digne du nom de littérature que ce qui offre une valeur, et une valeur littéraire, c'est-à-dire un minimum d'art. Ces écrits offrent à l'esprit, au cœur, une jouissance plus ou moins vive dans laquelle entre déjà parfois l'admiration[5]. » *Valeur littéraire*, *jouissance*, *admiration* : ne nous hâtons pas de dénoncer ce qu'ont de vague et d'arbitraire pareilles expressions. Il serait aisé de prélever dans le vocabulaire et les théories d'autres critiques des concepts plus rigoureux... ou plus

5. P. Van Tieghem, *La Littérature comparée*, Paris, Colin, 1931, p. 10.

hermétiques. Cela ne change en rien la nature du problème. Qu'il s'agisse de la critique impressionniste ou de celle qui se réclame des structuralismes ou des sémiotiques, le commentaire vise à situer l'œuvre dans un contexte de perception, de lecture, d'interprétation. Il en dégage une culture à la fois particulière, puisqu'elle est censée procéder des œuvres ; et plus étendue, puisque le critique veut fonder ses choix dans le prolifique pays des goûts et des valeurs. La référence aux produits de l'art obéit au même impératif que celle qui prend garantie dans la science : se libérer de la culture commune, construire une culture savante.

Cette constatation se vérifie si on étend le regard à des pratiques sociales où la science et l'art sont présents, soucieux même de leur originalité, mais où ils sont aussi engagés dans des pratiques sociales plus visibles. Il en est ainsi de la théologie pour la religion, du droit pour les appareils judiciaires, politiques, économiques. Alors, la science s'érige en norme d'institutions sociales ; elle en représente même une sorte de fondement réflexif[6]. Elle ne satisfait à cette prétention qu'en assimilant les suggestions des pratiques qu'elle régente, en faisant un sort aux expériences communes. La théologie s'alimente au *consensus fidelium*[7] ; le droit, à la coutume et à la jurisprudence. En somme, si la science s'éloigne de la culture commune, c'est pour se conférer autonomie ; mais, en s'isolant ainsi, elle donne naissance, en retour, à ce qui ne saurait s'identifier seulement avec la science : elle engendre une culture savante.

Théologie et droit sont particulièrement éclairants pour la question qui nous intéresse. Mais l'enseignement que l'on y peut puiser rejoint l'ensemble des disciplines scientifiques aussi bien que l'ensemble des œuvres d'art et de littérature ; toutes sont intégrées à des pratiques sociales. Les sciences physiques sont liées aux développements des techniques et en sont influencées. Il en est de même pour les sciences humaines. Quant à l'art, fût-il d'avant-garde, il ne répugne pas à s'inspirer du folklore et, plus largement, des manières de sentir et de vivre, des objets les plus humbles de l'existence quotidienne ; à l'inverse, les innovations les plus audacieuses (on pense à l'art abstrait, entre autres) se diffusent dans l'architecture, l'ameublement, la publicité... Par ces emprunts

6. On en dira autant de l'art dans certains cas ; je pense, entre autres exemples, à la liturgie et (pourquoi pas ?) à la présence du chansonnier ou du savant dans les manifestations politiques...

7. De cette inspiration j'ai montré brièvement ailleurs la complexité, les antinomies, les difficultés : « Remarques critiques sur la théologie du "consensus fidelium" », dans *Foi populaire et foi savante*, Paris, Cerf, 1976. Il serait intéressant de poursuivre un examen parallèle pour le droit.

réciproques se forme un univers. L'épistémologie et l'esthétique y tracent des frontières pour confirmer la science et l'art dans l'originalité de leurs desseins ; elles sont impuissantes à justifier ce qui leur permet de devenir une culture.

Cette culture, les seuls critères du vrai et du faux, du bon ou du mauvais goût ne sont pas susceptibles d'en rendre compte. De la science à la technologie se constatent non seulement une mise en application de vérités objectives, mais aussi la jonction de la connaissance avec des impératifs de l'économie et des pouvoirs avec des préjugés et des modes quant aux finalités des sociétés. De la science à la diffusion ou à la *vulgarisation*, il n'y a pas que la traduction de la connaissance acquise en procédures pédagogiques ; il se produit une transmutation du savoir par la vision du monde de ceux qui l'accueillent, au point qu'on a pu suggérer que ce qui est *science*, à l'origine, devient *mythologie* chez le consommateur. De même, l'art éclate en de multiples directions, sans doute sous les poussées imprévisibles de la créativité, mais aussi par la prolifération des publics et de leurs opinions. Ces publics, ces usages de la science et de l'art, on n'arrive pas tout à fait à les expliquer par des classes sociales ; ils se forment aux environs de la science et de l'art. Insatisfait des répartitions des publics en fonction des origines sociales, Escarpit a cru utile de distinguer entre *public actif* et *public passif* – la distinction prenant origine dans l'univers propre de la lecture[8].

Il y a davantage dans l'idéologie qui anime la culture savante qu'une opposition de classes sociales. Nous l'avons pressenti dans cette première approche du problème. La science et l'art acquièrent liberté en récusant ce qu'il est convenu d'appeler le *sens commun*. Or cette dernière expression, courante aussi bien dans les ouvrages d'esthétique que dans les travaux d'épistémologie, est à double portée. D'une part, elle désigne les schémas habituels qui, dans une culture, servent à percevoir le monde, à communiquer avec autrui, à exprimer la vie de tous les jours ; d'autre part, pour s'en déprendre et poursuivre leurs constructions selon de nouveaux fondements, la science et l'art doivent se voir comme leur contrepartie. Il est devenu accoutumé, par surcroît, de confondre le *sens commun* – partagé aussi bien par le savant, l'artiste que par les autres hommes – avec le *populaire*. Ce préjugé s'est renforcé depuis que la science moderne, par une reprise de son ambition, a fait des peuples archaïques et des paysans l'objet d'un savoir systématique.

8. Robert Escarpit, « Y a-t-il des degrés dans la littérature ? », Société française de littérature comparée, actes du VI[e] congrès, *Littérature savante et littérature populaire*, Paris, Didier, 1964, p. 8.

La confusion a néanmoins un intérêt: ne serait-ce que de montrer que la science et l'art ne se suffisent pas en leurs démarches, qu'elles se cherchent de surplus une garantie qui soit de culture.

II

Par des ruses que nous avons entrevues et qu'il reste à démêler peu à peu (et au-delà de la présente esquisse), la culture savante s'exhausse au-dessus des aléas de la vie collective. Elle n'est pas en dehors de la société ; elle est pourtant la construction d'une sorte de société particulière. Dans un premier parcours, j'ai désigné à grands traits des dégradés de cet univers : la science et l'art vus de l'extérieur, dans le splendide isolement où leurs artisans nous les offrent ; l'épistémologie et l'esthétique, déjà plus compromises dans leurs tentatives pour ne dépendre que de la science et de l'art ; des pratiques sociales auxquelles servent de cautions et d'aliments les œuvres scientifiques ou artistiques. Ne perdons pas de vue la logique de cette construction, ce qui fait sa particularité parmi tous les phénomènes de culture.

Pour ne point interrompre le fil des suggestions recueillies, n'est-on pas obligé de remonter jusqu'aux fonctions de la parole, du langage ?

D'une certaine manière, la parole est une conduite comme les autres. Émettre un énoncé équivaut à faire un geste. Par contre, le langage est un présupposé ; une réserve de significations et de règles est disponible dans le langage et prédétermine ou du moins annonce ce que je vais faire. Et il en va de même pour n'importe quel comportement : les modèles de la plupart de mes conduites, parfois jusque dans leur détail, ont été acquis auparavant, dans des processus d'apprentissage. Et pour que mes conduites s'intègrent à celles d'autrui, pour que je m'attende de sa part à des réactions prévisibles, je suis contraint, et lui aussi, d'adopter, fût-ce pour la contestation, des schémas d'action dont nous pourvoient des conventions préalables. Comment ces schémas seraient-ils appropriés, comment ces apprentissages seraient-ils possibles sans l'acquisition de signes, qui découlent des essais et erreurs, et qui deviennent des formes transférables ou adaptables ensuite à des situations changeantes ? Ces signes dispersés, le langage articulé les reprend, les dépasse dans un nouveau travail de l'expression.

Le psychologue Bruner distingue dans le langage trois fonctions principales et complémentaires : représenter ce qui est absent ; transformer la réalité selon des règles conventionnelles ; coder l'expérience[9].

Par le langage, je me représente ce qui est absent. Je ne parle pas uniquement de ce qui est là, dans mon champ de perception. J'évoque des personnes qui sont loin ou même des gens que je n'ai jamais rencontrés ; je fais allusion à des lieux où je ne suis pas, à d'autres que je n'ai pas visités ; je rapporte des événements que je ne connais que par ouï-dire. Je raconte le passé, je suppute l'avenir. Surmontant la perception ou l'expérience immédiate que j'ai des autres et de la nature, je transforme le monde qui m'entoure d'après des techniques modifiables, discutables qui affirment ma présence en tant qu'acteur responsable de la signification de l'univers. De la sorte est possible la codification de l'expérience, un retour sur elle, la critique de ses normes.

1. Le langage n'est donc pas uniquement le rassemblement de signes inhérents à toutes mes conduites. Il possède une structure, au point où il m'égare souvent loin de mes gestes et de mes intentions. Si le langage s'appuie sur mes autres comportements, s'il en procède, il les domine aussi comme un *horizon*. Bruner remarque pertinemment que l'enfant n'accumule pas les expériences qui en feraient, à la fin, un adulte ; l'enfant organise ses expériences. Certes, il y arrive par son langage à lui ; mais ce langage, plutôt que d'être la réplique de ses perceptions, se forme par confrontation avec le langage de l'adulte. L'enfant parle pour assumer ses conduites ; il en propose à l'adulte un *compte rendu*, réorganise celui-ci en fonction du dialogue qui s'ensuit[10]. L'*adulte*, ici, on l'aura compris, ce n'est pas seulement la mère, le père, mais tous ceux qui sont les titulaires d'un héritage de sens, d'informations, de techniques.

2. Horizon, le langage est par conséquent doué d'une *historicité* propre. Nous rendant aptes à nous représenter ce qui est absent, le langage tisse sa

9. Les travaux de Bruner sur le développement de l'enfant n'ont pas été encore, à ma connaissance, traduits en français. On se reportera à une excellente synthèse, qui fait juste place à l'expérimentation : Nadia Archambaud, « Le rôle du langage dans le développement cognitif selon Jérôme S. Bruner », *Bulletin de psychologie*, vol. XXIX, n° 320, 1975-1976, p. 45-56.

10. « Si l'on observe l'apprentissage du langage à ses débuts, on constate qu'il se base sur l'échange avec l'adulte et l'enfant plus âgé. L'enfant émet un message dans une forme qui lui est propre. Son interlocuteur élargit ce qu'il vient de dire dans une forme grammaticale d'adulte. Puis l'enfant compare sa réplique au modèle. Le dialogue est un échange informateur et formateur. » (Nadia Archambaud, art. cité, p. 47.)

propre trame à travers nos autres conduites; il soutient le sentiment que nous avons d'une histoire personnelle et d'une histoire collective. Grâce à lui, nous nous fabriquons une continuité, une mémoire. Celle-ci serait-elle illusoire, c'est par le langage encore que nous la dénonçons, et c'est par lui que nous en élaborons une nouvelle. Dans le cours habituel du temps, je ressens mon identité sans m'en inquiéter; quand il m'arrive de m'en enquérir, je me parle à moi-même et aux autres pour construire mes souvenirs; comme l'enfant qui réorganise ses propositions spontanées devant l'urgence d'une plus large cohérence, urgence qui lui vient d'autrui.

3. Constituant un horizon, capable d'une historicité qui lui soit spécifique, on comprend que le langage comporte des lieux propres et des modalités originales d'exercice au sein de la vie personnelle et collective. Ces lieux et ces modalités forment une espèce d'*organisation sociale du langage* dont on pourrait, je crois, déterminer trois composantes: des *cercles de paroles*, des *processus d'apprentissage*, des *rôles*.

À propos des *cercles de paroles*, les observations de Bruner fournissent une première indication en mettant en évidence l'importance des dialogues de l'enfant et de l'adulte. Élargissons ces observations à des réseaux de conversations, à des circonstances prédéterminées par des conventions où intervient le discours, à des complexes de choses nommées et à nommer, à des conduites typiques à comprendre par la médiation du langage.

Quant à l'*apprentissage* du langage, il dépend d'instances sociales particulières: de la famille ou de ses substituts, de la relation maître-élève, de recettes pédagogiques héritées de la coutume ou transmises par des recueils de conseils, du contact quotidien avec les noms de rues, les affiches, la publicité des magasins.

Enfin, les cercles de paroles, les processus d'apprentissage supposent des *rôles* originaux: rôles des parents et des enfants, des maîtres et des élèves, des thérapeutes et des clientèles, etc. La plupart de ces rôles ne sont pas uniquement voués au langage; ils s'inscrivent néanmoins dans des situations standardisées de paroles. Ils encadrent des conversations et indiquent parfois leurs contenus. Il y a, par exemple, des manières qu'ont le père ou la mère de parler à leurs enfants, et réciproquement, qui sont faites de règles plus ou moins explicites; il y a des choses que l'on se dit, dans ces relations, qui ne seront pas exprimées ailleurs ou ne le seront pas de la même façon.

III

À propos de la culture, l'on discerne un dédoublement analogue à celui que la parole effectue par rapport à l'éparpillement des signes. Ce dédoublement, il m'est arrivé de l'amplifier en termes de *culture première* et de *culture seconde*.

La culture première n'est pas un *morceau* de la culture. Elle est tout entière culture en tant que celle-ci est vécue comme un milieu de mes actions et de mes velléités. Au long de ma vie quotidienne, je me veux dans un univers significatif; les choses, les personnes font courir de moi à elles, d'elles à moi, des correspondances de signes et de symboles où je me reconnais. J'use de la parole sans m'attarder à sa logique ou à ses mystères, le langage me semblant à portée de mes intentions; par contre, à certaines heures, la culture est ramassée devant moi, dans des œuvres qui mettent en cause le sens accoutumé du monde et d'autrui. Le poème, le roman, le théâtre, la peinture, la musique, la liturgie, la science viennent au-devant de moi; ils interrogent mes perceptions, mes conduites, mes paroles. Renversement de perspectives, dont la science et l'art contemporains témoignent avec une particulière évidence. Ce renversement opère aussi dans le mythe, dans les codes juridiques, dans les théologies; et tout autant dans les idéologies, auxquelles j'adhère sans les avoir fabriquées, qui se proposent comme des discriminants de mes intentions, et non comme leurs reflets.

Pas plus que dans la démarcation des signes et de la parole, il n'y a pas, dans cette distinction de la culture *première* et de la culture *seconde*, une radicale répartition de matériaux de culture. Les poèmes ou les romans que j'ai lus, les pièces de théâtre ou les films auxquels j'ai assisté, les connaissances scientifiques que j'ai assimilées, les pratiques juridiques ou religieuses avec lesquelles j'ai été en contact, les idéologies que j'ai épousées ou contestées, tout cela est désormais mêlé à mes perceptions, à mes sentiments de chaque jour. Une constatation semblable s'impose pour l'histoire collective: le romantisme est devenu conception courante de l'amour, les meubles que nos grands-mères admiraient dans le catalogue d'Eaton sont maintenant décor obligé, l'architecture de béton nous est familière; par contre, à lire le nouveau roman on regrette Flaubert, le grégorien provoque la nostalgie... Les éléments de l'une et l'autre culture se déplacent; d'horizons qu'ils étaient hier, les uns sont devenus milieu; d'autres ont surgi comme horizon. De sorte que le dédoublement nous conduit non pas à un dénombrement mais à une histoire de la culture.

1. Ce n'est donc pas par hasard que, voulant désigner l'originalité de la culture seconde, j'ai spontanément utilisé un mot qui m'avait servi déjà pour distinguer la parole des autres signes; j'ai parlé d'*horizon*, une fois de plus.

C'était simplement marquer que, de la musique à l'idéologie, les œuvres de culture me questionnent plutôt qu'elles ne m'habitent. Quand les scribes mirent par écrit les traditions orales du peuple juif, ils ne désiraient qu'enregistrer de vénérables coutumes; pourtant, lus devant le peuple dans les cérémonies solennelles, ces récits en acquéraient une autre existence. Transposée et remaniée dans l'écriture, la culture naguère vécue devenait norme et contestation de la vie. Il n'en va pas autrement pour le poème, le roman, le théâtre, la musique, la science. Toutes ces œuvres de la culture seconde empruntent aux perceptions, aux sentiments, à l'imaginaire accoutumés; elles les contredisent aussi.

2. Il est dès lors légitime d'invoquer une *historicité* spécifique de la culture seconde, comme je l'ai fait pour la parole à un autre palier. Une fois nés, les mythes en suscitèrent d'autres; on tenta de les concilier dans des ensembles, de les justifier. Du moment où les traditions furent mises par écrit, de nouveaux commentaires devinrent possibles sur leurs sources et leur transmission. Une idéologie dénonce des idéologies au gré des partis, des factions, des événements. Les œuvres d'art et de littérature, les découvertes scientifiques, les doctrines philosophiques prêtent à des mutations, à des querelles, à des écoles que la critique s'efforce de démêler et de rassembler.

Cette historicité de la culture seconde donne l'impression de relever d'un autre niveau de l'existence que celui où nos actions se déroulent sans laisser de traces qui méritent d'être superposées à la monotonie de nos jours. Elle entretient le sentiment qu'il y a une histoire tout court: un passé qui s'étend loin derrière nous; un avenir qui se prolongera au-delà de notre mort. La culture seconde nous sort de la quotidienneté; elle nous force à convenir qu'il y a un devenir du monde et de l'humanité. Quand le mythe décrivait les origines des choses, quand le conteur populaire racontait les légendes, chacun des auditeurs se haussait au-dessus de lui-même pour contempler l'univers infini du sens où il se trouvait pris. Quand l'historien grappille dans les signes qui nous restent du passé, et qui autrefois faisaient partie sans problème de la culture première, il nous entraîne au-delà de notre vie singulière; il nous persuade qu'il y a une histoire de l'humanité. De même, et peut-être davantage, quand j'écoute Bach ou que je relis Platon.

3. En conséquence, la culture seconde contribue, et à l'exemple de la parole encore, à créer des lieux de production et de transmission, des modes d'apprentissage, des rôles qui forment une organisation sociale particulière.

Ainsi qu'il existe des *cercles de paroles*, il y a des *cercles de la culture seconde*. Les commentaires du mythe ou de ses rites, les affrontements idéologiques, les

écoles artistiques, scientifiques ou philosophiques supposent des critères élaborés et spécialisés d'évaluation. L'art, la science, l'idéologie convoquent des publics particuliers, des cercles de pensée et de sensibilités.

Il en résulte des *apprentissages*, des institutions de soutien, des initiations consacrés officiellement. Avec leurs cheminements obligés, leurs rites de passage, leurs diplômes, leurs infrastructures politiques, les établissements scolaires en sont l'exemple le plus clair. Les écoles artistiques, philosophiques, scientifiques, les académies et les revues spécialisées en témoignent tout autant. Les associations d'amateurs de diverses espèces, les maisons d'édition, l'industrie culturelle, tout cela aussi contribue au monde bigarré de l'apprentissage. Des modestes écoles d'autrefois aux sessions de fin de semaine qui aujourd'hui initient à l'art de comprendre autrui ou d'élever ses enfants, l'apprentissage relève d'une énorme organisation où la culture première renvoie de plus en plus à une culture seconde.

Du même mouvement, la culture seconde engendre des *rôles* qui lui sont propres : le mage, le prophète, le prêtre, le philosophe, le professeur, l'humaniste, le savant, le chercheur, l'écrivain, l'artiste, l'intellectuel... Chacun de ces rôles ne se comprend que dans des contextes qui ont varié à la mesure des changements de la culture seconde, des formes qu'elle a prises, des variétés d'apprentissage qu'elle a mises au point, des assises qu'elle s'est appropriées.

IV

La parole est de l'ordre de tous les signes ; elle s'en dégage pourtant pour s'affirmer en l'univers du langage. De même, la culture seconde se mêle à la culture première, y déverse ses produits pour en faire un milieu commun d'existence ; néanmoins, par les œuvres qu'elle construit, par l'organisation sociale qu'elle s'attribue, elle est un horizon semblable à celui du langage. Mais analogie n'est pas raison. À partir de ces suggestions, il reste à chercher l'endroit de renversement, d'où la culture seconde prend son essor et d'où naît la culture savante.

Les signes renvoient à des référents ; ils désignent des choses, des situations, des autruis. Mais ils sont aussi agglomérés entre eux. Les gestes qui s'entremêlent avec mes paroles ne font pas que pointer des réalités ; ils déroulent des chaînes de sens. Une conversation n'est pas qu'une suite de rapports au monde ; elle comporte son organisation propre, sa morphologie, sa syntaxe. Il y a donc une épaisseur des signes qui leur confère un autre statut que celui de la réduplication d'une hypothétique réalité.

Cette constatation banale indique la possibilité de la culture seconde. Elle ne suffit pas pour en montrer la nécessité. Peut-on énoncer, en une brève formule, ce qui conduit de cette possibilité à cette nécessité ? Si les signes renvoient à des choses tout en s'associant entre eux, si la culture désigne un monde tout en étant elle-même un monde, une virtualité en émerge et prend forme dans la culture seconde, devient *officielle* dans la culture savante. À la limite, la référence aux choses s'estompe ; la culture se réfère à elle-même.

On s'en persuadera par quelques observations.

La première, je l'ai déjà enregistrée. Dans l'apprentissage du langage par l'enfant, la parole ne croît pas en complexité par son seul rapprochement avec des situations différenciées ni même par l'unique pouvoir des signes ; il lui faut affrontement de langages, conflit avec la parole de l'adulte.

L'apprentissage de la lecture chez l'enfant semble obéir à des exigences du même genre. N'est-ce pas vérité de sens commun que l'enfant apprend à lire en rappliquant des signes écrits sur des choses correspondantes ? Ne passe-t-il pas des mots parlés aux mots écrits en superposant des signes à d'autres ? Nos expériences personnelles d'apprentissage auraient dû nous prévenir du contraire : alors que l'école nous enseignait péniblement à déchiffrer l'alphabet, c'est par le contact avec l'imprimé (les bandes dessinées du journal que me lisait à haute voix mon père...) que l'*écrit* s'est révélé à chacun. Un psychopédagogue confirme nos souvenirs : il est « fort probable que l'enfant d'aujourd'hui apprend à lire en s'imprégnant précocement des différents types d'écrits qui lui sont lus par les adultes qui l'entourent. L'usage du livre illustré par l'enfant qui ne sait pas encore lire en est un bon exemple : non seulement ces livres lui sont lus, mais il éprouve souvent un grand plaisir à les raconter à son tour après avoir mémorisé une grande partie du matériel linguistique dont ils sont faits. À l'inverse, beaucoup d'enfants qui semblent savoir lire dans leur manuel de lecture sont incapables de transférer leur apparente capacité à d'autres écrits : il se trouve que ce sont ceux qui sociologiquement ne bénéficient que d'un apport très limité de culture écrite avant leur apprentissage[11] ».

Ainsi, pour savoir lire, il ne suffirait pas d'apprendre de nouveaux signes et leurs correspondances ; il faudrait se hausser jusqu'à la référence à des signes qui soient eux-mêmes un monde. Bien plus, ce monde constitue un environnement où l'écrit a sa place, fait converger vers lui l'écoute du sens, fait rayonner de lui une autre vision des choses.

11. Jean Hébrard, « École et alphabétisation des Français au XIX^e siècle : approche psychopédagogique à des documents historiques », *Annales*, vol. XXXV, n° 1, 1980, p. 69.

Je greffe là-dessus, au passage et en attendant d'en développer ailleurs les conséquences, d'autres constats. Ainsi les recherches sur les analphabètes dans les sociétés occidentales montrent que beaucoup d'entre eux ont fréquenté l'école et ont oublié par la suite, faute d'un contact maintenu avec l'écrit. Les difficultés d'apprentissage en milieu *défavorisé* sont évidemment liées à la misère matérielle et à la désorganisation sociale ; mais il se pourrait qu'elles fussent dues aussi à l'absence de contacts quotidiens avec le papier, le journal, l'écrit. L'école du passé a réussi à vaincre l'analphabétisme moins par la multiplication des établissements ou par la scolarisation obligatoire qu'en faisant du milieu scolaire un cercle de culture seconde ; relativement coupé de son milieu habituel d'existence, l'enfant a pu se reporter à l'univers de l'écrit comme à un référent particulier[12].

Posséder sa propre parole par affrontement avec les paroles de l'adulte, parvenir à la lecture en se mesurant à l'écrit : dans les deux cas, il n'y a pas des continuités de sens mais des ruptures. En conséquence, pourquoi n'admettrions-nous pas que l'écrit existe grâce à son autonomie quant aux choses, qu'il y fait allusion plutôt qu'il ne les désigne ? Je lis un roman sans y chercher la description d'une *réalité* interposée. Sans doute, si je ne coexistais pas avec les êtres de ce monde, je ne comprendrais rien de ce que l'auteur me raconte. Mais le récit m'entraîne dans un autre univers, comme le conte et la légende pour mes ancêtres. C'est sur lui que je fixe l'attention, au point que mon existence se perd au profit d'une autre, que plutôt que de m'attarder au déroulement des événements de ma propre vie, je m'attache à ces délégués de l'auteur, à ces délégués de moi-même que sont les personnages du roman.

Choisissant le roman, je n'ai pas élu le cas le plus décisif. Le poème, la peinture, la musique sont encore plus probants quant à une culture seconde qui se constitue comme référence refermée sur soi. À la limite, le signe n'y est que signe de la signification. Comment entendre autrement la musique ? Ou ces vers de Valéry :

12. Voilà qui contredit les idéologies à la mode sur l'école ouverte. Ouverte à quoi ? Sur un autre milieu, de bourgeoisie, où le livre, les propos savants sont monnaie courante ? Ou sur un milieu autre, où l'écrit n'a pas de signification ? Pour ma part, je me félicite que les frères maristes à Montmorency ne m'aient rien donné à apprendre qui supposât une bibliothèque familiale ou des parents savants. Pour le meilleur ou pour le pire, j'y ai pris la passion de la lecture et de l'écriture, et j'y ai trouvé ma vocation de professeur ; j'y ai découvert que l'école n'est pas la redondance de la société mais une société de référence. Aussi n'ai-je pas eu de mal à comprendre Bachelard quand il énonçait cet apparent paradoxe : l'école n'est pas faite pour la société, c'est la société qui est faite pour l'école.

La mort veut respirer cette rose sans prix

Dont la douleur importe à sa fin ténébreuse...

Cette mort qui veut et qui respire, qui est attentive à la rose, ce n'est la mort de personne. C'est la poésie qui la suscite. Comme sa propre rose, sa douleur, sa fin, sa ténèbre... L'écriture s'est établie en son domaine[13].

En est-il autrement pour la science? À les comparer côte à côte, rien de plus étranger l'un à l'autre qu'un poème et une théorie scientifique. Ils ont cependant, dans l'espace de la culture savante, un trait fondamental en commun. Pas plus que l'art, la science ne décrit le monde. Elle en construit un autre; elle explique l'univers familier à nos sens en n'y voyant plus que prétexte pour sa propre organisation des références. Comment comprendre autrement l'alternance de l'expérimentation et de la théorie, leurs conjonctions subtiles? « L'esprit scientifique installe, par l'organisation rationnelle des concepts, de précieux robots psychologiques. [...] Toute pensée scientifique se dédouble en pensée assertorique et en pensée apodictique, entre une pensée consciente du fait de pensée et une pensée consciente de la normativité de pensée. [...] Dans l'effort de la pensée scientifique, la conscience juge son jugement. Elle apporte une valeur au-dessus d'un fait[14]. » La science engendre une culture seconde parce qu'elle a conquis, aux dépens du monde, sa référence à elle-même, aux procédés, aux signes, aux valeurs qu'elle a produits[15].

13. Reprenant la distinction bien connue en linguistique entre première et deuxième articulation, A. Cioranescu propose de considérer la littérature comme l'analogue d'une troisième articulation. Il s'appuie sur une constatation semblable à la mienne, mais il limite celle-ci à la littérature: « La différence du discours littéraire par rapport au discours purement linguistique est évidente: celle-ci me maintient attaché au référent réel et à son environnement de facticité, tandis que dans le discours littéraire je construis et j'invente mon référent à mesure que je formule mon énoncé. » (« Troisième articulation: la littérature », *Diogène*, n° 109, 1980, p. 13.) Cette restriction est abusive: par les exemples que j'ai cités, je crois avoir fait pressentir l'existence d'un champ plus vaste.
14. Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, p. 25.
15. Les propos de Bachelard sont d'une trop grande ampleur, m'objectera-t-on. Il semble pourtant que des recherches plus proches de la monographie confirment mon hypothèse de fond: à savoir que, dans la science, celle-ci devient référence. Je retiens les conclusions d'un ouvrage de Latour et Woolgar (*Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverley Hills, 1979). Je rapporte le résumé qu'en donne Helga Reuter dans un numéro de *Sociologie du travail* (vol. XXII, n° 4, 1980, p. 460): « L'explication des données qu'apportent Latour et Woolgar ouvre une nouvelle perspective à la discussion sur la nature des disciplines scientifiques. En effet, en montrant que l'objet de travail des chercheurs qui servait comme base de la distinction entre domaines de la science (la nature en sciences de la

V

J'ai brodé quelques approximations autour d'une hypothèse qui paraît féconde.

De la plus modeste parole aux œuvres de la culture seconde, de ceux-ci aux idéologies de la culture savante, la culture tout entière serait traversée par un déplacement de la référence qui, du monde, se replierait vers la culture. Sans doute, les paroles, le langage, le poème, la théorie de la relativité font appel aux choses ; sans quoi, ils me seraient inintelligibles. Mais ils deviennent à leur tour des choses, qui me sont autant repères que cette *réalité* à laquelle m'ont accoutumé ma vie quotidienne et les conventions de ma société.

C'est pourquoi nous sommes devenus capables de parler de la culture comme d'une entité : en dédoublant le monde et les procédés par lesquels nous l'interprétons, en faisant de l'interprétation un monde en soi. La culture comme horizon, comme naissance d'une nouvelle histoire, emprunterait de là sa possibilité et son emprise.

Tenant ferme à cette hypothèse, j'en reviens à cette organisation sociale de la culture seconde qui m'avait déjà retenu mais que nous verrons maintenant sous un jour nouveau.

Ce que j'appelais des *cercles de cultures* ne serait-ce point des milieux particuliers où la référence à la culture s'est déprise de la référence au monde ? L'agora des Grecs, les universités médiévales, les réseaux de relations des humanistes de la Renaissance, la chambre du père Mersenne ou les collèges des jésuites, la Royal Society ou l'Académie des sciences, les écoles de littérature ou de peinture, le laboratoire ou l'observatoire : la recension serait infinie et elle ne devrait pas manquer de souligner les différences de conditions de temps et de sociétés. Elle offrirait une phénoménologie de ce processus par lequel, de la société plus vaste, on est arrivé à des sociétés plus restreintes, où le monde est apparu différent parce que l'on portait moins le regard sur lui que sur la manière de l'appréhender.

---

nature, l'homme en sciences de l'homme, etc.) perd sa signification face à un objet de travail beaucoup plus réel : les énoncés. Ainsi, l'objectif de toute activité scientifique consisterait-il non pas dans le désir de produire de la réalité, mais dans l'intention agnostique d'agir sur des énoncés existants et de les remplacer par des énoncés moins facilement invalidables. L'ensemble des actions sur des énoncés constitue le champ agnostique dans lequel s'affrontent les efforts pour imposer des faits plus inattendus et plus durs que ceux des autres. »

Quant aux *apprentissages*, ne sont-ils pas des procédés pour rompre les références accoutumées au monde, pour tourner l'attention vers la culture? Apprendre les langues anciennes, connaître les mathématiques, s'initier à la littérature ou à l'art, n'est-ce point décrocher d'un ensemble de références pour en acquérir d'autres envisagées pour elles-mêmes?

Pour ce qui est des *rôles* liés à la culture savante, mon hypothèse engage à les regarder moins comme le produit de la division du travail social que comme le produit d'une division du travail culturel. L'intelligentsia participe, il est vrai, aux répartitions des tâches communément reconnues: elle est faite de conseillers des princes, de professeurs, de journalistes, de chercheurs... Mais sa singularité lui vient d'un dépassement (effectif ou illusoire, n'en discutons pas ici) qu'elle s'attribue par rapport à la culture commune.

En certaines conjonctures historiques, ce dépassement fait problème. Il manifeste alors sa teneur paradoxale. On se souvient du fameux *Manifeste des intellectuels* publié, au cours de l'affaire Dreyfus, par le journal *L'Aurore*. Les réactions furent vives... chez d'autres intellectuels. Il vaut la peine de citer la dénégation de Barrès: « Une demi-culture détruit l'instinct sans lui substituer une conscience. Tous ces aristocrates de la pensée tiennent à affirmer qu'ils ne pensent pas comme la vile foule. On le voit trop bien. Ils ne se sentent plus spontanément d'accord avec leur groupe naturel et ils ne s'élèvent pas jusqu'à la clairvoyance qui leur restituerait l'accord réfléchi avec la masse. Pauvres nigauds qui seraient honteux de penser comme de simples Français[16]. »

Barrès cultivait un nationalisme nourri de littérature; il était mal placé pour invoquer la conscience des « simples Français ». Chez lui, la culture savante convoque l'autre culture, à la fois pour confondre l'adversaire et se rassurer. Le cas n'est pas exclusif à ceux que l'on range à droite; aujourd'hui comme hier, l'intellectuel de tous les horizons politiques se réconforte en se déclarant l'écho ou l'éducateur du peuple. Pour y arriver, il ne saurait se limiter aux critères de l'épistémologie ou de l'esthétique. En quoi celles-ci confèrent-elles autorité pour juger de l'affaire Dreyfus, de la décolonisation ou du sort du prolétariat?

Il faut que l'intellectuel imagine une autre société que celle où il partage l'existence du commun des mortels, et qui lui donne droit de se prononcer sur les événements et le destin de l'histoire. Pour fonder une pareille société de

16. Cité par Louis Bodin, *Les Intellectuels*, Paris, PUF, 1962, p. 8.

survol, la compétence en un domaine de la science ou de l'art est indispensable ; elle n'est pas suffisante. Qu'est-ce qui pouvait bien rassembler, au bas du *Manifeste des intellectuels* lors de l'affaire Dreyfus, des biologistes et des linguistes, des romanciers et des historiens ? Ne serait-ce pas le sentiment communément partagé qu'il y a une culture savante, qui détient ses propres références ? Et que cette conviction réunit une société des experts, quelle que soit par ailleurs la dispersion de leurs savoirs ou de leurs créations ?

Ce sentiment doit bien reposer à son tour sur des réseaux de relations concrètes dont ne rendent pas compte, à elles seules, les affinités de spécialistes. À ce point, une théorie de la culture savante se convertirait en une ethnographie des intellectuels.

Deuxième partie

La raison dans la culture

7

La raison en quête de sa signification

Le thème de l'imaginaire est devenu à la mode dans la recherche contemporaine. Au fait, il vaudrait mieux dire qu'il est revenu sur le devant de la scène. Ce mouvement de pendule s'est répété plusieurs fois au long de l'histoire de la pensée occidentale moderne. Comte se faisait théoricien du positivisme ; il a abouti à la fondation d'une religion. Marx insistait sur la production, non sans constater la part immense de l'imaginaire dans cette production[1]. Par aller et retour, Durkheim parcourait les chemins qui vont de la morphologie aux représentations, pour accorder finalement à celles-ci la prééminence dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Aujourd'hui, est-il possible de dépasser cette dualité persistante de l'*infrastructure* et de la *superstructure* ?

On le voudrait. La raison aspire à la parfaite cohésion de ses constructions. Pourtant, à observer ce qui se passe dans les sciences de la nature, la cassure de la systématisation est la règle : ondes et corpuscules, phylogenèse et ontogenèse, d'autres coupures témoignent que les conflits, les antinomies importent souverainement au progrès de la pensée. En serait-il de même pour la classique opposition de l'*infrastructure* et de la *superstructure* ?

1. Synthèse précise de Pierre Ansart, dans « Marx et la théorie de l'imaginaire social », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLV, 1968, p. 99 et suiv.

I

Envisager la société comme un objet de pensée suppose que l'on se place à l'écart. Comment y arrive-t-on ? Nous ne réfléchissons sur la société qu'à partir des schémas qu'elle nous offre par son langage, ses idéologies, ses pratiques. Nul miracle ne saurait nous rapatrier dans un logos étranger à ce monde et qui nous fournirait en même temps des moyens de l'appréhender. Le sociologue ne va à la rencontre de son *objet* qu'à une condition : que cet objet comporte une fissure où s'établisse l'ancrage de la science.

Cette fissure, j'émets l'hypothèse que la vieille antinomie de l'infrastructure et de la superstructure la représente en son fond et que, par conséquent, elle est indépassable. Pour m'en assurer, je procéderai selon un raisonnement par l'absurde.

Premier surgeon de l'hypothèse : supposons que la réalité sociale soit homogène et qu'un jour la connaissance que nous en aurons le sera aussi. Disparaîtraient les frontières qui séparent infrastructure et superstructure. Entre la *réalité* et l'*imaginaire*, la fusion serait parfaite. Ne subsisterait plus de césure entre l'objet qui se propose à la pensée et nos efforts pour le penser. Le cours des choses suffirait à accomplir l'histoire. Alors il serait vain que l'historien ou le sociologue interviennent pour dire le devenir, pour l'interpréter.

Deuxième surgeon de l'hypothèse : l'antinomie entre infrastructure et superstructure persiste ; il n'y a pas de réconciliation *a priori* entre elles. Cependant, l'un des termes prédomine par rapport à l'autre et, « en dernière instance » comme disent certains, il parvient à surmonter l'antinomie. Admettons-le provisoirement et, à partir de là, poursuivons le fil du raisonnement par l'absurde.

À un bout, je présupposerai que l'infrastructure est le *réel*. Tandis que la superstructure est phantasme, idéologie, erreur, surplus. Le retour au réel dissiperait cette fumée tout en expliquant sa production. La pensée scientifique ne serait-elle pas alors la redondance futile d'une réalité qui l'engloberait par avance ?

À l'autre bout, et à l'inverse, je postulerai que toute pensée me vient de la superstructure, de l'imaginaire. Mes catégories d'interprétation me seraient conférées par-devers moi ; je n'aurais qu'à m'y abandonner. Ne serais-je pas alors l'écho sans intérêt d'archétypes sans titulaire ?

Dans les deux cas, portant la réflexion aux extrêmes, du côté de l'infrastructure ou du côté de la superstructure, la raison abolirait son avenir sous prétexte de trouver des fondements intangibles.

On dira qu'en poussant ainsi les postulats à leurs limites, je me facilite grandement les choses. En effet, ces raisonnements par l'absurde risquent d'empêcher la suite de la réflexion. Ils demeurent néanmoins utiles : ils persuadent de la vanité d'une volonté de surmonter une contradiction où la raison trouve sa possibilité.

Décelant l'antinomie dans ses propres démarches, le sociologue la perçoit de même dans la société. Il se souvient de Marx : « La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance de sa pensée dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique est purement scolastique[2]. » Voilà qui est bien dit. À condition que cela soit inauguration d'un programme de travail. *Inauguration*, parce que la sociologie y emprunte sa pertinence. *Inauguration* aussi parce que la sociologie y est invitée à examiner le sort de la raison dans la culture.

Le sort de la raison dans la culture : ce défi a inspiré les philosophies de l'histoire depuis des siècles. Malgré la défiance que nous éprouvons aujourd'hui envers ces spéculations, on y revient subrepticement de diverses façons. Héritier et contestataire de ces philosophies, Marx a proposé une sorte de concordat en insistant sur la notion de *pratique*. Plusieurs revêtent ce concordat d'une auréole magique. Ils oublient que la *pratique* n'est qu'une idée directrice. Elle indique à la fois un schéma et un idéal de la pensée. Un *schéma* : en toute considération de la raison, joindre la conscience qu'elle a d'elle-même et sa faculté de transformer le monde. Un *idéal* : à l'œuvre dans les sociétés comme dans la science, la réconciliation de la raison et de l'histoire est constamment en devenir.

La *pratique* (le mot, la notion) est l'anticipation d'une identification du schéma et de l'idéal que la science annonce par avance, et qui lui permet d'exister. De même pour la société : en attendant que ses idéaux coïncident avec ses déterminations, la politique entretient la conviction que nous sommes dans l'histoire. Dans les deux cas, la raison est une mainmise efficace sur un réel hypothétique ; elle est une utopie quant à son avenir également hypothétique. Elle doit démontrer son efficacité et, en même temps, montrer que son

2. *L'Idéologie allemande*, deuxième thèse sur Feuerbach, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 31-32.

utopie est valable. Elle doit débouter l'imaginaire et prouver, par contre, qu'elle a un sens pour l'imaginaire.

Je voudrais tracer la route d'une réflexion sur ce drame de la raison à la recherche de sa signification.

II

Sans doute la raison n'a-t-elle survécu que par la vertu de ses contradictions. C'est dans des crises qu'elle s'inquiète de ses démarches et de ses idéaux. Ces crises ont jalonné son histoire ; je n'en tenterai pas une recension qui serait aussi superficielle que vaine. J'en rappellerai néanmoins quelques-unes qui, pour être survenues à des moments historiques déterminés, ont valeur de prototypes ; car elles se sont réactualisées par la suite, sous des visages différents.

J'y verrai le repérage des trois dimensions principales de notre problème. La première concerne l'affrontement de la tradition et de la raison ; de sa fraîcheur première nous font souvenir Socrate et les Sages d'Israël. La deuxième met en évidence l'effort de la raison pour reconquérir son unité au sein de la multiplicité et des contradictions de ses savoirs ; j'en appellerai là-dessus à la tentative de Leibniz. La troisième, avec l'*ère du soupçon*, nous montre la raison cherchant à débusquer l'imaginaire comme phantasmes, individuels et collectifs, de ses propres productions.

1. Socrate débattait des schémas et des finalités de la pensée au cours d'une crise adolescente de la raison. Dans une société de transition se heurtaient de vieilles traditions et les habiletés de la jeune sophistique ivre de « vérités nouvelles ». Socrate assuma cette contradiction plus qu'il ne prétendit la résoudre. De Socrate Bréhier a tracé un beau portrait : « Tous s'accordent sur l'étrangeté et l'originalité de ce sage ; le fils du tailleur de pierres et de la sage-femme Phénarète qui, vêtu d'un manteau grossier, parcourait les rues pieds nus, qui s'abstenait de vin et de toute chair délicate, d'un tempérament extraordinairement robuste, l'homme à l'extérieur vulgaire, au nez camus et à la figure de Silène, ne ressemblait guère aux sophistes richement habillés qui attiraient les Athéniens ni aux sages d'autrefois, qui étaient, en général, des hommes importants dans leur cité : type nouveau et qui va devenir le modèle constant dans l'avenir d'une sagesse toute personnelle qui ne doit rien aux circonstances[3]. »

3. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 6e éd., Paris, PUF, 1951, t. 1, vol. I, p. 90.

Ne rien devoir aux circonstances mais en s'y pliant avec résolution : avec Socrate, ce fut le premier idéal de la raison, la première reconnaissance de son autonomie. Cette conversion de la raison à elle-même ne se fit pas sans déchirement et sans arrière-pensée puisque Socrate, en rupture avec les conventions d'avant lui et avec les opinions à la mode, accepta de mourir par consentement aux règles de la Cité.

Selon le fil d'autres traditions, en une époque de crise aussi, les Sages d'Israël frayaient à leur manière les voies de la raison. Les prophètes de jadis n'avaient plus de descendants. Les coutumes étaient menacées, le destin s'annonçait difficile. Dans un peuple obsédé par sa filiation historique et que rien ne destinait aux spéculations que les Grecs nous ont habitués à qualifier de *métaphysiques*, ces Sages ont découvert en creux la présence de la raison. Une raison amère, désenchantée, dans la mesure même où elle s'appliquait aux choses de ce monde. À l'encontre des prophètes, le Sage d'Israël ne parle plus au nom de Dieu ; il écrit en son nom propre. Il est un individu. Il parle pourtant de Dieu encore ; il a pris place dans le corpus de l'Écriture sacrée, non sans avoir inscrit dans la tradition une brisure qui ressemble à celle que Socrate, critique et fidèle lui aussi, a introduite dans l'histoire de sa patrie.

Après avoir éclairé la présence de la raison, Socrate d'Athènes et les Sages d'Israël consentaient à ce que cette raison continue d'habiter une culture, des traditions, l'imaginaire des cités. Pour ceux qui s'efforcent de penser aujourd'hui, la mémoire que nous gardons de ces surgissements anciens de la raison est plus qu'un souvenir. Elle nous maintient dans la méditation d'une origine.

2. Socrate et les Sages d'Israël ont suivi la trace de la raison dans l'espace flou que la tradition ne parvenait plus à recouvrir. Pour autant, ils n'identifiaient pas la raison au savoir. Mais le savoir est le désir irrépressible de la raison. De sorte que le problème se déplaça du statut de la raison dans la cité au rôle de la raison dans le savoir. Ce problème vient de très loin. Arriva un moment de l'histoire où, les traditions se défaisant plus encore, la raison dut s'efforcer de faire l'unité de ses connaissances. Une unité qui fut la sienne, et qui fut l'espérance d'une cohésion de la plus vaste culture.

De ce problème on ressaisit le pressentiment tragique en songeant à Leibniz.

Leibniz a été le dernier des penseurs d'Occident qui ait poussé au plus loin la curiosité passionnée de toutes les facettes de ce monde et des savoirs que l'on en fabrique. Par un désir aussi impérieux, il a voulu rassembler et réconcilier. « La tâche, écrivait Boutroux, ne se présente pas dans les mêmes conditions que pour les Anciens. Il trouve devant lui, développées par le christianisme et par la

réflexion moderne, des oppositions tranchées, et des contrariétés, sinon de véritables contradictions telles que les Anciens n'en ont jamais connues. » De ces contradictions Boutroux dresse une liste effarante : le général et le particulier, le possible et le réel, le logique et le métaphysique, le mathématique et le physique, le mécanisme et la finalité, la matière et l'esprit, l'expérience et l'innéité, la liaison universelle et la spontanéité, l'enchaînement des causes et la liberté humaine, la Providence et le mal, la philosophie et la religion... « Tous ces contraires, de plus en plus dépouillés par l'analyse de leurs éléments communs, divergent maintenant à tel point qu'il semble impossible de les concilier, et que l'option pour l'un des deux, à l'exclusion complète de l'autre, semble s'imposer à une pensée soucieuse de clarté et de conséquence. Reprendre, dans ces conditions, la tâche d'Aristote, retrouver l'unité et l'harmonie des choses, que l'esprit humain semble renoncer à saisir, peut-être même à admettre, tel est l'objet que se propose Leibniz[4]. »

De cet objet Leibniz n'est pas parvenu à se saisir, que ce soit dans sa métaphysique, ses découvertes mathématiques, ses recherches historiques ou juridiques. Son échec, qui nous a laissé tant de beaux débris de vérités, reste témoignage de ce que personne ne pourra plus jamais réussir, mais aussi d'une intention permanente, reprise de tant de façons.

3. Peu après survint une autre crise. La nôtre, déjà. Darwin, Marx, Freud, Nietzsche : avec eux, ce n'est plus la raison impatiente de rassembler qui s'affirme, mais la raison inquiète de sa genèse, au point de la chercher en deçà d'elle-même. On a parlé d'une *ère du soupçon* pour qualifier ces dénonciations des prétentions de l'intelligence, des rationalisations, des idéologies. C'était pourtant la raison encore qui procédait au dévoilement des mécanismes de la sélection naturelle, des ruses de l'inconscient personnel ou de l'inconscience des classes sociales, des répressions de la volonté de puissance. En même temps qu'ils menaient en tout sens le procès de la raison, Darwin, Marx, Freud, Nietzsche entendaient édifier une autre raison. Compromise dans le présent, la raison anticipait son triomphe dans l'avenir, dans la disparition des médiations, dans l'avènement de ce « dieu logos » dont parle Freud dans une page troublante de *L'Avenir d'une illusion*. Ce triomphe n'était censé advenir qu'à condition que la raison se dissociât des sagesses courantes, de la conscience, des opinions et des doctrines. Par son combat contre les illusions de l'imaginaire, la raison entreprenait de se donner en quelque sorte une utopie qui lui fût propre.

4. Émile Boutroux, préface à la *Monadologie*, citée par Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, p. 225-226.

Avec l'ère du soupçon, la raison place résolument devant soi les croyances, les pensées liées à la vie ordinaire des hommes, des peuples, des classes sociales. Aussi, l'ère du soupçon doit être comprise dans un ensemble plus vaste.

Par en arrière, elle fait relais avec le positivisme. À tout prendre, ce n'est que depuis l'avènement du positivisme du XIX^e siècle que l'on a prétendu édifier un univers organisé du savoir capable de commander aux destinées des sociétés. Comte, Renan, Berthelot, Haeckel, tant d'autres, ont soutenu semblable pari.

Le positivisme est apparu en amont de l'ère du soupçon. En aval de celui-ci, comment ne pas en rapprocher les extraordinaires développements des sciences de la nature depuis la fin du XIX^e siècle ? Certes, les initiateurs de ces progrès n'étaient pas tous positivistes ; ils ne l'étaient même pas en majorité. Ce n'est point par le contenu de leur pensée ni même par les présupposés plus généraux qui les inspiraient qu'on rattachera leurs œuvres à l'*ère du soupçon* ou au positivisme. C'est plutôt par leur conséquence : la création d'une cité scientifique étrangère à l'autre cité.

En se resserrant sur elle-même, en accroissant avec une rapidité vertigineuse ses moyens, ses institutions, ses ouvriers, la raison scientifique a renfermé ses débats dans un enclos de plus en plus délimité. Dans cette enceinte, elle a entrevu sa signification à elle, étrangère par principe à toutes celles qui sont éparses dans l'imaginaire collectif ; elle a cherché son origine dans son propre exercice, au point de placer le savoir à son commencement. Bachelard l'a proclamé de bien des façons : « L'arithmétique n'est pas fondée sur la raison. C'est la doctrine de la raison qui est fondée sur l'arithmétique. Avant de savoir compter, je ne savais guère ce qu'était la raison. En général, l'esprit doit se plier aux conditions du savoir. Il doit créer en lui une structure correspondant à la structure du savoir[5]. »

Trois crises de la raison ; trois affirmations de son pouvoir. De ces crises, de ces moments de la raison, nous demeurons les contemporains. La raison de Socrate ou celle des Sages d'Israël s'opposaient aux traditions de la cité des hommes ; les intellectuels ne dédaignent pas aujourd'hui de faire de même. S'inquiéter comme Leibniz de la dispersion du savoir, éprouver la nostalgie de l'unité, proposer des logiques ou des épistémologies unitaires, à moins que ce ne soit des réconciliations doctrinaires : on le professe toujours chez les savants,

5. Gaston Bachelard, *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1959, p. 144.

et avec grande abondance ces temps-ci. Quant à l'édification d'une cité scientifique par l'assemblage de matériaux empruntés au positivisme, à l'*ère du soupçon*, aux utopies du savoir, elle s'impose à l'attention d'une façon éclatante.

III

Nous souvenant de ces crises du passé, constatant qu'elles sont encore les nôtres, nous sommes mieux en mesure de vérifier la nouveauté de la crise actuelle de la raison. En débat avec les traditions, avec la pensée commune des hommes, la raison y découvre ses intentions à elle : premier abord de sa signification. Devant ses propres productions, elle s'efforce de les rassembler ; mais, dans quel univers qui lui soit propre ? Pourquoi, par une reprise plus radicale, ne dénoncerait-elle pas l'imaginaire qui se dissimule encore sous les figures mêmes de la raison ? En principe, ce drame en trois actes aurait dit déboucher sur l'autonomie enfin conquise de la raison. En réalité, elle aboutit à deux résultats : la constitution d'une cité de la raison qui ressemble, par sa configuration, à l'autre cité qu'elle conteste ; une incertitude quant à la signification de la présence de la raison dans les pratiques qu'elle-même introduit parmi les hommes.

1. Pour s'être émancipée de la plus large culture, la science est devenue elle-même une culture, une société. La raison s'est établie chez elle, dans ses meubles. Dans ce décor se refont des coutumes, se constituent des rôles et des statuts, se consolident des institutions, s'élaborent des utopies et des croyances, se déroulent des débats qui ressemblent fort à ce que l'on observe dans la vie quotidienne dont la raison a voulu s'écarter.

En effet, la science ne se borne pas aux libres parcours d'une raison à l'affût de strictes théories et de précises expérimentations. Elle comporte ses habitudes de discussions, ses conventions, ses luttes de pouvoirs. En plus de découvertes sensationnelles, le cours ordinaire de la science s'entretient de postulats communément reçus, de problèmes considérés comme pertinents et de méthodes acceptées comme valables. Ç'aura été le grand mérite de Kuhn d'avoir proposé là-dessus son hypothèse sur la « science normale » ; elle a prêté à d'abondantes discussions, qui n'en dissipent pas la fécondité.

Un sociologue des sciences écrit : « La communauté scientifique est un lieu plein de bruit et de fureur non seulement à cause de la compétition forcenée entre groupes et à l'intérieur des groupes ou laboratoires, de la pression à publier vite, du vol scientifique [...], mais aussi à cause du fait que le champ scientifique, pour un chercheur, à un moment donné, est un champ sociale-

ment défini, que ce champ s'oppose à d'autres champs qui peuvent avoir une moindre légitimité, non pas au regard de l'histoire achevée mais de l'histoire vivante, moindre légitimité qui tient à la position de ceux qui ont, de fait, le pouvoir de par leur prestige scientifique, leur place dans les différentes hiérarchies (membre d'une Académie, prix X ou Y, directeur d'un grand laboratoire, éditeur d'une revue scientifique où il faut publier pour être lu...), leur appartenance à un foyer social fortement émetteur si l'on peut utiliser cette image[6]. » Cette observation, que n'importe quel habitant de la cité scientifique confirmera, est capitale : elle fait ressortir l'homologie entre l'univers scientifique et la culture commune.

2. Dès lors, entre ces deux cultures, comment s'effectue le passage ? Et dans ce passage, comment percevoir la signification de la raison ?

La raison a toujours supposé des apprentissages. Bachelard le soulignait dans des propos que je citais plus haut : la raison acquiert conscience d'elle-même au sein d'un savoir. L'esprit doit donc parvenir à ce savoir avant que, prenant appui sur lui, il en devienne le générateur. Pourtant, cet apprentissage n'est pas une sorte de passage magique du non-savoir au savoir. La culture commune enveloppe déjà des connaissances ; de son côté, l'univers scientifique, on vient de le voir, contient bien d'autres éléments que des savoirs strictement définis. Tout compte fait, l'apprentissage est une émigration d'une cité dans une autre cité.

Comme dans toutes les migrations, celle-là n'est possible que par un compromis ; ce qui vient du pays originel se marie avec ce que propose la terre d'élection. Personne n'accéderait à la science en reniant absolument, à chaque étape, ce qu'il pensait auparavant. On n'entre dans le pays des idées scientifiques qu'à condition d'y reconnaître des parentés avec les idées que l'on quitte. Par après, on peut revenir en arrière, pour vérifier les ruptures et sonder les soubassements du territoire nouveau où l'on s'est implanté ; une fois rendu à destination, on s'adonne à l'épistémologie. Mais la migration est préalable à l'épistémologie ; elle exige un repérage des itinéraires, des arrêts et des départs, des pauses où on fait le point sur ce que l'on abandonne et sur ce qui reste à parcourir, où on se souvient du sens de sa pérégrination.

6. Gérard Lemaine, « Science normale et science hypernormale : les stratégies de différenciation et les stratégies conservatrices dans la science », *Revue française de sociologie*, vol. XXI, 1980, p. 505.

De ces itinéraires, de ces louvoiements, de ces pauses, la pédagogie est censément l'ouvrière. Aussi n'est-elle pas un résumé de la science pour ceux qui n'y sont pas encore installés. Elle n'est pas la simple translation d'un point à un autre, pas plus qu'une émigration ne se résume dans le transfert d'une contrée d'origine à un pays d'arrivée. La pédagogie doit répondre à une double inquiétude : pourquoi quitter les assurances de l'imaginaire répandu dans la vie quotidienne ; comment accéder à la connaissance ?

Au fond, Socrate était un pédagogue. Il n'a rien inventé qui fût de l'ordre de la découverte scientifique. Il était un artisan des passages. Il dénonçait les fausses issues, les illusoires conquêtes de la raison, ramenant ses interlocuteurs à la question du sens du savoir. Les pédagogies issues de la Renaissance fondaient l'école comme culture, comme univers fermé des apprentissages, doté de ses pratiques et de ses idéaux. Sans s'inquiéter que l'école fût « coupée de la vie », ces pédagogies se souciaient que l'école ne fût pas seulement un lieu de transit. Elles traçaient des itinéraires précis, inspirés des héritages anciens. Elles accordaient un privilège à l'histoire comme à une imagerie de l'exil, comme matrice du cheminement de l'esprit hors de sa culture originelle. Aujourd'hui que cet humanisme a disparu, sans que nous puissions ou voulions le restaurer, la crise de la raison est devenue crise de la pédagogie. L'extraordinaire expansion des techniques, des technologies pédagogiques s'est poursuivie. Ce qui, en assurant mieux certains apprentissages particuliers, a fini par obscurcir les finalités de l'ensemble. On ne sait plus de quel pays l'on part et dans quel pays l'on vient. Les programmes scolaires sont des conventions de moins en moins acceptées ; ils ne sont que de fragiles remparts contre l'éclatement d'une culture faite d'îlots de savoirs sans raccords et sans médiations.

3. Encore une fois, la pédagogie est en principe transition entre une culture d'origine, faite de schémas et d'idéaux cautionnés par un imaginaire collectif, et une sphère de savoirs structurés autrement, se réclamant d'autres fondements. Cette transition se reconnaît dans toutes les pratiques sociales : celles-ci intègrent des connaissances professées par des spécialistes ; par ailleurs, ces pratiques s'immiscent dans la vie quotidienne des individus et des groupes, s'y opposent à des sentiments, des croyances, des besoins qu'entretient la culture commune. Les pratiques sociales sont donc des pédagogies elles aussi. Y trouverons-nous les mêmes problèmes que nous avons déjà aperçus, généralisés cette fois à l'ensemble de la vie collective ?

Considérons le cas de la médecine.

Si l'on remonte au XIX^e siècle, à l'époque où la médecine a entrevu le statut qui est aujourd'hui le sien, on observe l'étroite parenté de deux tentatives : élaborer un idéal scientifique, pourvoir à l'organisation d'une pratique.

Avec Claude Bernard s'affirme une thérapeutique qui se veut médecine expérimentale. Pour qui se borne au premier chapitre de la célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, les principes et les règles de la démarche semblent aller de soi : là où jadis l'art de guérir ramassait pêle-mêle des recettes traditionnelles et des observations décousues, il faut faire place aux critères dont la science expérimentale a prouvé la fécondité. Ce n'est pas là toute la pensée de Claude Bernard, on le discerne mieux aujourd'hui[7]. Mais voilà ce qu'en a retenu une idéologie de la médecine du XIX^e siècle et qui persiste toujours pour garantir l'emprise de la raison sur une pratique. C'est aussi à partir du XIX^e siècle que la pratique médicale s'est donné une organisation sociale plus serrée : réglementation de l'exercice de la profession, programmes de formation, élaboration d'un humanisme médical où l'intention positiviste s'alliait à une éthique du dévouement, du secret professionnel, du service public. À la garantie du savoir expérimental s'ajoutait un idéal moral de la science qui la fit proprement une *médecine*. Deux pôles, de fait étrangers l'un à l'autre, se raccordaient ainsi : une science inspirée par la physiologie, la chimie, la physique ; une organisation sociale de la profession, avec ses références éthiques et juridiques, ses rôles sociaux. Cette synthèse, qui n'en était pas vraiment une, n'a pu tenir longtemps ensemble les deux rôles. Ceux-ci se sont développés selon leur logique respective.

Attentive aux progrès des sciences physicochimiques, la médecine a accru ses potentialités thérapeutiques. En conséquence, elle a dû s'éparpiller en des spécialisations étanches (une trentaine officiellement reconnues). Sur la médecine des médecins s'est greffé un fouillis de disciplines dites paramédicales. Censé représenter malgré tout une certaine unité de la pratique, l'omnipraticien n'est souvent qu'un agent d'orientation vers les réseaux des spécialités et

7. Canguilhem cite ce passage du *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France* (1867) : « On aura beau analyser les phénomènes vitaux et en scruter les manifestations mécaniques et physicochimiques avec le plus grand soin ; on aura beau leur appliquer les procédés chimiques les plus délicats, apporter dans leur observation l'exactitude la plus grande et remploi des méthodes graphiques et mathématiques les plus précises, on n'aboutira finalement qu'à faire rentrer les phénomènes des organismes vivants dans les lois de la physique et de la chimie générale, ce qui est juste ; mais on ne trouvera jamais ainsi les lois propres de la physiologie. » (Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, p. 35, en note.)

des techniques. À cela s'est ajoutée une prodigieuse ramification de l'organisation des services de santé, ce qui tient à la fois à la complexité de la science et à celle de la société. Dans un espace aussi éclaté, il n'y a plus que des fils ténus qui raccordent encore la *médecine expérimentale* et l'*humanisme médical*. La raison médicale ne perçoit plus la parenté de ses assises scientifiques et de son idéal éthique, sinon dans le ressassement de lieux communs. La confusion s'étend aux techniques elles-mêmes; s'y mêlent des savoirs fragmentés et des relents d'une éthique qui, après avoir été réduite à la déontologie, a du mal à reprendre vigueur.

On parlait autrefois de la clinique comme d'un art d'écouter, comme d'un dialogue de la raison médicale et des confidences du patient. Certes, ce dialogue a toujours été difficile. Le malade ne parle jamais de sa maladie comme d'un cas scientifique; pour lui, les symptômes ont valeur pour sa propre vie, pour son destin. Il entretient au surplus des images de ce que sont la maladie et la santé. Des études ont montré qu'il ne s'agit pas d'éléments épars, mais qu'ils forment un ensemble, une symbolique cohérente[8]. Naguère, la raison médicale s'agençait à ce langage étranger, de telle sorte que le savoir de l'un se conjuguait avec le vécu de l'autre. Le statut social du médecin contribuait à ce dialogue, l'enrobait de garanties et de réconfort. Travail pédagogique, en somme. Ce travail est aujourd'hui menacé par l'expansion des industries pharmaceutiques et chirurgicales, par la bureaucratie des organisations de la santé, par les imageries collectives de la consommation médicale. Où est désormais l'unité de la pédagogie médicale? Qu'est-ce que l'éducation, disais-je? Et qu'est-ce donc que la médecine?

4. Examinerait-on le destin de toutes les professions que l'on en arriverait partout à des conclusions similaires. Chaque fois, on constaterait l'éparpillement des savoirs, la multiplication des rôles et des réseaux, la réduction des pratiques à la symbolique inspirée par la technologie. Des institutions se constituent, d'autant plus vastes qu'elles sont plus morcelées; les fragments y sont emboîtés au prix de communications enchevêtrées et fréquemment sans issues.

Bien plus: les professions ne sont que des fragments d'un monde infiniment plus considérable: celui du travail. La division technique des tâches, la

8. Voir, entre autres travaux: Claudine Herzlich, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Paris, Mouton, 1969; Jean-Pierre Valabrega, *La Relation thérapeutique*, Paris, Flammarion, 1962.

rationalisation des opérations l'ont colonisé. Comment un individu peut-il imaginer désormais l'univers où son labeur est censé prendre signification ?

Le ramassis des techniques pédagogiques ne constitue pas l'éducation ; au relevé des tests de laboratoire ne se résume pas la médecine ; les façons de travailler ne sont pas non plus le sens du travail. Celui-ci comprend des manières de faire, parfois des références scientifiques ; il n'est pas la somme de tout cela. Il est censé envelopper ces opérations dans des interactions sociales, comporter des vues d'ensemble sur la vie collective. Le travail n'a d'intérêt, la personne ne s'y exprime, autrui n'en reconnaît l'importance que s'il existe ce que l'on appelait naguère une *division sociale du travail* : là où le labeur de chacun s'intègre à la cité, en imagine la vie organique, en fait ressortir la signification dans une concertation et dans des conflits que la technique ignore, fût-elle promue à la dignité de la *planification*. Mais tout cela n'est plus que vaine nostalgie...

En se coulant dans les technologies, la raison s'est partout perdue. Nous ne savons plus ce qu'est l'éducation ou la médecine. Il y a très longtemps que l'ouvrier ou l'employé ne savent plus ce qu'est le travail. Faut-il tellement nous étonner de ne plus savoir ce qu'est la politique ?

Savons-nous davantage ce qu'est la raison ?

Au cours des temps, et surtout depuis un siècle, la raison s'est mise à l'écart de l'imaginaire commun. Sans doute devait-elle le faire. En tout cas, elle a ainsi pris conscience de l'originalité de ses démarches. En des endroits déterminés, elle s'est approprié les crises et les polémiques qui la concernent ; n'est-il pas vrai que l'on ne saurait discuter autrement qu'en cercles fermés de la « thermodynamique du non-équilibre » ou de la « théorie des structures dissipatives » ? Dans une circonférence plus élargie, aux frontières plus floues, la raison s'est constituée en cité particulière au sein de la plus vaste cité. Elle y reporte à des querelles, à des institutions, à des idéologies qui lui appartiennent en propre. Plus loin encore, à partir de la cité où elle s'est établie, la raison s'efforce de rendre *raisonnable* la société tout entière.

Dans ces manœuvres, la raison se défait en se spécialisant. Alors qu'elle paraît commander à l'éducation, à la médecine, au travail, à la politique, elle ne sait plus dire ce qu'est la sagesse, la santé, le labeur, la cité.

Sauf dans les théories où elle se contemple comme dans un miroir, la raison exerce une autorité qu'elle est incapable de justifier en raison. Pour avoir déployé son empire, elle est impuissante à en dire la pertinence. Pour être omniprésente, elle s'est muée en techniques ; elle y a disséminé la vérité. Dans la technique, si la raison s'impose comme le sens de la vie, c'est que la vie s'y

donne le masque, la caution de la raison. Celle-ci dissimule son sens, sa portée sous des conventions, la *rationalité*, la *science normale*. Défendant de mieux en mieux la logique de ses exercices, la raison est de moins en moins apte à décrire la portée de sa diffusion dans la société des hommes.

D'où vient cette impuissance ?

Bergson en indiquait probablement la source permanente lorsqu'il écrivait dans une page célèbre : « Notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect[9] ? » Bergson parle de l'*intelligence*, qu'il ne confond pas avec la raison. Mais la question est de savoir comment la confusion s'établit malgré tout dans les faits. On ne se trouve plus alors devant une erreur métaphysique mais face à un phénomène sociologique, face à la crise de la raison dans la recherche de sa signification pour la culture.

IV

Le mouvement est-il irréversible ? La pente est-elle fatale selon laquelle, à mesure que la raison étend ses conquêtes, elle en perd le sens ? Ou bien y a-t-il là un débat de culture rendu plus aigu aujourd'hui, mais qui n'a jamais cessé d'être l'enjeu primordial de la raison : le refus d'égaler la vérité à la vérification, l'affirmation que la vérité est avant tout une valeur. Sur ce point encore, il faut revenir à l'histoire de la raison comme à une tradition.

À l'aube de la philosophie grecque, Socrate plaçait la connaissance au centre de sa préoccupation. Mais il s'agissait de la connaissance du bien. Pour lui, la bonne conduite était le résultat d'une exacte évaluation des conséquences de l'action. En somme, la raison s'identifiait avec le sujet moral. Quand, d'une manière plus systématique, Platon conjuguait une théorie des objets du savoir et une théorie du savoir lui-même, il traçait une double voie dont le Bien est le sommet ; que l'on se souvienne du schéma qui termine le VI[e] livre de la *République*. Certes, le problème n'était pas résolu pour autant ; la réconciliation de la connaissance et de l'éthique ne cessera plus d'être une préoccupation pour la tradition de la pensée occidentale.

9. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969, p. VI.

Avec l'avènement de la science moderne, la tension est devenue plus critique. Ainsi, Descartes distinguait soigneusement la physique et la morale, au point d'interdire, selon les premières apparences, toute parenté de leurs démarches respectives. Il ne s'y est pourtant pas résolu tout à fait. Dans les deux cas, suggérait-il, la déduction des vérités ne suffit pas : il y faut le recours à l'expérience. Celle-ci n'est pas de même nature, elle n'obéit pas aux mêmes critères pour la physique et pour la morale ; néanmoins, la certitude à laquelle aboutit la science est *morale* de quelque façon. Elle ressemble à celle qui est « suffisante pour régler nos mœurs », elle est aussi « grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie[10] ». Raccord précaire, qui témoigne cependant d'une volonté têtue de ne point scinder le savoir et sa signification, la science et le sens commun.

Je devrais m'attarder à Kant, à sa prodigieuse tentative de subordonner la raison pure à la raison pratique. Mais le positivisme du XIX^e^ siècle est plus instructif pour éclairer ce qui nous intéresse au premier chef ici : la quête de la raison aux prises avec le problème de sa signification éthique, de sa pertinence. En effet, avec le positivisme, nous sommes à la veille de nos interrogations d'aujourd'hui. Les prétentions et les difficultés du positivisme sont les nôtres, mieux mises en évidence il y a un siècle parce qu'elles étaient alors des préfigurations en pensée de ce qui est devenu confusion en pratique.

Ces prétentions et ces difficultés, l'œuvre de Comte les illustre mieux que toute autre.

Comte *généralise* l'idée de science, égale celle-ci à l'emprise globale de la raison : telle est, en bref, l'entreprise gigantesque du *Cours de philosophie positive*. *Positif* signifie d'abord référence au *réel* ; la science y pourvoit. Positif signifie aussi report à l'*utile* : selon Comte, la philosophie s'y emploie en dégageant les conditions de la transition du savoir à l'action. Pour ce faire, la sociologie est un secours nécessaire ; science dernière, elle est capable, par un mouvement de retour sur la généalogie des disciplines, d'imprimer à celles-ci un développement qui assurera la cohésion intellectuelle indispensable à l'unité organique de l'humanité.

La sociologie ne suffira pourtant pas à la tâche. Voici Comte qui, dans le *Système de politique positive*, ajoute une septième science fondamentale à celles qu'il avait recensées : la morale. Celle-ci pénètre dans le champ clos du

10. Descartes, *Principes de la philosophie*, 4^e^ p, p. 205. Voir Geneviève Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1951, p. 119.

savoir, au point de le commander tout entier. D'un côté, elle dégage des lois semblables à celles des sciences : on paraît demeurer ainsi dans une même sphère homogène de la raison. Par ailleurs, les *lois morales* sont d'un autre ordre que celles des autres disciplines puisqu'elles concernent les fins de la destinée humaine. L'âge de la raison, identifiée d'abord avec la science, arrive à placer l'éthique au-dessus de la science, à lui faire prescrire sa fin et même ses démarches. L'idée n'est pas propre à Comte. Son disciple Littré prétend que la justice a le même fondement que la science ; Paulhan propose de « réformer la logique sur le modèle d'une morale qui serait convenablement élargie[11] ». L'idée est dans l'air à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^.

De Socrate au positivisme de Comte, malgré les divergences énormes de principes et de doctrines, on discerne donc une ligne de fond dans les préoccupations : assurer la prédominance de la connaissance dans l'œuvre de la raison ; mais assurer aussi la collusion de la raison et de la morale dans une demeure unifiée du savoir.

Le souci éthique devait conduire Comte plus loin que la morale. C'était logique. Si rigoureuse soit-elle, une morale ne se réduit pas à une suite de raisonnements qui satisfassent l'esprit. Elle procède d'une autre espèce de conviction que celle qui est produite par la démonstration ; elle provient de la vie et y reconduit. Elle se nourrit du *sentiment*, pour reprendre le mot vague qu'affectionnait Comte. Elle suscite des accords autres que ceux qui rallient aux théories scientifiques. Certes, la morale ne consacre pas les invites des coutumes ; elle veut établir ses choix sur une élucidation minutieuse de ses critères ; mais il lui faut, en outre du consentement des intelligences, l'assentiment des volontés, la convergence des aspirations. Le système des sciences peut fonder une cité scientifique ; l'éthique en appelle à une cité morale.

Que serait une telle cité morale sans un travail collectif des hommes pour éclairer en commun des valeurs qui les rassemblent ? Ces valeurs ne seraient-elles pas de vaines abstractions, copiées sur les schémas de la science, si ne les entretenaient des idéologies, des rêves susceptibles d'alimenter les sentiments de chacun et de les fondre dans un consensus collectif ? Ainsi, le cheminement de Comte aboutit à la « religion de l'humanité ». On s'est bien moqué de lui. Par-delà les fétiches et les calendriers ridicules que Comte a mis au point, retenons l'exigence : il ne peut y avoir règne universel de la raison, et moment

11. Sur Paulhan, voir André Lalande, *La Raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, p. 224. Lalande cite cette autre formule : « La logique n'est qu'une sorte de morale de l'intelligence. »

éthique, sans qu'à l'univers de la science fasse contrepartie un univers de l'imaginaire. Et aux pratiques du premier doivent correspondre des pratiques du second ; à l'*expérimentation* on joindra le *culte*...

Devant cet aboutissement du parcours de Comte, nous sommes déconcertés, comme l'ont été la plupart de ses disciples et de ses exégètes. Les uns, comme Littré, regrettent le naufrage d'un grand esprit dans la folie. Les autres, à l'exemple de Lévy-Bruhl, mettent entre parenthèses ce qui leur semble une excroissance qu'il vaut mieux laisser dans l'ombre[12]. D'une manière ou d'une autre, le vieux problème du sens de la raison dans la culture est évacué, en même temps que le sécateur détache de l'œuvre comtienne un rameau prétendument maladif.

Qu'arriverait-il si l'on poursuivait ce travail de sarclage sur les pensées des successeurs d'Auguste Comte ?

Faut-il séparer de la psychosociologie de Fourier ses spéculations utopiques ? Peut-on utiliser la méthode monographique de Le Play indépendamment de ses doctrines conservatrices ? Est-il aisé de nettoyer la sociologie de Sumner de ses plaidoyers pour le libéralisme ? Parvient-on à isoler la sociologie de Spencer de ses réflexions sur l'Inconnaissable ? Arrive-t-on à distinguer les théories de Marx de son parti pris pour le prolétariat ? Comment oublier la morale de Durkheim (son souci principal) au profit de sa sociologie ou scinder la sociologie de Weber de ses préoccupations politiques ?... On pourrait allonger la liste de pareilles questions jusqu'aux sociologues d'à présent. Et la recommencer pour l'histoire de la psychologie, de l'historiographie, de l'ethnologie, des sciences humaines tout entières.

Pour que la sociologie et les disciplines voisines offrent à nos contemporains, plus particulièrement aux étudiants, le visage de la *science*, avec tous les traits d'une entreprise *raisonnable*, on effectue une chirurgie sur les œuvres de ceux qui les ont faites. Ces œuvres, on les dépouille de leurs ramures et de leurs racines. Débarrassant les artisans de la raison de leurs intentions plus amples, on rejette aussi aux oubliettes les angoisses des sociétés où ils ont vécu. Cette raison aseptisée, arbitrairement vouée à son indépendance, est toute prête pour être réinvestie dans les technologies de la raison. Là où le sens de la raison est tellement homogénéisé qu'il semble se confondre avec les impératifs de la logique. Là où on ne sait plus ce qu'est l'éducation, la médecine, la politique... ou la sociologie.

12. Voir la conclusion de Lucien Lévy-Bruhl à son livre classique sur *La Philosophie d'Auguste Comte*, 3e éd., Paris, Alcan, 1913, p. 395-417.

V

Nos sociétés contemporaines auraient-elle perdu de vue les interrogations traditionnelles de la raison quant à son sort dans la culture ? Les anciens affrontements de la raison avec les croyances, avec l'éthique, se sont-ils finalement évanouis ? Les irruptions subites de l'irrationnel, de l'imaginaire, auxquelles nous assistons avec stupéfaction, ne sont-elles que des phantasmes qu'il faut conjurer en les mettant à part dans des enceintes soigneusement gardées ? Ou bien, à l'inverse, isolée de l'éthique et de l'imaginaire, la raison serait-elle devenue le phantasme suprême d'une culture dont elle croit s'être définitivement libérée, alors qu'elle est prisonnière des pratiques de manipulation qu'elle a inventées ?

Nous en revenons au problème épistémologique que je posais au départ : celui de cette dualité de l'*infrastructure* et de la *superstructure* que l'on rencontre, sous des appellations diverses, à l'orée de toutes les sciences sociales et des théories qu'elles produisent. Problème qui s'est présenté à nous, dès l'abord, en terme de logique explicative. Après un grand détour, il se révèle maintenant comme une dramatique de la raison dans nos sociétés elles-mêmes. De telle manière que de ce qui semblait être simple question de stratégie de la raison envers un objet, la société, nous sommes conduits à une phénoménologie de l'objet lui-même en ce qu'il enveloppe le destin de la raison solidaire du destin de l'imaginaire culturel.

Est-il aboli le temps où la vérité était une valeur et non pas seulement la caution des techniques et des pratiques sociales ? Ce n'est pas certain.

Comme autrefois, mais d'autres façons, la raison d'aujourd'hui a ses origines ailleurs que dans ses démarches avouées. Elle a beau construire des forteresses bardées de logique et d'épistémologie, savamment défendues par des fossés et des barricades de laboratoires et d'universités ; elle a beau porter au loin l'offensive par des colloques et des livres dits de *vulgarisation*. À l'intérieur de ces ouvrages de défense et d'attaque, la raison n'est pas plus prisonnière que ne l'était la Belle au bois dormant dans son château.

Aussi faut-il nous souvenir des commencements. De Socrate et des Sages d'Israël, pour qui la raison devait habiter la Cité, être la répondante des coutumes en même temps que le questionnement des pratiques quotidiennes inconscientes d'elles-mêmes. De Descartes, parti à la recherche d'un sens commun avec lequel la science puisse s'accorder. De Leibniz, préoccupé par les déchirements du savoir et par les querelles des Églises. De Comte, qui voulait désespérément réconcilier la raison et l'imaginaire dans une religion nouvelle...

Mais tout cela ne serait-il pas vaine nostalgie ? Ces vieilles questions, ces vieilles intentions ne sont-elles pas disparues en cours de route ? Commencée et continuée grâce à des crises, une aventure s'achèverait en douce : grâce à la technologie, grâce à des médiations dont Socrate, les Sages d'Israël, Descartes, Leibniz ou Auguste Comte n'avaient pas le pressentiment.

Pourtant, ce n'est pas le dernier avatar de la raison en quête de son sens. Depuis qu'elle exerce partout son emprise, la raison éprouve le besoin de revenir sur elle-même, sur ses fondements. On ne saurait expliquer autrement l'extraordinaire expansion de l'épistémologie à partir du siècle dernier. Dans la même proportion que la technique prenait essor dans l'industrie, l'administration, l'éducation, les techniques sociales, la raison refluait sur les origines de ses opérations, sur la recherche logique, sur la psychologie et la sociologie de la connaissance.

Dans l'art particulièrement, l'imaginaire aussi s'est mis à l'écart. En des courants majeurs, la musique, la peinture, la poésie, le roman se sont repliés sur leurs actes fondateurs. Ce que l'on qualifie d'art *abstrait* correspond, au fond, à la même impulsion que celle qui anime l'épistémologie. Dans les deux cas, la raison et l'imaginaire battent en retraite hors d'une domestication qui leur est commune. En ces refuges, la technologie est tenue à distance, en même temps que le sont les médiations du savoir. La raison et l'imaginaire y campent au désert.

Position de repli ? Pierre d'attente, cependant.

Comme au temps de Socrate ou des Sages d'Israël, la raison n'a pas achevé la quête de son sens. Afin de s'y encourager, il n'est pas vain qu'elle se souvienne de son histoire, de la tradition de ses questions ; qu'elle ressasse le tourment dont elle est née, qui l'a poussée à introduire la lucidité dans l'imaginaire de la Cité. Pour cela, il faut que l'imaginaire résiste à la raison, qu'il lui rappelle que jamais la superstructure ne se réconciliera avec l'infrastructure, au point que la raison se fondrait ou se contemplerait dans l'épaisseur sans failles de la praxis. Car ce n'est pas assez que la raison entretienne mémoire de sa pertinence, de ses combats avec l'imaginaire. Celui-ci doit se faire mémoire à son tour, récapituler sa lutte perpétuelle contre la raison.

8

Situation de l'éthique

Situation : le mot sera ici entendu selon deux acceptions complémentaires. En une première étape, on se demandera quelle est la place de l'éthique dans l'expérience humaine en interrogeant la réflexion qui porte sur elle. Cette interrogation conduira à une deuxième : comment, en fait, dans le monde où nous sommes, l'éthique est-elle concernée, dans quelles conditions les questions qu'elle soulève se présentent-elles à nous ? Dans une troisième partie, je me hasarderai à dégager quelques-unes des attitudes qui, à mon sentiment, devraient s'ensuivre.

I

L'éthique ne se confond ni avec l'expérience ni avec la pensée ; pourtant elle est partout présente dans l'une et dans l'autre. Même dans la science la plus stricte, la notion de vérité ne relève pas uniquement de critères épistémologiques. La vérité est une valeur ; et qui pratique la science sait que la démarche théorique ou méthodologique est animée par un plus vaste désir de comprendre dans lequel, comme pour tous les désirs, la conduite ne va pas sans moralité. Il n'y a pas un *domaine* de l'éthique, mais une *intention* éthique. Quelle est-elle ?

Je me garderai de formuler une définition. Comme pour toutes les intentions, c'est une phénoménologie qu'il faudrait déployer. Il est impossible d'y pourvoir ici convenablement. Mais on entreverra du moins les grands axes en opposant *généralisation* et *universalisation*.

De la généralisation, une certaine pratique de la science nous fournit l'illustration la plus nette. Dépouillant le sujet connaissant de ses appartenances et de ses préjugés, elle le transpose en ce que Piaget appelle un *sujet épistémique*. Au surplus, la science ne tient pas à des situations contingentes puisque, dans son projet ultime, elle ne voudrait recourir qu'à des expérimentations répétables qui seraient la preuve de ses affirmations. Enfin, la science ne se réfère à aucune transcendance, si ce n'est à celle du devenir de ses prospections. Mais la science n'est qu'une figure d'un paradigme infiniment plus répandu. Les technologies dépendent de semblables attitudes. Et il en est de même pour les techniques sociales : ainsi, les procédés de la rationalisation du travail seraient impraticables si on ne postulait pas que l'individu doit être identifié à des rôles déterminés, lesquels s'insèrent dans une répartition des tâches dont la logique s'appuie sur des fondements qui lui sont propres ; dans tout cela, les sentiments de chacun n'ont prétendument aucune part. Ne nous demandons pas si cette vue des choses est justifiée ; contentons-nous de convenir que nous la mettons en œuvre tous les jours dans nos comportements et nos opinions. Il arrive même qu'elle nous tienne lieu de morale.

Entre *généralisation* et *universalisation*, la confusion est fréquente. Elle n'est cependant pas inévitable. Écartant parfois du savant ses appareils et ses théories, nous l'interrogeons sur les motifs de sa recherche. Dans nos entretiens avec une personne, nous la dévêtons quelque peu de ses rôles et de ses statuts sociaux pour entrer en dialogue. Et la plupart du temps, nous tentons de persuader les autres de nos convictions autrement que par des démonstrations scientifiques. Dans toutes ces circonstances, nous ne nous abandonnons pas à la généralisation, au sens où je l'entendais à l'instant ; nous ne sommes pas emprisonnés pour autant dans la particularité des sujets, des événements, des visions du monde. Nous ambitionnons de créer un univers commun où advienne une compréhension entre les personnes, les groupes, les sociétés. Nous postulons qu'il y a possibilité d'une universalisation des valeurs.

L'agent de l'*universalisation* n'est pas un sujet épistémique comme celui de la science ; il n'est pas interchangeable comme celui des techniques ; il ne se dissimule jamais tout à fait derrière ses rôles sociaux. Pour lui, il n'y a pas de situations uniformes ; voué à la lecture des conjonctures, il y investit ses désirs et y compromet sa responsabilité. Et, envers autrui, il n'a pas la ressource de

l'entraîner par la théorie ou les règles de la méthode : il est obligé d'invoquer un dépassement, celui des valeurs auxquelles il adhère, une transcendance dont il n'est, à la limite, que le témoin.

Je parle ici de transcendance, on m'aura compris, non pas nécessairement comme si elle s'identifiait à Dieu, mais comme ce devant quoi l'homme se tient quand il avoue sa finitude, quand il consent à la tâche indéfinie de s'en affranchir. À partir de là, l'individu n'est pas enfermé dans sa solitude ; mais il ne la transgresse pas en recourant à la grâce de la généralisation. Ce disant, je rejoins l'un des thèmes traditionnels de la philosophie, qu'Éric Weil exprime parfaitement : « L'homme est volonté d'universalisation. Ce qui le caractérise, c'est qu'il n'a pas une *nature* à la façon des choses, qu'il est toujours au-delà de tout caractère donné, que ce qu'il trouve en lui-même comme fait, structure, détermination, n'est pour lui que point de départ. [...] De même qu'il ne possède pas la vérité et le bien, mais les cherche, de même il n'est pas universel, il veut l'être. Il est capable d'infini, mais à chaque moment de son existence, c'est-à-dire en tant qu'être fini, il n'en est que capable[1]. »

Voilà en quoi la transcendance est inhérente à l'universalisation ; elle représente la faculté de ne point se confiner à un statut fixé du sujet, aux situations qu'il rencontre, aux fins qu'il poursuit. Du même coup se profile la question éthique : que faire dans cette condition, voués que nous sommes à la quête de l'universalisation par l'ampleur de nos aspirations, condamnés par le hasard de notre naissance et de notre mort au risque de l'échec et de la faute ? Que faire, sinon nous donner des normes qui permettent de vivre selon la transcendance dans la précarité et l'ambiguïté des situations ?

On aperçoit aussitôt le risque qui s'ensuit : pour répondre à l'incontournable interrogation éthique, nous sommes tentés de nous pourvoir d'une morale fabriquée de haut, bricolage de principes absolus qui, sous prétexte de nous guider, ne serait qu'une façon d'apaiser l'angoisse de notre finitude et notre soif de la transcendance. Impasse d'une éthique qui, s'évadant hors de l'universalisation, s'évanouit dans la généralisation : n'est-ce point en cela que consiste le *moralisme* ?

Si, au contraire, l'on veut donner à l'intention éthique toute sa portée, il faut en admettre la projection dans la dynamique d'ensemble de l'existence personnelle et collective. Après avoir insisté sur l'originalité de l'*intention* éthique, je m'attarderai à ce que j'appellerai le *champ* de l'éthique. Encore une

1. Éric Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, p. 41-42.

fois, mon arpentage sera forcément très sommaire ; les bornages que j'utiliserai le seront aussi.

De ce champ je délimiterai deux extrêmes : la *régulation*, d'une part ; la *morale*, d'autre part. Et, comme jalons entre les deux (comme *médiations*, oserais-je dire), la *politique* et l'*éthos*.

Dans nos sociétés comme dans nos vies, la raison assume des habitudes pour les transmuer en des règles explicites et justifiées. C'est ce que je dénomme *régulation*. Par exemple, les techniques de rationalisation des tâches sont, à l'encontre des coutumes du travail, tentatives pour y introduire des normes. L'économie tout entière s'inspire d'une volonté pareille. Quelles sont les meilleures façons de gérer la rareté ? Prenant en charge ce défi, l'économie est signe de raison. De même que l'on pourrait prétendre, sans mauvais jeu de mots, que la science est une économie de la raison.

Cela relève-t-il de l'éthique ? Oui et non. Le bon usage de la raison est un choix ; l'éthique y participe, et y trouve son humble origine. Par contre, la régulation de l'existence ne s'exerce dans sa spécificité que si est écartée toute autre valeur que celle de la logique des moyens. En ce sens, le vieux libéralisme économique, sans cesse renaissant, dit mal ce qui est foncièrement exact.

En principe, c'est la *politique* (entendue selon une large acception dans laquelle j'inclus le droit) qui dépasse cette sphère de la régulation. Car la politique est plus que l'instauration de la rationalité ; elle est constitutive d'une communauté humaine. C'est grâce à elle que les hommes ont le sentiment de faire en commun une histoire. Et n'opposons pas arbitrairement la collectivité et l'individu, puisque par l'avènement de la sphère politique la personne est précisément reconnue comme personne en parenté avec les autres. On oublie trop que les droits de l'individu ne sont pas au commencement ; ils sont le produit d'une genèse, celle-là même de la sphère politique, qui est possibilité de dialogues et de conflits où l'individu est revêtu d'un statut proprement historique.

La politique entraîne une autre médiation. Il n'y a communauté que s'il y a culture, c'est-à-dire des liens qui proviennent des coutumes, de la langue, de la religion, du sentiment d'une origine commune. La politique serait pure régulation, identique à celle de l'économie, si elle ne puisait dans ce terreau qu'elle alimente sans néanmoins le créer. Certes, sous bien des aspects, la culture est elle-même régulation : ensemble de modèles, de schémas de comportements, elle confine aux techniques sociales ; mais la culture est aussi pédagogie, transmission d'un héritage d'humanité, et donc d'un héritage éthique d'autant plus concret que les cultures sont plurielles. Les cultures sont des

éthos, des éthiques incarnées. C'est pourquoi le respect de la diversité des cultures, préalable de la politique, est peut-être aussi le premier principe de la morale.

Que l'*éthos*, au sens où je viens de l'entendre, ouvre à la morale, Éric Weil l'a bien marqué : « La philosophie morale découvre qu'elle présuppose toujours une morale non réfléchie, non philosophique, une morale qui existe et guide des hommes qui ne se posent pas le problème de la morale [...]. Il est de son intérêt que cette morale se maintienne : les hommes ne sont pas naturellement philosophes, et ils tomberaient dans les pires égarements de la passion *naturelle* s'ils n'étaient pas tenus en bride par la tradition, des habitudes, des mœurs, des institutions. Cela n'enlève rien au caractère fortuit, arbitraire, accidentel de ces traditions qui n'existent qu'au pluriel : elles ne sont pas les créations de la philosophie morale, qui les suppose créées, elles sont ce à quoi la raison a affaire[2]. »

La régulation, les médiations de la politique et de l'*éthos* convoquent à une élucidation des critères qui les inspirent. La discussion proprement *morale* procède de l'éthos ; elle le pénètre en retour.

À ce point s'insinue une nouvelle tentation, plus subtile mais semblable à celle du moralisme dont elle est peut-être une variété : la morale étant une implication du parcours que nous avons effectué, pourquoi ne pas la considérer comme une sphère désormais constituée et édifier une théorie de l'éthique ? Ce serait manquer à l'essentiel. Bien entendu, à l'exemple de Kant, nous sommes contraints de formuler une quelconque axiomatique de nos jugements moraux. Mais remarquons que cela est aussi une exigence de culture : cette préoccupation a été tardive, et elle n'est point d'abord redevable à un quelconque progrès de la philosophie. Elle s'explique par l'effritement de l'éthos, par l'éclatement des cultures, des religions, des traditions, des opinions. Il en fut de même dans les sciences ; leur croissance en toutes directions a conduit à l'inflation de la réflexion épistémologique. Celle-ci ne remplace pas la science dont elle est la conséquence. De même la morale réflexive est exigée par le champ plus vaste de l'éthique ; elle ne saurait s'y substituer.

D'autant plus qu'il n'y a pas une morale, mais plusieurs ; la préoccupation pour les fondements de l'éthique n'a pas réussi à les réconcilier. Comment mettre les morales en dialogue ? Plutôt que de conclure à une morale à partir des morales, nous souvenant que leurs affrontements prennent leur source de

2. *Ibid.*, p. 53.

plus loin, il faudrait transposer la cartographie du champ de l'éthique que j'ai dessinée en une dramatique de l'éthique dans le monde d'aujourd'hui.

II

Posons une première constatation d'ensemble : nous assistons à un reflux de l'éthique vers la régulation, au point qu'elle semble se réduire à une technique parmi d'autres. En effet, depuis quelques siècles, la régulation a conquis son autonomie.

Particulièrement dans l'économie, cela s'est traduit par une mise en évidence des conditionnements de l'existence, par une mise en forme aussi de la logique des moyens. Il arrive que l'éthique soit évacuée d'un secteur de la vie, ou encore qu'elle soit confondue avec la rationalité des comportements et des organisations sociales. Un économiste libéral, naguère célèbre, le déclarait en une maxime que de nombreux auteurs ont reprise en diverses variantes : « L'Économie est absolument neutre du côté des fins. [...] L'économiste ne s'occupe pas des fins en tant que telles. Il s'intéresse à la façon dont est limitée la poursuite des fins[3]. » Le libéralisme rejoint ainsi certaines variétés du marxisme, pour lesquelles les modes de production constituent la réalité sociale la plus tangible, et même la détermination première de la politique et des idéaux. Sans doute, les doctrines ou les partis pris théoriques ne sont-ils, en la matière, que des signes parmi d'autres d'attitudes qui singularisent notre civilisation.

D'ailleurs, la notion d'*économie* s'élargit ; elle déborde le domaine que l'on qualifie ainsi chez les spécialistes. La même logique s'étend maintenant à des techniques sociales envahissantes où se manifestent des attitudes semblables. Ainsi, avec le développement prodigieux de l'expérimentation la médecine offre des moyens dont les fins sont problématiques : des techniques de contraception aux manipulations génétiques, de l'intervention tout au long de la vie au prolongement de l'agonie, les moyens prennent fermeté dans la mesure où les doutes sur leur finalité s'accroissent. Au point que, pour un grand nombre, ce qui est techniquement possible devrait être éthiquement réalisable, c'est-à-dire laissé à la seule décision des individus. La médecine préoccupe beaucoup les spécialistes de l'éthique, probablement parce que ce domaine est plus aisé à circonscrire et que les conquêtes de la technique y sont plus spectacu-

3. Lionel Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Paris, Médicis, 1947, p. 36-37.

laires. Il existe des techniques d'un autre ordre, qui se répandent également avec une vélocité étonnante : ce sont des *techniques du sens*. Psychothérapies dont l'éventail est incommensurable ; publicités et propagandes : nous sommes devant un marché du sens, une économie généralisée de la signification où l'éthique semble ressortir à des choix techniques.

Comment se surprendre que l'État lui-même adopte cette logique et laisse à entendre, partout en Occident, qu'une fois les impératifs économiques respectés, chacun devrait se débrouiller dans la sphère idéalisée des choix dont il est seul responsable ? Comment y découvrir la médiation éthique de la politique ?

Ces temps-ci, on le sait, il ne fait pas bon parler de « projet collectif » ou de « projet de société », comme si l'élargissement de la scolarisation ou la redistribution des revenus n'en étaient pas déjà. Les valeurs ne paraissent plus dépendre de la politique, qui les abandonne aux choix individuels ou aux querelles des factions. À l'extrême, l'État devient lui-même une technique parmi d'autres de la gérance sociale.

L'utilisation abondante des sondages en est un cas sur lequel je me permettrai de m'attarder. Je ne songe pas aux sondages électoraux qui ne me semblent pas poser de problème décisif : ils ne font, somme toute, que doubler les mécanismes du vote. Je pense plutôt à l'utilisation constante qu'en font les pouvoirs publics afin d'évaluer les tendances de l'opinion sur tel ou tel objectif. À la différence des sondages électoraux, où on déclare simplement son allégeance à tel ou tel parti, ils engagent à une option sur des questions complexes ; les façons d'énoncer les questions font varier les réponses. D'un sondage à un autre, et sur un même thème, les écarts de pourcentage sont tellement grands parfois qu'il faut mettre en cause les manières d'interroger et non pas les dépouillements statistiques. De sorte que, selon la volonté du commanditaire, il sera loisible de faire dire aux sondages à peu près tout ce qu'on désire.

Il y a plus grave encore. Gouverner par sondages, c'est dénier à la politique sa fonction éthique, sa responsabilité éducative. En démocratie, le rôle des mouvements sociaux, des partis, de l'État est de proposer des choix collectifs et, par là, d'introduire cohérences et finalités dans la vie commune. Sans doute les gouvernants doivent-ils se référer à l'opinion, ce qui est une façon parmi d'autres de respecter les possibilités du consensus ; mais l'opinion, telle qu'en traitent du moins les sondages, n'est pas un résumé des comportements et des valeurs effectivement vécus. Certes, nous refusons à l'État le soin de résumer les valeurs communes à nos sociétés, ce qui conduit aux caricatures des totalitarismes. Mais c'est une autre forme d'oppression, plus cachée, de ne se dire que le

metteur en œuvre de l'opinion. Le retrait de l'État des grandes options collectives n'est pas notre sauvegarde contre ses abus; il masque sa puissance plutôt que de la mettre au service d'objectifs examinés au grand jour.

Serviteur et animateur des valeurs, l'État a besoin de s'appuyer, par-delà la mouvance des opinions, sur une certaine densité de l'éthos collectif. Or la déportation de l'éthique vers la régulation aboutit là à ses conséquences principales.

La première a été maintes fois relevée. Ne retrouvant plus guère d'écho de ses aspirations dans les vastes mécanismes de l'économie et de la politique, dans une régulation dont les critères lui sont extérieurs, l'individu se renferme dans l'enclos de la vie privée où il a le sentiment du libre culte de ses valeurs. Illusion, pour une large part: les techniques sociales traquent l'individu jusque-là, modèlent son habitat, ses loisirs et jusqu'à ses sentiments. Encore que, le marché de la consommation de la vie privée étant devenu vaste et varié, l'individu peut croire confirmer sa singularité par des choix qui lui soient propres.

Ce refuge dans l'aire du privé est un compromis où s'entretient plus ou moins sourdement un procès dans la conscience de l'individu. Ce procès, tantôt vécu dans les entrelacs des conduites quotidiennes, tantôt proféré dans les poussées de la colère ou dans les idéologies des mouvements sociaux, est la source du jugement éthique le plus crucial qui soit porté sur un monde livré à la régulation. Comme l'écrit Ricœur: « La société qui se définit uniquement en termes économiques est essentiellement une société de la lutte, de la compétition, où les individus sont empêchés d'accéder aux fruits du travail; une société où les couches et les groupes s'affrontent sans arbitrage. Le sentiment d'injustice que la société rationnelle suscite, face à la division de la société en groupes, en couches, en classes, entretient l'isolement et l'insécurité de l'individu livré à la mécanique sociale; d'un mot, le travail au niveau de la société économique en tant que telle paraît à la fois techniquement rationnel et humainement insensé. [...] L'individu est insatisfait et même déchiré dans la société moderne du travail, parce qu'il ne trouve pas de *sens* dans la simple lutte, la nature et l'apologie du calcul efficace[4]. »

Le retrait des valeurs dans la vie privée n'est pas l'unique stratégie de nos contemporains; elle se combine avec d'autres. Le « retour du religieux », la prolifération des sectes, la vogue des pratiques de l'occultisme sont des symptômes d'une résurgence du sens dans la vie collective. On les évaluera avec pru-

4. Paul Ricœur, « Éthique et politique », *Esprit*, n° 101, mai 1985, p. 2.

dence puisque le phénomène est confus. Reste que l'ébranlement des grandes religions occidentales, du moins en ce qui concerne les pratiques, est à double voie : il signifie le déclin des mises en formes traditionnelles des valeurs, mais aussi le dépassement de la privatisation des valeurs dans d'autres formes collectives de croyances. Dans l'éthos se produit et se propage un marché de la transcendance ; chacun peut y composer un menu à sa convenance. Le phénomène est à rapprocher de l'expansion des *techniques du sens* dont je parlais précédemment.

Dans cette perspective, quel rôle peut jouer l'éthos comme support culturel de la quête éthique ? Nous assistons au passage de la diversité immémoriale des cultures à leur relativité. De même que la signification se disperse dans les cultures, chacune d'entre elles, en étant confrontée aux autres, voit se dissiper sa faculté d'enracinement en communauté. Ce décentrement est favorable à un respect des différences, que l'on proclame de tous côtés, et qui comporte des aspects positifs. Mais il engendre aussi un procès des nations et des cultures au nom d'un universel abstrait ; quand il ne provoque pas un pluralisme d'indifférence où, sous prétexte de tolérance, on ne s'intéresse pas vraiment à ce que l'autre affirme et où, par conséquent, ce à quoi on adhère soi-même n'est plus qu'un préjugé.

Qu'advient-il alors de la morale, à l'extrême du champ éthique dont je marquais les jalons en première partie de cette étude ?

N'est-il pas fatal que, dans cet environnement, la morale apparaisse comme une spéculation en l'air ? Coupée de ses racines, elle semble plaquée sur la vie collective et les comportements personnels. Elle risque de n'être plus que moralisme, quand elle ne se confond pas confusément avec le juridisme. Pensons à la façon dont la morale sexuelle est réitérée par des autorités religieuses. Songeons aussi à la façon dont, en des cercles apparemment opposés, on condamne la pornographie en écartant soigneusement toute discussion qui se réclamerait de la morale.

Du diagnostic rapide que je viens de suggérer, où se trouve donc le nœud ? D'un côté, la régulation a gagné du terrain, au point qu'elle récuse pratiquement l'éthique en la remplaçant par des techniques de la rationalité. On a l'impression de voir se réaliser le rêve des tenants des morales positivistes, de Durkheim par exemple, qui espérait tirer de l'étude des mœurs une éthique qui fut un art semblable à la médecine. À l'autre extrémité, pour bien des gens, les morales sont des idéologies sans racines et sans critiques, des partis pris de circonstances ou d'opinions. C'est l'entre-deux qui fait défection : la médiation des communautés, celle de la politique, celle de l'éthos.

III

Néanmoins, ce n'est pas à la disparition de l'éthique que nous assistons; c'est plutôt à sa problématisation dans la vie des collectivités et des personnes. L'intention éthique est mise d'autant plus à découvert qu'elle a peine à s'incarner dans des situations de politique et de culture. On ferait donc fausse route en rappliquant artificiellement quelques règles morales empruntées sur une réalité qui en serait dépourvue. On s'abandonnerait à une autre variété du moralisme qui, commençant par affirmer l'absence de la moralité dans l'existence des hommes, s'affaire ensuite à l'y introduire. Gardons plutôt les yeux ouverts sur le constat de problématisation, afin d'y discerner les possibilités qu'elle nous ouvre. C'est à quoi j'inviterai par quelques brèves remarques.

La régulation, disais-je, consolide de plus en plus son emprise, au nom du principe de la *généralisation* qui tend à effacer celui de l'*universalisation*. Mais, du même coup, les techniques complexes ainsi développées remettent d'elles-mêmes en cause la stricte logique des fins. Tant que le contrôle social est parcellaire, tant qu'il se limite à grignoter tel ou tel aspect de la condition humaine, les morales accoutumées, une sorte d'éthique inconsciente, semblent suffire à lui faire contrepoids; lorsque les assises des modes de vie sont atteintes, l'interrogation éthique reparaît dans son angoissante nouveauté.

N'est-ce pas vrai de la médecine? Je me souviens du temps de mes études où mes confrères, disciples d'Esculape, se contentaient de quelques vagues cours de déontologie; je compare avec ce qui se passe aujourd'hui. Les étudiants en médecine participent à des séminaires d'éthique qui ont pris une grande importance dans les programmes et qui passionnent les participants. Je constate la même chose à propos des « nouvelles technologies »: il se dessine un tournant manifeste dans les travaux de sociologie du travail; alors que, naguère encore, on se bornait à des enquêtes ou à des théories dites *positives*, l'analyse des choix possibles envahit à présent les publications.

Je ne dis pas pour autant que nous tenons déjà les grandes lignes d'une éthique de la régulation. Je vérifie seulement que l'interrogation éthique perce au grand jour. Il m'arrive même de penser que cela vaut mieux que des morales hâtivement fignolées.

De même se forgent actuellement des instruments de prises en charge collectives. Ils prennent la forme d'institutions plus ou moins précaires: comités de bioéthique dans les hôpitaux, organismes-conseils sur les répercussions des nouvelles technologies, etc. Des associations diverses, sans toujours se prononcer explicitement en morale, s'attaquent à des problèmes qui en dépendent.

Pensons, entre autres mouvements, à ceux qui se préoccupent de l'écologie : il y a là un retour aux origines de la moralité, s'il est vrai que l'esthétique, la sensibilité aux valeurs les plus concrètes, est le moment préalable de l'éthique.

Enfin, dans la même ligne, il faut certes mentionner les déclarations des droits et libertés, surtout les groupes et les personnes qui s'emploient à les mettre en œuvre de par le monde. Oublions un peu les appareils juridiques en cause qui parfois, dans nos discussions constitutionnelles particulièrement, nous en font méconnaître les enjeux. Je l'ai abondamment souligné plus haut : l'éthique est d'abord reconnaissance de la personne par son accès à une communauté humaine. Nous en sommes désormais avertis par l'immense portion de l'humanité qui n'a pas accédé à ce seuil. À cette limite plus qu'ailleurs, l'éthique éprouve l'inquiétude de ses origines. Hannah Arendt le comprenait de cette façon : « La perte fondamentale des droits de l'homme est d'abord et par-dessus tout la perte d'une place politique dans le monde, seule à même de donner une signification aux opinions ou une efficacité aux actions. Nous ne sommes devenus conscients du droit à avoir des droits (c'est-à-dire à vivre dans un cadre où l'on est jugé pour ses opinions et ses actions) et en particulier le droit d'appartenir à une communauté organisée quelconque (quelle qu'elle soit) qu'avec l'apparition de millions de gens qui les avaient perdus et ne pouvaient pas les reconquérir à cause du contexte international. Seule la perte de l'appartenance à une communauté politique exclut de l'humanité[5]. »

À tout prendre, il n'y a plus d'éthique que l'on puisse découper en rondelles pour les situations ; mais, reconduite à ses commencements, l'éthique reparaît de partout dans la jeunesse de sa présence.

Ce rajeunissement va-t-il ébranler enfin le positivisme qui règne encore dans les sciences humaines ? Le problème est important. Car les techniques de la régulation empruntent là leurs procédés et leurs justifications ; et les sciences humaines tirent même volontiers leur légitimation du refus de l'éthique. Notons que cela est relativement récent. Les classiques ne l'entendaient pas ainsi : la préoccupation éthique venait en premier chez Adam Smith, pour qui la science de l'économie était un chapitre de la morale ; le souci éthique est partout chez Marx, Freud, Weber ; Durkheim n'a construit une sociologie qu'en vue de l'édification d'une morale... Ces intentions se sont perdues en route, pour bien des raisons, dont l'éclatement des disciplines et leur subordination à la régulation. Il nous revient maintenant de faire le bilan d'une immense entreprise de connaissance à partir des finalités qu'elle suppose, tout

5. Dans Élisabeth Young-Bruelh, *Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1986, p. 335.

en les méconnaissant. À mesure qu'elle se déploie, la préoccupation épistémologique se heurte à des questions qui ne relèvent plus seulement de la logique et de l'axiomatique ; elle bute sur la dualité de la pensée par *généralisation* et de la pensée par *universalisation*. Nous sommes encore loin d'une anthropologie où l'éthique sera intimement présente à la prospection positive ; mais le défi est irrémédiablement présent, comme il l'est dans les processus sociaux de la régulation[6].

En définitive, et pour ma part, je suis enclin à penser que, si de rares principes sont fermement assurés dans l'esprit de nos contemporains, notre époque est un printemps de l'éthique. Nous avons peu de réponses ; mais l'urgence est là, de la manière la plus lancinante.

Réveillés par cette urgence, qu'allons-nous faire de la morale ? Comment conduire nos vies, orienter nos actions dans ce climat de recommencement de l'éthique ? À l'exemple de Descartes, chacun se munit d'une « morale par provision ». Ce qui ne condamne pas fatalement à l'arbitraire. Car une sagesse est possible qui, tout en récusant l'absolutisme de la morale, n'est pas pour autant dépourvue de fermeté : une sagesse capable de continuer un héritage sans le répéter, capable de questions neuves sans les escamoter ; une sagesse à l'écoute d'autres options et d'autres formules que la sienne, sans se dissoudre dans la platitude du pluralisme naïf. Le règne d'une telle morale du respect, s'il se pouvait établir, serait la plus haute manifestation de ce processus d'*universalisation* où nous avons vu la marque irréductible de l'accès aux valeurs.

Pour que les hommes refusent ce qui ferait de la morale l'une des pièces d'un mécanisme social convenablement régi par la régulation, pour qu'ils consentent au dialogue quant à leurs morales par provision, ne leur faut-il pas admettre un principe, certain celui-là : qu'ils sont tous sous la dépendance de quelque valeur fondamentale qu'ils ne sauraient s'approprier comme un objet de manipulation et de domination ? Encore une fois, je ne dis pas que cette transcendance doit prendre le nom du Dieu du christianisme ou d'un autre Dieu. La transcendance est d'abord sans nom ; il n'est pas indispensable à l'éthique de la nommer. Il lui suffit de proclamer que toute personne, quelle qu'elle soit, en représente l'irremplaçable figure. Et que, au nom de cette seule raison, chacun d'entre nous convoque à une communauté des personnes, à une communauté éthique.

6. J'ai essayé de le montrer pour la pratique et la pensée médicales dans « L'idée d'une anthropologie médicale », *Traité d'anthropologie médicale*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, Presses de l'Université du Québec ; Lyon, Presses de l'Université de Lyon, 1985.

9

Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture

Quelle est la pertinence des sciences de la religion ? Comment la religion est-elle encore prétexte à questionnement sur nos sociétés ? Dans une civilisation que l'on dit laïcisée, en quoi la religion résiste-t-elle à sa dissolution dans le concept englobant de *culture* ? Toutes les sciences de l'homme sont convoquées à ce carrefour.

I

L'espace de la connaissance religieuse, ce ne sont pas les sciences de la religion qui le délimitent en premier. Cet espace se creuse au cœur de la religion elle-même. Toute religion est réflexive ; le savoir y exerce, de l'intérieur, son insistante présence. Dans n'importe quel univers religieux, qu'il soit archaïque ou qu'il appartienne à l'Occident contemporain, se produisent deux décalages, qui sont en même temps la latitude offerte au savoir. D'une part, il y a distance entre l'*expérience* et l'*expression*, pour reprendre une distinction de Joachim Wach. La croyance est expérientielle, emmêlée au vécu, à ses motivations les plus intimes ; ce que le croyant en confesse est une expression, une espèce de connaissance. D'autre part, un univers religieux donne lieu à une séparation entre croyants du commun et savants de la croyance. Ces deux clivages se complètent.

À certains moments, ils se font plus marqués. Ainsi, les grandes théologies médiévales insistent sur le besoin de croire et sur l'exigence de comprendre, selon des inquiétudes qui ont persisté jusqu'à nous, mais peut-être pas avec la même fraîcheur. « Nous pouvons décrire le travail de la théologie médiévale des XII[e] et XIII[e] siècles, écrit Chenu, comme le passage progressif de la dialectique à la science, en observant de suite que, si continu soit-il techniquement et historiquement, ce passage implique une dénivellation, un changement de plan capital, car de la dialectique, modeste ou libérale du *trivium*, qui n'était en définitive qu'une technique d'élaboration verbale et conceptuelle, on passe à une philosophie de l'esprit, qui, au-delà des formulaires rationnels, comporte une connaissance de l'homme et du monde. La renaissance de l'Antiquité, aristotélicienne dans le cas, inclut, au XIII[e] siècle comme elle l'inclura au XVI[e], un humanisme, et, au sens direct du mot, un naturalisme[1]. »

Il n'est guère de plus bel exemple d'émergence d'un savoir dans un univers religieux. Car il porte à la limite, et dans la croyance, la tension entre *expérience* et *expression*. Particulièrement significative est la distinction de Bonaventure entre le *credibile et intelligibile* et le *credibile ut intelligibile*... Distinction de méthode et non d'objet, tenait-il à insister; scission tout de même, et qui promettait l'éventuelle émancipation d'une science des religions.

On n'en était pas encore là au Moyen Âge. Le savoir était alors conçu comme intérieur à la croyance; il s'agissait d'expliciter en intelligence ce qui était d'abord vécu en expérience. Le savoir avait beau acquérir cohérence, il était conçu comme le fruit d'une communauté de foi. La communion précédait le savoir, lui donnait sa finalité. La distinction entre foi des *simples* et foi des *docteurs* faisait problème; celui-ci se résolvait d'habitude selon une plus ample dialectique des signes et de la crédibilité, de l'assentiment et de la division du travail entre croyants.

Constante au Moyen Âge, l'hérésie provoquait des querelles d'*expériences*, et par conséquent d'*expressions* de la foi. Au début des Temps modernes, avec les scissions des Réformes, la controverse devint plus active. Le poids de la *doctrine* (et donc du savoir, fût-il apologétique) augmenta. Les catéchismes, protestants et catholiques, firent pénétrer dans la prime éducation religieuse le savoir fixé en formules, parfois contradictoires avec d'autres expressions héritées d'un long passé, et qui ont persisté jusqu'à nous en marge des théologies officielles.

1. M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII[e] siècle*, Paris, Vrin, 1943, p. 15-16.

L'antinomie de l'expérience et du savoir s'est répétée de plusieurs façons. Affrontements entre doctrines des Églises et des sectes ; contradiction des doctrines officielles et des formes populaires de l'expression religieuse. La dualité des *fidèles* et des *docteurs* s'en est accentuée d'autant. Autorités catholiques ou protestantes ont pourchassé la *superstition populaire*, le savoir inadéquat. Évidemment, les deux savoirs en présence n'étaient pas de même source ni de semblable intention. Alors que les docteurs, évêques, curés, pasteurs, théologiens s'alimentaient à la Bible, aux conciles, aux synodes, à l'écriture pour tout dire, le peuple dérobait son expérience dans des expressions plus proches des traditions orales. Le déclin de la fête populaire, expression d'une autre espèce que celle des doctrines à saveur scientifique, représente au mieux ce drame de l'expérience et de l'expression, la censure par la science. « La scission de la communauté traditionnelle se fit par le haut. L'exigence, tout d'abord, d'une religion épurée, intériorisée, l'attraction ensuite de l'étatisme centralisateur et de son prestige intellectuel, la diffusion aussi de l'instruction et de la morale sécularisée qu'elle apportait firent abandonner aux élites la participation aux réjouissances du plus grand nombre. L'image-guide des notables vint à manquer. Le curé lui-même refusa la caution de la religion à la festivité populaire. Les jeunes, enfin, quittèrent le village. Cette désintégration se déroula sur trois cents ans[2]... »

À partir de cette désintégration de la culture traditionnelle s'élargit le champ de la science à l'intérieur de la religion. Du plus lointain des temps, cette possibilité était en germe par la vertu d'un flottement entre l'expérience et sa formulation. Le désir de rendre compte, « la foi en quête d'intelligence », les querelles apologétiques, le souci d'orthodoxie, tout cela a fait croître, au sein des religions, l'autonomie du savoir. Les théologies contemporaines de la *sécularisation* ou de la *démythisation* ont ainsi pris la suite d'une longue histoire.

Une histoire ? Entendons-nous. J'ai pris mes exemples selon une série chronologique. Dissipons l'illusion qui pourrait s'ensuivre ; sur ce terrain comme sur d'autres, écartons le préjugé du *progrès*. L'intention de mettre de la *pureté* dans les croyances, elle a été proclamée par les prophètes juifs, par Jésus, par les réformateurs de toutes les époques et de tous les continents. Cette pureté a toujours été ambiguë. Elle visait à une remontée aux sources de l'expérience ; ce qui entraînait une réforme de l'expression. Mais le recours à l'expérience n'est pas en continuité avec la précision de l'expression. D'où le décalage,

2. Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVI^e siècle*, Paris, Hachette, 1976, p. 189.

d'autant plus profond que ces deux démarches accentuent leur rigueur. L'expérience reflue sur elle-même, se refuse au savoir qui ressemblerait à une science objective et valable pour l'universalité des esprits ; pour sa part, le savoir se contracte en ses propres règles. Le *credibile* et l'*intelligibile* de Bonaventure menacent de se rompre. C'est pourquoi la théologie était et demeure la première science de la religion. Elle est née du besoin de prendre conscience ; en conséquence, il lui a fallu se donner des appuis originaux qui la décrochent, le regretterait-elle, de l'expérience commune. Pour leur part, les pouvoirs religieux y ont eu recours pour assurer des orthodoxies, conduire des polémiques, éteindre parfois l'expérience religieuse récalcitrante.

De tout cela s'est dégagée l'idée d'une religion *naturelle*. Idée complexe elle aussi, malgré les apparences. L'universalité du phénomène religieux y est reconnue en même temps que le sont ses expressions disparates. Dans les controverses théologiques, particulièrement dans les entreprises apologétiques, on a invoqué cette religion naturelle. Ce faisant, on sortait des orthodoxies que l'on voulait pourtant défendre.

En somme, si le champ du savoir religieux émerge à l'intérieur de la religion, sa mouvance suggère la possibilité d'une transgression des limites. Et puis, le travail du savoir interne à la religion importe ses matériaux et ses méthodes de démarches qui n'en proviennent pas : la théologie biblique dépend d'une histoire élaborée en dehors d'elle, la pastorale fait de même pour la sociologie, la psychologie, l'ethnologie ; la dogmatique utilise des philosophies qui lui sont étrangères, sinon hostiles. L'espace intérieur du savoir religieux en génère donc un autre, extérieur celui-là.

II

La constitution d'un savoir religieux extérieur à la religion procéderait donc de la religion elle-même. Simple effet de transposition ? Ce qui, pour la religion, est un savoir rapporté à soi ne recevrait, dans la science, son sens que du savoir ?

Ce n'est pas si simple. Pour s'en convaincre, il n'est que de revoir l'histoire des sciences de la religion. Celles-ci ne se sont pas développées uniquement sous l'inspiration du pur désir de connaître. Toute science est polémique ; elle ne conquiert sa perspective propre que par une lutte incessante contre des représentations adventices. La constatation est particulièrement valable pour les disciplines qui nous occupent.

L'histoire des sciences des religions, nous la construisons après coup, nous lui conférons ainsi une espèce d'autonomie. Travail arbitraire : nous y réunissons des pensées, des œuvres qui ont défini l'objet religieux à partir de préoccupations, de démarches, de disciplines hétéroclites. On y recense des théologiens et des anti-théologiens, des auteurs qui reconnaissent la spécificité du phénomène religieux (et encore de manières bien différentes) et d'autres qui la nient. Surtout, la fonction du savoir de la religion dans le savoir plus vaste n'est pas univoque, fût-ce à l'intérieur d'une même discipline : que l'on pense à Comte et à Durkheim pour la sociologie, ou à Freud et à Jung pour la psychologie analytique.

Donc, s'il existe un champ *extérieur* du savoir religieux, font éminemment problème sa délimitation et son exploration. Je me risquerai à le répartir ici selon quatre niveaux.

1. Plutôt qu'à des principes de logique ou d'épistémologie, il faudrait commencer par s'attarder aux idéologies et aux attitudes. La philosophie grecque est sortie par dérivations de la religion ; du chaman au philosophe, on a retracé la filiation[3]. L'université, tentant de conquérir son autonomie comme lieu du savoir, devait opposer sciences religieuses à théologie ; les débuts de la V^e^ section de l'École des hautes études de Paris sont un exemple éclairant, dont il y eut des variantes ailleurs. Y ont joué des polémiques non pas seulement de savoirs, mais de partis et de sentiments. Dans tous les cas, malgré la diversité des circonstances et des théories, on atteint une question essentielle : au nom de quels présupposés de société et de culture opposer un espace du savoir extérieur à la religion à cet autre que la religion engendre ?

Il y a là, j'insiste, un terrain préalable à celui des discussions épistémologiques ; il comporte des embarras de société et des embarras de psychologie. On pense à Richard Simon, à Lafiteau, à De Brosses, à Saint-Simon, à Comte, à Loisy... On songe surtout à Renan dont la démarche fut inspirée à la fois par la nostalgie de la croyance et la passion critique. Je ne résiste pas à citer un fragment de l'éloge qu'en fit Anatole France : « Vous savez, Messieurs, comment ses études de linguistique et d'histoire l'amenèrent à rechercher les origines du christianisme. Il entreprit cette grande tâche avec la sérénité du savant. Il se disait : "Les religions sont des faits, elles doivent être discutées comme des faits et soumises aux lois de la critique historique." Toutes les qualités nécessaires

3. Voir, pour ce qui me semble le dernier état de la question, J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.

pour écrire l'histoire religieuse, il les réunissait : une science vaste et profonde, une philosophie bienveillante, le culte de la vérité, cette connaissance des hommes que le savoir ne donne guère et qui avait chez lui la sûreté d'un instinct, le respect des illusions consolantes, une disposition naturelle à comprendre, à aimer les erreurs et les faiblesses des simples[4]. » Le portrait est assez ressemblant : savoir considérable, finesse de l'intuition psychologique, condescendance envers les imaginations infantiles...

Nous sommes loin des traités de méthode, mais à proximité des intentions. Cela concerne néanmoins les fondements des sciences de la religion, puisque l'on y découvre des attitudes antérieures aux constructions théoriques ou aux interprétations monographiques. Est-il si étonnant que, pour les sciences de la religion, on doive descendre en de telles profondeurs ? L'épistémologie y répugne, par pudeur ou pour hausser par un coup de force la pensée au-dessus de ses racines. Je persiste à croire que, dans l'examen des sciences humaines et tout particulièrement de celles des religions, on est obligé de lever cette censure. Comment est-on venu, comment vient-on aux sciences de la religion ? Si on débutait par là, on atteindrait le tuf du terrain où il est indispensable de poser la question de la pertinence culturelle des sciences de la religion[5].

2. Ce n'est là que la première partie d'un programme plus vaste. Les attitudes des savants ne peuvent, à elles seules, rendre compte des productions scientifiques. Usant de méthodes, partie prenante aux polémiques théoriques, le savant ne fait pas qu'avouer ses attitudes ; il les remet en question sur un autre terrain, celui de l'épistémologie. Les fonctions du savoir y prennent un autre sens. Un sens tout à fait différent ? Ce reste à voir.

Car, effectuant ce passage, nous voilà embarrassés.

Comment trouver quelques axes fondamentaux d'une structure dans le champ des sciences de la religion ? Celles-ci demeurent dispersées, rassemblant l'histoire, la sociologie, la psychologie, l'ethnologie ; vaudrait mieux dire

4. Discours prononcé à l'occasion de l'inauguration de la statue de Renan à Tréguier (13 septembre 1903) ; reproduit dans *Ernest Renan et l'Allemagne*, textes réunis par É. Buré, New York, Brentano's, 1945, p. 209.

5. Il faudrait, pour ce faire, interroger nos contemporains, nous confesser nous-mêmes. La censure est plus aisée à lever pour les morts. Ainsi, de Renan, on pourrait procéder de proche en proche pour constituer un dossier plus large, mais quand même assez homogène. On pense à Michelet ou à Constant. Voir le *Michelet* de Jean Gaulmier (Paris, Desclée, coll. « Les écrivains devant Dieu », 1968), le *Benjamin Constant* d'Henri Gouhier dans la même collection (1967).

des histoires, des sociologies, des psychologies, des ethnologies... Cette dispersion n'est pas un empêchement provisoire que quelque tour de passe-passe surmontera un jour prochain. Par exemple, quand la sociologie s'applique aux phénomènes religieux, elle les récupère en ses problématiques à elle, et pas toujours en sauvegardant le statut d'une « sociologie religieuse ». D'ailleurs, quand elle utilise cette dernière dénomination, elle la fait aussitôt éclater en des sociologies religieuses[6]. On en dira autant des autres sciences qui s'intéressent aux religions. Hier encore, pour imaginer quelque perspective d'ensemble, on parlait d'« étude comparée des religions », comme pour les langues, la littérature, le droit... Cela demeure valable comme démarche ; cela ne nous indique rien sur le foyer de cette démarche, sur le rassemblement de manifestations religieuses empruntées à des sociétés dispersées dans le temps et l'espace.

Dans ce concert existe, il est vrai, une discipline centrale. Non pas une science, au sens où on l'entend d'habitude. On la qualifie d'ordinaire de « phénoménologie de la religion ». Des ouvrages en affichent expressément le titre, tel le livre classique de Van der Leeuw. D'autres, comme le célèbre *Traité* d'Eliade, ressortissent manifestement au genre. Mais, ici encore, comme pour le premier niveau d'analyse que je désignais tantôt, des parentés se reconnaissent de proche en proche. Quand Durkheim entreprend de construire une sociologie religieuse, il lui faut bien circonscrire le domaine, esquisser une phénoménologie du sacré. De même pour Marx, Freud, James, Jung ; pour tous les chercheurs.

Comment réunir ces phénoménologies ? Certes pas par les vertus magiques de l'interdisciplinarité. Dépasser les pratiques ou les habitudes des sciences particulières ne se peut réaliser que par la mise au jour, à partir des perspectives des sciences, d'une problématique qui les critique et les apparente à propos d'un objet autre que le leur. Entreprise hasardeuse. À partir de quels critères précis d'épistémologie ? Surtout, comment isoler une phénoménologie de la croyance et l'adhésion à la croyance ? Comment suspendre l'adhésion pour comprendre autrement que l'adhésion ne le suggère ? Les théologiens se sont heurtés à pareille difficulté ; elle se transpose d'une manière encore aiguë dans les phénoménologies qu'élaborent les sciences de la religion.

6. Entreprenant la rédaction d'une sociologie religieuse, Henri Desroche dit comment il en est venu à écrire une sociologie au pluriel (*Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968).

3. Ce programme de travail nous convie à un troisième niveau. Quand elles poussent très loin leurs ambitions, les sciences des religions ne rencontrent pas un objet parmi d'autres. La démographie, l'économique, la linguistique donnent à ceux qui les pratiquent l'impression que le savoir parviendra à réduire les phénomènes concernés à leur structure. Déjà pour le psychologue, l'historien ou le sociologue, le doute est plus lancinant. Je suis homme parmi les hommes ; comment m'instituer en personnage privilégié dans un dialogue où l'autre ne serait qu'un sujet observé ? Ç'aura été le mérite de Freud, en mettant le transfert et le contre-transfert au cœur de la démarche psychanalytique, de montrer que ce n'est pas là un problème accessoire. Sociologue, ethnologue ou historien, les sociétés du présent, du passé ou d'ailleurs me suggèrent des interprétations d'elles-mêmes que je ne puis dépasser sans les assumer de quelque façon. Cet embarras est la hantise de nos métiers. Dans le cas de l'*objet* religieux, le défi est beaucoup plus évident. Au point d'être le modèle de tous les affrontements avec leur objet qui tourmentent les sciences de l'homme.

La science se veut, même si elle n'y arrive jamais, un univers fondé sur son exclusive cohérence. La religion aussi. La polémique qui anime le dessein scientifique ne peut, en la matière, que prendre des allures extrêmes. Comte n'a pas étudié la religion entre autres choses ; c'était pour lui une sorte d'analogue de la sociologie. Marx n'a pas dénoncé la religion selon une liste indifférenciée des formes d'aliénation ; il l'a placée au départ, comme engendrant les autres. Durkheim n'a pas consacré à la religion une étude comparable à celles qu'il a réalisées sur la division du travail ou le suicide ; pour lui, la religion c'est la société elle-même. Et Freud ? On sait à quel point la religion a été l'antithèse de son entreprise, où il a vu une « conversion du désir au fini », la substitution du « dieu logos » aux croyances[7]. Ces exemples sont assez impressionnants, par leur importance intrinsèque et les résonances qu'ils conservent aujourd'hui, pour nous persuader que l'espace du savoir extérieur à la religion n'est pas la simple réplique des autres cercles de la connaissance. Ici, la science ne se borne pas à se donner un *objet*. Ce vis-à-vis, elle y voit sa contrepartie : ce qu'elle étudie, elle le remplacera un jour. La religion, c'est l'*autre* de la science.

4. Reste à indiquer un quatrième palier. Les œuvres que l'on y recense vont, à première vue, à l'encontre de celles que je viens de mentionner. Elles insistent, en effet, sur la spécificité du phénomène religieux, sur l'impossibilité de le réduire et, par conséquent, sur la vanité des tentatives par lesquelles l'on voudrait que la science prenne la place de la religion. Apparemment, voilà

7. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. de Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p. 77-78.

dépassés Feuerbach, Marx, Durkheim, Freud et les autres. Ce n'est pas si sûr; du moins, et c'est ce qui m'incite à mettre ces œuvres à part, les difficultés de la science de la religion à définir son objet et sa pertinence sont mises en évidence autrement.

En effet, de quelle spécificité de la religion s'agit-il?

Prenons le cas de Jung. Dans la religion, il voit un lieu où l'homme achève sa réalisation, laquelle n'est pas simple adaptation au monde mais accès à « ces puissances de l'âme, dont l'omnipotence dépasse de très loin ce que le monde extérieur contient ». Ce qui a conduit Jung à l'hypothèse de l'« inconscient collectif », dont on n'a pas fini de discuter: « Notre structure psychique, de même que notre anatomie cérébrale, porte les traces phylogénétiques de sa lente et constante édification qui s'est étendue sur des millions d'années. [...] Ainsi nous traînons en nous, dans la structure de notre corps et de notre système nerveux, toute notre histoire généalogique; cela est vrai pour notre âme qui révèle également les traces de son passé et de son devenir ancestral[8]. » Cet inconscient collectif, on l'explorera grâce aux *archétypes* qui acheminent l'individu vers l'accomplissement de soi. Qu'y a-t-il de *religieux* dans cet inconscient collectif et dans ces archétypes? Tout y est religieux en un sens, mais à condition d'identifier le religieux, d'une part, à des processus psychiques et, d'autre part, au sacré. L'une et l'autre références ont permis à Jung de garder distance envers les phénomènes qu'il étudiait, la Trinité par exemple ou la Vierge Marie, d'en montrer la valeur exemplaire dans les représentations que l'homme se fait de lui-même, sans pourtant porter aucune affirmation quant à la réalité ontologique du Dieu trine ou de Marie. Le retrait, la constitution d'un champ extérieur à la religion où celle-ci puisse être reconnue pour elle-même, suppose du même coup que l'idée de religion soit sinon dissoute, du moins réinsérée dans les structures du psychisme et dans le monde plus vaste du sacré.

Mircea Eliade offre un cas comparable. Nul plus que lui n'aura autant insisté sur le caractère irréductible du phénomène religieux, montré en quoi la religion est à l'origine des pensées rationnelles que nous échafaudons à propos de nous-mêmes et du monde. Mais quelle religion? Eliade a avoué son embarras: « Il est regrettable que nous ne disposions pas d'un mot plus précis que *religion* pour exprimer l'expérience du sacré. [...] On se demande comment il peut être appliqué sans discrimination au Proche-Orient ancien, au judaïsme,

8. C. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Buchet-Chastel, 1962, p. 346.

au christianisme et à l'islam ou à l'hindouisme, au bouddhisme et au confucianisme de même qu'aux peuples dits primitifs. Mais il est peut-être trop tard pour chercher un autre mot, et *religion* peut encore être un terme utile pourvu qu'on se rappelle qu'il n'implique pas nécessairement une croyance en Dieu, en des dieux ou en des esprits, mais se réfère à l'expérience du sacré et, par conséquent, est lié aux idées d'*être*, de *signification* et de *vérité*[9]. »

On comprend pourquoi Eliade a privilégié les religions archaïques ou anciennes : « Aux niveaux les plus archaïques de culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentelle. En d'autres termes, être – ou plutôt devenir – un homme signifie être religieux[10]. » Mais alors, quand on quitte cet univers où tout est *religieux* pour aborder l'histoire, la psychologie, l'ethnologie de l'islam ou du christianisme modernes, pour aborder une incontestable différenciation du *sacré* et du *religieux*, comment la science reconnaît-elle ce qu'il faut bien appeler une dualité fondamentale de son objet ? C'est à cette incertitude que l'œuvre de Jung nous conduisait pour sa part[11].

III

Quatre niveaux d'analyse possibles ? Je n'accorde à ces repères qu'une valeur toute provisoire pour l'étude de la configuration des sciences de la religion en tant qu'elles sont solidairement débat de connaissance et débat de culture.

Les sciences de la religion ont ceci de percutant : il est impossible plus qu'ailleurs de n'y point mettre le savant à découvert, de dissimuler ce qui l'amène, homme parmi les hommes, à se faire connaisseur de l'homme. Comment, à propos de ces disciplines, parler de *fondements* ? Les sciences des religions se situent à l'extrême de la dispersion des sciences humaines et de la culture contemporaine. Si fondement il y a, ce n'est pas d'abord dans la connaissance mais dans la culture que l'on peut l'entrevoir. Des réflexions qui précèdent, pouvons-nous déduire quelques indications pour ce nouveau chapitre d'un programme de travail ?

9. *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 7.
10. *Ibid.*, p. 9.
11. Jung, Eliade, ces deux exemples sont contemporains. Il en est d'analogues dans le passé : Creuzer, Michelet, Comte, Renan..., et même dans l'Antiquité, en particulier dans l'évhémérisme et ses dérivés.

Le savoir *intérieur* des religions dispose d'une assise évidente dans la culture : il se rapporte à une communauté de croyants, non pas seulement comme à un destinataire, mais comme à une source. La tradition y est un savoir d'avant le savant ; elle lui indique un milieu de pensée, elle lui suggère des normes. Le théologien n'est pas pour autant un écho de la communauté ni du magistère qui la représente ; il interprète ce qui lui vient de la communauté, et cette interprétation pose des problèmes complexes où les pouvoirs (celui du théologien entre autres), les conflits de classes et de cultures ne se démêlent pas aisément[12]. Toujours est-il que c'est lui qui interprète le fait au nom d'une communauté d'interprétants. Les questions plus strictement épistémologiques qui viennent ensuite, et qui sont présentes dans les théologies comme ailleurs, ne sont jamais séparables de ce postulat[13].

Le champ *extérieur* qu'explorent les sciences des religions rompt avec cette dialectique de la communauté interprétante et du savant interprétant. Pourtant, n'y a-t-il pas dans ces sciences quelque chose de semblable ? Les hommes rassemblés dans une culture appartiennent aussi à des communautés. Les sociétés ne sont pas formées seulement par les impératifs de l'économie ou de la division du travail, mais par des traditions, des croyances, des symboles. Les croyances sont créatrices de sociabilité, et donc d'intelligibilité de la vie collective par ceux qui les partagent[14].

12. J'ai proposé ailleurs des réflexions sur la catégorie de *consensus fidelium* en contexte catholique : « Remarques critiques pour une théologie du "consensus fidelium" », dans *Foi populaire, foi savante*, Paris, Cerf, 1976, p. 49-61.

13. De l'une à l'autre sphère, riche dossier à constituer ; le modernisme y serait en première place.

14. L'école durkheimienne l'aura mis en évidence. Même pour l'économie. On relit avec profit le mémoire de l'économiste de l'école, François Simiand : « La monnaie, réalité sociale », *Annales sociologiques*, série D, sociologie économique, Alcan, 1934, p. 1-59. J'enregistre deux beaux exemples puisés chez un excellent spécialiste des études anciennes. « L'importance du culte impérial à Rome ne s'explique pas uniquement par le nombre d'hommes qui honorent César comme un dieu. Il prend une plus ample valeur dans l'existence quotidienne d'un monde unifié par Rome, par le fait qu'il est le culte rendu par la totalité des puissances militaires, juridiques, économiques et qu'il constitue ainsi le plus sûr facteur de loyalisme politique, le lieu de cohérence sociale le plus fort entre tous ceux qui participent à la culture romaine... » Autre notation : le succès des cultes orientaux « dans le monde antique s'explique en grande partie parce qu'ils ont proposé de nouveaux liens sociologiques entre les fidèles et les dieux, et entre les fidèles eux-mêmes, liens qui transcendaient l'organisation religieuse collective et contraignante de la cité antique » (Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, p. 11-12).

L'élucidation de ces croyances se perdrait en cours de route dans les méthodes et les théories à moins que ne soit maintenu, à l'horizon de la science, un objet qui résiste à son emprise plus que tous les autres. L'économie se réduit assez bien à des règles que saisit la science ; mais pour le sacré, c'est une autre affaire. C'est pourquoi, pour reprendre ma délimitation de quatre niveaux d'analyse, on doit accorder tellement d'importance à l'entrée d'hommes singuliers dans le métier des sciences de la religion, aux tâtonnantes phénoménologies de l'objet, aux contestations de la religion auxquelles donne lieu la constitution de la science, à la menace de dissolution de la religion dans le sacré.

En définitive, la fonction des sciences de la religion n'est-elle pas de repérer et de critiquer, en proximité, la place de la croyance et la place du savoir dans la culture ? À bien y songer, il n'est pas surprenant que leur *domaine* soit si difficile à cerner ; elles réunissent les interrogations qui sont à la source de toutes les disciplines anthropologiques. À ce titre, elles constituent un foyer primordial pour l'examen de la fonction des sciences humaines dans la constitution de la culture contemporaine.

Ce privilège n'entraîne pas seulement à la critique de la culture, critique qui doit aujourd'hui prendre le pas sur la critique de la connaissance et les querelles de méthodes. Il déporte vers les plus cruciales incertitudes éthiques de notre temps. Je n'en soulignerai que deux.

La première a été souvent commentée. Depuis quelques siècles, et singulièrement depuis l'avènement des modes de communication modernes, la prodigieuse variété des cultures du monde est accessible à un grand nombre de personnes. Les cultures empruntent plus que jamais les unes aux autres ; les oppressions ou les impérialismes culturels se font aussi plus insidieux. L'Occident découvre avec émerveillement les cultures orientales ou africaines ; il s'en inspire pour ses œuvres artistiques et pour ses quêtes spirituelles. Cela est bienfaisant et indique un enrichissement de nos valeurs. Par ailleurs, ces emprunts sont fréquemment subordonnés à nos propres questions. Gens d'Occident, nous cherchons dans les autres cultures réponses aux failles de la nôtre, sans que nous distinguions ce qui est ouverture de ce qui est récupération. Comment entrer en relation authentique avec l'autre sans reconnaître ses *croyances*, en quoi il est engagé dans une relation au monde différente de la mienne et que je ne peux ramener à moi sans arbitraire et sans injustice ?

Sans doute, la connaissance des autres cultures engage à la compréhension respectueuse. La science est, d'une certaine façon, désistement de soi. L'étude des religions est d'une autre envergure ; elle atteint non pas seulement une

différence, que l'on a vite fait de dissoudre dans des vues comparatives ou des généralisations structurales, mais ce qui résiste au savoir et incite à une communion que la science alimente sans l'assumer. Viennent à l'esprit de grands exemples : Massignon pour l'islam, Leenhardt pour les Mélanésiens, Monchanin pour le bouddhisme... À l'heure où la planète s'unifie à travers les querelles de frontières, où l'économie et la politique occupent le devant de la scène, le dialogue des croyances dessine une perspective différente. La science des religions y prend une teneur éthique, y occupe une fonction qui déboute le rôle habituel du savoir.

Ce qui vaut pour le dialogue des cultures vaut à l'intérieur de chacune des cultures. Les conflits y sont pareillement rendus plus aigus par la connaissance que les hommes y ont de leurs différences... et de leurs privilèges. Les luttes de classes, on tâche de nous en persuader de tous les côtés, sont des luttes d'*intérêts*. Par ailleurs, l'approfondissement du cercle de la vie privée, en donnant plus d'impulsions à nos désirs intimes, met davantage en évidence les différences des personnes, et aussi l'aspiration à la rencontre, à la fraternité. A beau se généraliser l'usage des techniques inspirées par les psychologies ou les sociologies, l'obstacle n'en apparaît que davantage exacerbé : les différences inconditionnelles des croyances, des relations symboliques que personnes et groupes entretiennent avec leur monde. Cet obstacle ne disparaîtra pas par la seule dénonciation des idéologies. Les partis pris sur l'existence collective ou personnelle ont toujours résisté à la réduction de la culture à la raison ou aux intérêts. Cette résistance, la science des religions l'approfondit, l'exprime, la représente.

Ce qui risque de l'introduire dans les querelles les plus troublantes. Veut-on un exemple ? Ces dernières années, on a beaucoup discuté de l'enseignement religieux. Si les parents choisissent l'enseignement confessionnel, la catéchèse, ils s'ancrent en principe dans l'*espace intérieur* du savoir religieux. Mais les autres ? On a parlé d'un enseignement de la morale. Quelle morale ? Dès que l'on tente d'élaborer des programmes pour cette éducation morale, on se heurte à la diversité des morales. Les réconciliera-t-on dans un *humanisme* ? Le mot est devenu bien vague. Il continue malgré tout à pointer des intentions qui dépassent la stricte organisation des rapports humains, une certaine *croyance* en la vocation des hommes.

Comment éclairer, au ras de la culture, cette *croyance* ? Le pluralisme est une donnée indépassable aujourd'hui. En matière d'éducation, on ne saurait pour autant le ramener à un respect des croyances de l'autre qui aboutirait à éviter autrui en ce qu'il y a de plus important à confesser. Un certain pluralisme

confine à la coexistence de personnes qui se dissimulent les unes aux autres ce qui les fait exister. On voit quel rôle les sciences de la religion pourraient jouer en pareil contexte, si elles se faisaient dialogue des croyances, médiation éthique. Savoir menacé, mal unifié, peu sûr de ses méthodes, incertain de sa fonction dans la culture : oui, mais parce que savoir pédagogique.

Champ *intérieur*, champ *extérieur* du savoir de la religion : la délimitation s'imposait au départ. Elle persiste au terme de cette rapide esquisse. Néanmoins, nous avons reconnu la parenté de l'un et de l'autre territoires, et entre eux, des échanges. Le fondement culturel du premier est tradition et communauté de foi ; le fondement du second est tradition et communauté de culture.

La culture n'est pas uniquement objet d'étude ; elle s'alimente à une certaine foi, qu'il revient aux sciences de la religion de mettre au jour. Foi dans l'homme, dans ce qui le tourmente en deçà des méthodes du savoir. Peut-être s'agit-il de cette foi philosophique dont parlait Jaspers, où « l'homme se reporte à son *origine*. Elle ne peut ni se fonder sur une autre réalité ni se justifier par une originalité quelconque. Elle n'est ni un chêne ni un roseau auquel on puisse se tenir. On n'en dispose pas. On ne peut l'utiliser ». Ce dont on ne dispose pas, ce qu'on ne peut utiliser : telles pourraient bien être, pour tout résumer, l'obsession et la raison d'être des sciences de la religion.

10

Urgence et tradition de la philosophie

Il n'est qu'une urgence de la philosophie : la conversion à l'authenticité de l'existence et à la quête de l'Être. Tous les philosophes l'ont cru, quels que fussent les cheminements qu'ils ont suivis et les systèmes qu'ils ont édifiés.

Parfois, cette conversion survient à un moment décisif de la vie. Xénophon rapporte que Socrate le rencontra dans une rue d'Athènes et, lui barrant la route avec son bâton, l'interpella : « Où achète-t-on les choses nécessaires à la vie ? lui demanda-t-il. – Au marché. – Et pour devenir honnête homme, où faut-il aller ? – Je ne sais pas. – Suis-moi, tu le sauras. » Certains suivent aussitôt Socrate. D'autres, comme le jeune homme riche de l'Évangile, s'en retournent vers leurs occupations accoutumées. Pour ces derniers, la conversion est plus lente ; elle se déroule au long des années et n'est jamais certaine d'aboutir. Au milieu des affaires de ce monde, s'ils éprouvent la nostalgie de l'Être, ce n'est que par intermittence. Ceux-là surtout sont contraints d'entretenir le *doute méthodique* quant à la présence de la philosophie à la culture.

I

Urgence de la philosophie ? Urgence... Il faudrait commencer par s'arrêter longuement à ce mot et, à la manière de Heidegger, le soupeser, le retourner en tout sens, recourir à l'étymologie, en faire miroiter la nouveauté, en dénouer l'ambiguïté. Je ne me risquerai pas à poursuivre pareil exercice. Mon approche sera plus fruste.

Parlant d'urgence, faut-il entendre que nous aurions *besoin* de la philosophie ?

Périodiquement, et à la suite de bien du monde, les responsables du ministère de l'Éducation s'interrogent sur la pertinence de l'enseignement de la philosophie dans les collèges, ou du moins sur la possibilité d'en réduire les heures d'enseignement. Et, par intervalles, un comité est créé à cet effet. Il y a quelques années, un comité semblable avait convoqué des profanes, dont j'étais, pour entendre leur opinion. Nous défilions à tour de rôle, chacun étant interrogé isolément. À mon entrée dans la salle et pour débuter, on me rapporta l'affirmation d'un professeur d'université qui m'avait précédé. Ingénieur de son état, il avait été fort bref : « On n'a pas besoin de philosophie, tranchait-il, pour construire des frigidaires. » L'affirmation était un peu courte, convenons-en. Mais elle était d'une parfaite exactitude. Et, au réfrigérateur, mon prédécesseur aurait pu ajouter d'autres ustensiles de plus considérable importance.

Il avait raison : nous n'avons pas besoin de la philosophie, comme nous avons besoin de réfrigérateurs et de l'art de les fabriquer. Là-dessus, l'opinion commune est unanime ; je vais en suivre les suggestions.

Socrate aimait parcourir les avenues du marché d'Athènes en se réjouissant à haute voix : « Que de choses dont je n'ai pas besoin ! » L'urgence qui l'habitait n'était pas un besoin. Lorsque la philosophie est en cause, chez les Grecs, ce n'est pas de besoin qu'il s'agit, mais de désir et de passion. Tous les philosophes, même les plus discrets, ont été entraînés sur cette pente, fascinés par ce foyer d'images fondatrices. Ces jours derniers, je lisais un recueil posthume d'articles de Vladimir Jankélévitch. Le propos est tout simple ; il mérite d'être entendu pour cette raison même : « Le besoin ne peut pas fonder un rapport. J'aime ce dont je n'ai pas besoin : celui qui aime parce qu'il a besoin de compagnie, par exemple, ou parce qu'il a besoin d'un interlocuteur, parce qu'il a besoin simplement de faire la conversation, parce qu'il s'ennuie tout seul, celui-là n'aime pas ; et ce qu'il ressent ne mérite pas non plus le beau nom d'amour. [...] Les monades d'amour n'ont pas littéralement besoin l'une de l'autre. [...] Ainsi prennent tout leur sens un dialogue et une réciprocité[1]. »

Ici, il faudrait s'attarder, revenir au *Banquet* de Platon où, justement, la discussion sur l'amour occupe une place centrale, comme si elle était au commencement de la philosophie, une origine d'où se font jour les avenues diverses par où l'urgence devient plus insistante que le besoin.

1. Vladimir Jankélévitch, *Sources*, Paris, Seuil, 1984, p. 120-121.

Mais, à l'exemple de l'amour, la passion philosophique, aussitôt entrevue, se heurte à nouveau aux figures du besoin. Au-delà des réfrigérateurs et autres ustensiles, portons le regard sur la configuration de la culture que nous habitons. Limitons-nous à l'université, qui est comme la représentation concrète de cette culture.

S'agit-il de l'art de construire des édifices ou de l'art de guérir, de traiter des relations humaines ou d'enseigner aux enfants ? La médecine, les divers génies, les relations industrielles, la pédagogie, d'autres disciplines y pourvoient. S'agit-il de connaître le monde qui nous entoure ? De la physique à la sociologie, en passant par la biologie, le domaine entier de la connaissance est couvert. S'agit-il de notre salut ? La théologie nous propose son secours. Quant à l'art, à la poésie, à notre exigence esthétique, de nombreux départements s'y consacrent. L'université est ainsi un microcosme de la plus vaste culture. La notion de besoin y est singulièrement diversifiée. En nous faisant passer de la technique à la religion, cet univers n'est-il pas ce dépassement du besoin que nous avions cru identifier d'abord avec la philosophie ? Celle-ci serait effectivement réalisée par la diversification des démarches de la culture et de la pensée contemporaines. Hypothèse simpliste ? Je souligne qu'elle est communément partagée dans les cercles scientifiques, artistiques, politiques de notre temps. Elle mérite d'ailleurs, indépendamment de la quasi-unanimité qu'elle rallie, un examen attentif.

Seules les apologies faciles de la philosophie se permettent de caricaturer les pratiques du savoir qui ne relèvent pas ouvertement de son étiquette. Ce n'est pas vrai que les techniciens sont uniquement préoccupés des choses utiles, que les scientifiques se bornent à accumuler les connaissances, que les théologiens se limitent à proclamer la Révélation, que les artistes se contentent de fabriquer des objets de beauté. À travers ce prodigieux travail de culture, de partout émergent un effort réflexif, un souci des fondements, une préoccupation des finalités humaines où, les besoins étant assumés, l'urgence du dépassement de l'homme est proclamée. Ainsi, personne n'ignore que la critique des sciences s'effectue de l'intérieur de la science, que l'éthique est objet de discussions chez les médecins, les psychologues ou les juristes, que l'esthétique doit le meilleur de ses réflexions aux artistes eux-mêmes. On admettra sans peine qu'on n'apprend pas au médecin la préoccupation éthique pas plus qu'à l'homme de science, la logique ; et pas davantage au poète, le pressentiment de l'Être. Quant à la sagesse, chacun en poursuit la quête pour son compte, par des chemins sinueux où nulle doctrine n'assure les issues ; recherche fort modeste, où les détours ramènent à la simplicité du regard.

On objectera peut-être qu'ainsi dispersée dans les pratiques humaines la quête philosophique devrait être rassemblée quelque part. Mais que serait donc une éthique isolée de ses conditions concrètes d'exercice, une épistémologie coupée de la recherche scientifique, une esthétique disjointe de la création ? Il n'est pas utile ni pertinent que viennent de l'extérieur des spécialistes qui, dénonçant la réduction de la culture au besoin, y ajouteraient l'urgence des valeurs. Et s'il fallait que nous en soyons réduits un jour à cette extrémité où la culture, le savoir et l'art se refermeraient étroitement sur les besoins des hommes, ce n'est pas une discipline d'appoint qui pourrait dénouer cet embâcle et nous offrir la délivrance.

Ne sommes-nous pas contraints d'admettre, pour paraphraser un mot de philosophe, que la philosophie est « un monde où le centre est partout et la circonférence, nulle part » ? En arriverons-nous à conclure qu'il n'y a plus désormais d'emplacement déterminé pour la philosophie ? Ce serait abandonner trop vite le chemin qui nous a conduits du besoin à son dépassement. Peut-être que l'urgence de la philosophie se trouve plus loin encore ? Les philosophes nous ont appris à aller jusqu'au bout des paradoxes ; je ne me refuserai pas à suivre leur exemple.

II

Si on en revient à ces pratiques humaines où la philosophie nous a semblé à l'œuvre au point de s'y dissoudre, on ne manquera pas de remarquer une chose toute simple : dans ces pratiques, des polémiques de méthodes, de théories et de doctrines témoignent de la vitalité de la recherche ; mais qui, dans le cours ordinaire de la vie sociale, oserait sérieusement contester la nécessité de ces pratiques, renier la technique, la science, l'art ? On n'a jamais songé, par exemple, à créer des comités pour évaluer l'opportunité d'éliminer ces pratiques de l'éducation scolaire. Toutes ces pratiques se préoccupent, tout au moins chez beaucoup de leurs spécialistes, des fondements épistémologiques et de l'éthique. Mais l'existence même de ces pratiques ne fait guère problème dans les conversations de la rue ou dans les débats de la culture savante. Ne serait-ce point parce que ces pratiques sont d'abord tournées vers des objectifs qui rallient un consensus où l'idée confuse du *besoin* perdure ? Un médecin se préoccupe d'abord de guérir ; un ingénieur, de mettre au point des procédés ; un juriste, de trancher dans des délits ou des conflits constitutionnels. Un savant cherche des solutions qui soient reconnues dans la communauté scientifique. Un artiste dispose d'un public d'amateurs, d'un marché. Un théologien est en solidarité avec une communauté croyante et avec un magistère.

Tout autre est la position du philosophe. Il s'adonne à une pratique qui, lorsque l'on veut la saisir en tant qu'institution spécifique, n'a pas de support incontesté dans la culture. Sa légitimité est essentiellement incertaine. Cela ne date pas des procès actuels ou de ces comités dont je parlais plus haut. Il en a toujours été ainsi, et depuis le commencement. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les *Nuées* d'Aristophane, dont le titre dit parfaitement ce qu'on pense encore autour de nous. Il suffit de se souvenir de la mort de Socrate, de la déception de Platon dans ses entreprises politiques avec Denys de Syracuse, de l'exil d'Aristote, de la suspicion qui entoura Descartes ou Spinoza. J'imagine que ce pourrait être une sorte de définition préliminaire de la philosophie que la formule suivante : une pratique dont nous n'avons pas besoin et dont, au surplus, la Cité remet sans cesse en question l'utilité et la légitimité.

Mais nous sommes tentés d'ajouter du même coup, et comme une conséquence : l'institution philosophique, de par son existence, interroge radicalement l'utilité, la pertinence, le fondement de toutes les autres institutions. Ce doute dont on la poursuit constamment, et qui porte moins sur ce qu'elle affirme que sur son droit de l'affirmer, la philosophie le reporte sur le monde, l'individu, la Cité. Et la puissance de ce doute lui vient de la précarité de sa propre condition.

Merleau-Ponty le disait de Socrate. Celui-ci affrontait-il des personnes ? « Toujours coupable par excès ou par défaut, toujours plus simple et moins sommaire que les autres, plus docile et moins accommodant, il les met en état de malaise, il leur inflige cette offense impardonnable de les faire douter d'eux-mêmes. » Et Socrate se tournant vers les institutions, vers la Cité, quelle attitude adopte-t-il ? « Pour lui, la philosophie n'est pas une idole dont il serait le gardien, et qu'il devrait mettre en lieu sûr,elle est dans son rapport vivant avec Athènes, dans sa présence absente, dans son obéissance sans respect[2]. » « Mettre en état de malaise », être une « présence absente » : ces qualificatifs que Merleau-Ponty applique à Socrate, on pourrait les utiliser pour désigner l'institution philosophique elle-même. Car si Socrate n'a rien écrit ni rien fondé, il a délimité un endroit singulier de réflexion, où se dessineront par la suite à la fois la figure originale du philosophe et celle d'une manière tout aussi originale d'instaurer la pensée parmi les hommes.

Ce lieu, n'importe qui est susceptible de l'habiter, car la vocation philosophique est offerte à tous. Et chacune des grandes institutions d'Occident lui

2. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 44 et 45.

doit quelque inspiration, parfois même son origine. Mais ce lieu est toujours resté à l'écart, comme une demeure, une institution étrange. Il y a là un sujet d'étonnement qui pourrait bien nous faire avancer encore un peu dans notre réflexion.

Que la philosophie ne soit pas seulement une certaine façon de voir, une interrogation préalable qui se répand ou se dissipe ensuite dans les autres pratiques sociales, on le reconnaît d'abord, d'une manière encore superficielle mais certaine, dans la suite des systèmes philosophiques. Les systèmes sont l'écorce de la philosophie. Ils témoignent ouvertement que la philosophie a toujours voulu prendre place dans la culture, s'affirmer comme institution. Dans le système, une philosophie achève son mouvement originaire. Le « malaise », la « présence absente » paraissent y parvenir au repos. L'angoisse du départ quant à l'Être y devient vision du monde.

L'institution philosophique ancre plus encore sa présence par ce que j'appellerai sa puissance instituante. Que serait-il advenu du christianisme, de son enracinement et de sa durée dans notre civilisation sans sa mise en forme par la philosophie dès les premiers temps de sa croissance et continuellement par la suite ? Y aurait-il une science, au sens propre où nous l'entendons en Occident, sans que son inspiration première, et souvent ses ressourcements successifs, fussent redevables à la philosophie ? Et aurions-nous de l'État les conceptions que nous nous en formons sans la réflexion des philosophes ? Je pourrais allonger la liste de nos institutions et répéter les mêmes questions, auxquelles les réponses ne font pas de doute.

La philosophie est une institution dont on peut cerner les contours grâce aux systèmes et dont on peut ressaisir la puissance instauratrice dans les autres institutions ; c'est une institution, par contre, qui renonce à ce statut dès qu'elle l'a conquis. En effet, les systèmes possèdent deux caractéristiques que l'on ne rencontre dans aucune autre institution. Ils sont des achèvements absolus, proportionnés en cela avec la question radicale qui les inspire. C'est pourquoi ils demeurent précaires et, loin de s'engendrer les uns et les autres, ils dessinent autant de trajectoires originales. De système à système, on décèle des influences et des filiations, mais chacun prend sa source si loin dans le *malaise* et l'*absence* qu'il garde la marque indélébile de l'expérience du philosophe qui l'a édifié. De sorte que, partie du désir de l'absolu pour parvenir à sa figure, la philosophie est chaque fois une institution manquée. Mais l'échec de cette institution se pose comme un défi pour toutes les autres, dans leur réussite apparente.

On le vérifie mieux encore dans cette faculté d'engendrer d'autres institutions que j'évoquais à l'instant. Je ne prends que l'exemple, à la vérité le plus évident, des sciences modernes. La plupart d'entre elles sont nées d'une intention philosophique. Souvent, les philosophes qui les ont mises au berceau y ont vu la confirmation de leur système, et parfois l'achèvement définitif de la philosophie. Ainsi Descartes croyait que tel détail de sa physique était la garantie indispensable à sa philosophie tout entière. Ainsi Comte a-t-il cru accomplir le savoir dans la fondation de la sociologie, et Marx dans celle d'une science de l'histoire. Encore ici, les exemples sont si nombreux qu'ils constituent une constante. Néanmoins, ce désir absolu, où l'institution philosophique semble chaque fois se perdre dans les autres institutions qu'elle enfante, renaît ailleurs, rallumant en d'autres lieux la passion de comprendre, la ramenant aux sources de l'incertitude.

III

Oui, la philosophie est une institution indéfiniment recommencée, une institution précaire. Mais quelles institutions ne sont pas aujourd'hui précaires ? La crise généralisée des institutions n'est-elle pas devenue de constatation courante ? Longtemps cellule de base des collectivités, la famille est menacée à ce point qu'une commission officielle d'enquête, créée au Québec, en a même cherché la définition. L'État, qui représentait le bien commun, fait l'objet de vives contestations dans tous les pays ; la tiédeur gagne la participation des citoyens à la politique. Les croyances religieuses ne disparaissent certes pas de notre civilisation où, au contraire, prolifèrent les sectes de toutes espèces ; mais la croyance déserte les Églises, les institutions qui en ont été les foyers depuis de nombreux siècles. Quant aux énormes appareils d'éducation, on ne sait plus très bien quel esprit les anime, quels objectifs ils poursuivent dans leur travail de culture. La science, qui se présentait comme le lieu de l'unique certitude au milieu des conflits d'idéologies, est ébranlée dans ses fondements ; par le morcellement des spécialisations, elle a perdu sa faculté de réunion des esprits ; par ses applications, dans les stratégies militaires, dans les manipulations génétiques en particulier, elle est incertaine quant à son sens et à sa finalité. Enfin, devenu expérimentation, l'art s'éloigne des hommes à mesure que s'accentue la prise de conscience de ses procédés.

Cette crise généralisée des institutions n'est-elle pas, au fond, une crise généralisée de la tradition ?

Je n'emploie pas ce mot de *tradition* sans réticence ni précaution. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il n'est guère à la mode ; il fait s'esclaffer plusieurs

et fait sourire les autres. Pourtant, la tradition ne se réduit pas à un ensemble de coutumes vétustes. Elle est la culture comme héritage. Parmi les espèces animales, les hommes ont ceci de singulier d'avoir dépassé la régulation des instincts pour cumuler un langage, des signes, des œuvres, des expériences, une culture. Ce qui suppose transmission, *tradition* au sens étymologique du terme.

L'idée même de transmission est compromise en notre temps. Cette constatation, je l'énonce froidement, sans arrière-pensée conservatrice, à partir d'observations élémentaires. Pour être bref, ces observations peuvent être faites à deux niveaux.

Le premier niveau est celui où les générations se suivent, où les jeunes reçoivent des aînés les héritages les plus concrets de comportements et d'idéaux. Dans nos sociétés, la période de l'adolescence s'est allongée de plus en plus. Or l'adolescence est cette phase de la vie où, au sortir de l'enfance, avant d'entrer dans le monde des responsabilités adultes, on survole ce monde, on l'interroge. L'adolescence n'est pas l'âge de la préparation ; c'est l'âge du procès. Désormais se trouve ainsi inscrit dans la vie collective un espace de plus en plus vaste de la remise en question des institutions. Et à partir de ce foyer, c'est toute la suite de l'existence qui en sera lestée d'un potentiel d'émotions et de doutes.

À l'autre niveau, celui des grands ensembles sociaux, de leurs structures et de leurs justifications, on décèle un phénomène parent. Cette fois, la conscience historique est menacée en ce qu'elle a de plus manifeste. Les origines en remontent sans doute aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, les « siècles de l'histoire » comme on les a communément appelés. Or quelle fut la portée de l'avènement des sciences historiques sinon d'avoir interrogé les traditions, les héritages, moins sur ce qu'ils nous proposent de leçons du passé que sur les conditions de leur émergence ? Une dualité était introduite dans notre regard sur ce qui nous vient d'avant nous : nous accueillons le passé comme un apport, mais cet apport nous le remettons en question à partir de ce qui l'a produit. L'héritage en devient éminemment relativisé, qu'il s'agisse de la nation, de la Bible, de l'État ou des rites quotidiens. Les historiens et leurs lecteurs érudits ne sont plus les seuls concernés. L'homme de la rue en sait assez sur la variation des institutions dans le temps et dans l'espace pour ressentir que l'acquiescement qu'il donne aux héritages de sa culture ne va pas sans un soupçon quant à leur validité.

De la quotidienneté de l'existence, là où les résonances de l'adolescence se répercutent sur tout le cours de la vie qui s'ensuit, aux plus hautes instances de la conscience historique, la culture est donc devenue problématique. En cette conjoncture, chacun est partagé entre la poursuite inévitable du sens de

l'existence et la critique des expressions culturelles de ce sens. Et chacun est enclin à céder au marché des opinions, à choisir arbitrairement parmi la pacotille des certitudes et la foule des mages ce qui le dispenserait de ses doutes et de son angoisse.

C'est ici, je pense, que resurgit la mystérieuse présence de l'institution philosophique. Nous n'en n'avons pas besoin, disais-je. Or voici que toutes les institutions dont nous croyions avoir besoin sont devenues hypothétiques. Depuis Socrate, la philosophie a interrogé la raison d'être des institutions. C'est pourquoi, et à l'encontre des autres institutions, la philosophie a toujours vécu dans l'incertitude de sa propre justification. Et, je le rappelais auparavant, lorsqu'elle a cru trouver le repos dans des systèmes ou dans les sciences qu'elle a suscités, la philosophie a été déboutée de son assurance. Chez elle, l'idée que le passé est un acquis définitif, que quelque figure du progrès doit être dégagée, a souvent resurgi ; elle a été constamment niée par après. L'histoire de la philosophie a ceci de particulier qu'elle est une suite de recommencements. C'est le souvenir de ces recommencements qui en fait, à tout prendre, une tradition d'une singulière et paradoxale originalité. Elle est un héritage, mais de questionnements.

À un jeune d'aujourd'hui qui s'engage dans l'apprentissage de la philosophie que propose-t-on ? De poursuivre un dialogue avec les philosophes du passé. Personne n'aurait idée d'initier à la physique ou à la médecine à partir de l'histoire de ces disciplines. À propos des modèles atomiques de Bohr, qui datent pourtant seulement des années trente, Bachelard disait qu'ils avaient été féconds justement parce qu'il n'en restait rien. Qui oserait en dire autant de Platon, de Kant ou de Hegel ? Pourquoi n'osons-nous pas ? La singularité des situations historiques de ces philosophes, leurs visions du monde et les matériaux qui les ont alimentées sont pourtant aux cimetières de l'histoire. Ce que nous retenons d'eux et qui n'a point péri, c'est leur souci de l'origine, les chemins qu'il leur a fait entrevoir. Cherchant à notre tour notre propre chemin, comment refuser le dialogue avec ceux qui se sont entêtés à en trouver les commencements à partir des crises de leur temps ?

Devant la crise généralisée des traditions, je ne craindrais pas d'affirmer qu'une seule tradition subsiste en toute certitude : celle de la philosophie. Voilà un héritage qui nous confirme mieux que tout autre la pérennité de notre civilisation, la valeur de notre héritage de culture. Grâce à cet héritage, si nous sommes inquiets de tout le reste, nous sommes certains que nos interrogations viennent de loin et que, si l'histoire détruit à mesure les institutions qu'elle engendre, elle n'efface jamais notre pouvoir d'en prendre la responsabilité.

IV

Néanmoins, le souci de l'origine, du recommencement, ne trouve pas son ultime support dans une institution, celle-ci fût-elle philosophique. Ce souci renvoie à un engagement qui convoque l'existence tout entière.

En veut-on un premier indice ? Les philosophes du passé ont, de diverses manières, intégré le récit de leur expérience singulière à l'élaboration de leurs pensées les plus abstraites. On songe encore à Socrate. On pense aux lettres de Platon, aux confessions d'Augustin, aux prières de Thomas d'Aquin ; plus encore peut-être au *Discours de la méthode* qui est somme toute une autobiographie, à la « nuit » de Pascal, au *Journal* de Maine de Biran, aux confidences répétées de Kierkegaard, à tant d'autres exemples. Il m'a toujours semblé qu'une initiation à la philosophie devrait commencer par le commentaire d'une anthologie de ce genre de textes qui, mieux que toutes les définitions préalables, mettrait l'étudiant en état de *vie philosophique*.

C'est l'originalité foncière de la philosophie d'engager un retournement de l'esprit qui la fait ressembler de près à la foi religieuse. Car la philosophie concerne la totalité du sujet, du monde, de l'Être, sans pour autant identifier cette totalité avec une somme ou une synthèse. À cet égard, on a parlé d'une foi philosophique. Cette foi n'est pas religion. Elle ne s'accomplit pas dans la croyance. Et lorsqu'elle s'avance jusqu'à nommer l'Être, chez un philosophe, elle se détrompe aussitôt chez un autre. Non pas que l'intention philosophique soit, par nécessité, négation de l'adhésion et de l'engagement, encore moins empêchement du consentement de notre être à d'autres êtres, à Dieu en particulier. Mais elle se maintient et nous maintient en retrait, en état de mobilisation du doute et de la quête.

Si la philosophie n'est pas une foi à la manière de celle à laquelle les religions nous convoquent, elle n'est pas davantage un savoir au sens où les sciences le conçoivent. J'en appelle ici à Gabriel Marcel : « Le philosophe traitera-t-il cela dont il vit comme un corps étranger dans sa pensée ? Peut-il se partager, pour se considérer lui-même *en tant que* philosophe, s'il est vrai – comme l'ont compris les esprits les plus vivants du siècle dernier, un Schopenhauer, un Nietzsche – que par vocation le philosophe est amené à se nier lui-même comme spécialiste[3] ? »

3. Voir Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Éditions du temps présent, 1947, p. 273.

La philosophie n'est pas davantage une *méthode* à laquelle il suffirait de se confier pour que, se départissant de soi-même, on atteigne à quelque vérité objective. À lire Descartes, on a parfois l'impression contraire. Mais il a su dire que la philosophie consiste à sauvegarder la vigilance de la pensée, la présence de soi à soi dans les démarches les plus abstraites. Avant de consentir aux méthodes, la philosophie est d'abord un effort, que Descartes a décrit à la fin de la *Première Méditation* : « Ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être éveillé et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement. »

Convenir de la perpétuelle tentation de l'« assoupissement » dans l'opinion, se remettre patiemment en éveil : en cela consiste, je crois, la *vie philosophique*. Cette reconnaissance et cette patience pourraient sembler aboutir à une espèce d'égocentrisme de la pensée et de l'action ; au contraire, elle est ouverture fermement maintenue. Pour puiser, une dernière fois, dans ce florilège que je souhaitais voir méditer par l'étudiant qui entre en philosophie, je ferai appel à une admirable image de Maurice Blondel. « Au Panthéon d'Agrippa, à Rome, l'immense coupole n'a pas de clé de voûte, mais une ouverture centrale par où descend toute la lumière dont s'éclaire l'édifice. Ainsi la construction de notre âme, comme une pensée inachevée, s'appuie, non à un plein, mais à un vide[4]... » Chrétien, Blondel savait que ce vide peut accueillir l'ineffable présence du Dieu de Jésus-Christ. Mais il a eu le mérite de défendre l'autonomie de la philosophie devant une croyance religieuse, qui pourtant lui importait plus que tout le reste. L'exemple vaut pour n'importe quelle croyance, fût-elle inspirée par la science, la technique, la politique.

Ce vide dont parlait Blondel garantit la distance que doit garder toute pensée et invite à l'espérance de l'Être. En définitive, c'est dans cette distance et dans cette espérance farouchement défendues que s'imposent l'urgence et la tradition de la philosophie.

4. Blondel développe cette image dans les *Études philosophiques* (1946). Je cite la formulation plus ramassée qu'en donne Jean Lacroix dans son *Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1963, p. 11.

Troisième partie

L'emplacement québécois

11

De la culture québécoise

Des changements contemporains de la société québécoise on retient d'abord, à l'étranger mais au Québec aussi, les aspects politiques. Les transformations de l'État depuis les années soixante furent, en effet, spectaculaires. Un appareil poussiéreux a pris l'allure d'un État moderne, avec l'accroissement de ses responsabilités dans l'éducation et le bien-être et, en corollaire, avec l'avènement des experts et des technocrates. Il y a trente ou quarante ans, l'État du Québec était une sorte de vaste conseil municipal ; il se réclamait, il y a peu, de l'idéal social-démocrate ; puis, sans transition, le voilà habillé à la dernière mode du néolibéralisme. Les mouvements sociaux, le syndicalisme en particulier, ne détonnent pas eux non plus parmi ceux de l'Occident.

Aussi a-t-on parlé et parle-t-on encore de Révolution tranquille. À vrai dire, le mot n'a pas été inventé par les Québécois francophones mais par les anglophones du Canada. Pour ces derniers, il traduisait à la fois une satisfaction et un étonnement. Une satisfaction : nous étions, selon eux, attardés depuis si longtemps dans nos paroisses, dans l'ignorance et le mépris de l'économie qu'il était réjouissant de nous voir convertis enfin à la modernité. Étonnement : que cela se produisît avec une joie et une presse un peu inquiétantes. À mesure que progressait le mouvement indépendantiste, suite logique des transformations de l'État *provincial*, la satisfaction et l'étonnement ont tourné à l'irritation.

Mais la mutation du Québec contemporain n'a pas eu que figure politique. Elle s'est accompagnée d'une prodigieuse transformation des mœurs et de la

culture, de la vie quotidienne et des représentations. Les indices en sont connus : chute du taux de natalité, extension du divorce, hémorragie du clergé et des communautés religieuses, baisse de la pratique religieuse, apparition d'une jeune génération bien différente de celle des aînés... Tout cela s'est produit à un rythme inconnu ailleurs. À ce bouleversement on applique aussi couramment la dénomination de Révolution tranquille. À tort. En premier lieu parce que, on l'imagine bien, il ne fut pas tranquille, et aussi parce qu'il remonte à avant les années soixante, lesquelles marquent le début des changements politiques.

I

Pourquoi cette transformation si rapide des mœurs et des idéaux ? Cette question, les Québécois se la posent tous les jours. À mon sens, il ne faut pas chercher la réponse d'abord dans des facteurs récents, mais dans le processus même de la mutation. Autrement dit, au lieu de nous demander trop vite comment nous avons changé depuis quelques décennies, il vaudrait mieux nous demander à partir de quelle situation ce nous est arrivé. Prenons le cas de la religion : des croyances quasi unanimes se sont effilochées en quelques années ; pour s'en expliquer, pourquoi ne pas commencer par s'interroger sur la religion d'antan ? L'état antérieur de l'édifice devrait nous renseigner au premier chef sur sa dislocation subite.

Cette hypothèse de travail est renforcée par le fait que la révolution dans les mœurs s'est effectuée par opposition au passé. Cette référence négative se reconnaît aussi bien dans les idéologies publiques que dans les conversations quotidiennes.

De quel passé s'agit-il ?

Le passé renié depuis les années soixante, c'est moins un ensemble d'événements défunts qu'une mémoire collective. C'est l'image que se donnait d'elle-même la société d'hier qui obsède les Québécois d'aujourd'hui. Troublante continuité par-dessous les ruptures de la vie quotidienne, et qui fournit un premier aperçu du drame de la culture québécoise actuelle.

Dans toutes les sociétés, les représentations fabriquées ou partagées par les groupes jouent un rôle capital. Dans la société québécoise, tout particulièrement au cours du siècle qui va de 1840 à 1940, ce rôle fut d'un poids exceptionnel. D'habitude, face aux idéologies, l'analyste se hâte de les ramener à des infrastructures, à des classes qui permettent de les expliquer... ou de les écarter. Dans le cas du Québec, cette précipitation est pernicieuse. Car elle passe trop

vite sur la question préalable : pourquoi, dans pareille société, l'activité idéologique fut-elle aussi importante ?

On connaît les grands thèmes de cette idéologie d'antan. Les Canadiens français (comme on disait alors) constituaient un peuple catholique, continuant les traditions et les coutumes héritées de l'ancienne France, celles d'avant la Révolution, et donc les plus authentiques ; la famille est l'assise principale de cette société, et sa fécondité exceptionnelle en témoigne ; l'agriculture est sa première vocation, à laquelle s'ajoute la mission de répandre en Amérique et sur les continents étrangers la foi catholique ; l'industrie, les grandes entreprises économiques ne sont pas son lot ; son infériorité sur ce point est le signe d'un idéal plus élevé...

Évidemment, ce système de représentations n'a pas correspondu tout à fait à ce que fut l'existence concrète de nos pères. La bourgeoisie du dernier siècle a souvent proféré du bout des lèvres ces grandes visions, quitte à vivre tout autrement. Les classes populaires ont adhéré, avec plus de conviction peut-être, aux liturgies sociales inspirées par ces beaux principes, mais en les accommodant à leurs coutumes.

Faut-il parler d'une mystification idéologique ? On le fait couramment dans les travaux des sociologues et des historiens depuis les années cinquante. Par la cassure qu'elle a effectuée, la Révolution tranquille a donné le sentiment d'un éloignement irrémédiable par rapport au passé. Le passé est là comme un étranger qu'il semble nécessaire de renier pour que l'avenir soit possible. Mais, sans la garantie de ce passé, sans la continuité d'un destin singulier du Québec en Amérique, comment envisager un futur qui soit bien de nous ? Cette question ne nous est pas exclusive. On peut penser néanmoins que, perdu dans l'immense continent anglo-saxon, notre peuple illustre à l'extrême le drame de la continuité et de la rupture culturelles.

II

En refusant leur passé, les Québécois sont devenus orphelins. Ce qui est une fâcheuse manière d'entrer dans l'avenir. Aussi les voit-on s'acharner contre le système d'hier transformé en phantasme, tantôt pour se débarrasser de cet empêcheur de tourner en rond, tantôt pour justifier de nouvelles manières de vivre. Il y faudrait une sorte de psychanalyse collective qui a du mal à se mettre en marche.

Voyons cela de plus près, en anticipant un peu par rapport à l'état présent des représentations collectives.

Rappelons d'abord, au risque de rabâcher, dans quelle situation précaire se trouvaient, après la Conquête anglaise, nos ancêtres québécois. Ils étaient 65 000, et sans cadres assurés. Les seigneurs n'avaient pas joué, sous le Régime français, le rôle d'entrepreneurs que les autorités métropolitaines avaient conçu pour eux; leur importance diminue encore sous la domination britannique, pour se dissiper tout à fait au XIX^e siècle. L'Église est sévèrement contrôlée par le conquérant, au point que certains historiens ont pu parler de *servitude*. Elle n'encadrera vraiment le peuple qu'à partir du milieu du XIX^e siècle; ses effectifs vont dès lors croître prodigieusement, à la mesure de son emprise sur les institutions et les mœurs. Nous avons disposé d'un Parlement à nous, à partir de 1791, mais sans grande puissance, sans responsabilité ministérielle, en lutte constante avec un pouvoir exécutif arbitraire; ce qui devait aboutir aux Rébellions de 1837-1838. Au lendemain des troubles, l'Union des Canadas nous promettait officiellement une assimilation rapide. La Confédération vint en 1867; nous y avons joué un rôle médiocre. Les écoles françaises officielles ont été supprimées dans les provinces autres que le Québec; nos représentants au Parlement fédéral, à part quelques grandes têtes d'affiche, faisaient figure d'indigènes et n'effrayaient personne; le jeu des partis contribuait d'ailleurs à effacer les liens d'appartenance nationale, comme l'avait astucieusement prévu, dès 1840, un gouverneur britannique.

Aux lendemains de la Conquête, le commerce de la fourrure, principale ressource, est passé aux mains des étrangers. Quand vint l'industrialisation, nous y avons surtout participé comme manœuvres et porteurs d'eau. On s'est jeté vers des terres neuves souvent peu propices à l'agriculture. Ou on a franchi la frontière américaine, vers les usines des États-Unis: saignée démographique dont les conséquences eussent pu être mortelles.

Je ne veux pas (ce qui serait une entreprise ridicule) résumer l'histoire du Québec. Je souligne seulement ce qui rend compte, à mon sens, de l'émergence et du poids du système idéologique qui s'est instauré et a duré au Québec de 1840 jusqu'aux années cinquante. Dans les polémiques autochtones qui se poursuivent depuis le début de la Révolution tranquille, ce système est souvent expliqué par le déclin de la bourgeoisie libérale après les Rébellions de 1837-1838, par l'omniprésence du clergé, etc. Ces facteurs n'ont été que des conséquences. La cause première réside dans cette situation de marginalisation dont j'ai noté les aspects principaux. Quand un peuple est dépossédé de tant de manières de son pays, sans véritable prise politique ou économique sur son destin, comment ne recourrait-il pas au rêve compensatoire? Comment l'idéologie ne lui serait-elle pas un refuge? Pauvre, certaines de ses élites lui ont conféré une vocation historique, religieuse, spirituelle. Contraint à laisser fuir

ses fils vers les États-Unis, on en a fait des convertisseurs du continent. Mis à l'écart des décisions industrielles, on a exalté l'agriculture...

Depuis plusieurs décennies, il est convenu de dénoncer, avec un succès facile, cette mythologie. Les Québécois d'aujourd'hui ne s'aiment pas quand ils songent à leur passé. Sans doute, ces rêves de jadis étaient-ils puérils. Mais si nous en comprenions mieux la raison d'être, nous pourrions retisser d'eux à nous la continuité des mêmes embarras: la continuité d'un problème à résoudre.

Car la situation de fond n'a guère changé. Malgré l'emprise plus grande du gouvernement du Québec sur notre vie collective, notre sujétion économique demeure. Et notre colonisation mentale, notre exil dans des représentations qui ne sont pas vraiment les nôtres, n'ont pas cessé.

Le système idéologique du siècle dernier s'est alimenté à des idéologies étrangères, en particulier à l'ultramontanisme italien et français. Avec la Révolution tranquille, les emprunts se sont accentués. Les pays colonisés utilisent des armes fabriquées par les pays colonisateurs; à l'occasion de mutations culturelles, les colonisés importent aussi des arguments, des produits culturels, qui leur servent de justifications et d'idéaux. La réforme de l'éducation et des services sociaux dans le Québec des années soixante a mis ensemble des modèles étrangers, parfois arbitrairement assemblés. Les idéologies dites de gauche n'ont été souvent que répétitions de courants surtout français, mécaniquement transposés à nos problèmes. L'enseignement des sciences humaines ou de la philosophie, les problématiques de recherche ne viennent guère de notre terreau. Sur le plan religieux, on a ramené ici des décisions de Vatican II qui ne nous devaient rien et qui, plantes artificielles, n'ont pas fait fleurir nos jardins. Le mouvement charismatique, fort en vogue, nous vient des États-Unis. Les médias de masse, la radio, la télévision, les petits journaux populaires déversent sur nous des messages dans une langue qui est fréquemment de traduction.

III

Il n'est pas question de regretter la rupture récente. Mais il importait, pour la comprendre, d'évoquer l'arrière-plan d'une plus longue durée.

On n'en méconnaîtra pas pour autant les facteurs plus proches de nous. Ils remontent, je crois, aux années trente. La crise économique a été un choc au Québec comme dans tous les pays d'Occident. Nous lui avons fait face avec des moyens anciens, aussi bien dans la vie quotidienne que dans les idéologies. Les mesures de sécurité sociale provenant de l'État ont été des adjuvants, timidement

improvisés, de traditionnels mécanismes d'entraide et de débrouillardise. Sur le plan des idéologies, les remèdes ou les palliatifs proposés par les politiques et les intellectuels du temps empruntaient aux thèmes de la doctrine sociale de l'Église et au nationalisme antérieur. Pourtant, dans les années trente, se dessine déjà un curieux virage. Des langages anciens ont surgi des paroles nouvelles, les uns et les autres s'accordant malaisément. Dans les courants d'idées perce le procès du catholicisme traditionnel, sans que celui-ci soit ouvertement écarté. Des romans, qui appartenaient encore en apparence à la littérature du terroir, poussaient si loin l'exploitation du genre qu'ils l'ont fait éclater en une nouvelle vision de l'univers traditionnel. La poésie, plus encore, renversait en dix ans l'imaginaire, dans un cheminement où se lisaient en contrepoint l'ancien et le nouveau.

Le second conflit mondial a été plus décisif. La production de guerre fut l'occasion d'une transformation extraordinaire des genres de vie. Alors que la crise économique avait été subie par un peuple demeuré frugal en ses couches populaires, la guerre a introduit dans les foyers une prospérité que les générations précédentes n'avaient pas connue. À quoi il faut ajouter le travail relativement considérable des femmes en usine, une ouverture sur l'extérieur par l'information : que celle-ci provienne de la radio, alors en pleine expansion, de la propagande ou des conscrits qui allèrent outre-mer ou dans d'autres provinces du Canada.

La guerre terminée, l'essentiel était en germe. L'inflation prit la suite de la prospérité factice engendrée par le conflit mondial. Les mœurs poursuivaient leurs transformations souterraines, masquées pour peu de temps par le gouvernement de Duplessis et par les derniers sursauts du triomphalisme de l'Église. L'édifice ancien ne conservait plus que sa façade. Celle-ci s'écroule à l'aube des années soixante. D'abord pour faire place officielle à de nouveaux aménagements politiques : rebâtir l'État, c'était en effet le plus facile ; il suffisait de mettre ensemble les idées empêchées depuis vingt ans. La scolarisation brusquement accélérée a fait le lien, en quelque sorte, entre la politique et les mœurs. Une nouvelle génération a été formée tout autrement que la précédente ; par suite du besoin subit et énorme de nouveaux enseignants, les collèges furent livrés à de jeunes professeurs à peine plus âgés que leurs élèves.

Dès lors, ce fut la brisure d'un verrou qu'un long passé avait patiemment édifié. Ce qui, depuis un siècle, n'avait été que chuchoté se manifestait ouvertement. La religion, la famille, tant d'autres institutions consacrées ont été ébranlées, comme de vieux monuments dont on a douté en secret pendant

longtemps et qu'on peut enfin délaisser. Cette levée de la censure a coïncidé avec une plus vaste mutation culturelle par tout l'Occident, au cours des années soixante, dont il est encore difficile de discerner les vecteurs et le sens, et qui a influé sur nous un peu à la manière de la Seconde Guerre mondiale : de l'extérieur, sans que vraiment nous y ayons pris part, sauf par ses retombées.

IV

Jadis, ce peuple dépossédé s'était retrouvé lui-même dans l'alibi d'un univers idéologique. Le procès de ce passé, qui a été l'activité dominante au cours de la Révolution tranquille, ne nous a pas pour autant libérés. En un sens, nous voilà doublement absents... La débâcle des genres de vie ne nous a pas davantage raccordés à nous-mêmes : ouverts à tous les vents venus d'ailleurs, nous avons peine à imaginer qui nous sommes. En bref, il ne nous reste guère de référence propre susceptible de nous aider à traverser cette débâcle.

Bien sûr, la langue française demeure. Malgré toutes les divergences, personne en ce pays n'oserait contester son importance. Mais la langue ne risque-t-elle pas d'être le lieu d'un consensus abstrait, plus abstrait encore que l'alibi idéologique du siècle passé ? La langue est faite pour nommer un environnement ; si celui-ci nous est étranger, la parole est une illusion, fût-elle française.

Quoi qu'il arrive, le destin du peuple québécois restera périlleux. Deux défis, pour l'heure, se posent à notre culture. D'une part, il faudra nous réconcilier avec notre passé. Pas plus dans la vie collective que dans la vie personnelle, on ne devient adulte en s'acharnant contre son existence antérieure. D'autre part, nous devrons apprendre à assimiler, par le dynamisme de notre culture, des influences extérieures qui heureusement continueront de jouer sur nous. Livrés au grand vent de l'Amérique, ouverts à l'Europe, il serait ridicule de nous refuser à ce destin. Encore reste-t-il à trouver les façons de l'assumer nous-mêmes.

Il y a plus de quarante ans, Lionel Groulx, un auteur québécois dont la *doctrine* n'a plus guère à nous dire, mais qui fut en son temps un éveilleur de consciences, écrivait : « Nous appartenons à ce petit groupe de peuples sur la terre au destin d'une espèce particulière : l'espèce tragique. Pour eux, l'anxiété n'est pas de savoir si demain ils seront prospères ou malheureux, grands ou petits, mais seront ou ne seront pas ; s'ils se lèveront pour saluer le jour ou rentrer dans le néant. » Alors qu'en d'autres contrées des États puissants s'appuient sur des communautés sûres de leur identité, nous sommes, nous, condamnés à

tenir le regard sur la communauté précaire que nous formons. Nous sommes voués à nous inquiéter de ces tisons fragiles de la liberté sans lesquels il n'est pas de culture créatrice.

12

Jadis, une société religieuse

Le refus de notre passé en tant que Québécois, au cours des dernières décennies, est susceptible d'avoir deux issues. Ou bien nous deviendrons sans mémoire, sans identité ; et alors, nous devrons avoir le courage de nous fondre dans des peuples qui ont des complexes moins irrévocables que les nôtres. Ou bien nous remanierons notre mémoire, non par un coup de force arbitraire, mais en prenant charge de l'héritage sans le répéter. Dans un cas comme dans l'autre, nous aurons à dépasser le cynisme facile par la lucidité ; dans un cas comme dans l'autre, nous serons contraints à une nouvelle lecture de notre passé.

En vue de ce travail collectif, je consignerai ici quelques brèves réflexions, et encore de surface.

I

Je réunirai un foyer d'hypothèses fragiles. Aussi, je me munirai de précautions et de considérations quelque peu théoriques.

De l'extérieur, on s'est fait longtemps du Québec une image singulière, pour ne pas dire folklorique. À partir de ce regard porté sur nous, et que nous reportions sur notre propre collectivité, nous avons eu tendance à expliquer notre histoire, particulièrement notre histoire religieuse, comme un cas à part en Amérique du Nord et dans le vaste monde. Le ressentiment envers le passé qu'a suscité la Révolution tranquille des années soixante, au lieu de nous ouvrir

à de plus larges perspectives, a contribué à renfermer dans l'enceinte du Québec l'analyse de phénomènes qui ont des sources et des répercussions plus amples. Dans la recherche scientifique et autrement, nous commençons à desserrer ces vues étroites[1]. J'aimerais en faire état.

Première précaution, d'ordre comparatif. J'en soumets une deuxième, plus complexe celle-là. La religion a occupé une place si déterminante dans l'histoire de la société québécoise qu'il est tentant, une fois liquidée cette prédominance, d'en faire un domaine parmi d'autres de la recherche. Marginalité de la religion, spécialisation du travail scientifique : accepter cette collusion, la transformer en un postulat qui irait de soi, nous empêcherait de comprendre.

Après tout, la religion ne s'identifie pas à une confession déterminée, catholique, protestante ou autre. La religion est présence de la transcendance dans toutes les sociétés. Certes, les figures de cette transcendance ont été et demeurent très variées. Le dépassement est ouverture, et les noms qu'on lui donne sont précaires, serait-ce celui de Dieu. Sans cette ouverture, aucune société ne pourrait se concevoir dans son existence. Sans cette ouverture, comment se rappeler le passé, comment envisager l'avenir, comment se conférer une identité ?

Une société n'est pas une maison bâtie à chaux et à sable où s'imbriqueraient, étroitement liés les uns aux autres, des matériaux économiques, politiques ou idéologiques. Bien sûr, la société est une réalité tangible ; on peut y observer des pyramides d'âges, des taux de natalité et de mortalité, des niveaux de revenus, des appareils de pouvoirs. Mais une société est aussi composée de représentations et de rêves qui confèrent un sens, habituellement accepté, parfois violemment contesté, à l'ensemble des personnes et des groupes qui y vivent. La culture n'est pas autre chose que la réunion plus ou moins bigarrée de ces représentations et de ces rêves.

La culture rassemble à un tel point ces représentations et ces rêves qu'elle en fait des idéologies dans lesquelles elle les fige. Les idéologies sont des discours par lesquels les sociétés objectivent leur existence afin de la voir à son lointain. Un philosophe, Stanislas Breton, développe un peu cette définition trop sommaire quand il écrit : une idéologie est « une disposition d'idées, qui

1. Exemple remarquable, entre quelques autres, de cet élargissement, l'étude de Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clercs ? Du Québec à la France, 1977-1982 », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 19-51.

reflètent moins l'ordre du monde que l'objectivation d'une puissance et d'une conscience de soi, par laquelle une société (ou une communauté) affirme, face à un autre groupe dont elle se différencie et se divise, l'autonomie de son existence et de son agir[2] ». En somme, avant d'être une illusion, l'idéologie est travail de la société sur elle-même, tentative pour nommer son identité, effort pour entrevoir son avenir. De sorte que toute idéologie comporte une pointe *religieuse*, au sens large que je donnais il y a un instant au mot *religion*. En effet, ce que je viens de dire des idéologies s'applique aussi bien à un programme politique qu'au totalitarisme soviétique, autant à la « religion civile » américaine qu'à la société religieuse que fut naguère le Québec.

Car, pour avoir paru m'en éloigner par de banales spéculations philosophiques, je n'ai pas oublié que c'est du Québec que je dois parler. Ce bref détour était nécessaire pour assurer la perspective comparative qui tenait à mes précautions préalables ; ce détour m'a semblé également utile pour comprendre la mutation de la culture religieuse de ce pays apparemment singulier qui est le mien.

Je me hâte d'en tirer une proposition qui va commander la suite de mes hypothèses. L'Église catholique a édifié l'idéologie de la société francophone du Canada. Elle en a fait une société. Pour reprendre, avec des variantes, la formule du philosophe que je citais, l'Église a construit ici « l'objectivation d'une puissance et d'une conscience de soi, par laquelle cette société a affirmé, face à un autre groupe dont elle se différencie et se divise, l'autonomie de son existence et de son agir ». La société québécoise n'a pas seulement subi le pouvoir religieux ; elle a subsisté en tant que société religieuse. Telle fut sa conscience de soi et sa différence. À ce premier énoncé j'ajoute son complément obligé. S'il est vrai que cette société fut religieuse, ce n'est pas seulement le rôle de l'Église qui s'est effondré au cours des décennies récentes ; du même mouvement, une société a perdu sa traditionnelle conscience de soi, et sans qu'elle en ait trouvé une autre.

Si ma thèse est fondée, trois questions en surgissent. La première concerne le passé : pourquoi le Québec fut-il une société religieuse ? La deuxième question concerne les années récentes : comment cette société s'est-elle défaite et que reste-t-il de l'ancienne culture religieuse ? Ces deux questions conduisent fatalement à une troisième : comment envisager l'avenir ?

2. Stanislas Breton, *Théorie des idéologies*, Paris, Desclée, 1976, p. 15.

II

Pourquoi cette société religieuse d'autrefois ?

Pour répondre adéquatement, il faudrait nous appuyer sur des recherches qui font défaut. Nous connaissons assez bien l'histoire des pouvoirs et des idéologies au Québec, encore que beaucoup de prospections restent à faire. Mais sur l'histoire du sentiment religieux, nous sommes à pied d'œuvre, malgré les travaux du pionnier Benoît Lacroix et de quelques autres. Sur la diversité de la société québécoise du passé, sur la pluralité des régions et des genres de vie, donc sur la variété des implantations concrètes de la religion, nous sommes encore plus dépourvus. Malgré tout, la thèse que j'énonçais se fonde sur des données connues.

Prenons la suite des historiens et des sociologues qui ont placé au premier rang les appareils et les pouvoirs.

À partir de 1850, et selon une étonnante croissance subséquente (comme l'a montré Louis-Edmond Hamelin notamment[3]), le clergé québécois compte de plus en plus de membres. Présent dans les paroisses et les mouvements sociaux, il contrôle les institutions d'enseignement et les services sociaux ; il contrôle aussi l'expression des idées et jusque l'institution littéraire. Cette emprise du clergé se ramifie encore par la cohorte considérable des communautés de frères et de sœurs qui, sous son égide, insinuent partout la présence de l'autorité ecclésiastique.

Ne voyons pas là simple domination. Celle-ci a existé. Mais ce pouvoir religieux s'est renforcé grâce au vacuum laissé par les autres pouvoirs. La petite société qui a survécu aux lendemains de la Conquête anglaise n'avait, pour seule ossature un peu ferme, que le pouvoir ecclésiastique qui lui tenait lieu d'État. Le conquérant transigea avec l'Église en conséquence. La bourgeoisie prit par la suite le relais d'une maigre et défaillante aristocratie en s'appuyant notamment sur un parlement ; elle ne réussit pas à déloger le pouvoir ecclésiastique, qui se consolida après la Rébellion de 1837-1838. Cette bourgeoisie a fini, malgré des oppositions plus ou moins sourdes, par se ranger selon les paramètres du pouvoir religieux. Au surplus, les structures politiques locales ont mis du temps à s'établir, ce qui les a empêchées de faire concurrence sérieuse à la paroisse. L'État provincial créé par la Confédération a longtemps été une

3. Louis-Edmond Hamelin, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. II, n° 2, 1961, p. 189-241.

instance mineure. L'État fédéral, quant à lui, était lointain. L'Empire britannique dominait de loin une population que cette sujétion tantôt irritait, tantôt laissait indifférente. On a parlé de l'*apolitisme* traditionnel des Canadiens français. L'expression me paraît inexacte : on a cherché l'État là où il ne se trouvait pas. L'État, c'était d'abord l'Église. Pourquoi en eût-il fallu un autre ?

Ce résumé est trop vite tracé. On me reprochera de simplifier le tableau, de minimiser les résistances qui n'ont cessé de se manifester au long de l'histoire. Je ne méconnais pas ces résistances. Je parle d'un État religieux, je ne parle pas pour autant d'une société totalitaire ; je ne veux pas ressusciter le mythe de la *priest-ridden province*. Cette société fut vivante. On n'y a pas existé seulement sous la férule ; on n'y a pas échappé à des conflits. Pourtant présent partout, l'État laïque actuel ne parvient pas lui non plus à éliminer les tensions et les contradictions.

Une fois liquidé le fanatisme qui a inspiré certaines reconstitutions historiques hâtives au cours des années soixante, une fois poursuivie plus librement l'investigation scientifique, je suis persuadé que l'on arrivera à mieux faire voir le jeu complexe de ces tensions de naguère et les mécanismes de leurs réconciliations. Pour ne citer qu'un exemple qui a valeur de préfiguration, qu'on se reporte au beau livre de Nive Voisine sur Laflèche où, en reconstituant l'enfance de celui-ci, l'auteur nous incite à penser que les conflits des idéologies doivent être ramenés, pour une part importante, aux microcosmes sociaux, aux querelles de familles et de villages[4]. Ce qui ne leur enlève pas leur portée officielle, mais fait saisir, par contre, leur signification dans une société d'une texture singulière.

Insistons sur cette texture après avoir évoqué la scène des pouvoirs.

Avant tout, cette société était enracinée dans des communautés locales, même dans les villes. Population parsemée sur un vaste territoire, ses moyens de communication étaient précaires ; en bien des régions, la paroisse, le clocher, le curé étaient au centre de l'existence. Voulant expliquer, par le truchement d'un conte, ce qu'est la patrie, Adjutor Rivard faisait dire à un grand-père s'adressant à son petit-fils qui l'interroge : la patrie, c'est la paroisse, avec son église au centre du village, les rangs des alentours ; et c'est, par un élargissement

4. Nive Voisine, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*, Saint-Hyacinthe, Edisem, t. I, 1980. Je me permets de renvoyer au long compte rendu de cet ouvrage, où j'ai peut-être un peu extrapolé à partir du récit de Voisine, dans *Recherches sociographiques*, vol. XXII, n° 3, 1981, p. 430-433.

progressif, d'autres paroisses pareilles[5]... Un mythe évidemment, mais qui, comme tous les mythes, révèle des traits de mentalité, des conceptions de l'existence et du monde.

Nous savons peu de choses sur cette vie communautaire, malgré la monographie exemplaire de Miner ou des travaux comme ceux de René Hardy, Serge Gagnon et leurs élèves[6]. Du prêtre à sa communauté, on commence quand même à soupçonner autre chose qu'un simple effet de domination ; on entrevoit plutôt une circularité de conceptions de la vie où le curé renvoie aux fidèles ce qu'il en a reçu, selon une redondance des opinions que cette circulation même renforce. Faut-il souligner que la formation théologique du clergé, hâtive et peu poussée jusque dans les années trente et parfois au-delà, ne favorisait guère une prise de distance entre le savoir du clerc et celui de ses fidèles ?

Dans l'état actuel de la recherche, on ne s'explique donc pas la société religieuse d'antan par les seuls mécanismes des pouvoirs. Cette société n'était pas religieuse uniquement par la prédominance de l'Église ; elle l'était, si j'ose dire, par *nature*. Il reste à en explorer, et selon la longue durée, les raisons d'être. Là-dessus, Benoît Lacroix a énoncé une féconde hypothèse de travail. J'en retiens une formulation récente : « 1. La Nouvelle-France fut et est restée jusque vers les années quarante l'héritière directe du Moyen Âge français ; 2. Pour des raisons faciles à comprendre – on défriche la terre avant d'en faire un jardin –, il n'y a pas eu au Québec, ni au Canada d'autrefois, cette mutation profonde qu'on a appelée ailleurs la *Renaissance* ; 3. Le peuple canadien-français ne pouvait pas être, historiquement cela s'entend, favorable à la Réforme protestante, d'autant plus que celle-ci combattait le catholicisme papal et s'exprimait en Amérique dans la langue des conquérants... » J'abrège, mais en citant aussitôt un autre passage : « Une religion à tendance conservatrice, bien structurée, héritière d'institutions médiévales, religion traditionnelle et coutumière au sens ethnologique du mot, essentiellement populaire, généreuse dans ses agirs, mais répétitrice et forcément tournée vers un avenir à vivre au jour le jour[7]. »

5. Adjutor Rivard, « La patrie », dans *Chez nous*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923.
6. Horace Miner, *St. Denis. A French-Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. Serge Gagnon et René Hardy, *L'Église et le village au Québec, 1850-1930*, Montréal, Leméac, 1979.
7. Benoît Lacroix, « Histoire et religion traditionnelle des Québécois », *Stanford French Review*, printemps-automne 1980, p. 21.

De cette société que j'ai qualifiée de *religieuse*, beaucoup reste à faire pour que nous en ayons une connaissance moins approximative. Du reste, ce ne sont point seulement les recherches des historiens, des ethnologues ou des sociologues qui nous la feront mieux saisir ; c'est l'éloignement progressif que nous prenons par rapport à la culture d'autrefois, à mesure que s'en dissipe l'amer ou le tendre souvenir.

III

La preuve qu'il ne s'agissait pas d'une société dont la religion n'était qu'un élément parmi d'autres ou encore d'une théocratie superficiellement plaquée sur un corps étranger, c'est la manière même dont elle a éclaté.

Au cours des années cinquante et soixante, nous n'avons pas assisté à de violentes contestations. L'Église s'est désistée de son emprise sur l'éducation, les services sociaux, les organisations syndicales et autres. D'autant plus que des clercs ont pris, en divers domaines, la tête du mouvement. On rappelle souvent *Cité libre*, le Mouvement laïque de langue française, d'autres courants de l'époque qui firent le procès du rôle de l'Église. Mais je crois que nous ne savons pas encore l'essentiel sur cette période. Car ce fut au fond des consciences, et dans la clandestinité, que se joua le drame de la croyance. Sur ce drame, nous n'avons que de rares témoignages, dont celui de Laurendeau dans une lettre publiée par sa fille. Laurendeau y raconte qu'ayant perdu la foi vers 1945, il a dû le cacher à tout le monde pendant plusieurs années à cause de ses fonctions de journaliste et d'homme politique[8].

Il n'y a donc pas eu de *révolution* qui expliquerait l'effritement de la société québécoise comme société religieuse. Un lent glissement, plutôt. À un monde à prédominance rurale avait fait place un monde plus urbanisé. Cela ne s'est pas produit selon les canons de la statistique. La première génération urbaine n'a pas délaissé d'un coup les mentalités et les traditions des campagnes. Ces mentalités et ces traditions se sont continuées en ville ; elles s'y sont réaménagées afin de mieux durer. Incidemment, on relit là-dessus avec profit la monographie classique de Hughes sur la ville de Drummondville d'avant la guerre de 1939[9].

8. Francine Laurendeau, « Mon père, ce héros au sourire si doux », *L'Incunable*, vol. XVIII, n° 1, mars 1964, p. 11-15.
9. Everett-C. Hughes, *Rencontre de deux mondes*, nouvelle édition, Montréal, Boréal Express, 1972.

Le pouvoir d'en haut n'a pas relâché son contrôle pour qu'enfin la société d'en bas se manifeste. C'est plutôt la canalisation traditionnelle de l'en-haut et de l'en-bas qui s'est modifiée. Une ouverture a été créée, puis est devenue béante, et l'État québécois a conquis son autorité.

Car la montée de l'État au Québec depuis 1960 n'a été, au fond, qu'un simple phénomène de transmission de pouvoir. À mesure que nous avançons dans les années quatre-vingt, ce me paraît un truisme que de le constater. D'autres pouvoirs, semblables à celui de l'État, ont émergé de la même manière : ceux des syndicats et des corporations professionnelles notamment. Leurs leaders tiennent un langage d'autorité, font régner des magistères qui n'auraient pas dépaysé les cardinaux d'autrefois. La transmission des pouvoirs, lorsqu'elle s'effectue rapidement et sans trop de heurts, est aussi transmission de symboles. Les idéologies n'ont pas contredit cette règle élémentaire ; une certaine scolastique marxiste des années soixante s'est imposée selon des arguments d'autorité et d'orthodoxie parfaitement comparables à la scolastique thomiste que l'on m'enseignait au collège.

Donc, à considérer de près les idéologies des dernières décennies, on n'observe pas de révolution, *tranquille* ou non. On constate plutôt des effets de transposition, que les historiens de l'avenir enregistreront comme ces vagues de surface qui cachent davantage qu'elles ne démasquent les mouvements de fond des sociétés.

La société québécoise d'antan s'était édifiée par en bas ; c'est à cette profondeur qu'elle a été détruite. L'ancienne société était trop enracinée dans des solidarités locales pour résister longtemps aux changements qui, de partout, travaillaient l'Occident.

Prenons le cas de la famille. Décrivant les transformations de cette institution dans l'Occident moderne, Edward Shorter distingue deux mutations décisives. L'une remonterait au XVIII[e] siècle : elle a détaché la famille des communautés plus étendues. La seconde mutation aurait commencé il y a une quarantaine d'années et elle se poursuivrait sous nos yeux. Shorter y voit deux composantes principales : « L'instabilité inhérente au couple lui-même et la perte du contrôle dont les parents disposaient sur les adolescents[10]. » À l'exemple de la famille, c'est de partout que se défont les formes anciennes des solidarités sociales. Cette mutation a atteint la société québécoise plus brusquement

10. Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, trad. de S. Quadruppani, Paris, Seuil, 1977, p. 14.

que beaucoup d'autres sociétés ; elle s'est produite sur un terrain mal préparé à la subir. Mais les conséquences sont partout les mêmes.

Dès lors, que devient la culture religieuse ?

Elle ne peut que traverser elle-même une transition radicale. Au ras du sol, elle n'a pas disparu ; mais elle a éclaté dans toutes les directions. De ces voies d'éclatement, j'en retiens trois que je ne pourrai décrire que d'une façon très sommaire.

La première, la plus évidente, se traduit par la multiplication des sectes, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église catholique. Pourquoi s'en surprendre ? Là où la société globale fait défaut, là où les larges communautés sont devenues des organisations trop structurées au regard de la mouvance des consciences et des opinions, des regroupements prennent la suite, tantôt parce qu'ils apportent satisfaction à une quête plus intime, tantôt parce qu'ils consolident une rigidité de doctrines et de pratiques que les Églises ont abandonnée.

Selon une deuxième direction, les anciens supports de la culture religieuse n'ont pas disparu ; ils changent de portée et de sens. Surtout dans les milieux populaires, la paroisse demeure un lieu important de rassemblement. Je connais des gens qui ne pratiquent plus ou qui ne pratiquent guère et qui participent pourtant aux œuvres et aux associations paroissiales. Je soupçonne que ce qui vaut pour la paroisse concerne aussi la famille. Les recherches manquent sur ce point. Mais, si je me fie à des observations personnelles, la rupture de l'héritage religieux n'est pas aussi abrupte que l'on pourrait croire. Dans beaucoup de familles, l'héritage religieux ne se transmet pas de la même façon qu'autrefois ; cependant, la distance entre générations ne s'accompagne pas nécessairement de conflits. Il arrive que parents et enfants, à cause justement de la différence, engagent des dialogues plus nets et plus ouverts que naguère. Cela ne fait pas plus de pratiquants ; cela porte plus loin l'interrogation religieuse.

J'en arrive ainsi à la troisième voie d'éclatement : le désistement des lieux communautaires a rejeté l'individu vers lui-même. À ce propos, les sociologues et d'autres spécialistes parlent de *narcissisme*. Phénomène ambigu, là encore. D'une part, et c'est ce qu'on en retient d'habitude, ce narcissisme engage à la réalisation exagérée de soi-même : la beauté, la santé, la domination d'autrui. D'autre part, sous ces revêtements du désir ou en marge, par dégoût ou par compensation, le narcissisme fait voir la recherche angoissante d'un salut. Narcisse rôde autour de lui-même, ne perd jamais de vue son miroir, compte ses rides et ses années ; il rêve, du même coup, d'être immortel...

Ma recension des directions que prend la culture religieuse d'aujourd'hui, après l'effacement de l'ancienne, est incomplète et superficielle. Une fois de plus, faisons appel à la recherche, à des investigations minutieuses. De mes remarques il ressort néanmoins une dernière interrogation, et qui me ramène à mon point de départ par un circuit obligé.

IV

Au Québec, la culture religieuse se cherche désormais au ras du sol. Comment, à un autre niveau, le relais est-il pris par rapport à la société de jadis ? En d'autres termes, par quoi sont remplacées les idéologies défuntes, quel discours est possible pour que la société québécoise d'aujourd'hui se dise et se reconnaisse ?

Un temps, on a cru qu'un néonationalisme élaborerait le discours de la nouvelle société québécoise, la ferveur politique remplaçant la ferveur religieuse. On sait ce qu'il en est advenu au cours des dernières années. Certes, le nationalisme n'est pas disparu. Mais il n'a plus, dans les débats publics tout au moins, la résonance qu'on a connue. Il est entré dans la vie privée. Une génération en est meurtrie. Il faut entendre, à ce sujet, les aveux de beaucoup d'hommes et de femmes aujourd'hui dans la cinquantaine pour qui la politique avait servi de religion et qui se retrouvent, comme me le disait l'un d'entre eux, « orphelins et sans espérance ». C'est un drame *religieux*, celui-là aussi[11].

Une société ne persiste en son devenir que par le dédoublement de son être empirique et de son être symbolique, qu'en trouvant dans son inachèvement ce qui à la fois la ramène à elle-même et la déroute devant une image de soi qui la dépasse. Une telle société échappe à la tentation de manipuler les personnes comme des objets, et les groupes comme des mécanismes. Cette conscience de soi, déchirée si elle se veut authentique, ce n'est pas fatalement une religion qui l'insuffle. Mais cette conscience n'en est pas moins à hauteur de la conscience religieuse[12].

11. Dans la même ligne de réflexion, je me permets de renvoyer à mon étude, « Crise d'une Église, crise d'une société », dans F. Dumont, J. Grand'Maison, J. Racine et P. Tremblay, *Entre le Temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, p. 11-49.
12. Réflexions convergentes de Paul Valadier : « La sécularisation en question », *Études*, novembre 1983, p. 522.

13

Mémoire de Lionel Groulx

Voici un témoin inquiétant venu du passé.

Demander en quoi l'œuvre de Lionel Groulx parle encore à notre aujourd'hui, n'est-ce point cultiver le paradoxe ? Sans doute Groulx fut-il un grand écrivain. Cependant son œuvre pourrait bien être l'une de ces cathédrales d'idées dont on admire les proportions mais que nos pensées répugnent à habiter. Du moins c'est ce que l'on estime de divers côtés. L'avouerai-je à mon tour ? Pris dans le détail, ses diagnostics, ses admonestations ne peuvent guère nous être utiles. Alors pourquoi nous attarder à son œuvre, à ses intentions ? Arrêtons-nous à ce doute. Il contient en germe une problématique, une démarche, peut-être même une méthode.

Groulx se présente donc à nous comme un étranger. Écho d'idéologies qui ne nous sont plus familières, auteur de propos qui n'appellent plus notre adhésion. Étranger : c'est-à-dire d'un autre temps. Il ne serait pas difficile alors de l'expliquer par son époque. Cependant, chez tous les écrivains, et plus particulièrement chez les grands, il y a toujours autre chose qu'une redondance de leur milieu de culture. De ce milieu ils ont fait le procès ; ils ont anticipé des changements. Bien sûr, cette critique qu'ils ont imaginée s'explique de quelque manière par leur société encore ; elle implique néanmoins que leur société n'était pas homogène au point que les auteurs en auraient été la réplique. Elle indique aussi que leur œuvre elle-même était déchirée et que, par là, elle a conquis une certaine autonomie.

Une œuvre, quelle qu'elle soit, ne se déprend pas de la société où elle naît par une poussée miraculeuse vers quelque transcendance. Aux mythologies qui peuplent l'univers collectif, elle oppose sa propre symbolique : un traumatisme de rupture, un commencement d'écriture. Si on repère cette rupture et ce commencement, on a des chances de parvenir à une autre lecture de l'œuvre que celles qui l'égalent aux idéologies de son temps.

I

Pour comprendre Groulx, en profitant de son éloignement, nous disposons d'un premier recours : le renvoyer à la société dans laquelle il a vécu.

Il a pensé comme un homme de son temps. Sa conception du métier d'écrivain relève du conservatisme le plus étroit. À l'instar des professeurs de collège de son époque, il adhère à des modèles qui sont du XVII[e] siècle français. Il se félicite que, grâce à l'Église, nous ayons « échappé aux aventures décevantes des chercheurs de philosophie[1] ». Quant à notre littérature, elle « est obligée à la bonne tenue et, sans doute aussi, à l'esthétique du bon sens. Libre aux vieux peuples riches de chefs-d'œuvre et parvenus à la période de surproduction de se payer des luxes et des fantaisies de décadence. Pas les pauvres et les débutants que nous sommes[2] ». On ne verra pas là de grandes audaces. Groulx est resté fidèle à cette conception. Architecture superbe des textes, son style est animé d'un mouvement qui fait effectivement songer aux écrivains du grand siècle. Ce mouvement est oratoire. S'il suscite l'émotion, il ne touche pas les fibres secrètes de la sensibilité. Même dans les *Mémoires*, l'intimité qui perce quelquefois est toujours arrangée selon les bonnes conventions.

Quant aux idées directrices, celles qui se répètent dans le développement de la doctrine, on y entend l'écho des idéologies de l'époque. Exaltation de la terre et du paysan. Méfiance envers la ville et l'industrie. Méfiance aussi envers l'État. Groulx défendra l'éducation classique traditionnelle envers et contre tous jusqu'à la fin de sa vie. Pour lui, l'Église est la tutrice de notre peuple ; il ne s'est pas beaucoup inquiété des dangers du cléricalisme.

1. *Orientation*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1935, p. 30. Comme cette première note, toutes les suivantes renvoient à des ouvrages de Lionel Groulx.
2. *Ibid.*, p. 31. Mêmes idées dans une conférence de 1912, « Les traditions des lettres françaises au Canada », dans *Dix ans d'Action française*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1926, p. 7-21.

Il se préoccupe, il est vrai, du problème économique. Mais, comme plusieurs de ses contemporains, il y décèle surtout des entraves à notre existence collective. Et quand il souhaite une reprise en main de l'économie, c'est d'après des idéaux qui ont peu à faire avec les grandes entreprises. Il écrit : « Travaillons à nous déprolétariser le plus possible, en gardant et en fortifiant nos positions dans l'agriculture ; en nous donnant activement à la reprise des ateliers familiaux ou patronaux, des petits métiers, des petites industries, des petits commerces[3]. » Faible recours contre les trusts, les multinationales qu'il condamne par ailleurs. Groulx aperçoit clairement que le Québec subit des orientations qui ne viennent pas de lui ; cette marginalisation, en même temps qu'il la regrette lorsqu'il en fait le diagnostic, il la consacre quand il en cherche des remèdes.

Groulx en appelle constamment au passé : dans son œuvre d'historien, puisque c'était là son métier ; dans ses essais et ses propos d'homme engagé dans le présent. À mesure qu'il vieillit, sa pensée se fige dans des formules qui surprennent. En 1953, s'adressant à un congrès d'agriculteurs, il exalte la « fierté » des paysans de la Nouvelle-France avant de passer à des considérations d'actualité qui s'enlisent dans des admonestations morales[4]. N'était-ce point remonter bien loin pour tracer un programme d'action qui convienne à l'agriculteur contemporain ? Dans le raccourci des conférences et des allocutions, le passé est réduit à sa figure exemplaire, parfois comique. Tout au long d'un article, il fait l'apologie des étrennes du jour de l'An aux dépens de celles de Noël : « Pourquoi, demande-t-il, laisserions-nous périr ces vieilles traditions qui sont en quelque sorte les pierres sacrées de nos foyers[5] ? » Il remonte jusqu'au principe : « Les traditions d'un peuple, gestes qu'il accomplit à jour fixe et qui ont un caractère d'universalité, ne sont pas de vaines coutumes, des attitudes artificielles, sans relation profonde avec l'âme ; elles relèvent du fond même de l'âme, elles en sont le langage émouvant[6]. » Aucun de ceux qui font métier d'étudier les cultures ne niera que les rites les plus banals en apparence sont des signes d'une cohérence de la vie ; mais Groulx rattache souvent les coutumes à une sorte d'essence historique où se confondraient, à la limite, la vitalité d'une culture et la répétition des gestes qu'elle engendre.

Il faut aller plus loin encore, jusqu'à une espèce de *métaphysique* qui paraît avoir été la matrice de la pensée de Groulx. Cette pensée est hiérarchique.

3. *Paroles à des étudiants*, Montréal, Éditions de l'Action nationale, 1943, p. 62.
4. *Pour bâtir*, Montréal, Éditions de l'Action nationale, 1953, p. 117 et suiv.
5. *Dix ans d'Action française*, ouvr. cité, p. 204.
6. *Ibid.*, p. 202.

Pour simplifier : au-dessus des intérêts particuliers, il y a la nation ; au-dessus de la nation, l'Église ; plus haut encore, la Providence. Si attentif que soit Groulx à l'événement, au déroulement de l'histoire, sa vision du monde est inspirée par cet étagement d'un réel qui n'est pas historique et qui, dans les pires moments de désespérance devant les choses d'ici-bas, sert d'ultime garantie à l'utopie. « Dieu ne peut vouloir notre déchéance nationale, parce qu'il ne saurait entrer dans le plan providentiel qu'un peuple catholique, si petit soit-il, meure, ni même perde la moindre de ses valeurs spirituelles[7]. » Ce texte est de 1934. Des centaines de passages semblables parsèment l'œuvre.

Homme de *doctrine*, inguérissable croyant à la fécondité de la parole, Groulx fut avant tout un professeur, avec les tics, les envolées, mais aussi l'espérance dans les jeunes générations. Son premier livre, *Une croisade d'adolescents*, disait déjà le dessein de l'œuvre entière. Dans cette histoire d'une jeunesse de collège au début de ce siècle, Groulx rassemble des consignes de discipline, de grandeur, de service. Des programmes d'action adaptés aux circonstances, on en cherchera en vain dans ce livre. Paru en 1912, l'ouvrage a été réédité en 1938, complètement réécrit ; le fond demeure le même.

Groulx, un conservateur ? Certes oui. Selon un premier parcours de son œuvre. Étudiant une société, il en a consacré les fondements, qu'il a même tenté de situer (curieux paradoxe pour un historien) dans une région intemporelle de l'histoire. Il était ainsi parfaitement accordé à sa société.

Au moment où Groulx parvient à l'âge de la réflexion, le Québec est une société coloniale. Depuis la Conquête, il a connu la domination politique et économique ; il est resté à l'écart des grandes décisions qui affectaient son existence. Soumis aux capitaux étrangers, anglais ou américains, il a subi les contrecoups de l'impérialisme britannique et de la centralisation fédérale. Société marginale, vue du dehors, à partir des forces qui l'ont modelée de l'extérieur. Société marginale aussi, vue du dedans. La portion paysanne de la population décline. Mais les coutumes, les attitudes de la paysannerie ont été transposées à la ville ; les mentalités perdurent au-delà des premières conditions qui leur ont donné naissance, avec des accommodements et sous des revêtements nouveaux. Le phénomène n'est pas particulier au Québec ; les études sur l'industrialisation menées en de nombreux pays aboutissent à des constatations semblables. Dans le cas du Québec, la domination économique a renforcé cette tendance. Venus à la ville et dans l'industrie, les fils et les filles de paysans

7. *Orientation*, ouvr. cité, p. 223.

ont été confrontés à des pouvoirs différents de ceux de leur campagne d'origine ; les patrons étaient souvent séparés d'eux par une langue et une culture étrangères. Ils ont été parfois enfermés dans une espèce de ségrégation. Ce confinement a entretenu, par un choc en retour, une remarquable vitalité de la culture traditionnelle. Intensité des relations de voisinage et de parenté, emprise de la communauté paroissiale, symbolique religieuse partout présente : cela a donné à la société québécoise un caractère communautaire qui a frappé les observateurs. Les professionnels et les hommes d'affaires n'ont pas échappé à ce climat communautaire. Des recherches déjà anciennes ont montré les différences de comportements entre professionnels français et anglais de Montréal ; la façon de pratiquer le métier était plus *traditionnelle* chez les premiers que chez les seconds. Quant aux hommes d'affaires francophones, on a souligné leur tendance à concevoir l'entreprise, les investissements, l'exercice de l'autorité sous le mode familial, communautaire. À beaucoup d'égards, nous sommes devant une société tournée vers le dedans, développant sa vie propre à même l'ancien acquis.

Après 1867, on le répétait à l'envi de tous bords, la Confédération marquait l'achèvement des luttes politiques d'antan. Aux jours des célébrations nationales, des rhéteurs ressuscitaient les grands hommes du passé. Pendant que les préoccupations se ramenaient aux querelles de partis, aux jeux de la politique, aux calculs du patronage. De Ferland à Groulx, l'histoire du pays n'a pas été enseignée dans nos universités. Et dans les collèges, de vagues opuscules (dont certains étaient traduits de l'anglais) alimentaient la mémoire d'un peuple.

Une société marginale, réduite à ses ressources communautaires, usant des rites de la politique sans en détenir la clé ; une société encadrée par une *féodalité* religieuse. Les voies économiques de la promotion sociale étant pour ainsi dire bloquées restaient celles des notables propres à une société condamnée à s'entretenir de ses traditions. Des avocats, des notaires, des médecins, des prêtres : qui d'autre un pareil marché des élites aurait-il pu employer ? Des clercs, et selon une hiérarchie où le curé, l'évêque devaient par principe occuper le premier rang. Avec le politicien.

Cette société a été contestée. Au XIX^e siècle, les escarmouches entre libéraux et ultramontains en témoignent. Depuis, les procès n'ont jamais manqué. En 1896, le livre d'Edmond de Nevers sur *L'Avenir du peuple canadien-français* présentait un examen sévère de notre société, particulièrement des vains jeux de la politique. L'A.C.J.C., à sa manière, révélait le malaise de la jeunesse. *L'Action française*, qui commença à paraître en 1917 mais dont l'inspiration remonte plus avant, les Jeune Canada des années trente, le Programme d'action

sociale, les virulentes critiques d'Olivar Asselin, d'Albert Pelletier ou de Victor Barbeau : longue est la liste de ceux, groupes ou individus, qui ont remis en question la société québécoise de naguère.

Tel est le paysage qu'a arpenté Groulx au cours d'une longue vie. Il a partagé la condition des hommes de son temps, leurs empêchements et leurs querelles. Il s'y est tracé un projet qui tient autant à son époque qu'à son propre dessein. Il s'en est expliqué à sa manière, dont il n'est d'autre pareille dans notre histoire.

II

Groulx, enfermé dans un passé révolu ? Certes. Ne le sommes-nous pas, nous aussi, dans le présent ? Mais, comme nous, Groulx s'est défendu de cet emprisonnement À une première lecture, de surface, il faut en juxtaposer une deuxième qui, reprenant les thèmes que j'ai recensés, les affecte d'un indice négatif.

Dans la foulée des courants idéologiques majeurs de son époque, ceux du moins de sa jeunesse et de sa maturité, Groulx a magnifié le paysan, sa place primordiale dans la nation. Pourtant, il a tout autant insisté sur « la déchéance incessante de notre classe paysanne ». Il y est revenu à plusieurs reprises, particulièrement dans une remarquable esquisse historique et sociologique[8]. Il montre comment, tôt au XIX[e] siècle, le milieu agricole québécois s'est replié sur lui-même, restant à l'écart du progrès technique, hypothéqué par l'exploitation des marchands et des compagnies. Il dénonce la propriété stérile des terres aux mains de spéculateurs, de favoris des gouvernements. Il rappelle que, de 1795 à 1811, deux cents personnes, protégées en haut lieu, reçurent trois millions d'acres de terres publiques, dont soixante-dix mille allèrent au gouverneur Shore Milnes. Groulx analyse les comportements de ces spéculateurs : tantôt ils vendent des terres à des prix exorbitants, quitte à les saisir ensuite ; tantôt ils laissent s'établir des colons sur leurs fiefs pour profiter, par l'éviction, de leur labeur. Dans bien des cas, ces propriétés furent des enclaves que les jeunes colons ont dû respecter, au mépris du bon sens. « Un jour que la jeunesse de Dorchester et de Bellechasse voudra s'établir sur des terres neuves, dans la proximité des vieilles paroisses, il lui faudra contourner comme un domaine interdit, les belles forêts de Tring, et se chercher des lots, 10, 20 et 30 milles

8. *Ibid.*, p. 56-92.

plus loin[9]. » Groulx décrit les conditions pénibles, parfois effroyables, des moyens de communication.

De ce tableau historique que retient-il ? L'héroïsme du colon ? Groulx le souligne, mais sobrement. Il dégage surtout les conséquences de la prolétarisation du paysan et de ses enfants, celle aussi des ouvriers des villes. Il propose une hypothèse encore capitale : la prolétarisation des campagnes a précédé celle des villes ; elle a préparé la soumission de la population ouvrière du Québec aux pouvoirs capitalistes : « Ne cherchons plus d'où vient à nos masses ouvrières leur résignation à la domesticité. Ceux qui prirent jadis le chemin des chantiers ou des villes n'y portaient guère l'âme de conquérants. Ils appartenaient à la catégorie des dégoûtés et des découragés, tout prêts à subir les conséquences avilissantes de leur déchéance. Ces malheureux que le machinisme, les mœurs urbaines, allaient d'ailleurs achever d'avilir, ont fait école. Aujourd'hui, ils communiquent leur idéal à rebours aux émigrés de date plus récente. Et l'on sait maintenant comment un peuple de propriétaires est devenu, en moins d'un demi-siècle, un peuple de prolétaires, on sait aussi comment ce peuple de prolétaires est aujourd'hui résigné à son prolétariat[10]. »

Au temps où Groulx écrivait ces lignes, les politiciens du Québec faisaient une qualité de la docilité des ouvriers de ce pays. Quelle main-d'œuvre admirable ! Groulx n'usait pas de cette rhétorique : « Nous aviserons-nous [...] que c'est nous faire un médiocre compliment, devant les capitalistes étrangers, que de vanter à tout propos la qualité morale de nos ouvriers, quand le rôle principal de notre peuple, dans le développement économique de notre province, paraît être de fournir des manœuvres ? » Est-on allé plus loin dans le procès des conditions du développement économique du Québec ?

J'ai cité une conférence. Mais Groulx est revenu inlassablement sur ce thème. À un point tel que, quand il soulève la « question économique » dans ses nombreuses publications, il insiste constamment sur la prolétarisation de notre peuple. Un autre exemple : « J'appelle une situation économique inacceptable, une situation ou un régime qui met entre les mains d'une minorité presque toutes les grandes sources de la richesse, presque tout le crédit, les plus grandes sources d'emploi, presque tous les leviers de commande, et qui, par cela même, constitue une grave menace pour la liberté de l'État et pour notre autonomie politique et nationale[11]. »

9. *Ibid.*, p. 84.
10. *Ibid.*, p. 89-90.
11. *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937, p. 71.

C'est entendu : dans de pareils diagnostics, Groulx confond plus ou moins la condition prolétarienne de la nation et celle de la classe ouvrière. On prétend aujourd'hui savoir mieux distinguer les deux. Ambition louable, mais qui est loin du compte. Les peuples marginaux subissent la loi des dominations étrangères qui influent sur leur propre structure de classes. Pour ne pas s'exprimer en de telles distinctions, Groulx ne les méconnaît point. On relira ce qu'il disait de notre bourgeoisie autochtone[12] ; ces propos n'ont pas perdu tout intérêt.

Apparemment, j'ai trop insisté sur un point : la représentation que Groulx se faisait de la paysannerie et, par conséquent, de la classe ouvrière. Incontestablement, il y a là un nœud de l'interprétation de sa pensée. L'exaltation du paysan, que lui proposait sa société et qu'il a lui-même orchestrée, lui a fourni les intuitions premières d'une vision critique de son monde. Personne ne niera, à moins de pratiquer les lectures rapides, qu'il y a chez lui davantage qu'un procès de l'ouvrier des villes.

La nation n'est pas l'horizon ultime de sa pensée ; il l'a assez répété pour qu'on le prenne au sérieux. S'il parle tellement de la nation, c'est par un souci (paysan ?) d'enracinement dans une histoire et un territoire. Sa nation, il ne la veut pas supérieure à d'autres. Inlassablement, il en poursuit la critique ; il vitupère sa tiédeur, sa paresse, sa veulerie. Il l'aime pourtant d'une infinie tendresse.

Quant à l'État, il est vrai qu'il prend d'abord pour Groulx la figure du *politicien*. Le politicien, il l'a connu dès son enfance. Il n'a jamais cessé de le pourfendre jusqu'à l'extrême vieillesse. On a surtout retenu qu'il espérait la venue d'un *chef* ; là-dessus, il a subi les influences de l'Europe de son temps. Nul besoin de le lui pardonner au nom de l'indulgence historienne. On conviendra cependant que, devant les jeux des partis et du patronage, devant les longs règnes de Gouin, de Taschereau, de Duplessis, il lui était permis d'espérer moins de petitesse, une certaine grandeur...

En ce qui concerne le rôle de l'État dans la société, je l'ai noté, il marque sa méfiance. Il lui arrive de se situer « à égale distance de l'interventionnisme excessif et du libéralisme manchestérien[13] ». Pareille déclaration ne va pas bien loin. Sa position est ailleurs. Dégoûté des mascarades de tribunes, des marion-

12. « La bourgeoisie et le national », dans *L'Avenir de notre bourgeoisie*, Montréal, Éditions de la J.I.C., 1939.

13. *Directives*, ouvr. cité, p. 67.

nettes qui depuis 1867 méprisent les grands intérêts de la collectivité au profit des paroles vides et des petits intérêts, il l'a été davantage par la déperdition de la vie de son peuple dans les stratégies de la politicaillerie. Il a repris un procès séculaire qui, depuis les jeunes hommes de l'Institut canadien des années 1840, a alimenté l'indignation de tant de générations québécoises. Il aurait voulu que notre peuple rompît avec cette obsession verbale qui, sous prétexte de commenter ses difficultés, d'exalter son destin, l'aveuglait, le détournait des vrais combats. Pour cela, il lui semblait nécessaire de déplacer les objectifs et les motifs de l'action. Il l'a dit, en 1936, dans une conférence à de jeunes avocats : « Vous voulez agir sur la politique de votre province ? Commencez par agir, dirais-je, à côté d'elle et surtout au-dessus d'elle : sur les idées, sur les idées spirituelles et nationales[14] ! »

J'ai choisi à dessein ce dernier texte parmi beaucoup d'autres. Groulx y semble ramener la politique à la doctrine, abaisser le politicien au profit de l'éducateur. Attitude de professeur ? Là encore, tout n'est pas dit. Homme de *doctrine*, homme d'une vision du monde, et qui parfois la schématise dans d'étonnants étagements abstraits, Groulx n'a pas cessé de l'être, prêchant à temps et à contretemps. Néanmoins, Groulx n'est pas un métaphysicien de tempérament. Il ne s'appuie pas non plus sur un corpus théorique, un système, un programme. Évaluée à l'aune des constructions abstraites, sa *doctrine* ne résiste pas à l'analyse. Il a parcouru une longue carrière, beaucoup parlé, beaucoup écrit ; pourtant, ses idées ont emprunté largement à des événements, des lectures, des modes d'époque. Sans doute parce qu'elles n'étaient qu'un revêtement, des illustrations de surface, d'une thématique.

Groulx a été historien. Au surplus, il a voulu trouver dans l'histoire des enseignements. Si on s'arrêtait là, on n'aurait rien constaté que de très banal ; il est loisible d'illustrer par l'histoire une doctrine que l'on tient par-devers soi. On n'a pas manqué de réduire à ce procédé l'entreprise de Groulx. C'était méconnaître que si, pour lui, l'histoire *enseigne*, c'est avant tout parce qu'elle crée un décalage par rapport au présent. Groulx raconte l'histoire, la traduit souvent en objectifs et même en principes ; mais, par un autre mouvement de sa recherche, il ressent l'histoire comme un milieu générateur où la pensée est subordonnée aux forces de la vie.

C'est cette oscillation qu'il faudrait saisir avec la plus grande attention. Elle explique cette autre alternance, de surface, à laquelle je m'étais d'abord attardé :

14. *Ibid.*, p. 74.

l'adhésion de Groulx à son temps, son refus de son temps, tous les deux repérables dans les textes les plus explicites. Il nous convoque ainsi, par-delà tous les messages qu'il a voulu laisser, à un témoignage plus obscur.

III

Car, enfin, l'actualité de Groulx, ne faut-il pas l'entendre comme la réalisation de ses virtualités à lui dans l'histoire de son temps ? Renversons donc les premières vues des choses où Groulx était enveloppé dans sa société. C'est en lui que nous devons voir germer l'histoire, les choix conscients ou cachés où a débuté, bien avant que l'écrivain ait consulté des documents ou pris la plume, son interprétation du passé de son peuple.

En deçà de l'écriture sont les origines de l'écrivain : celles qu'il a dû oublier pour écrire et que, paradoxalement, il a exprimées dans son œuvre. Il ne s'agit plus alors de la situation sociale, reconstituée à l'écart de l'auteur ; il ne s'agit pas non plus de sa biographie. Sont en cause les *mythes* fondateurs de son écriture. Ces mythes, comment les découvrir chez Groulx ? Il se confesse peu. Dans ses *Mémoires*, il psychanalyse Lactance Papineau, Bourassa, Édouard Montpetit, Mgr Charbonneau et quelques autres ; il ne porte pas sur lui-même pareil regard. Discrétion du prêtre, habitude de pratiquer la rhétorique plutôt que l'analyse intime, projection dans l'histoire d'une sensibilité qui craint de s'avouer directement ? Tout cela sans doute. Par contre, cette absence des aveux ne met que mieux en relief un imaginaire singulier.

Puisque je vais au plus pressé, je retiens des textes qui me semblent trahir l'essentiel.

Ouvrons *Les Rapaillages* que Groulx rangeait, non sans quelque coquetterie, dans les divertissements mineurs en marge de l'œuvre *sérieuse*. Dans ce livre, rédigé à la manière de la littérature du terroir alors à la mode, transpire une troublante nostalgie. Rapprochons deux récits.

« L'ancien temps » : c'est le titre du premier. Je ne cite que l'entrée en matière, qui laisse deviner la suite :

> J'ai un ami qui a des idées délicieusement originales... Il lui arrivera de vous soutenir – je n'invente rien – que c'est passé, fini l'ancien temps. Et il ajoute, sans miséricorde, qu'il y a belle lurette. À l'en croire les vieilles choses et les vieilles gens de chez nous ne vivraient plus que dans la légende qu'il appelle d'une métaphore pompeuse, « la marge dorée de la grande histoire ». Or, un de ces derniers jours que je me trouvais dans les montagnes de la Blanche, là-bas quelque part dans le nord, j'ai pris avec moi mon ami Basile et je l'ai conduit à une petite clairière, à

> une éclaircie, comme ils disent, au bord de la grand-route, sur le dépent de la montagne. Nous avons suivi sous le bois, pendant quelques minutes, un chemin couvert aux grandes arches de verdure. Entre les branches s'ouvraient, par-ci par-là, de petites fenêtres où se montraient à nous des massifs de rocs et de forêts, avec des sommets renversés dans le miroir d'un lac. C'était beau à faire rêver. Soudain, à un coude du chemin, ô merveille ! après un lever de rideau éblouissant, la scène apparut. Là, à quelques pas devant nous, je vous dis la vérité vraie, nous le tenions l'ancien temps, lui-même, en costume authentique...

Curieuse démonstration ! Que pressent donc Groulx et qu'il confesse dans un récit anodin ? Les *origines* ne sont pas tout à fait du passé. En les racontant, on ne revient pas seulement en arrière. Elles sont présentes à notre aujourd'hui, comme le mythe qui pour les anciens était solidairement récit des commencements et idéal des actions. Cette maison, ce défriché, ces vieillards dont Groulx émerveillé rapporte les propos sont, pour lui, le signe concret de cette persistance des origines. Cette conception *mythique* du temps collectif, on la retrouve dans les ouvrages historiques de Groulx ; ce qui en fait à la fois des récits du passé, des réanimations de la tradition, des réactualisations de l'histoire proposées à l'action des hommes.

À la fin des *Rapaillages*, un autre récit s'intitule « Le dernier voyage ». L'auteur décrit les rites qui accompagnaient la rentrée de la dernière moisson. Il évoque la nostalgie du paysan qui, les travaux de l'été terminés, va « s'ennuyer » de sa terre. Mais voici une autre nostalgie, celle du collégien, du liseur, du futur écrivain :

> Moi aussi j'étais parti le cœur gros pour ce dernier voyage. Pour moi, ce serait le vrai dernier, ce serait l'adieu à ma campagne chérie. « L'année qui vient, tu auras fini tes études, tu ne reviendras plus aux champs », m'avait dit mon père. Et je sentais grandir dans mon âme une envahissante tristesse. Il me semblait que toutes les choses me criaient un adieu et me ramenaient la nostalgie de mes plus chers souvenirs. [...] Combien de fois ne m'étais-je pas assis sous cet ombrage fraternel, quand, les javelles rapprochées, j'attendais le retour des autres, partis vers la grange avec un voyage. Ah ! vous ne la connaissez pas, j'en suis sûr, la douceur de ces repos, entre deux rudes besognes au soleil, pendant que le vent tiède vient boire les sueurs à votre front, que de partout vous arrivent la chanson des oiseaux et des cigales et la voix métallique des moulins. Alors, pour faire écho à la romance du vent qui vibre dans le feuillage, vous ouvrez un livre apporté sous votre chemise[15]...

15. *Les Rapaillages*, Montréal, Le Devoir, 1916.

« Le dernier voyage », c'est le passage du temps mythique de l'enfance rurale à ce qui sera une existence seconde, celle de l'écriture. Cette dernière transmue l'enfance abolie en un mythe durable, la sauve de la déperdition du temps. Du reste, suggère Groulx, cette transmutation était déjà inscrite dans l'enfance par la médiation de la lecture, quand « pour faire écho à la romance du vent qui vibre dans le feuillage, vous ouvrez un livre apporté sous votre chemise... »

L'œuvre de Groulx est là, en son commencement. Un commencement sans cesse recommencé : celui qui a porté Groulx vers l'histoire, celui qui lui a fait compenser la perte de l'« ancien temps » par sa présence immortelle dans l'écriture. Heureux homme qui a cru sauver son propre passé et celui de son peuple dans le travail de littérature ! Le reste n'a guère d'importance : la doctrine, les envolées de rhétorique, nous les oublierons volontiers si nous acceptons de recouvrer ainsi, dans l'œuvre de Groulx, cette nostalgie se faisant œuvre d'histoire, et l'histoire devenant un éternel présent.

Les récentes générations d'historiens ont beaucoup critiqué la pratique groulxienne de l'histoire. Pratique portée à l'exaltation du passé, chercheuse d'héroïsme, volontiers moralisatrice... Le reproche n'est pas futile, même s'il laisse dans l'ombre bien des analyses précises où l'histoire sociale et économique pourrait utilement s'instruire encore. Il n'en reste pas moins que Groulx ne recourt pas à l'histoire comme il est d'habitude aujourd'hui. Chez lui, la reconstitution du passé et l'engagement actuel sont toujours étroitement liés. Il a parfois départagé ses travaux d'histoire et ses essais engagés ; la précaution est fragile. Il n'est pas de travaux de stricte érudition où ne soit dégagé quelque enseignement à résonance contemporaine. C'est le cas de *L'Enseignement français au Canada*, son travail historique le plus proche des règles strictes de la monographie. Néanmoins on a tort d'opposer des raisons de méthodes ou des ressources documentaires plus abondantes à une pratique de l'histoire qui se situe d'abord sur un autre terrain.

Ce terrain, il n'est pas étranger aux paramètres de toute pensée historienne.

Où est la césure entre le présent et le passé ? Comment l'historien, assujetti lui-même au déroulement temporel, peut-il s'assurer de sa distance par rapport à ce passé qu'il prend pour objet ? Impossible de ne point l'admettre : le passé dont il traite, l'historien le trouve en lui autant qu'il le retrouve dans des événements qui se sont déroulés hors de lui, en arrière de lui. De même que l'ethnologue, quand il interprète un peuple étranger, s'explique aussi à lui-même.

Historien, je tâche de dégager la signification d'institutions qui n'existent plus, la seigneurie par exemple, ou d'expliquer les conduites d'un personnage défunt, Frontenac ou Papineau. Parce qu'elles ne sont plus, ces institutions ou ces personnes s'offrent à moi comme des totalités finies, comme des ensembles achevés. La mort en fait des objets. Si c'était vrai, moi qui suis vivant aujourd'hui, comment pourrais-je les comprendre sans m'en faire complice d'une certaine façon ? Car, et c'est là le caractère le plus curieux du métier d'historien, les institutions et les personnages du passé ont l'air d'être là, sous le regard, comme un ensemble qui se suffit parce qu'il est disparu, et pourtant l'historien s'immisce dans ce temps mort, il y devient personnage à son tour, expliquant un passé qui, par une mystérieuse ouverture, lui aurait fait place à l'avance...

De par son métier, tout historien est défié par une double exigence de la pensée. D'un côté, la multiplicité des événements, leurs significations multiformes l'obligent à une interprétation jamais fermée sur elle-même. De l'autre, l'interprétation des événements ne peut être poursuivie sans un survol qui, en principe, leur doit tout mais qui, en pratique, leur est imposé comme une vue *a priori*. D'ordinaire, ce dilemme demeure soigneusement caché. L'illusion commune à toutes les sciences joue particulièrement dans le cas de l'histoire. L'historien semble se tenir à distance de son objet, le décrire ou le construire par des méthodes appropriées. Grâce à ce recul que le présent donne par rapport au passé, par la vertu de la critique documentaire, la matière historique se propose à reconstitution. Les conflits d'interprétations d'un historien à l'autre, d'une école à une autre, ne confirment-ils pas, de surcroît, que les minutieuses démarches de la critique écartent le dogmatisme des idéologies ? Mais ces allers et retours de l'interprétation, leurs conflits et leurs convergences, ne sont possibles que par l'appartenance à un hypothétique présent de l'histoire.

De fait, le présent n'est qu'un moment dans le tissu de l'histoire ; il donne néanmoins le sentiment qu'un surplomb de l'histoire est possible. C'est sur ce point qu'une épistémologie de la connaissance historique devrait s'attarder. Comment l'historien construit-il l'emplacement de son présent ? Cette question est plus décisive que cette autre, apparemment plus importante : comment reconstruit-il le passé ? Car la première commande la seconde.

On peut se tirer de la difficulté selon les idéologies du progrès : étant contemporain, je crois de quelque façon survoler les hommes d'avant moi, expliquer ce qu'ils ont vécu. Le présent est alors un promontoire par rapport au passé. Première attitude, la plus commune, depuis que dans l'Occident moderne règnent les phantasmes du progrès et, souvent en trop grande continuité, les sciences historiques. Il est une autre attitude, plus raffinée : elle

consiste à convenir que la poussière des faits de hasard ne prend sens que dans l'interprétation de l'historien. Ce procédé est, d'une certaine manière, plus satisfaisant que le premier; au droit de la contemporanéité il substitue celui de la théorie. Mais les théories ont aussi une histoire. Faut-il leur attribuer un progrès que l'on récuse par ailleurs à la plus vaste histoire?

Sans trop s'embarrasser de ces débats, Groulx a choisi par instinct une troisième voie. Il se pourrait que ce fût la bonne, et même celle qui fonde la pratique des deux autres.

Je ne vais pas tirer Groulx vers des préoccupations épistémologiques qui n'étaient pas les siennes. Ces problèmes, il les a éprouvés plutôt qu'il ne les a posés. Il n'était pas parfaitement dissimulé derrière sa pratique ou son statut d'historien. Était-il même un historien, au sens où on l'entend d'habitude? Groulx se tenait dans une position singulière: entre la tradition et l'histoire, entre la transmutation d'un passé vivant dans l'existence contemporaine et la reconstitution du passé par la science historique. S'efforcer de réconcilier la tradition et l'histoire, c'était, pour lui, une manière de surmonter les paradoxes de la démarche historienne.

Sur la présence de l'histoire, il a sans cesse insisté. Voici l'une de ses formules: « L'histoire, oserais-je dire, et sans aucune intention de paradoxe, c'est ce qu'il y a de plus vivant; le passé, c'est ce qu'il y a de plus présent. Nul besoin, pour leur donner force propulsive, de les écrire ou de les raconter. Nous les portons dans nos esprits, dans nos yeux, dans nos veines[16]. » L'histoire est dans l'historien, qui est ainsi l'interprète d'une durée continue. D'où l'idée de *tradition*, qui rejoint la *mythologie* dont je parlais. « La tradition, au sens le plus général du mot, qu'est-ce autre chose que les caractères, les lignes maîtresses d'une histoire? On l'a dit justement: ce sont les constantes d'un peuple, ses lignes de force. Et le mot évoque la pensée intérieure, le plan architectural selon lequel un peuple bâtit son histoire[17]. »

Pour Groulx, l'histoire comporte des *leçons* parce qu'elle est le milieu de l'homme, le devenir où il livre sa configuration, et donc les axes de sa continuité. Dans la préface de la deuxième édition de *La Naissance d'une race*, il écrit: « Si vivre est persévérer dans son être, les Canadiens français ont besoin de savoir quel est leur être national, et comment, à travers l'histoire, il s'est formé[18]. » Cette idée, il n'a cessé de la reprendre. Ce que Groulx cherche avant

16. *Directives*, ouvr. cité, p. 206.
17. *Ibid.*, p. 209.

tout, ce n'est pas à raconter le passé comme d'autres transcrivent des événements. Conscient que les réalités sociales sont l'œuvre de l'histoire, il ne veut les expliquer que comme genèse. Renan (dont Groulx a lu l'essai fameux sur la nation) ne pensait pas autrement. Ce que nous sommes, l'histoire l'a fait; et l'histoire peut le défaire. Il n'y a pas de passé révolu. Voici une formule percutante, choisie parmi bien d'autres: « Il peut arriver et il arrive qu'une génération oublie son histoire ou lui tourne le dos; elle le fait alors sous la poussée d'une histoire qui a trahi l'Histoire[19]. » D'où une dualité au sein de la matière historique. En un sens, l'histoire est modèle, puisqu'elle est artisane de l'être collectif; en un autre sens, elle est chemin de l'égarement, risque de déperdition. Cette alternance, elle revient dans presque toutes les conférences de Groulx. Inquiétante problématique, qui ne manque point d'interroger ceux qui ne réduisent pas l'histoire à des questions de méthodes et de théories.

En définitive, c'était le problème de Groulx comme, du reste, ce demeure le nôtre: comment se situer dans son temps à soi? À cette limite, nous voilà convoqués à ce que la lecture de Groulx comporte de plus décisif pour nous. À notre propre actualité.

IV

De l'insertion de Groulx en son temps à notre insertion dans le nôtre, le cheminement que j'ai parcouru aura pu paraître sinueux. Comme dans tout dialogue, ne fallait-il pas creuser la distance, afin d'en faire ressortir les raisons d'une possible rencontre?

Nous devions entendre Groulx dans sa différence. Entendre son discours dans sa teneur la plus explicite, était-il meilleure façon de lui rendre son caractère étrange: reconnaître en quoi il est périmé, mais aussi de quelle façon il provoque cet étonnement qui est la vertu première du travail historique? Car, appliquée à Groulx ou à d'autres, l'histoire n'a d'intérêt qu'en nous faisant sortir de nous-mêmes, de l'assurance que nous avons d'appartenir à un temps irréductible à celui du passé. Ce disant, je ne rappelle pas seulement le principe de méthode qui m'a inspiré dans cette étude. J'ai le sentiment d'emprunter à la démarche de Groulx lui-même...

18. *La Naissance d'une race*, 2e éd., Montréal, Granger, 1938, p. 12.
19. *Directives*, ouvr. cité, p. 207.

La pensée de Groulx, et avant tout sa *mythologie*, est pour nous signe de contradiction. C'est ce qui la maintient présente à notre temps.

Groulx a contredit, à l'avance, beaucoup des changements qui ont affecté le Québec depuis les années cinquante. Il avait tort. Il fallait des changements radicaux, il en faut encore. On a quand même le loisir de s'interroger sur le type d'idéologie qui a commandé les changements. D'un côté, un plaidoyer pour une *politique fonctionnelle*, qui aurait écarté enfin les vieux rêves sentimentaux et étroits du nationalisme d'antan ; nous y avons gagné une extraordinaire poussée de technocratie et de bureaucratie, dans les écoles, les administrations... et le règne d'un parti fédéral formé de politiciens qui ressemblent fort à ceux d'hier. D'un autre côté, une rage toute verbale de transformation des rapports sociaux a fait beaucoup parler ; elle a trop souvent servi d'alibi à la consolidation d'intérêts et de pouvoirs, à un corporatisme de droite assaisonné des piments de la gauche.

Bouleversement d'une société ? Nous avons peut-être manqué le plus important, un véritable retour à nous-mêmes.

Nous-mêmes : de quoi s'agit-il ? Ce qui se trouverait une fois que nous aurions été dépouillés de toute idéologie ? On nous le répète depuis des décennies, et de tous les horizons. Tant de professeurs nous ont invités à revenir au réel, au gré des théories qui se sont succédé. Je ne m'attarderai pas à répéter un truisme : on n'atteint des réalités sociales que par les interprétations que l'on s'en fabrique ; et il n'y a pas de représentations parfaitement adéquates puisque les hommes imaginent leur vie. Les Québécois sont devenus sceptiques devant les idéologies qui ont plu sur leurs têtes, les recettes pour changer leur vie, les ruines qui les entourent. La construction d'un État à eux, l'idéal de l'indépendance n'ont pas suffi à les détourner d'une angoisse qui leur vient de tout ce saccage : qui sommes-nous, quelle culture nous rassemble, qu'en ferons-nous dans l'avenir ?

Pour autant, la plupart des Québécois ne sont pas tentés par je ne sais quel conservatisme. Ils savent que le changement, la rupture étaient nécessaires. Mais ils voudraient sentir en quoi le changement les concerne eux-mêmes, et non pas quelque entité abstraite, consignée dans les théories et dûment garantie par les idéologies. Alors, ils rejoignent l'intention première de Groulx, même s'ils ne veulent aucunement la poursuivre de la même façon que lui : départager en eux, dans leur histoire singulière, ce qui est déperdition de soi et ce qui est appel à l'avenir.

Il n'est pas d'existence, individuelle ou collective, sans recours à l'utopie, sans le rêve d'achever une vie limitée dans sa fin et fragmentée dans ses inten-

tions. Mais les utopies modernes reportent sans cesse en avant la société authentique. À la limite, il n'y a plus d'actualité des hommes : tout au plus une anticipation qui dissipe la présence de soi à soi, masque ou exalte les conflits d'aujourd'hui au profit d'hypothétiques réconciliations à venir. L'utopie ne serait-elle pas plutôt au-dessus de nous ? Comme cette Cité que Platon décrit dans *La République*, qui n'existera jamais, nous dit-il, mais qui, si les hommes s'y reportaient dans leurs actions, donnerait à celles-ci profondeur et vérité. Il y a chez Groulx une conception de l'utopie qui ressemble à celle-là. Nous avons vu ce qu'a de particulier sa pratique de l'histoire. Elle n'assume le passé que pour le ramener au présent ; elle cherche dans le passé ce qui construit ou ce qui défait. Pour Groulx, l'histoire n'est pas un espace périmé abandonné à la lecture du spécialiste ; elle est ce monde de l'homme que l'action présente fait vivre et qui la compromet.

Pour les êtres de l'histoire que nous sommes, les sociétés humaines auxquelles nous appartenons ne sont ni des données toutes faites ni des objets à construire arbitrairement. Les technocrates libéraux ou les révolutionnaires en esprit ont ceci en commun : les solidarités qui lient les hommes entre eux sont des choses qu'on aménage. Les communautés humaines échappent heureusement à ces planifications. Personne ne niera, pour autant, les déterminismes ou les forces historiques qui échappent à la conscience des hommes. Personne ne niera non plus la faculté d'entrevoir des issues, l'assurance que l'histoire est l'œuvre des hommes. Faculté et assurance qui ne peuvent provenir uniquement de l'interprétation des professeurs, des théoriciens, des partis ; faculté et assurance qui tissent l'existence même des communautés.

Interpréter sa condition : ce reste l'occupation première, la grandeur des personnes et des communautés. Le *nationalisme* de Groulx, ce fut la poursuite passionnée de cette interprétation de l'existence d'un peuple dont la condition tragique rappelle que le recours à l'histoire est aussi le choix d'un destin. Voilà pourquoi, reprenant autrement que Groulx la tâche de nous intetpréter, il ne nous répugne pas de nous dire, nous aussi, *nationalistes*. Aux technocraties qui s'essoufflent à fabriquer des mécanismes sociaux aux engrenages parfaitement ajustés nous opposons la volonté de travailler à maintenir les communautés précaires où les hommes croient que l'histoire est leur héritage et leur défi, eux-mêmes.

14

Une révolution culturelle ?

Le présent n'est-il pas une situation idéale pour comprendre le passé ? On s'y réjouit d'être un peu plus *avancé* que ceux d'avant nous. Le privilège d'être vivant en confère un autre, celui d'expliquer les morts. Dans le devenir récent de la culture québécoise, ce vieux postulat a été renforcé. De toutes les manières, nos idéologies ont proclamé ou insinué que, depuis vingt ans, nous sommes entrés dans un nouvel âge, absolument différent des âges qui l'ont précédé : effondrement d'un espace idéologique ancien (l'*ancien* étant pris d'un seul bloc) ; commencement d'un avenir. À partir de cette conscience historique élaborée au cours de la Révolution tranquille, on a bricolé une espèce de philosophie de l'histoire pour usage québécois : embrassant d'un coup le passé et le présent, on y a réparti une période de *conservation*, une période du *rattrapage*, une période du *développement*. Version domestique des trois âges d'Auguste Comte ? Ne serait-ce pas plutôt la matrice des idéologies québécoises contemporaines, au plus bas niveau des phantasmes et au plus haut palier des rationalisations ?

Les idéologies des vingt dernières années sont commandées par ce postulat d'une brisure définitivement acquise. La société québécoise vivrait enfin au présent. Un présent qui n'est que présent, comment le saisir ? À moins que la Révolution tranquille ne s'éloigne déjà... Il semble, en effet, qu'elle soit terminée. À partir de quand ? On ne saurait le dire à si faible portée. Autour de 1970 peut-être. En tout cas, les idéologies d'hier s'épuisent. Leurs artisans s'en étonnent, s'efforcent d'en poursuivre la course. Mais un éloignement irrémédiable

se produit; la crise actuelle des idéologies de la Révolution tranquille invite à en faire l'histoire, à les interpréter.

Profitant des incertitudes d'aujourd'hui, je m'attaquerai à des questions un peu démesurées. Comment le Québec s'est-il consacré, depuis les années trente, au travail idéologique? Quels ont été les thèmes essentiels de ce travail? Quelle intelligentsia en a été responsable?

I

Toutes les sociétés sont *pensées*, c'est-à-dire mises en retrait par des représentations. Celles-ci sont des compensations, des anticipations aussi. Certes, elles obéissent à des impératifs de l'économie et des pouvoirs; elles possèdent néanmoins leurs ressources propres. Il faut convenir de cette dualité (à repérer dans chaque cas, cela va sans dire) si l'on veut s'expliquer comment, enlisés eux aussi dans la production de la société par elle-même, l'historien et le sociologue entretiennent l'espoir de comprendre. Comment y arriveraient-ils sans que les idéologies, qui précèdent leur pensée et la pénètrent, ne détiennent quelque originalité parmi les phénomènes sociaux?

Cette prégnance de l'idéologie (je ne dis pas son indépendance) est particulièrement frappante lorsque l'on considère le Québec de 1850 à 1950. À tel point que la *révolution* des dernières décennies a cru y découvrir une caution négative, un système à récuser pour consacrer sa différence. Bien entendu, afin de se mieux définir, cet effort de négation a durci l'espace idéologique ancien. Cette polémique n'a pu croître sans que l'ensemble de la collectivité change; mais elle ne s'explique pas sans qu'on tienne compte du fait que notre société d'aujourd'hui, autrement qu'autrefois sans doute, a continué d'accorder aux idéologies une fonction prédominante.

Depuis le milieu du XIX[e] siècle s'est instauré un univers idéologique dont j'ai essayé de décrire ailleurs les caractéristiques[1]. Dans cet univers, une société a puisé sa justification, jusqu'aux paramètres de ses conflits et de ses déchirements. Elle y a trouvé son *sens*. Comment cela s'est-il perdu? Selon les premières apparences, il est facile d'en juger. Tout le monde dénonce aujourd'hui les vieilleries idéologiques; les sciences humaines y ajoutent l'abondance de leurs commentaires. Le problème premier n'est pas là. Répétons-le: pourquoi ce

1. Dans divers chapitres de la série *Idéologies au Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval; t. I, 1971; t. II, 1974; t. III, 1978; t. IV, 1981.

sens ancien est-il devenu périmé, pourquoi les idéologies se sont-elles mises en quête d'un autre sens ? Cet autre sens, pour lui être contemporain, n'est pas aux yeux de l'analyste plus ou moins valable que l'ancien. Avant d'examiner s'il est plus adéquat, convenons d'abord qu'il est *autre*.

Les idéologies changent, entrent en crise, quand sont distendus leurs rapports avec d'autres pratiques sociales, en particulier celles des classes dominantes qui transposent leurs idéaux en définition officielle de la société. Les idéologies ne sont pas pour autant simple imposition des pouvoirs. Fanées à nos yeux, les idéologies d'hier ont surgi dans des circonstances qui leur furent favorables. Il a fallu que la société en soit complice par sa structure, et non pas seulement par le jeu des opinions. Ensuite sont apparues des systématisations plus serrées. Plus loin encore, le système s'est transformé en alibi, répondant toujours à des exigences de la collectivité, mais se renforçant surtout de son propre effort pour surmonter ses contradictions. Finalement est venue la dislocation... Schéma utile, vu pourtant d'un peu trop haut, et qu'il faut appliquer à des cas concrets. Que s'est-il passé dans le cas québécois ?

De ce que furent les processus de changement dans la vie quotidienne nous savons peu de choses. Formulons d'élémentaires hypothèses de travail.

Au cours des années trente s'est déroulé ce que je ne répugnerais pas à qualifier de *première révolution tranquille*. Crise économique en ce temps-là, crise aussi des idéologies traditionnelles. La garantie du nationalisme, du christianisme fut réaffirmée : non pas seulement selon les accommodements qu'exigerait une conjoncture d'exception, mais par un rajeunissement, par un recours à des ressources jamais aperçues jusqu'alors. Les idées des Jeune Canada, du Programme de restauration sociale, de *La Relève* (pour ne retenir que ces exemples parmi d'autres) n'étaient pas de simples survivances. Elles revivifiaient le vieux fonds sous la poussée d'un défi historique et par l'ouverture à des courants de pensée extérieurs au Québec. Le transvasement de l'ancien dans le nouveau était symbolisé dans la littérature de cette époque. Phase de transition ? L'expression a trop servi pour que l'on s'en contente. La présence de l'ancien ne s'est pas dissipée au profit du nouveau. Celui-ci laissait voir un courant de très longue durée.

Les pensées qui ont fait surface au cours des années trente représentaient non pas une liquidation des idéologies anciennes, mais plutôt le recommencement de leur déchiffrage. La guerre a accéléré ce processus, y a fait entrer des ingrédients inédits.

C'était la Seconde Guerre mondiale, à quelque vingt ans de distance. La Première n'avait pas manqué d'avoir des échos dans la société québécoise, de

provoquer des remous dans la vie quotidienne aussi bien que dans les idéologies. Les émeutes de 1917, la bataille de la conscription, l'ébranlement des empires ont fait renaître de vieux ressentiments et posé de nouveaux défis au nationalisme. On se souviendra que *L'Action française* (québécoise), que l'action publique de Groulx ont commencé par un constat d'après-guerre : l'enquête sur *Notre avenir politique* (1922) se justifiait, selon ses auteurs, par une menace de dislocation de l'Empire britannique ; il fallait en prévoir les conséquences pour la Confédération canadienne... Néanmoins, dans l'ensemble de la population, le choc de la Première Guerre mondiale n'a été ressenti que de très loin. Du moins à en croire Eucharist Moisan, le personnage principal de *Trente Arpents*. Albert, l'étranger, vient de brosser un tableau des forces en présence dans ce gigantesque conflit. Eucharist songe : « La France ! Parmi tous les autres noms de pays, celui-là avait détonné un peu. Ce n'était pour lui qu'un nom, mais qui n'avait pas aux lèvres le même goût que les autres. Il n'était que se rappeler les vieux et leur façon, même les plus rudes et les plus hargneux, leur façon adoucie quand ils prononçaient ce nom soyeux comme un nom de femme jadis aimée. Et, d'autre part, il y avait l'impossibilité surtout de concevoir ce qui se passait ailleurs, chez des hommes inconnus qu'agitaient des passions, des violences que jamais lui, Eucharist Moisan, n'avait éprouvées. Comment ces gens-là pouvaient-ils songer à se battre alors que la moisson n'était pas encore faite[2] ? »

La Seconde Guerre mondiale n'a pas aboli cet éloignement. Elle a suscité les mêmes réactions : refus instinctif de participer à une guerre étrangère, rejet de la conscription, nouveau sursaut du nationalisme politique. Les circonstances et leurs répercussions dans l'opinion et les idéologies furent pourtant d'une autre teneur. Les journaux, la radio apportaient chaque jour, même dans les maisons du peuple, les échos de la grande bataille. Plus ouverts à l'espace international par les discussions politiques, religieuses, littéraires des années trente, les jeunes intellectuels n'ont pas répété les idéologies qui avaient eu cours pendant le conflit de 1914. Il suffit de feuilleter *Relations*, *L'Action nationale* des années de guerre pour constater que le vaste monde pénétrait, avec une insistance jusqu'alors inconnue, dans notre univers domestique.

Les lendemains de la guerre ont accéléré ce mouvement. Une certaine prospérité transformait l'existence des milieux populaires. Les souvenirs de la campagne s'estompaient avec l'élévation du niveau de vie et surtout l'expansion de la radio. La vieille idéologie libérale, qui n'avait jamais cessé de faire

2. Ringuet, *Trente Arpents*, Montréal, Fides, 1972, p. 151.

concurrence au nationalisme, trouva une nouvelle vigueur ; son influence croîtra par la suite, au même rythme que la bourgeoisie qui y inscrivait ses idéaux et ses ambitions. La jeunesse des collèges et des universités s'inquiétait des grands problèmes de l'après-guerre, se passionnait pour les Nations Unies, l'Unesco, les associations internationales d'étudiants. Des leaders politiques d'aujourd'hui, indépendantistes ou fédéralistes, des praticiens de la recherche scientifique, des écrivains ont pris là leur départ. Les mouvements d'action catholique, *Cité libre* et bien d'autres courants idéologiques sont nés de l'après-guerre, de même que la littérature contemporaine du Québec.

Comment le dire autrement qu'en tâtonnant autour d'intuitions fragiles ? Certes, la société québécoise d'autrefois n'a jamais formé ce système étanche que certains idéologues d'aujourd'hui reconstituent en y mettant beaucoup d'artifices ; il n'en reste pas moins qu'un grand nombre de Québécois de jadis n'ont pas vraiment eu les moyens de prendre distance par rapport à leur milieu. À cet égard, la Seconde Guerre mondiale et les années qui suivirent ont marqué un tournant. Par les changements dans les genres de vie ; par les médias de masse, par la critique du système d'éducation et de l'emprise de l'Église, un glissement s'est produit. La notion de *rattrapage* a ici un sens. Non pas pour embrasser d'un coup ce qui s'est effectivement passé dans les structures sociales, mais pour qualifier l'origine d'un nouvel espace idéologique. *Rattraper*, c'était se porter à l'échelle du monde, mettre le passé en procès, rêver à un avenir encore incertain.

Ce remaniement du champ idéologique a engendré des transformations importantes de la collectivité québécoise. L'État a étendu ses ramifications dans la société. Des services publics comme l'éducation et la santé ont été bouleversés de fond en comble. Les mouvements sociaux, en particulier le syndicalisme, ont considérablement augmenté leurs clientèles et leur influence. Posons la question : tout cela a-t-il vraiment modifié en profondeur notre société ? En tout cas, le Québec est toujours dans un état de dépendance économique. Les grands leviers politiques de décision économique et fiscale n'ont pas cessé d'appartenir à Ottawa. S'appuyant sur une analyse des dépenses de l'État québécois en longue période, Gérald Bernier écrit : « Bien que les dépenses totales soient passées de 722,9 millions de dollars (courants) à 3148,3 millions entre 1960 et 1970, la distribution par catégories fonctionnelles demeure presque inchangée durant cette même période. Cet accroissement considérable des dépenses publiques n'a pas servi à redéfinir les priorités ni à modifier les axes d'intervention de l'État. La grande bourgeoisie canadienne-anglaise et celle, plus *internationale*, liée aux multinationales, contrôlent toujours le Québec à distance. La direction gouvernementale et administrative est assumée

par la petite bourgeoisie locale qui se garde bien de contrevenir aux intérêts de ses maîtres[3]. »

S'il est vrai que la Révolution tranquille n'a pas provoqué un recul des grands pouvoirs économiques qui pèsent sur notre société depuis longtemps, s'il est probable que le rôle de l'État s'est amplifié sans modifier foncièrement la nature de cette dépendance, que faut-il conclure quant à la qualité de cette *révolution*, sinon qu'elle fut et demeure avant tout *culturelle*, *idéologique*? Entendons-nous bien : ce disant, je ne méconnais pas l'incidence de l'économie. Au contraire, je suggère que, les impératifs économiques restant les mêmes pour l'essentiel, il n'y avait plus comme mutation possible qu'une révolution culturelle. Après tout, les grandes transformations de structures, dans les domaines de la santé et de l'éducation par exemple, ont surtout concerné les genres de vie ; les mouvements sociaux ont eu des répercussions de la même espèce. S'appuyant là-dessus, on a fait une grande dépense d'idéologies. Loin de se restreindre, comme on l'avait souhaité, le champ de l'idéologie, le seul qui fût vraiment libre depuis toujours, s'est élargi.

Par le fait même, la répartition des classes sociales s'est modifiée. Sans doute, la « petite bourgeoisie locale », comme dit Bernier en pensant au milieu des affaires, assume toujours son rôle. Cependant, l'extension des services de l'État et des mouvements sociaux a accru le nombre et le statut social des experts, des techniciens, des animateurs. La réforme de l'éducation a eu une conséquence semblable. Les médias de masse (radio, télévision, journaux...) ont entraîné dans le même sens. Une classe sociale s'est ainsi renforcée ; au nom du savoir... ou de la poésie, elle a été le produit et l'artisane d'une *révolution* qui fut avant tout l'édification d'un autre belvédère pour penser cette société-ci.

3. Gérald Bernier, « Le cas québécois et les théories du développement politique et de la dépendance », dans Edmond Orban (dir.), *La Modernisation politique du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1976, p. 53. Bernier renvoie à l'important article de Daniel Latouche, « La vraie nature de la Révolution tranquille », *Revue canadienne de science politique*, vol. VII, n° 3, septembre 1974, p. 525-536.

II

Un nouvel ensemble idéologique s'est donc constitué au long de ces années. Pour en dessiner la configuration, je tâcherai de cerner des courants principaux, des schémas organisateurs, des impasses aussi.

1. Pour qualifier un premier courant, on pourrait parler d'une volonté de *décolonisation spirituelle*. Il a donné lieu à plusieurs thématiques, parfois antinomiques, soutenues par des mouvements et des individus en conflit les uns avec les autres, mais que réunissaient de mêmes attitudes. On y discerne d'abord une opposition aux idéologies du passé ; puis s'y manifeste le refus de toute idéologie. Penser sans idéologie, ce fut l'ambition des pères de la Révolution tranquille ; ce demeure, en un autre langage, l'ambition de leurs enfants. Révolution culturelle, la mutation du Québec contemporain se voulait retour à un concret prétendument oblitéré par le règne séculaire des systèmes.

Cela a procédé de cette transformation des genres de vie dont on aperçoit la montée plus ou moins discrète avant les années soixante et, par après, l'éclatante manifestation. La religion d'antan, et non seulement pour les incroyants, a servi de cible principale. La famille a suivi, selon une dérive symbolique inévitable. Et puis la condition féminine, la sexualité...

Au mitan de la Révolution tranquille, pour rendre compte de ce changement, sans doute aussi pour se rassurer, on parlait de *pluralisme*. Mot fort en vogue à l'époque, il a beaucoup vieilli depuis. On le répétait partout pour reconnaître et conjurer la diversification des appartenances. En l'utilisant, on croyait sauvegarder à la fois la liberté des personnes et une communauté plus foncière conçue le plus souvent sous une figure politique. Un mouvement de renverse s'est produit depuis quelques années. La diversité a pris cent visages, s'est donné des milliers de moyens d'expression. Les contradictions des rôles, les conflits affectifs nourrissent une obsession pour les droits individuels et les multiples commissions qui en assurent le rappel... et l'administration.

La volonté de libération des idéologies de jadis a pris une autre voie. Comment combattre les idéologies traditionnelles, comment abolir toute idéologie, sinon par l'éducation ? Dès les années quarante, cette ancienne pensée, répétée par les mouvements et les hommes d'opposition depuis plus d'un siècle au Québec, a refait surface. Ce n'est pas un hasard si les premières mesures, les plus spectaculaires des années soixante, ont concerné la réforme de l'éducation. Rapport Parent, extraordinaire expansion de la formation des adultes et de l'éducation permanente : d'abord confiné au monde des écoles, le mouvement est rapidement allé plus avant. L'idéologie de l'apprentissage s'est répandue

dans tous les recoins de l'existence au point qu'un nombre de plus en plus grand de Québécois ne sauraient parvenir à la spontanéité sans maîtres et sans leçons. Sans initiation à la méditation transcendantale, sans qu'un spécialiste les incite à répéter un cri primal autrefois trop timide.

Une filière de l'idéologie de la libération a pris grande importance : celle de la *participation*. Elle n'est pas aussi récente qu'on l'imagine parfois. Aux lendemains de la dernière guerre, on parlait beaucoup des « groupes intermédiaires » dans les revues et les congrès, de leur contribution nécessaire à la vie politique. Le mouvement coopératif, les syndicats, les sessions annuelles de l'Institut canadien des affaires publiques, des émissions de Radio-Canada, tant d'autres lieux et moyens d'influence poussaient vers une représentation de la démocratie mobilisant, en marge ou à l'encontre des partis, la présence quotidienne des citoyens dans la politique. Le Parti libéral qui prit le pouvoir en 1960 a entériné ces courants d'opinion. Mais il en fut en cette matière comme pour le pluralisme : par la suite, l'idéologie s'élargit au-delà de la notion classique du citoyen pour remettre en question la vie quotidienne et sa traduction dans les organisations. Ce qui supposait que les conflits sociaux s'expriment, que soit fabriquée une pédagogie en vue de cette expression, que celle-ci devienne organisation à son tour. L'*animation sociale* en est née, la profession d'animateur aussi.

Voilà un trop bref raccourci du destin du thème de la décolonisation idéologique depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il laisse voir une même logique de transformation qui, du système *idéologique* d'autrefois, aboutit au système *pédagogique* d'aujourd'hui. Le magistère de jadis est disparu ; un autre l'a remplacé, aussi soucieux dans la défense de son statut, de son savoir, de son autorité que son prédécesseur. Les commissions, les offices, l'industrie de l'apprentissage, les animateurs tiennent lieu de clergé. Sans doute parce que, dans ses fondations, la société québécoise a moins changé qu'on ne le dit... pour ce qui est, du moins, des conditions de production des idéologies.

2. Le deuxième courant majeur des idéologies, au cours de la période, semble s'être formé autour de la présence de plus en plus cruciale de la science au Québec et des représentations sociales qu'elle a justifiées.

Les sciences de la nature n'avaient jamais été absentes de notre société ; elles avaient même donné lieu à de vifs débats, avant-guerre, sur la nécessité de leur place dans l'éducation, dans la culture, dans l'économie. On reprenait le propos du frère Marie-Victorin : « Un peuple sans élite scientifique – il faut sans doute dire la même chose de l'élite littéraire ou artistique – est, dans le monde présent, condamné, quelles que soient les barrières qu'il élèvera autour de ses

frontières. Et le peuple qui possède ces élites vivra, quels que soient l'exiguïté de ses frontières et le nombre et la puissance de ses ennemis[4]. » Ces plaidoyers montraient la difficulté d'insérer la science dans les idéologies alors dominantes. La recherche était pratiquée ; mais les institutions scientifiques demeuraient rarissimes et mal pourvues. Pour une bonne part, l'enseignement scientifique était subordonné à la formation des praticiens des professions traditionnelles (la médecine, entre autres). Cyrias Ouellet parle d'une « phase de fermentation » qui aurait commencé vers 1920 : « La division du travail, si nécessaire à un effort scientifique efficace, y est à peine possible, non plus que l'isolement relatif que procurent les cadres bien constitués. [...] L'affinité naturelle de la vie scientifique pour d'autres activités libératrices fait que nos hommes de science sont entraînés dans des mouvements d'émancipation qui remuent alors, sans beaucoup de succès immédiat, notre petit monde intellectuel[5]. »

La situation des sciences sociales fut quelque peu semblable. Au cours du siècle qui a précédé la Seconde Guerre mondiale, l'histoire a connu une grande fortune, liée aux difficultés d'être de notre peuple. Avec Bouchette, Montpetit et d'autres, l'économie politique a été cultivée. De même, la sociologie, grâce à de Nevers, Gérin, Barbeau, en particulier. Mais une partie notable de l'activité a été consacrée à des apologies, à des polémiques pour s'implanter dans la société québécoise. Quant aux lieux de recherche, ils furent aussi pauvres que ceux des sciences de la nature.

Les années quarante entraînent un virage dans presque tous les domaines. Les sciences humaines donnent lieu à des fondations dont la variété est significative[6]. À leur origine, la plupart de ces institutions ne rompent pas carrément avec la pensée plus traditionnelle. Ainsi la psychologie expérimentale fait bon ménage avec la philosophie scolastique, la sociologie avec la doctrine sociale de l'Église ; on ne s'en réclame pas moins de la spécificité de la science, comme le montrent les discussions de frontières et de méthodes qui abondent dans l'enseignement et les publications de cette époque. Quant aux travaux, aux

4. Allocution présidentielle au congrès de l'ACFAS de 1938. Cité par Francine Descarries-Bélanger, Marcel Fournier et Louis Maheu, « Le frère Marie-Victorin et les petites sciences », *Recherches sociographiques*, vol. XXI, n° 1, 1979, p. 20.
5. Cyrias Ouellet, *La Vie des sciences au Canada français*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1964, p. 26.
6. Jean-Charles Falardeau en a enregistré la chronologie dans son esquisse sur l'*Essor des sciences sociales au Canada français*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1964, p. 42, en note.

enquêtes, un esprit nouveau s'y manifeste. Deux œuvres collectives ont eu une grande influence sur la jeune génération d'alors et sur les idéologies ambiantes : la série des *Études sur notre milieu* publiée sous la direction d'Esdras Minville à partir de 1942 ; les *Essais sur le Québec contemporain* préparés sous la responsabilité de Jean-Charles Falardeau en 1952. Incontestablement, les années quarante ont marqué un nouveau départ où la science s'est libérée de la tutelle des idéologies d'antan tout en contribuant aux idéologies nouvelles qui vont commander la Révolution tranquille.

Avec les années soixante, ce rôle du savoir scientifique est accentué de plusieurs manières. La rupture est consommée avec les garanties que donnaient des disciplines rassurantes comme la scolastique ou la doctrine sociale de l'Église. Les effectifs universitaires s'accroissent. Les discussions sur l'orientation nouvelle de l'État, de l'Église, des mouvements sociaux, de la culture font appel à des critères fournis par la science. La réforme de l'éducation, celle des services de santé et d'assistance, la constitution d'un appareil d'État considérable exigent un personnel technique et l'idéologie de la compétence. Il en est de même pour les médias (journaux, radio, télévision). La science, qui peu de temps auparavant se faisait péniblement entendre dans la culture, dans l'idéologie, s'immisce en avant-scène.

Comment en eût-il été autrement ? Dans une situation de pluralisme, plus tard d'anomie, la société québécoise ne pouvait manquer de puiser des règles de fonctionnement dans une objectivité dont la science sécrète les imageries. Imageries parentes de celles que propageaient la réforme scolaire et les entreprises d'animation sociale. Entre le Centre d'éducation populaire, créé très tôt par la Faculté des sciences sociales de Laval, et les unités d'enseignement sur l'animation fondées plus tard dans telle autre université du Québec, entre la participation des intellectuels à la grève de l'amiante de 1949 et l'engagement des universitaires par après, les accents idéologiques sont différents ; la tendance est la même, du moins pour ce qui intéresse la production des idéologies. L'autorité, jadis réclamée avec peine par les scientifiques, a paru enfin acquise.

Elle est maintenant menacée. Le savoir est concurrencé par des idéologies d'une autre espèce : celles de la spontanéité, de l'irrationnel. Ici comme ailleurs, les jeunes générations y sont particulièrement sensibles. Beaucoup de mouvements sociaux s'insurgent aussi contre le paternalisme du règne de la science. Celle-ci, par sa volonté d'être présente aux mouvements sociaux, à la classe ouvrière, a cherché une raison d'être qu'elle doutait de trouver en elle-même ; elle s'est prêtée à une dissolution dans des idéologies qu'elle maîtrise de moins

en moins. Après la conquête de son statut dans les années soixante, l'expert perd de son prestige. On lui reproche d'entretenir une technocratie des administrations, du personnel politique, des universités, de l'opinion. On lui fait grief d'une hyperspécialisation qui dément sa prétention à des vues d'ensemble sur le destin des personnes et de la collectivité.

3. S'il est vrai, comme on l'a répété depuis les années quarante, que les idéologies triomphantes d'antan reposaient sur le nationalisme, le clergé, les politiciens, ne fallait-il pas, pour s'en libérer, rejoindre le *pays réel*? Quand elles commencent, les idéologies envisagent toujours de retrouver le tuf des collectivités. Il n'en fut pas autrement ici qu'ailleurs, et aussi bien chez les collaborateurs de *Cité libre* que chez les marxistes qui suivirent. Je me souviens d'une déclaration de Pierre Trudeau, alors personnalité de l'intelligentsia avant de devenir premier ministre du Canada. Elle date de cette grève de l'amiante qui fut l'un des mythes fondateurs de la Révolution tranquille. La grève de l'amiante, écrivait Trudeau, a été « un épisode clé d'émancipation sociale, qui a pu se dérouler sous l'impulsion de forces purement issues du monde industriel, sans déviation confessionnelle ni nationaliste[7] ». Un événement qui aurait eu résonance historique sans interférence des idéologies, par la seule vertu des forces de production, est-il plus grande merveille?

Mais le nationalisme n'est pas non plus étranger à cette préoccupation : ne veut-il pas, lui aussi, avoir assise dans un peuple?

Le nationalisme traditionnel continue d'exercer son influence au cours de cette période. Avec Groulx et de plus jeunes disciples, il demeure actif. De nouveaux accents se dessinent cependant ; on s'en convaincra en lisant *L'Action nationale* ou *Relations* de cette époque. La thématique des années trente se maintient ; mais l'éducation, le syndicalisme en particulier deviennent questions plus pressantes. Ainsi, André Laurendeau, sans renier l'inspiration de Groulx, s'ouvre à des problèmes qui l'amèneront à s'interroger sur les antinomies du national et du social[8]. Fort significatif est aussi l'avènement d'une

7. Pierre Trudeau (dir.), *La Grève de l'amiante*, Montréal, Éditions Cité libre, 1956, p. 401.
8. En 1947-1948, *L'Action nationale* a mené une enquête sur l'« humanisme ouvrier » à laquelle ont collaboré Gérard Dion, Claude Ryan, Camille Laurin et d'autres. En fait, l'intitulé de cette enquête est trompeur. Il s'agit de la contradiction du *national* et du *social*, comme on le constate à la lecture des articles. Laurendeau en dit la préoccupation dans un éditorial au moment où il reprend la direction de la revue : « Voilà que s'installe chez nous dans plusieurs secteurs une sorte de divorce entre ce que le langage courant appelle le *social* et le *national*. Ces mots sont ambigus. Et pourtant ils signifient dans la pratique des forces qui devraient être sœurs mais qui tendent à s'opposer. Notre tâche sera de les accorder ou

nouvelle génération d'historiens (Maurice Séguin, Guy Frégault, Michel Brunet, au premier rang). Héritiers de Groulx, ils orientent autrement leurs travaux, et la conscience historique québécoise. Chez eux, le nationalisme d'antan s'exaspère ; il devient un diagnostic implacable sur la brisure sociologique que fut la Conquête anglaise. À leur sentiment, il s'agit moins de continuer une pensée nationale affadie que de débrider, par une chirurgie impatiente, un empêchement qui remonte à deux siècles, de mettre au jour un mal de structure. On ne résiste pas à comparer ce qu'ils ont fait pour l'histoire à ce que les romanciers et les poètes ont réalisé plus tôt, à mettre leurs œuvres en regard de *Trente Arpents*, de *Menaud*, des poèmes de Saint-Denys Garneau. Ils ont provoqué un éclatement de l'idéologie traditionnelle, non pas en la détruisant, mais en portant à l'extrême ses présupposés. De sorte que leurs querelles avec ceux qui menaient le procès du nationalisme de l'extérieur (la Faculté des sciences sociales de Laval, *Cité libre*) furent moins tranchées qu'on ne le croyait alors de part et d'autre. D'ailleurs, le Parti libéral de Jean Lesage n'a-t-il pas pris le pouvoir contre la secte de Duplessis en utilisant des thèmes de provenance nationaliste ?

Parti pris ne répète pas Groulx, pas plus que ne l'ont fait le Rassemblement pour l'indépendance nationale ou le Mouvement souveraineté-association. S'il n'était pas étranger à celui de jadis, le nationalisme des années soixante était habité par des désirs nouveaux. La croissance de l'État québécois y aura aidé, mais aussi cette idéologie de la *décolonisation spirituelle* dont je parlais plus avant. En effet, pour la plupart de ses tenants, le néonationalisme anticipait l'émancipation d'entraves qui n'étaient pas d'abord constitutionnelles. Il se voulait découverte d'une identité jamais dite encore.

La querelle du « joual », si aiguë il y a peu, en fut l'un des signes les plus patents. D'un stigmate, le « mauvais parler québécois », on a renversé la valence : pourquoi, disait-on, ne pas nous reconnaître enfin dans cette langue que nous parlons tous les jours ? Personne ne niera que notre littérature en a tiré un ensemencement fécond, comme du temps où Malherbe allait prendre leçon auprès des « crocheteurs du marché au foin ». Cependant, en entérinant cette singularité, ne risquait-on pas, rétorquaient d'autres, de couper les voies d'accès à un monde francophone plus étendu ? Débat récent, mais qui ne fut pas sans ressemblance avec des polémiques des temps passés.

---

plus exactement d'en opérer la synthèse. » (« En guise de préface », *L'Action nationale*, vol. XXXII, nº 1, septembre 1948, p. 7-8.)

Le nationalisme des années soixante a voulu concilier *poétique* et *politique*. Jamais, dans notre histoire, on n'aura poussé aussi loin l'une et l'autre de ces deux voies d'expression de nous-mêmes. Mais, en s'approfondissant, chacune pour sa part, ces deux intentions ne menaçaient-elles pas de se disjoindre ?

III

Les idéologies ne sont pas l'œuvre de tout le monde. Elles dépendent de pouvoirs de parler qui, à leur tour, sont liés à des puissances moins loquaces. Pour l'instant, vouloir dévoiler avec précision ces pouvoirs au sein de la complexité du Québec contemporain est une ambition irréaliste. En attendant des enquêtes plus attentives, je propose deux parcours.

1. Le premier épouserait l'enchaînement des générations. Au cours des changements heurtés qu'a connus notre collectivité depuis quelque cinquante ans, les idéologies ne se sont pas suivies dans une espèce d'évolution où chaque génération aurait pris le relais de la précédente. Dans les révolutions culturelles de ce genre, les générations se succèdent rapidement ; par contre, ce raccourcissement chronologique laisse voir, en dépit des différences d'idées, la persistance d'identiques problèmes.

Dans l'immédiat après-guerre, les mouvements d'action catholique, *Cité libre* sont des repères commodes. C'est là que s'est le mieux profilée l'idéologie du *rattrapage*. Nette est la continuité avec les idéologies des années trente, avec des thèmes de *La Relève* et même de *L'Action nationale* d'avant la guerre : le renouvellement religieux demeure une préoccupation ; les influences de la pensée française se font plus abondantes, mais souvent elles nous parviennent suivant les mêmes canaux qu'auparavant ; l'insistance sur les tâches politiques prend la suite des Jeune Canada... Pour tous ces thèmes, les accents sont néanmoins plus marqués. Quand on évoque la religion, on anticipe une fin de l'unanimité d'antan ; lorsque la politique est en cause, on insiste davantage sur la démocratie ; pour résoudre les problèmes sociaux, on invite à la compétence technique. Ce n'est pas par hasard que *Relations*, *Cité libre* ont voisiné avec le premier véritable essor des sciences sociales en ce pays. Inspiré à la fois par les vieux idéaux du libéralisme et par les jeunes ambitions technocratiques, le *Manifeste pour une politique fonctionnelle* de Trudeau et de ses amis devait faire le point pour une partie de cette génération.

Ceux qui eurent vingt ans à l'aube des années soixante ont formé une deuxième génération d'idéologues. En tout cas, la rupture fut plus brutale que pour la génération précédente. La question religieuse s'efface ou elle provoque

une liquidation apparemment sans repentance. Le roman, le théâtre, la poésie usent d'un langage inédit : celui d'une révolution dans les mœurs dont la génération d'avant-guerre n'osait parler qu'avec précaution. On songe à *Parti pris*, par exemple : une fureur du refus, une révolte, non plus seulement contre l'héritage de Duplessis ou les manquements à la démocratie, mais contre la manière de vivre au Québec. Les emprunts aux idéologies étrangères sont aussi plus décisifs ; on parle de décolonisation par analogie avec les pays du Tiers-Monde, on se réclame du marxisme, on donne à la question nationale une acuité plus percutante qu'auparavant.

Pourtant, la filiation de cette génération avec la précédente est visible, et à beaucoup d'indices. Cette génération de la révolte, ce fut aussi celle de la compétence, de la technique, dont on avait dit grand bien pour démythifier les traditions. Les changements rapides dans l'État, les services publics, les mouvements sociaux, l'éducation ont absorbé une grande partie des révoltes et des révoltés. Maintenant dans la cinquantaine, ceux-ci pèsent aujourd'hui l'alternative de la *libération* et de la *récupération*, utilisant le langage typique de leur génération pour faire face à une nouvelle conjoncture dans laquelle ce langage n'aura bientôt plus cours[9].

Comment situer la jeune génération actuelle, celle de l'après-Révolution tranquille ? Comment dater son entrée dans l'histoire des idéologies ? Sous plusieurs aspects, cette génération reprend, elle aussi, des idéologies d'avant. S'y rencontrent des enfants de *Cité libre* et des enfants de *Parti pris*, des idéologues de la *compétence* et des idéologues de la *révolution*. On saisit mal en quoi commencerait une étape originale. Sans doute est-ce là l'effet d'une trop grande proximité, et aussi de la difficulté des hommes de notre âge à sonder les intentions des plus jeunes.

En tout cas, ce que ces jeunes contestent a déjà été abondamment récusé : la religion, la politique, les classes sociales, la nation... Les générations antérieures avaient à leur portée de quoi se faire les dents. Dans un Québec anomique, à quoi s'opposer aujourd'hui pour se poser ? Il est toujours loisible de suivre les modes de France ou de Californie, d'en faire inscription de nouveautés dans le paysage d'ici ; comment penser à partir du Québec ? La poésie, le roman, la chanson, le théâtre, le cinéma des années soixante ont libéré la symbolique collective. Il est fatal que cette symbolique apparaisse aux plus jeunes

9. Le livre de Daniel Latouche, *Une société de l'ambiguïté* (Montréal, Boréal Express, 1979), est là-dessus un lucide témoignage.

comme un acquis, une sorte de bloc fermé de significations où on ne saurait entrer qu'en ajoutant des modulations en mineur. Comment se dire quand, en apparence, tout a été dit ?

Malgré des querelles fracassantes, des conflits sans retour, des générations se sont longtemps succédé en s'opposant dans une même référence à l'histoire, selon un même débat de conscience historique. Bourassa et Groulx s'insurgeaient contre l'impérialisme ou les suites de la Conquête, *Cité libre* contre Duplessis et les autorités traditionnelles, *Parti pris* contre *Cité libre* au nom de la nation ou des classes sociales. Jamais l'histoire ne faisait question comme objet de lecture, d'écriture, d'engagement. Voici que l'on soupçonne chez beaucoup de jeunes, et qui n'écrivent pas toujours, un revirement où l'histoire s'évanouit comme lieu de la pensée, de la création, de l'engagement. Est-ce l'effet des médias de masse ? En tout cas, cette génération est la première qui fut exposée dès l'enfance à une culture nouvelle. Est-ce la conséquence de la disparition d'une culture scolaire autrefois distribuée sous la forme d'un système du savoir, d'un programme, et qui fondait avant tout sa pédagogie selon l'histoire (histoire générale, histoire du Canada, histoire de la littérature, histoire de la philosophie) ? La jeune génération ne vit-elle pas aussi l'achèvement d'une idéologie plus englobante, fondée sur le destin national, et qui, quelles qu'en fussent les variantes dans *Cité libre* ou *Parti pris*, a dérivé peu à peu vers le débat constitutionnel au point de s'y perdre ? Comment nos cadets arriveront-ils à repenser ce qui a été laissé en route ?

2. J'en arrive ainsi à dessiner un second parcours de l'analyse, qui consisterait à situer le devenir des idéologies par rapport à celui des rapports de classes sociales. D'une génération à l'autre s'est accentuée la distance de l'idéologue envers sa collectivité. La critique de la société s'est poursuivie, mais elle est devenue plus globalisante, comme si l'idéologue avait pris son objet de plus haut. Cela se vérifie non seulement dans les publications que j'ai mentionnées mais dans à peu près tous les mouvements sociaux. Certains syndicats, par exemple, ont radicalisé leurs positions au point de proposer des vues sur le destin du Québec qui en font, dans l'univers idéologique s'entend, des sortes de contre-sociétés. Dans les années quarante et bien après, les contestations se frayaient chemin plus au ras du sol. Faut-il en conclure que, au fil des ans, l'idéologue s'est hissé dans un lieu d'où il dominait nos panoramas ? Alors que la Révolution tranquille fut d'abord une révolution culturelle, que la production idéologique y fut plus abondante que jamais dans l'histoire de ce pays, les idéologues auraient mieux qu'auparavant dissimulé les conditions sociales de leur production ? Si portés qu'ils sont à dénoncer les rapports de classes, ils auraient oublié de s'y placer eux-mêmes ? Certes, quelques-uns ont avoué

appartenir à la *petite bourgeoisie*, mais l'étiquette était trop abstraite, trop empruntée, pour nous apprendre quelque chose de concret sur la condition sociale de l'intelligentsia québécoise.

La question déborde la période contemporaine. Il faudrait la prolonger dans l'examen d'une histoire plus ancienne. Si on a beaucoup étudié le contenu des idéologies du passé, nous savons peu de chose du statut de leurs auteurs, de leur enracinement dans le jeu des classes sociales. Dans le Québec de jadis, on a l'impression que le gros des idéologues pratiquaient un nombre limité de métiers : journalistes, fonctionnaires, prêtres, professeurs... Le journal, l'administration, l'Église, l'école... On se hissait parfois jusqu'au Parlement, quitte à en redescendre. Je l'ai déjà dit, au cours des dernières décennies, de nouveaux appuis se sont consolidés : les mouvements sociaux, Radio-Canada, l'Office national du film, les universités, plus tard les cégeps, le fonctionnarisme. En même temps, les mœurs ont connu des remaniements spectaculaires. Pour définir de nouvelles normes de la vie collective ou personnelle, les experts se sont multipliés. Une société était à reconstruire sur d'autres modèles ; de ces modèles jusqu'aux mécanismes de leur mise en œuvre, de la technocratie à la critique radicale qui est son contrepoint obligé, que de travailleurs de la pensée, de l'opinion, des valeurs, il aura fallu ! Aussi, après 1960, les effectifs de l'intelligentsia, productrice et consommatrice d'idéologies, ont prodigieusement grossi. Au point que, si on hésite à y voir une sorte de classe sociale originale en pays du Québec, on est néanmoins conduit à s'interroger en ces termes-là.

Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy parlent de la croissance, depuis quelques décennies, de la « classe moyenne supérieure » (professions libérales, industriels, cadres, administrateurs, etc.[10]). Classe moyenne supérieure ? Je ne chicanerai pas sur l'expression ; elle en vaut d'autres. Ces auteurs ajoutent que c'est « surtout là que se recrutent les leaders et les partisans du changement ». Je poursuis sur cette lancée.

À consulter la liste dressée par Hamelin et Montminy, on constate que, sauf pour les industriels, les statuts sociaux concernés reposent plutôt sur des pouvoirs *politiques* ; et, même pour les industriels de cette « classe moyenne supérieure », les liens avec les autres catégories de la même classe et avec l'État sont évidents. Par ailleurs, alors que la grande bourgeoisie n'a guère besoin

10. Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, « La mutation de la société québécoise, 1939-1976. Temps, ruptures, continuités », *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, t. 1, p. 33-67.

d'entretenir avec les milieux populaires des relations étroites, il en va autrement pour la « classe moyenne supérieure ». Celle-ci prône la modernisation et le changement ; elle entend en tirer profit. Faute de commander les grands pouvoirs économiques, elle est abondamment représentée dans les partis, dans les parlements, dans les médias, dans l'administration publique, dans les collèges et les universités, dans les syndicats. Au peuple elle tente de faire adopter ses idées et ses mœurs.

Au sein de cette classe, les représentations du changement ne sont pas homogènes. Les rapports avec le pouvoir politique et avec le peuple n'y sont pas conçus non plus de façon identique. Ils se traduisent même en dilemmes. Utiliser les ressources de la politique ou les écarter pour s'en créer de nouvelles ? En appeler au peuple pour se faire des clientèles ou se vouer à l'éducation du peuple ? Les pratiques, les allégeances, les idéologies de cette classe hésitent et se fixent, selon les personnes, les groupes, les partis, autour de ces interrogations. Impossible de trancher à partir de listes d'occupations ou d'échelles de revenus. Mieux vaut reconnaître, pour cette classe comme pour les autres, un déchirement interne qui constitue sa condition avec autant de force que sa place dans les *rapports de production*.

Parler de « fractions de classes », selon le langage fréquemment utilisé, ne nous avancerait guère. Une classe ne se divise pas en morceaux parce que tous les individus qui y appartiennent ne pensent pas les mêmes choses ou s'affrontent entre eux dans des querelles parfois violentes. Ou alors, pourquoi ne pas parler d'autant de classes différentes ? À moins de se perdre dans le verbiage, la question doit être posée autrement. À partir d'une semblable situation de classe, diverses pratiques et idéologies sont possibles, d'où les conflits à l'intérieur d'une même classe. Or ces possibilités, dans le cas de la *classe moyenne supérieure*, tiennent depuis fort longtemps à la structure sociale du Québec. Elles n'ont guère changé pour l'essentiel depuis 1960 ; mais la faculté de les exploiter s'est singulièrement accrue.

Ces possibilités, les idéologies les disent. Foncièrement, cette bourgeoisie se veut *éclairée* ; dans cette classe, il n'y a pas là-dessus de divergences cruciales. L'éducation, par exemple, a prêté à des discussions passionnées au cours des dernières années : des présidents de la Centrale de l'enseignement du Québec aux premiers ministres, en passant par les porte-parole des chambres de commerce, des partis, des journaux, des Églises, des animateurs de toute espèce, personne n'a mis en doute son importance primordiale. Éclairée, la bourgeoisie se dit éducatrice du peuple. À partir de ce postulat communément partagé s'ouvrent des voies différentes.

Quelle éducation, quelle lumière, et pour quoi faire ?

Soit pour accéder à un statut supérieur, soit pour légitimer leur propre place, des membres de cette classe mettront l'accent sur l'économie, sur la compétence, sur la promotion individuelle. Ils seront plutôt capitalistes et internationalistes, au moins fédéralistes. Leurs intérêts de classe seront ainsi parfaitement exprimés.

Regardant par en bas, vers le peuple, toujours pour confirmer leur statut, et par une voie aussi efficace que la première, d'autres membres de cette classe prendront parti pour la culture, l'égalité, la promotion collective. Ils seront plutôt nationalistes et socialistes (encore que, de la social-démocratie au marxisme, le *peuple* permet des représentations diverses). De cette façon aussi, les intérêts de classe acquièrent justification.

Ces deux voies, cohérentes de part et d'autre, cohérentes aussi quant à la situation de la classe qui s'y divise, les partis politiques, les mouvements sociaux, les médias, les intellectuels les épousent et y entretiennent de spectaculaires débats idéologiques. Comment le peuple s'y retrouve-t-il ? Nous ne le savons guère ; des analyses électorales fournissent des indications, mais l'étude des cultures populaires est à peine entamée. Cette étude est difficile puisque l'intelligentsia qui s'y intéresse est partagée, comme la *classe moyenne supérieure* à laquelle elle appartient, entre le dévoilement de ce qui est vécu par le *peuple* et le désir de parler à sa place.

L'intelligentsia ne nous renverrait-elle donc que les échos discordants des querelles de la classe moyenne supérieure ? Oui et non. Il en est d'elle comme des autres membres de cette classe : elle prolonge et met en question des intérêts, des options, des conflits qui viennent de plus loin qu'elle-même. Elle révèle et dissimule tout cela dans ses chicanes internes. Le professeur fera le procès du technocrate, quitte à construire, grâce à son syndicat, d'étanches murailles du corporatisme. Le technocrate se moquera de l'animateur, plaçant au plus haut sa propre compétence, sa *rationalité*... Les propos de l'intelligentsia visent à la généralité, mais méthodes et théories n'y suffisent point ; en invoquant le *peuple* l'intellectuel imagine que, ce qu'il pense ouvertement, des communautés le ressentent implicitement.

Une révolution culturelle par le biais de laquelle une intelligentsia a essayé de mettre en scène une révolution sociale : tel est le bilan que, pour résumer, je suis tenté d'inscrire. Ce qui laisse ample matière aux idéologies des années prochaines...

15

Le projet d'une histoire de la pensée québécoise

La recherche sur l'histoire de la pensée québécoise devient à la mode. Le thème est encore jeune et il marie les joies de l'érudition avec les angoisses de l'appartenance. On nous a déjà donné d'importants travaux sur quelques courants idéologiques des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Les problèmes de théorie commencent à se faire jour. Adopterons-nous la perspective marxiste ou une autre ? Comment comparer notre libéralisme du XIX^e^ siècle avec les libéralismes européens ? Notre ultramontanisme fut-il original ? Nos classes sociales d'autrefois ressemblaient-elles à celles des autres sociétés de la même époque ?

Derrière ces produits d'érudition et ces querelles de méthode perce une inquiétude : pourquoi s'intéresser à pareil terrain de recherche ? Parce que pourront y pousser librement les thèses et les articles ? Ne serait-ce pas, avant tout, à cause de la rupture des années soixante ? La discontinuité introduite par la Révolution tranquille dans l'histoire de nos idéologies incite en effet à nous demander ce qu'il faut faire de notre passé. Devenues étrangères à nos projets, les idées de jadis sont-elles réduites au rang d'objets qu'on peut à loisir ignorer ? Ou est-il possible de les réconcilier avec une autre figure de notre devenir ? Entre alors en scène l'angoissant déracinement de notre propre pensée.

S'il a grandi ces dernières années, ce malaise n'est pourtant pas nouveau. Il a sans cesse resurgi dans notre passé. S'attacher à l'histoire de la pensée québécoise, c'est une façon de répéter que nous avons toujours pensé en exil. Des

ouvrages historiques plus ou moins récents nous le confirment par leur démarche ; après une révérence aux théories à la mode ailleurs, après avoir rappelé que la matière est indigène mais que la question ne l'est pas, la distance du chercheur envers son objet est apparemment conquise. Mais elle laisse entier le problème de l'emplacement de celui qui s'y intéresse. À tout prendre, là réside la fascinante puissance d'interrogation d'un projet d'histoire de la pensée québécoise : dans la difficulté d'apparenter l'endroit où l'on pense et les procédés de méthode que l'on adopte.

I

Pareille entreprise exigerait donc à la fois un examen de la pertinence du lieu québécois de la pensée et un discours de la méthode propre à une histoire de la pensée québécoise. Projet énorme que je me refuse à satisfaire dans cette esquisse sommaire. Je voudrais seulement la circonscrire par quelques remarques, en étant conscient que nous aurons à parcourir le chemin à nouveau, et bien des fois. Puisqu'il s'agit de la reconnaissance d'un territoire qui ne fournit pas seulement une occasion mais une raison de réfléchir.

Revenons donc à la question première : la pensée québécoise est-elle simplement un matériau à exploiter par l'histoire dévoratrice ? Cette histoire dont s'indignait Nietzsche dans des termes qui conviennent étonnamment à notre conjoncture : « Quand l'esprit d'une nation se racornit à ce point, quand l'histoire se met au service de la vie passée au point de miner ce qui peut survivre, et notamment la vie supérieure, quand le sens historique, loin d'entretenir la vie, la momifie, l'arbre dépérit. [...] L'homme moderne traîne finalement derrière lui la masse indigeste des pierres à bâtir du savoir qui parfois – comme il est dit dans le conte – gronde dans son ventre[1]. »

Face aux tâches qu'impose la découverte de soi que tente d'effectuer notre société, n'est-ce point tourner bêtement les yeux en arrière, produire du savoir d'empêchement, que de s'intéresser à l'histoire des pensées autochtones ? D'autant plus que, selon les apparences, ces pensées sont indéniablement mortes. Dans nos métiers respectifs, personne ne songerait à prendre comme tremplin de ses hypothèses de travail un prédécesseur québécois. À la rigueur, et c'est le cas le plus favorable, les historiens relisent avec profit Garneau ou Groulx ; ces auteurs les intéressent-ils autrement que pour retracer le dévelop-

1. Nietzsche, *Deuxième Considération inactuelle*, Paris, Aubier, 1948, p. 245-247, 254.

pement d'une historiographie qui a connu dans les années soixante un irrémédiable virage ? Pour le sociologue, le recours au passé est plus désolant encore : pourquoi se pencher sur *L'Âme américaine* de Nevers quand on peut étudier *De la démocratie en Amérique de Tocqueville* ? Les travaux de Gérin restent précieux, mais à titre de document historique ; pour les leçons de méthodes, on consulte ses maîtres français, Le Play, Tourville, Demolins. Quant aux philosophes, ils admettront sans hésiter que l'abbé Demers, Mgr Pâquet ou Mgr Grenier n'ont guère ajouté à Thomas d'Aquin ou à Descartes.

L'essor de la peinture, de la poésie, du roman québécois depuis quelques décennies ne doit rien à Napoléon Bourassa, à Pamphile Le May ou à Joseph Marmette. N'est-il pas nécessaire que la pensée québécoise, qui tâtonne encore autour de ses démarrages, fasse de même, qu'elle oublie pour mieux préciser ses desseins ? La préoccupation de l'archéologie ne serait-elle pas le refus de la création ?

À moins que le projet d'écrire l'histoire de la pensée québécoise ne nous confronte à une question vivante, à une question philosophique, la première à vrai dire. Afin de comprendre Platon, Hegel ou Marx, nous les ramenons à leurs situations historiques, aux conditions de leurs productions ; mais nous leur demandons aussi ce qu'est la vérité, ou tout au moins quelques critères pour nous en enquérir. À l'égard de nos prédécesseurs québécois, l'alternance est interrompue : puisque, au premier regard, nous n'avons aucune vérité à chercher du côté de Garneau, de Dessaulles, de Mgr Pâquet ou du chanoine Groulx, leur production tout entière ne serait pour nous que de l'*idéologie*.

En gros, la *vérité* concerne l'art d'accéder à l'objet selon sa structure propre. Pour y arriver, celui qui œuvre à la connaissance doit se muer en sujet universel par le dépouillement de sa personnalité singulière et de ses attaches de culture. D'habitude, on y parvient par des méthodes de construction des objets, par des techniques de vérification. Au Québec, en raison de la rupture culturelle récente, la désappropriation des appartenances idéologiques paraît miraculeusement acquise par la vertu de la culture elle-même. Puisque la traditionnelle pensée québécoise est pure *idéologie*, je jouirais d'une extraordinaire liberté initiale ; je serais dénué de ces liens qui entravent l'accès à l'universel, ou tout au moins à l'opératoire.

À l'opposé de la vérité, la *pertinence* ramène l'objet au sujet lui-même, à sa quête du sens. En l'occurrence, il me serait facile de reconstituer la pertinence des pensées québécoises d'antan : ne leur demandant aucune vérité, je les interpréterais aisément par les situations historiques dans lesquelles elles furent fabriquées. Je les ferais mourir une seconde fois. Maigre profit sans doute que

ces funérailles pour l'avenir de ma propre pensée. Comment réconcilier la pensée selon la *vérité* et l'existence selon la *pertinence* quand on les a trouvées initialement divisées ?

Ayant renvoyé ses prédécesseurs à la pertinence au nom de sa vérité, la pensée québécoise d'aujourd'hui doit néanmoins donner contexte à sa propre entreprise. Nous avons diversifié nos sources, de Thomas d'Aquin à Carnap, à Heidegger ou à Althusser : est-ce toujours, comme hier, pour oublier l'absence ou les embarras d'un lieu ? Penser, c'est penser pour soi, ne serait-ce que pour penser ensuite l'hors-de-soi. Mais le pour-soi n'est pas une conquête de l'instant ; il s'appréhende grâce à une mémoire des origines.

Cette idée d'*origine* est fort complexe. Pour vivre et penser librement, oublier est un devoir. Encore qu'il ne faille pas, pour autant, censurer. L'oubli authentique est récapitulation, effort pour repasser sur le cheminement de soi-même afin que la conscience des mutations soit aussi réactualisation de l'expérience sous-jacente qui les a suscitées. L'histoire de la pensée québécoise dépend ainsi de ces préalables que personne n'économise sans perdre cette *mémoire* que Platon déjà plaçait à la source de la réflexion.

Il y a une mémoire utilitaire. À l'exemple de n'importe qui, et comme partout dans le monde, je ne puis me confirmer continuité personnelle sans repères collectifs. En ce sens, il m'est utile de me souvenir de Garneau ou de l'abbé Groulx tout aussi bien que de Papineau ou de sir Wilfrid Laurier. Mémoire organisée, construite pour les fins ordinaires de la vie et qui donne l'impression qu'après peut venir le libre essor de la pensée ou du rêve.

La pensée ou le rêve, les intentions tournées carrément vers l'avenir ne relèveraient donc pas de la mémoire ? La poésie, la chanson, le théâtre, le roman québécois des dernières décennies le suggèrent en effet. Ils ne continuent pas au même niveau le propos de Fréchette, de La Bolduc ou de Philippe Aubert de Gaspé. Mais, à un autre plan, la parenté subsiste, au point que les cassures récentes ont permis un autre regard sur la *Promenade des trois morts* de Crémazie, les contes de Fréchette, l'œuvre de Laure Conan ou les poèmes d'Alfred DesRochers. S'ils créent en vue de l'avenir, les poètes d'à présent contribuent en retour à refaire une mémoire de la poésie, fût-elle québécoise.

Retiendrons-nous la leçon pour la pensée philosophique, sociologique, historique ?

Le rapprochement est arbitraire à beaucoup d'égards. La pensée rationnelle a ses règles et ses partis pris ; rien ne nous assure, à l'avance, qu'à l'exemple de la littérature, la pensée d'aujourd'hui puisse faire resurgir des idées

indigènes d'hier un implicite que les mémoires utilitaires de surface n'ont pas encore permis de percevoir. Lire entre les lignes d'Érrol Bouchette est plus difficile que de se glisser entre les vers de Crémazie. La pensée rationnelle est avant tout conscience des procédés de pensée; quand elle se souvient, elle poursuit spontanément le même dessein.

Je le disais: emprunter des procédés à Garneau ou à de Nevers, nul n'y songerait sérieusement. Mais, à tout prendre, c'est réduire platement la question. Pourquoi relire les présocratiques ou Platon? Pour s'y munir d'une science ou d'une politique? On sait bien que non. Nous ne demandons pas à Aristote ou à Descartes comment faire de la physique ni à Auguste Comte ou à Proudhon comment pratiquer la sociologie. Nous cherchons chez eux des *origines*, des impulsions à penser. Cela nous constitue non pas une mémoire de méthode, mais une mémoire d'intention. Chaque culture se donne des origines. Ainsi se crée, en deçà ou au-delà de la nouveauté de l'investigation, une mémoire de la plus vaste culture. Le chercheur, celui qui fuit en avant vers la découverte, est aussi un sujet humain; il n'est pas assimilable à l'axiomatique des procédés qu'il emploie ou qu'il invente. Il est enveloppé par une culture et il s'en nourrit, fût-ce à son corps défendant. Sinon, dans la philosophie ou les sciences humaines tout au moins, de quel empyrée pourraient bien venir les intuitions et les images qui alimentent la prospection? Des livres qu'on a lus? On conviendra que si la pensée québécoise n'avait d'autres recours, si elle ne pouvait puiser dans cet imaginaire qui vient de sa culture, elle périrait dans le commentaire livresque. Le péril n'est pas illusoire.

À ce propos, il ne sera pas inutile de revenir à quelques constats primordiaux.

La perception est d'emblée *magique*. Elle confère aux choses le sens que le sujet éprouve face à elles. Selon son mouvement premier, elle est un parti pris. Elle s'attarde à connaître ce qui a d'abord provoqué la mobilisation de l'affectivité; l'objectivité est la fixation du regard et de l'esprit sur un objet qui mérite notre effort. Les images convenues de l'objectivité sont donc trompeuses. Détachement, froideur calculée de la perception devant l'objet: ce sont des lieux communs dangereux. À les entendre trop à la lettre, on aboutit à une curieuse maxime: le savant devrait poursuivre passionnément l'explication d'objets qu'il choisit parce qu'ils ne l'intéressent pas... L'objectivité n'est pas le contraire de l'attrait pour l'objet; il faut plutôt la traquer à l'intérieur même de la subjectivité, selon une exigence de cette dernière. « La perception, écrit Pradines, se présente à nous comme l'œuvre d'une mathématique et d'une mécanique naturelles dont nous aurions oublié les procédés à force d'en

considérer seulement les usages, ou plutôt dont nous aurions fini par confondre les procédés avec les usages, nous imaginant qu'elle est tout empirique parce qu'elle nous aide à connaître empiriquement les choses, et qu'elle est confusément magique en raison de cette magie naturelle des apparentes actions à distance au sein de quoi elle nous fait vivre... » Aussi, on ne lui opposera pas une démarche venue d'ailleurs : « Pour s'expliquer à elle-même ses perceptions, pour s'en rendre raison, la conscience n'aura qu'à retrouver l'esprit géométrique et mécanique de ses moyens à travers l'esprit utilitaire de ses buts, et la science devra et pourra naître ici d'une véritable réminiscence[2]. »

N'est-il pas loisible de transposer cette observation, en étant conscient qu'il s'agit d'une analogie, au plus vaste processus de réflexivité supposé par l'appartenance à une culture ? N'y a-t-il pas quelque rapprochement à faire entre la *réminiscence* de la perception et cette *mémoire* de la culture que j'évoquais plus avant ?

Nous ne percevons pas une culture comme nous percevons un objet. Il faudrait dire plutôt que nous en avons l'expérience. Cette expérience est pourtant *magique*, et plus encore peut-être que la perception. Nous parlons spontanément du Québec comme d'une globalité qui a un sens. Pourtant, nous n'en savons pas le détail, ni même les éléments éventuellement significatifs. Nous ne disposons pas de tous les indices démographiques, économiques, historiques, etc. ; nous n'avons pas éprouvé personnellement ce que cela signifie de vivre dans tel ou tel quartier de Montréal, dans la Beauce, dans Charlevoix, sur la Côte-Nord ou en Abitibi. Le sentiment d'appartenance est global parce qu'il est magique.

À ce sentiment, d'où peut donc advenir une éventuelle objectivité ? D'une mise en retrait qui serait le privilège du sociologue, du professeur, de l'intellectuel, de l'étranger ? Tout cela relève encore de statuts sociaux, de situations, de partis pris. Ne faut-il pas plutôt procéder à l'exemple de ce travail de réminiscence inhérent à la perception, et qui mène parfois à la science ? Au lieu de dénier la *magie* qui nous lie au Québec, nous aurions à revenir sur elle pour examiner ses procédés et ses démarches. Non pas pour oublier que nous sommes de cette société, de cet objet qui nous enveloppe et nous angoisse, mais pour récupérer autant que faire se peut les démarches implicitement comprises dans notre adhésion à cette culture-ci. La *mémoire* serait le commencement de la *méthode*. Sans refuser les concepts qui viennent d'une autre expérience

2. Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, 1952, t. II, vol. 1, p. 70-71.

du social, nous nous expliquerions mieux leurs conjonctions avec un appel au concept que suscitent nos magies propres. Nous serions plus attentifs au terreau idéologique, à ses variations historiques ; nous nous garderions du péril d'accorder le concept avec la magie plutôt que de l'en faire sortir.

II

Le dégagement d'une mémoire à partir de la magie n'intéresse donc pas seulement le travail que la culture exerce sur elle-même, ni même uniquement l'environnement de la pensée. Il concerne les plus strictes méthodologies. Je ne veux pas dire qu'il les dicte fatalement. La mathématique ou la physique procèdent de la réminiscence de la perception ; elles n'en découlent pas automatiquement. De même, si la sociologie ou l'histoire doivent leur possibilité à la mémoire collective, elles n'en sont pas l'exclusive conséquence. Je ne pousserai pas la thèse jusqu'à prétendre qu'aucun concept utilisé pour analyser la société québécoise ne devrait parvenir d'ailleurs que du travail de la mémoire québécoise sur la magie québécoise. Le langage n'est pas né au Québec...

Quand on s'attache à l'histoire des idées, on rencontre au départ une dualité de fond : s'attarder à l'irréductibilité du discours ou se hâter vers l'analyse des rapports des idéologies avec les autres instances et avec les classes sociales. Pour ma part, j'insiste sur le premier moment. Ne serait-ce que pour savoir ce que masque le discours, il faut l'écouter patiemment. D'où la nécessité de multiplier les lectures afin de pénétrer dans la pertinence des pensées défuntes. Tant que les écrits de Dessaulles ou de Laflèche nous apparaîtront comme des *niaiseries*, nous n'aurons rien compris. En cette matière, on ne saisit que ce dont on a transgressé l'étrangeté, on n'appréhende que ce dont on s'est fait soi-même le sujet.

Je dois sans doute m'excuser de rappeler ce lieu commun de toute herméneutique. Mon excuse est qu'il va à l'encontre de notre pratique accoutumée de l'histoire des idées, qu'il contredit une espèce d'obstacle épistémologique qui tient à la rupture culturelle de la Révolution tranquille. Je ne suis pas le seul, j'imagine, à éprouver un malaise devant tant de discussions ou de travaux récents sur notre histoire : les catégories utilisées, généralement importées, habillent mal les phénomènes. « Bourgeoisie montante », « classe dominante », « libéralisme », « nationalisme », d'autres concepts encore, donnent l'impression d'arranger les choses de haut. Tel réseau d'idéologues (disons les ultramontains ou les libéraux) ne recouvrent pas d'emblée une *classe* dont les déterminations seraient données par ailleurs. Qu'a-t-on dit d'un peu intelligible, par exemple, quand on a parlé d'une « bourgeoisie conservatrice » ou d'une

« bourgeoisie progressiste » ? On n'a fait que recoudre, dans l'empyrée des abstractions, des données dont la complexité a été mal élucidée.

Bien entendu, une fois le discours reconnu et éprouvé pour lui-même, il doit être mis en relation avec les situations de ceux qui l'ont produit. Mais cette direction de l'analyse est-elle étrangère à la précédente ? Ces situations nous seront-elles livrées, de l'extérieur, par l'histoire économique ? Il est certain qu'il faut invoquer autre chose que le discours pour en rendre compte. Mais, outre que le discours prend part à la constitution des situations, celles-ci n'expliqueront le discours que si elles lui sont proportionnées.

Non seulement les discours idéologiques doivent être saisis pour eux-mêmes, mais la société dans laquelle on les replacera n'est appréhendée, au premier moment de l'étude, que grâce aux représentations collectives que l'on s'en fait. J'ai évoqué ailleurs les difficultés qu'éprouve le sociologue à définir la nation, comment on est amené à vérifier qu'aucun facteur (économie, langue, religion, etc.) ne permet de généraliser à coup sûr quant au mode de constitution d'une pareille entité sociale. Il faut consentir, du moins au départ, à ce que la nation se présente à nous comme un complexe de *représentations*. Nous sommes particulièrement bien placés pour le savoir quant à notre propre société : depuis le XIX^e^ siècle, nous avons oscillé entre les appellations de *Canadiens*, de *Canadiens français* et de *Québécois*. Chacune de ces étiquettes est adéquate à sa manière. Face aux États-Unis, nous sommes des Canadiens, et pas seulement par la vertu du fédéralisme ; notre histoire de colonie britannique, la dépendance des provinces envers les capitaux américains, certaines relations d'affaires ou de culture fournissent des éléments pour une représentation de cette sorte. À d'autres égards, nous sommes des Canadiens français ; des souvenirs communs, une même langue, une étonnante similitude des conditions économiques des francophones au Canada donnent vraisemblance à pareille représentation. On pourrait parler encore d'une collectivité française d'Amérique : les débris de l'Empire du XVIII^e^ siècle, nos migrations du XIX^e^ siècle, l'Acadie, la Louisiane peuvent effectivement justifier une problématique d'ensemble. Et qu'il y ait aussi matière à représentation d'une société québécoise, il est difficile d'en douter...

Le chercheur n'a donc pas le choix : il doit récapituler les représentations que les hommes se font de leurs propres cadres de référence. Sans quoi le modèle scientifique d'interprétation est parfaitement arbitraire. Incidemment, Marx n'a pas travaillé autrement quand il a construit le schéma de la *formation capitaliste*. Il s'est attardé à la critique de l'économie politique bourgeoise, à une représentation idéologique ; le procès qu'il en a mené l'a engagé à descen-

dre vers des phénomènes plus cachés. L'économie politique bourgeoise lui a permis l'appréhension d'une totalité qui est demeurée présente jusque dans le repérage des causalités. Les représentations collectives sont une réalité au même titre que les « forces productives[3] ». La bonne démarche ne consiste pas à les minimiser pour faire place à des instances qui seraient *a priori* plus lourdes de causalité, mais, une fois décrites leurs configurations, leurs contradictions, à étudier leur élaboration.

Tout le monde est d'accord pour recourir alors aux classes sociales. Pourquoi ? Parce que les classes sont des groupements à la mesure des sociétés globales. À l'encontre des groupes, où les individus sont en interaction de face à face, les classes reposent sur des similitudes ou des analogies de positions dans le processus de production ou de consommation, sur des pouvoirs et des valeurs. Ces similitudes et ces analogies ne créent pas, par leur seule efficacité, séparations et cohésions. Là encore intervient la médiation des représentations, de ce qu'il est convenu d'appeler la « conscience de classe ». Il y faut aussi l'action des mouvements sociaux, de l'État : en un mot, et pris au sens large, la médiation *politique*.

Les représentations ne s'exercent pas dans le vide. Elles prennent appui sur des éléments *objectifs*, des similitudes et des analogies inscrites dans les activités quotidiennes. En retour, elles trient parmi ces éléments ; elles dissocient, rassemblent et opposent. Elles dégagent ainsi une signification pour les consciences. Les mouvements sociaux et les pouvoirs politiques empruntent ressources et puissance aux inégalités de propriété, de revenu, de savoir, etc. ; ils empruntent aussi aux représentations comme ils influent sur elles. Car le pouvoir consiste à définir des fins, des objectifs, la société elle-même. La domination de classe culmine dans la faculté que possède une fraction de la collectivité d'imposer à l'ensemble sa conscience officielle.

Ces brèves remarques nous indiquent peut-être où chercher la dialectique des facteurs constitutifs des classes. Il est possible d'aller plus loin, de traduire

3. Sans compter qu'il reste toujours à préciser en quoi les forces productives forment un ensemble. La notion est utilisée abondamment par Marx et les marxistes. Mais un peu comme une formule passe-partout. Serge Moscovici l'a souligné : « Pour Karl Marx, les forces productives représentent la notion explicative, comme la force gravitationnelle pour Newton ; l'un et l'autre ont étudié les effets du mécanisme envisagé et donné la forme du principe sur lequel il s'appuie. Toutefois, il faut le regretter, ni l'un ni l'autre n'ont imaginé d'hypothèses, proposé une interprétation scientifique du phénomène retenu. » (*Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, U.G.E., 1974, p. 12.)

ces facteurs (ou ces instances) en une typologie susceptible de servir de relais pour l'identification du phénomène dans une société particulière. Toute collectivité comporte des *systèmes de classes*, qu'il faut appréhender dans leur diversité et leurs communes implications.

Il sera utile d'insister là-dessus.

Il existe un système de classes reposant sur des activités *objectives*; je ne me refuse pas à le qualifier d'*économique*. Marx nous fournit un bon exemple de cette conception quand il transpose en termes de classes la classification des grands rôles de production effectuée par Adam Smith dans *La Richesse des nations*[4]. Appliqué tel quel et en exclusivité à n'importe quelle société moderne, même occidentale, ce schéma devient lâche. En ce qui concerne le Québec du XIX[e] siècle, on lui adjoint des précautions et des ajouts qui le font couler dans des concepts vides (*précapitalisme* en est un). Ce qui ne signifie pas qu'on doive abandonner ce critère de détermination. Des travaux contemporains d'anthropologie économique montrent, au contraire, que peut être étendue partout sa valeur heuristique[5].

La notion de *classes politiques* est d'une égale importance. Les anciens modes de stratification lui accordaient une place éminente. Même à l'âge du capitalisme, il n'a jamais été de règle que la bourgeoisie économique exerce directement le pouvoir politique. La sphère de celui-ci comporte ses jeux propres de sélection et de domination, ses antagonismes de diverses élites. Il est même souvent arrivé que le pouvoir politique fasse accéder au pouvoir économique ou que celui-ci (comme le montrent les technocrates d'aujourd'hui) compose avec celui-là.

Introduisons enfin la notion de *classes culturelles*. Le fonctionnement d'une société exige la production de biens symboliques. Cette production paraît avoir été particulièrement importante dans les sociétés d'avant le capitalisme; du moins on l'a longtemps répété comme une évidence. C'est un fait que dans le système des castes, par exemple, les symboliques collectives conféraient un

4. Chez Marx, les trois groupes (*états, conditions*) distingués par Smith deviennent des *classes* (livre III du *Capital*): « Travailleurs salariés, capitalistes, propriétaires fonciers constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le mode de production capitaliste. »

5. Voir la longue et intéressante présentation de Maurice Godelier à la traduction de l'ouvrage classique de K. Polonyi et C. Arensberg, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1975.

pouvoir au moins égal à celui de la richesse ou de l'autorité politique. Mais voici que ce poids se manifeste à nouveau : la domination déborde maintenant le travail, atteint le loisir, la consommation, y compris la consommation de la culture. La production s'étend bien au-delà de l'industrie.

Cette dialectique des divers systèmes de classes est à dégager pour chaque société et pour diverses périodes historiques. Encore une fois, toute répartition des classes *a priori* et plaquée sur les collectivités concrètes ne saurait moudre que du verbalisme. Nous en avons de nombreux exemples récents au Québec : on effectue une subdivision considérée comme essentielle entre prolétariat et bourgeoisie ; on allonge ensuite la liste en ajoutant des *petites bourgeoisies* variées...

À étudier pour elle-même l'histoire de la société québécoise, on ne lui appliquera pas sans précaution le schéma capitaliste des *classes économiques*. On ne l'exclura pas pour autant du débat, à condition de situer celui-ci à une échelle qui déborde le Québec. L'espace international, celui de l'empire colonisateur particulièrement, a engendré une division capitaliste du travail qui a influé sur la collectivité québécoise. Nos classes sociales n'ont pas été la simple reproduction des classes engendrées ailleurs par le plus vaste capitalisme ; elles en furent une retombée, qui elle-même constitua un ensemble original de classes. La sujétion impériale (déjà importante sous le régime français), la conquête, les carences chroniques dans l'accumulation du capital entraînèrent la formation d'une bourgeoisie économique en majorité anglo-saxonne. Ces entrepreneurs détinrent la prédominance économique et proposèrent une définition de la société antinomique par rapport à celle des indigènes. Deux sociétés s'affrontèrent, séparées par deux consciences de soi, l'activité économique servant à l'une de référence, à l'autre de repoussoir.

Donc, pour une part, le *système politique* des classes a été ici conditionné par l'économie. Il n'en avait pas moins ses assises propres. La bourgeoisie professionnelle s'appuyait sur les mécanismes parlementaires pour la conquête du pouvoir politique, du patronage en particulier. Elle rencontrait encore la bourgeoisie anglaise sur ce terrain, mais l'impératif économique y était à la fois transposé et masqué. D'où un premier trait caractéristique de notre société : l'importance des représentations politiques. Importance qui a fait l'étonnement des observateurs étrangers et des intellectuels québécois.

Sur ce même terrain politique, une autre classe assumait le pouvoir. Pas plus que la bourgeoisie professionnelle, cette classe, le clergé, ne dépend pas de privilèges économiques. On mentionne les seigneuries ecclésiastiques, mais une grande partie du clergé n'a jamais vécu de pareils moyens. En fait, sa

puissance est d'abord venue des structures politiques de l'Empire ; le colonisateur y voyait, dans la ligne des idéologies féodales, une autorité capable d'encadrer la population. Plus tard, à partir de 1850, quand croîtront les effectifs du clergé, la production des biens symboliques va affermir son autorité. Sans compter que, dans une société privée de pouvoirs économiques, l'importance des biens symboliques devait être inévitablement majorée. Au conflit politique des bourgeoisies anglo-saxonnes et francophones s'ajoutait un autre protagoniste.

À mesure que l'on esquisse ce bref inventaire, on ne peut manquer d'être frappé par un trait d'ensemble : le déplacement de l'économique vers la culture dans la constitution de nos classes sociales dirigeantes.

Car, privée de support économique, la bourgeoisie professionnelle devint une classe politique parce qu'elle était aussi une classe culturelle. Restée près du peuple, comme Durham et d'autres l'ont remarqué, elle était généralement pauvre. Son savoir constituait la première source de son autorité et son arme principale. Elle opposait donc la culture (l'instruction, la langue, les institutions, les lois autochtones) à la spéculation économique de la bourgeoisie anglo-saxonne. Ces garants culturels, qui se substituaient en quelque sorte à des ressources économiques, ont renforcé sa vision politique des choses et ce goût des joutes verbales que chaque jeune génération a condamné depuis l'Institut canadien des années 1850, avant de s'y consacrer à son tour.

De même, et bien entendu, le clergé était avant tout une classe culturelle, qui assura la cohésion de cette société, portant des liens traditionnels au niveau d'idéologies aptes à définir la société. Cette fonction se combinait avec le contrôle de l'éducation, en particulier de la formation de la bourgeoisie professionnelle. Les combats des Rouges au XIX^e^ siècle n'étaient pas seulement dirigés contre l'emprise du clergé sur la politique mais contre son pouvoir sur la culture. Plus tard s'est formée une division du travail, à la fois politique et culturelle, qu'a bouleversée la Révolution tranquille.

Cette dérive de l'économique vers le politique, et plus loin vers le culturel, des pouvoirs matériels vers les pouvoirs symboliques explique largement cette pléthore des représentations, cette fuite dans la société rêvée qui nous frappent quand nous examinons notre société d'hier, et qui dominent encore dans celle de notre temps. Cette production idéologique ne nous apparaît plus alors comme la résultante d'un caractère ethnique ou de mauvaises habitudes, qu'il suffisait de corroder en paroles pour qu'elle disparaisse ; elle se révèle la conséquence d'une dialectique de l'économique, du politique, du culturel, d'une

dialectique des classes dominantes pour insuffler à notre société une conscience de soi.

Je me suis limité aux classes dominantes. Il faudrait évidemment poursuivre un examen semblable pour les autres, et en suivant encore les voies indiquées par la pluralité des systèmes de classes, plutôt qu'en figeant les subordinations dans une unique formule. Un prolétariat francophone, avec ses intermédiaires indigènes de contremaîtres et d'interprètes, usant de son héritage rural comme d'un mécanisme de défense et de retrait, devra être reconstitué selon sa spécificité. Les réseaux de patronage, les clientèles politiques permettront d'étudier des classes populaires d'un style particulier[6]. De même pour le contrôle exercé par la classe professionnelle et la classe cléricale sur la religion et sur l'éducation. Une phénoménologie diversifiée des stratifications pourrait être ainsi enclenchée à partir de celle des classes supérieures.

Mon insistance sur ces dernières s'explique par mon ambition première : éclairer la genèse des modes de représentation officielle de notre société, les conditions de constitution d'une mémoire collective. Ce serait un travail complémentaire de voir comment cette mémoire manifeste s'est construite par censure des représentations plus cachées des autres classes.

6. On se souvient de la page fameuse d'Edmond de Nevers : « La province de Québec, population 1 300 000 âmes, est représentée au parlement fédéral par soixante-dix députés et vingt-quatre sénateurs. Ses affaires locales sont administrées par un lieutenant-gouverneur, un Conseil législatif ou sénat provincial, composé de vingt-quatre pairs portant le titre d'honorables, et soixante-treize députés dont sept ministres siégeant environ trois mois par an. Mais ce n'est pas tout : les élections ont lieu tous les cinq ans ; dans chaque circonscription deux ou plusieurs candidats sont en présence ; l'un triomphe et les autres consacrent à la pensée de la revanche, en attendant la prochaine élection, tout le temps qui n'est pas dévolu à leur besogne quotidienne ; ils prélèvent quelquefois même sur leur travail des heures qui pourraient certainement être mieux employées. Ce n'est pas tout encore : derrière chaque candidat, il y a un certain nombre d'individus, plus ou moins besogneux, qui se chargent des basses œuvres électorales et qui, comptant sur une récompense prochaine, sur un emploi quelconque dans les administrations publiques, s'abstiennent de toute initiative utile, de tout travail en vue d'une carrière indépendante. Enfin, dans chaque ville, dans chaque village, il y a des hommes ardents, enthousiastes, jeunes dont l'esprit gravite sans cesse autour de ces mots fatidiques : conservatisme, libéralisme, députation, ministère auxquels ils ne parviennent pas toujours, du reste, à donner un sens précis. » (*L'Avenir du peuple canadien-français* [1896], Montréal, Fides, 1964, p. 93-94.)

III

Le retour aux origines relève des débats de chacun avec son destin, des groupes et des mouvements sociaux. Il concerne aussi les intellectuels. Par notre métier, nous dépendons des représentations par lesquelles notre société s'est définie, ne serait-ce que par le refus que nous leur opposons. Nous ajoutons souvent aux idéologies ce vernis des références positives et négatives qui les haussent prétendument au royaume de la Raison. En dissertant sur les classes sociales, nous nous compromettons... Nous souvenir de la manière dont les intellectuels québécois du passé se sont fait place, se donnant d'un même mouvement une conscience de classe et la construction de leur objet : il n'est sans doute pas de question plus cruciale pour une éventuelle histoire de la pensée québécoise. Cette genèse de l'écriture est le microcosme de la plus large émergence des représentations collectives. Plus encore, c'est là que se concentre le problème que je posais au départ : celui de la jonction entre la genèse de notre lieu de pensée et la genèse de nos méthodes.

Quelques exemples seulement afin d'illustrer l'orientation de l'enquête à poursuivre.

De 1845 à 1852, François-Xavier Garneau publie une *Histoire du Canada* qui définira pour longtemps le schéma des représentations que les Canadiens français se feront de leur histoire. Elle inspirera aussi la poésie et le roman durant plusieurs décennies. Cette *Histoire* achève le travail de la bourgeoisie professionnelle, bourgeoisie politique et culturelle, pour se confectionner une conscience de classe et pour conférer à la collectivité le statut d'une nation. Cependant, Garneau ne se contente pas de reproduire ou de commenter l'œuvre de cette bourgeoisie ; il n'est pas le délégué d'une classe. Il fonde, au creux de son œuvre, sa propre situation à lui : son écriture est un univers doué de sa propre cohérence. Il en confesse le motif dans sa correspondance et mieux encore dans ses poèmes composés avant l'*Histoire* : la nation va mourir dans son existence empirique, mais elle survivra dans la mémoire des hommes grâce au monument édifié par l'écrivain.

Antoine Gérin-Lajoie écrit *Jean Rivard*, fable d'un projet collectif ; mais, les *Mémoires* en témoignent, ce roman n'est que la transposition du regret de la vie paysanne qu'éprouve l'auteur, de son projet sans cesse différé d'y revenir en fondant lui-même un établissement agricole.

Ernest Gagnon, musicien, chroniqueur, historien, aurait voulu concilier la musique *savante* qu'il pratique et étudie avec la culture populaire. Tentative pour abolir la distance tout en la justifiant ? Il conclut ainsi les « Remarques

générales » jointes à son recueil de chansons populaires : « 1. Que la tonalité grégorienne, avec ses échelles modales et son rythme propre, n'est pas un reste de barbarie et d'ignorance, mais une des formes raffinées de l'art, forme parfaitement rationnelle et éminemment propre à l'expression de sentiments religieux. 2. Que le peuple de nos campagnes, dont les chants se rapprochent tant de cette tonalité, est bien encore le digne descendant de ces vaillants et pieux enfants de la Bretagne, du Perche et de la Normandie, qui, le fusil d'une main, et de l'autre tenant la charrue, commencèrent, avec tant de courage, les premiers établissements de la Nouvelle-France[7]. » Voilà rassuré l'intellectuel qui s'est mis en exil de ses appartenances premières ; l'œuvre savante comble la différence, et la légitime.

Le cas de Fréchette est mieux connu. On n'a pas manqué de souligner le dédoublement de son œuvre, de dénoncer son « visage à deux faces », comme dit Jean-Claude Germain en présentant une réédition d'*Originaux et détraqués*. Imitateur des romantiques, épiant Hugo, son modèle ; conteur au savoureux langage populaire. Ailleurs pour la poésie, ici pour le conte. Une place servant de garantie à l'autre ?

Et comment ne pas mentionner Groulx ? *Les Rapaillages*, qui n'est pas son meilleur livre, trahit le malaise et la justification des ouvrages d'une plus large inspiration. « Le dernier voyage » raconte une rupture : un enfant abandonne les travaux et les rites de la campagne pour l'autre monde du collège et de l'instruction. Mais par-delà la rupture, l'univers de la culture première resurgit par l'écriture, dans les livres d'histoire (en particulier dans ce chef-d'œuvre d'idéalisation intitulé *Chez nos ancêtres*), dans les doctrines de salut national. Ce qui a été délaissé se muera en un mythe, source de l'œuvre et garantie de l'auteur envers ses origines.

Une éventuelle histoire de la pensée québécoise nous décrira quelque jour, avec tout le luxe de l'analyse, ces cas et bien d'autres. Elle nous rappellera ainsi que le lieu de l'intellectuel et de récriture n'est jamais acquis, que recommence inlassablement le travail par lequel l'œuvre se déprend d'un contexte qui devient son objet, que ce qui est nié de la culture commune est par ailleurs invoqué comme justification.

7. Ernest Gagnon, *Chansons populaires du Canada*, Québec, Bureau du Foyer canadien, 1865-1867. Voir l'étude de Conrad Laforte, « Double origine du recueil de Gagnon », dans *La Chanson folklorique et les écrivains du XIX^e siècle*, Montréal, HMH, 1973, p. 91-103.

Nous attachant à l'histoire de la pensée québécoise, nous sommes reconduits à nous-mêmes, qui voulons penser aujourd'hui. Dans cette recherche, nous nous heurtons à davantage qu'à une pensée d'avant nous dont la médiocrité nous rassurerait sur notre liberté. À sa manière, le passé préfigure nos secrets empêchements dans nos tentatives pour nous incarner nous aussi dans la culture et dans l'écriture. Il nous oblige à répéter que nous sommes toujours séparés de nous-mêmes par un épais silence.

Contrairement à ce que proclament certains depuis 1960, ce silence ne sera jamais rompu par une impétueuse décision. Renan prétendait que la parole de l'écrivain était, chez lui, issue des ruminations muettes des générations de pauvres qui l'avaient précédé. L'idée est belle, exaltante. Elle n'est juste qu'à demi. Elle ne dit pas l'endroit où la parole se sépare du silence pour revenir sur lui. Entre le silence d'autrefois et les paroles que nous lui opposons demeure une marge. Une marge où nous sommes, et qui serait à penser comme le commencement de notre propre réflexion.

Origine des textes

Pour la présente édition, j'ai revu, corrigé, remanié les textes dont j'indique ici les références de publication des versions originales.

« Prologue » (en majeure partie), cahier spécial du *Devoir*, 1981.

« L'idée de développement culturel », *Sociologie et sociétés*, vol. XI, n° 1, 1979.

« Âges et générations », F. Dumont (dir.), *Une société des jeunes?*, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986.

« La religion en mutation de cultures », *Critère*, automne 1981.

« Entre la culture dispersée et la culture institutionnalisée », *Questions de culture*, n° 3, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982.

« Sur la genèse de la notion de culture populaire », G. Pronovost (dir.), *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Presses de l'Université du Québec, 1982.

« La culture savante telle qu'en elle-même... », *Questions de culture*, n° 1, Institut québécois de recherche sur la culture, 1981.

« La raison en quête de sa signification », dans *Imaginaire social et représentations collectives, mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau*, Presses de l'Université Laval, 1982.

« Situation de l'éthique », conférence inaugurale du Congrès sur l'éthique, Rimouski, 1986.

« Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture », dans P. Stryckman et J.-P. Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*, Bellarmin, 1980.

« Urgence et tradition de la philosophie », dans T. de Koninck et L. Morin (dir.), *Urgence de la philosophie*, Presses de l'Université Laval, 1986.

« De la culture québécoise », *Dossier Québec*, Stock, 1979.

« Jadis, une société religieuse », *Religion, culture*, Association des études canadiennes, colloque de Toronto, 1985.

« Mémoire de Lionel Groulx », dans Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Leméac, 1978.

« Une révolution culturelle ? », *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, t. 1, Presses de l'Université Laval, 1981.

« Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *Philosophie au Québec*, Bellarmin, 1976.

Table des matières

Prologue 341

Première partie
DES CHANGEMENTS CULTURELS
À UNE SCIENCE DE LA CULTURE

1. L'idée de développement culturel 349
2. Âges et génération 371
3. La religion en mutation de cultures 383
4. Entre la culture dispersée et la culture institutionnalisée 395
5. Sur la genèse de la notion de culture populaire 415
6. La culture savante telle qu'en elle-même... 431

Deuxième partie
LA RAISON DANS LA CULTURE

7. La raison en quête de sa signification 453
8. Situation de l'éthique 473
9. Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture 485
10. Urgence et tradition de la philosophie 499

Troisième partie
L'EMPLACEMENT QUÉBÉCOIS

11. De la culture québécoise 513

12. Jadis, une société religieuse 521

13. Mémoire de Lionel Groulx 531

14. Une révolution culturelle ? 549

15. Le projet d'une histoire de la pensée québécoise 567

Origine des textes 583

L'Avenir de la mémoire

Édition originale

Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, collection «Les conférence publiques de la CEFAN », Québec, Nuit blanche éditeur, 1995.

Ce texte a pour origine une conférence publique prononcée sous les auspices de la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique (CEFAN) à l'Université Laval. La publication m'a permis d'élaborer davantage les idées proposées dans l'exposé oral ; mais, on le verra, il s'agit encore d'une esquisse qui exigera d'être reprise dans d'autres travaux.

F.D.

Il y a un siècle et demi, en 1840 plus précisément, Alexis de Tocqueville publiait le deuxième volume de sa grande œuvre *De la démocratie en Amérique*. Dans le dernier chapitre, il écrivait : « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres[1]. » De cette page, qui aurait pu être écrite hier, on retiendra deux assertions : la mutation que subissent nos sociétés est si profonde qu'elle n'a rien de comparable avec celles des civilisations précédentes ; la référence au passé s'étant égarée, nous ne savons plus affronter le futur qui s'en trouve enveloppé d'une irrémédiable incertitude. Je traduis à ma manière la constatation de Tocqueville : nos sociétés seraient-elles devenues impuissantes devant l'avenir parce qu'elles ont perdu la mémoire ?

La question paraîtra paradoxale. Les cultures de l'Occident ne sont-elles pas essentiellement historiques, c'est-à-dire détachées du supposé immobilisme des sociétés archaïques ? N'ont-elles pas donné un essor extraordinaire à la science historique, mère de la plupart des sciences humaines ? N'accumulent-elles pas des traces du passé dans des archives aux proportions monstrueuses ? Des monuments innombrables ne rappellent-ils pas aux passants les événements et les personnages d'autrefois ? La vulgarisation de l'histoire, particulièrement dans des périodiques et des romans, ne connaît-elle pas une vogue sans précédent ? Tout cela est exact, mais susceptible de faire illusion.

Partout répandu, le sentiment aigu du changement n'entraîne pas nécessairement un raffermissement de la mémoire, s'il n'en provoque pas au contraire la désintégration. Que des spécialistes s'affairent dans les archives et se

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Garnier-Flammarion, [1840] 1981, p. 399.

transmettent entre eux les résultats de leur labeur peut bien n'avoir que de maigres répercussions sur les façons dont nos sociétés tiennent compte du passé dans l'élaboration de leurs projets. La lecture de la vulgarisation historique ne serait-elle pas un dépaysement parmi d'autres et qui se perdrait dans les méandres du divertissement? Ces doutes viennent inévitablement à l'esprit; ils suffisent à nous persuader que, pour répondre à notre interrogation sur l'avenir de la mémoire, ce sont les caractéristiques majeures de la mutation présente de la culture qu'il nous faut considérer.

J'utiliserai ici la notion de culture selon son acception la plus large: un stock de codes, de manières d'être et de faire indispensables à nos actions comme à l'existence en commun. Notre conscience est enveloppée dans cet univers second où nous poursuivons la recherche du sens de notre vie et du sens des choses. Les techniques nous permettent de transformer la nature physique ou sociale; le savoir nous rend le monde intelligible; les croyances nous suggèrent à quoi vouer nos assentiments; les œuvres de l'art et de la littérature peuplent notre imaginaire; les médias nous livrent leurs mythologies. C'est grâce à la culture que l'humanité se déprend de la répétition monotone à laquelle est vouée la condition animale, qu'elle s'inscrit dans une histoire où ses actions se prêtent à une accumulation des œuvres et à un surplomb du devenir. La culture est donc un héritage. Voilà en quoi elle pose, comme enjeu primordial, le problème de la mémoire.

I

Il est impossible de comprendre la situation présente sans nous donner du champ. Si la culture contemporaine est menacée de perdre la mémoire, nous ne parviendrons à nous en expliquer qu'en reconstituant d'abord la genèse de ce drame collectif.

Remontons donc jusqu'à un type de culture qui nous offre l'image inversée de la nôtre: là où prédominaient les coutumes et la tradition. Aucune société ne s'est tenue immobile dans l'histoire; l'innovation a toujours exercé partout son action. Cependant, en certains lieux et à certaines périodes, le changement a été si insensible ou s'est produit à des intervalles si éloignés qu'il a pu être assimilé sans laisser de souvenir; ou encore le changement a été transposé dans le mythe ou la légende, ce qui était une autre façon de l'exiler hors du souvenir, de sauvegarder la pérennité des coutumes et de la tradition.

Les coutumes ressemblent aux habitudes; elles règlent les comportements au point de s'y fondre. À l'instar des habitudes, elles ont été formées dans le

temps; elles résultent de tâtonnements et d'adaptations dont le souvenir s'est perdu. Elles viennent du passé, elles en gardent la marque; or, elles sont sans mémoire.

Si les coutumes s'insinuent partout, la tradition fait l'objet d'une mise à part; elle est comme la raison d'être des coutumes, qu'elle justifie sans les expliquer. Elle donne lieu à des rites qui ont pour fonction de hausser les individus et les groupes hors de la vie quotidienne. Par ce survol, la tradition constitue à sa manière une mémoire d'un caractère singulier. Si elle reporte au passé, ce n'est pas en remontant le fil des événements avec le souci d'en refaire le récit fidèle et d'en dégager les causes, mais avant tout pour y trouver la légitimité des actions du présent. Dans les sociétés archaïques surtout, cette mémoire est tendue vers l'origine, vers le temps primordial où des gestes exemplaires ont été posés et dont le mythe est censé fournir le compte rendu.

Dernier trait majeur: coutumes et tradition supposent une communauté fermement structurée. La diversité des statuts et des rôles sociaux n'est pas absente; pourtant, la cohésion d'ensemble l'emporte. Les divergences sont possibles, au point d'engendrer des querelles intestines, la violence et le crime; l'accord subsiste tout de même quant à une vision du monde sans laquelle les coutumes et la tradition deviendraient relatives au point de n'être plus que des conventions.

La civilisation occidentale, pour ne parler que d'elle, a subi à maintes reprises des secousses qui ont remis en cause les visions convenues du devenir. En contact avec d'autres civilisations, Hérodote relevait les différences de coutumes, sans toutefois entrevoir ce qui séparait en profondeur les époques et les cultures. De Platon à Pascal, en passant par Montaigne, la relativité des mœurs n'a pas échappé aux grands penseurs du passé. Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin se prenait d'angoisse devant l'éventualité de la fin possible de la civilisation romaine que les responsables de l'Empire avaient pressentie avant lui. Mais ces questionnements sur les communautés humaines du passé et leur fondement étaient sans mesure avec les bouleversements provoqués par l'urbanisation et l'industrialisation à l'époque moderne. Au cours des derniers siècles, et avec une rapidité croissante, les grandes masses humaines ont été entraînées dans les rapides défections des coutumes et de la tradition[2]. Une étape décisive

2. « Pour notre Occident narrateur et analytique, des peuples considérables ont vécu, sinon tout à fait sans histoire, du moins très loin de l'histoire; c'est le cas des sociétés rurales jusqu'au milieu du XIX[e] siècle. Elles vivaient dans le folklore, c'est-à-dire dans la permanence et la répétition. [...] Par-dessous l'histoire de l'État, suite d'événements extraordinaires et

a été franchie lorsque la communauté s'est disloquée, quand une irrémédiable diversité s'est introduite dans le corps social. Lors de l'industrialisation, les coutumes des métiers ont été rapidement corrodées par les techniques de rationalisation du travail. Les fêtes et les croyances traditionnelles ont survécu un temps, réadaptées au monde de la ville et de l'industrie ; puis elles se sont étiolées. La tradition a perdu sa raison d'être comme garantie dévolue au passé ; des résidus plus ou moins disparates ont subsisté à titre de matériaux pour des rappels nostalgiques ou des divertissements sans grand lien avec leur sens originaire. Aujourd'hui encore, Noël, Pâques ne sont plus que des vestiges dont sont disparues, pour la plupart des gens, les croyances fondatrices.

Je ne m'abandonne pas à la nostalgie en soulignant la gravité de ce qui s'est produit au cours de ces bouleversements. Avec l'effacement des vieilles coutumes et de la tradition qui leur servait de caution, c'est la culture populaire qui s'est effritée. Cette culture n'avait pas été élaborée uniquement par le génie populaire lui-même et elle avait assimilé de nombreux éléments venus d'ailleurs ; elle n'en formait pas moins un monde que le peuple s'était approprié, où il puisait identité et sens. L'avènement massif du prolétariat au siècle dernier doit être vu non pas seulement sous les figures de l'oppression économique et de la vie infernale des fabriques, mais comme la perte d'un patrimoine longtemps partagé.

Coutumes et tradition s'étant estompées, le passé pouvait surgir avec toute sa puissance d'interrogation ; le vide ainsi apparu n'appelait-il pas le travail de la mémoire ? En fait, la défection des traditions a donné libre cours à l'exceptionnelle expansion du savoir historique dont le XIX^e siècle a été le promoteur.

II

La science historique que nous connaissons n'est pas le prolongement de la tradition ; elle est son renversement. La tradition renvoie au passé ; elle ne le raconte pas. L'homme des sociétés traditionnelles ne parvient à remonter dans le passé qu'au-delà de quelques générations. La science, au contraire, se mettant en quête des événements grâce aux documents et aux traces de toute espèce, prolonge la mémoire vive par la mémoire de papier.

---

difficiles à retenir, il y avait la masse des dictons, des contes, des légendes, des cérémonies rituelles. » (Philippe Ariès, *Le Temps de l'histoire*, 2^e éd. Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 88-89).

Certes, le savoir historique n'est pas né au XIX^e siècle. De célèbres historiens, Thucydide au premier rang, ont œuvré chez les Grecs et les Romains ; les chroniqueurs, les théologiens de l'histoire n'ont pas manqué au Moyen Âge ; la Renaissance, italienne en particulier, a donné de remarquables travaux ; au XVIII^e siècle, Voltaire et Montesquieu, entre autres, ont illustré le genre. Néanmoins, c'est au siècle dernier que la recherche historique a connu un essor incomparable, au point de commander à la politique aussi bien qu'à l'ensemble des sciences humaines.

Cet engouement pour l'étude du passé, cette construction fébrile de la mémoire ne sont pas dus à une inspiration dont aurait seule bénéficié la cité savante. Ils ont résulté d'une rupture dans le devenir des sociétés occidentales. Sous la poussée des révolutions politique, économique, technique, la brisure envers le passé est devenue évidente ; le passé s'est donc imposé comme une énigme à déchiffrer. Du même coup, l'avenir s'est avéré problématique ; lui aussi appelait des projets à promouvoir plutôt que des coutumes à perpétuer.

Aux communautés autrefois dominées par un héritage plus ou moins mythifié se substituaient des groupements nouveaux dont il fallait légitimer l'existence et encourager le développement. En effet, les classes sociales, les nations sont apparues essentiellement comme des produits de l'histoire ; dès lors, il revenait à la science de l'histoire d'en expliquer la formation et d'en éclairer le destin. Des historiens libéraux se portaient garants de la bourgeoisie conquérante en retraçant les antagonismes de classes ; certains d'entre eux y voyaient même le moteur principal de l'histoire. Là-dessus, ils ont précédé Marx et celui-ci n'a pas hésité à le reconnaître[3]. Par ailleurs, chaque peuple se découvrait une mission historique dont il confiait aux historiens la justification. Dans tous les pays d'Occident, les historiens jouèrent alors un rôle aussi important que celui des hommes politiques ; les mêmes personnes assumaient souvent ces deux fonctions. En France, Sainte-Beuve parle des « principaux chefs de cette génération qui ne relevait ni du droit divin ni d'aucun principe préconçu, et qui arrivait à la politique par l'histoire[4] ». Il en fut ainsi un peu partout

3. Entre autres occasions, dans une lettre à Joseph Weydemeyer (5 mars 1852) : « Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes en avaient décrit l'anatomie économique. (Gilbert Badia et Jean Mortier (dir.), *Karl Marx et Freidrich Engels. Correspondance*, III, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 76-81).

4. Cité par Pierre Moreau, *L'Histoire en France au XIX^e siècle. État présent des travaux et esquisse d'un plan d'études*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 117.

en Occident. L'Allemagne a représenté sans doute le cas le plus extrêmes[5]. Le Québec n'a pas échappé à cet entraînement. François-Xavier Garneau, le plus éminent de nos anciens historiens, n'a pas joué un grand rôle politique ; mais son *Histoire du Canada*, par l'interprétation qu'elle offre du passé du pays, renvoie à la vision de la bourgeoisie de l'époque, à son ambition de maîtriser la politique. Et quand, à la fin de son ouvrage, Garneau présente un étonnant plaidoyer pour la tradition, c'est la politique qui l'inspire encore, cette fois par la déception que lui causent le régime de l'Union des Canadas et les compromissions des politiciens[6].

Un peu partout, la bourgeoisie conservatrice ou libérale s'emparait du savoir historique et en faisait un outil politique ; de leur côté, les prophètes du prolétariat l'utiliseraient pour la confection de théories de l'histoire dont seule une élite ouvrière restreinte pouvait pénétrer les révélations. Privée de ses coutumes, délestée de ses traditions, la grande partie du peuple était écartée de cette germination de la mémoire. Et puis, peu à peu, les élites politiques elles-mêmes s'effacèrent devant les exigences de l'historien poursuivant le développement scientifique de sa discipline. À peine née d'un besoin social, la science historique allait se renfermer sur elle-même. Et elle poursuivrait désormais sa route selon deux voies divergentes.

Première avenue : reconstituer les événements du passé pour en dégager des causes, peut-être des lois. Taine comparait l'histoire à la physiologie et à la zoologie. Fustel de Coulanges affirmait que « l'histoire ne sert à rien » ; d'après lui, le passé était intéressant parce que, en nous plaçant loin des querelles contemporaines, il permettrait une étude vraiment objective des phénomènes sociaux. C'est ce retrait de la mémoire historique dans l'enceinte du laboratoire des historiens, bien plutôt qu'une question de méthode, qui rend compte à mon sens de ce qu'on a appelé le positivisme historique. Se rappelant sa jeunesse, le grand historien contemporain Philippe Ariès écrivait il y a peu : « L'étude de l'Histoire a perdu le contact avec le grand public pour devenir une

5. « C'est dans l'historiographie allemande que s'épanouit avec la plus grande richesse la réflexion sur la nature de la société politique. [...] les historiens allemands en grand nombre commençaient à *se mêler à la vie politique* et en tiraient le meilleur de leur inspiration pour leur œuvre scientifique. [...] Ils sont d'ailleurs le plus souvent eux-mêmes des politiciens » (Jean-Yves Calvez, « Histoire et politique dans l'historiographie allemande », *Critique*, 81 (février 1954), p. 148, 155, 149).

6. Voir mon ouvrage sur la *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, chapitre VIII.

préparation technique de spécialistes isolés dans leur discipline. [...] Les auteurs n'ont pas craint de conserver dans leur rédaction définitive toutes les approches érudites de leurs recherches. Au contraire, ils se sont enfermés derrière une armure de critique savante comme pour se défendre des curiosités indiscrètes. Ils ont exploré l'histoire des hommes sans penser à s'interroger sur l'intérêt que l'homme de leur temps pourrait y trouver. Bien plus, de cette indifférence, ils ont fait une méthode[7]. » Ainsi, d'étapes en étapes, selon l'une des courbes principales de son évolution, le savoir historique s'est éloigné de son premier dessein de constituer une mémoire orientée vers l'action historique ; il a glissé vers l'étude objective des faits et des structures, où il a rejoint d'autres disciplines aux préoccupations similaires.

Cette orientation vers l'objectivation du passé appelait une contrepartie. Le XIX^e^ siècle ne fut pas seulement l'époque de l'industrialisation triomphante ; ce fut aussi l'âge de l'exaltation romantique. Faire revivre les temps évanouis, par l'établissement de séries d'événements et de causes, mais en éprouvant à son tour ce qui a été vécu, n'est-ce pas ce qu'Augustin Thierry a tenté, et que Michelet a repris jusqu'à vouloir ressusciter l'existence des hommes d'autrefois, jusqu'à y investir sa propre vie intime ? Michelet revient à plusieurs reprises sur ce programme, dont je retiens quelques beaux fragments : « Oui, chaque mort laisse un petit bien, sa mémoire, et demande qu'on la soigne. [...] Jamais dans ma carrière, je n'ai perdu de vue ce devoir de l'Historien. J'ai donné à beaucoup de morts trop oubliés l'assistance dont moi-même j'aurai besoin. [...] L'histoire accueille et renouvelle ces gloires déshéritées ; elle donne vie à ces morts, les ressuscite. Sa justice associe ainsi ceux qui n'ont pas vécu en même temps, fait réparation à plusieurs qui n'avaient paru qu'un moment pour disparaître. Ils vivent maintenant avec nous qui nous sentons leurs parents, leurs amis. Ainsi se fait une famille, une cité commune entre les vivants et les morts[8]. » À un siècle de distance, un des plus célèbres historiens actuels, Lucien Febvre, s'adressait à de jeunes collègues dans un langage flamboyant digne de Michelet : « Il faut que l'histoire cesse de vous apparaître comme une nécropole endormie, où passent seules des ombres dépouillées de substance. Il faut que, dans le

7. Philippe Ariès, *op. cit.*, 213.

8. Jules Michelet, *Histoire du XIX^e^ siècle* (1873), cité par Roland Barthes, *Michelet par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, p. 91. L'historien « prend l'habitude de conjuguer sa vie présente et la longue vie de la nation. Il habille ses sentiments à la mode ancienne » (Paul Viallaneix, *La Voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Delagrave, 1959, p. 100).

vieux palais silencieux où elle sommeille, vous pénétriez. tout animés de la lutte, tout couverts de la poussière du combat, du sang coagulé du monstre vaincu – et qu'ouvrant les fenêtres toutes grandes, ranimant les lumières et rappelant le bruit, vous réveilliez de votre vie à vous, de votre vie chaude et jeune, la vie glacée de la Princesse endormie...[9]. » On l'aura remarqué : chez Febvre comme chez Michelet, la conception du travail de l'historien repose sur deux exigences solidaires. Ressusciter le passé, le rendre présent dans sa nouveauté première : c'est l'intention qui nous frappe tout d'abord. Mais n'oublions pas la seconde, qui en est la condition indispensable : la mise en cause de la personne de l'historien, la mobilisation de sa sensibilité, de toute sa vie intérieure, et non pas seulement de son intelligence critique capable d'objectivité. En d'autres termes, la subjectivité de l'historien devient le lieu d'ancrage de la mémoire historique. Et, à travers elle, les acteurs de l'histoire sont réhabilités.

Si je me suis quelque peu attardé au savoir historique, ce n'est pas en raison de préoccupations épistémologiques. Le destin de l'historien éclaire au mieux le sort de la mémoire dans le plus vaste contexte des transformations de la société et de la culture contemporaines. Et à un double titre.

D'abord, la condition de l'historien est symptomatique par la solitude où il se trouve. Il a pris le relais des traditions. Au passé partout présent mais opaque, il a substitué la mémoire d'événements de plus en plus fidèlement reconstitués. Ce travail n'a été possible que par un resserrement de la mémoire dans le cercle de ses artisans. Se souvenir est un métier. On aura beau vulgariser les recherches dans des essais ou des romans, ces retombées ne seront que consommation de loisir pour un public restreint, alors que le peuple faisait autrefois de la tradition le rouage essentiel de sa vie quotidienne. D'une certaine façon, le passage de la tradition à la connaissance historique s'est soldé par une dépossession.

Solitude, mais aussi exemplarité de l'historien. Son double rapport à l'histoire reproduit et symbolise la dualité qui s'introduit dorénavant dans la participation de tous à la vie collective. L'historien, nous venons de le voir, est divisé entre deux modes de représentation du passé : d'une part, la quête des lois et des structures ; d'autre part, la rencontre des hommes d'autrefois à partir de sa propre sensibilité aux valeurs. D'un côté, l'histoire est une donnée qui s'impose en tant qu'une réalité dont la distance engage à l'objectivité ; d'un autre côté,

9. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Colin, 1953, p. 32.

les hommes d'autrefois sont tout proches de la subjectivité de l'historien, au point où cette contamination devient la condition de la compréhension. Ce dédoublement de l'historien est exemplaire, car telle est aussi foncièrement la condition des hommes d'aujourd'hui.

Voilà qui nous conduit à élargir nos observations à la société contemporaine tout entière.

III

Si les historiens semblent balancer entre deux tendances antinomiques – l'objectivation de la vie collective et le report à la subjectivité de l'acteur historique –, ce n'est pas avant tout pour des raisons de méthode ; cette dualité leur est suggérée par leur situation dans l'histoire présente, par la nature de nos sociétés qui supposent un pareil clivage. En effet, depuis les débuts des temps modernes, et singulièrement depuis deux siècles, les divers secteurs de nos sociétés s'organisent de plus en plus selon des règles systématiques, paraissent obéir à des déterminations immanentes, s'éloignent de l'emprise des individus. Ceux-ci, en contrepartie, se réfugient dans le cercle de la vie privée, et même dans l'enceinte de la subjectivité. Nous sommes donc devant deux manières de pratiquer le métier d'historien, parce que nous faisons face à deux façons de vivre l'histoire et, par conséquent, d'en faire mémoire.

Dès lors, le cheminement que nous devons suivre est tout indiqué : examiner, sommairement il est vrai, comment s'affirme dans les principaux secteurs de la vie sociale cette dualité caractéristique et quelles en sont les conséquences sur la conscience historique.

Commençons par l'économie. Bien avant la révolution industrielle, elle s'est édifiée en écartant les solidarités traditionnelles. À l'orée des temps modernes, la bourgeoisie marchande se regroupait en associations qui annonçaient un nouvel idéal de société fondé sur l'échange. Par ses activités, les supputations qu'elles impliquaient, cette élite élaborait une conception originale de la durée : une temporalité mesurable, permettant le calcul, l'anticipation, la spéculation. Au cours des siècles qui ont suivi, s'est formée graduellement une sphère de l'économie dotée de ses éléments spécifiques : le marché comme mécanisme censé régir l'autonomie de cet univers, avec ses lois qu'il faut respecter, sinon vénérer ; la propriété et le travail comme traits caractéristiques de la nature humaine.

La production devint peu à peu l'objectif et le modèle de toute activité sociale. De cela, Marx a sans doute été le premier à rendre compte avec une

lucidité sans pareille. Il montrait comment, avec la grande industrie, les coutumes des métiers et les modes anciens de division du travail ont fait place à une intégration des travailleurs où dominent la machine et une répartition systématique des tâches. La réalité économique s'éclairait enfin ; on apercevait dans son ensemble la logique de la production. À partir de là, on s'élèvera d'un cran ; c'est à la vie sociale tout entière que s'appliquera cette conception des choses inspirée de l'économie. L'organisation de la vie collective, la culture seront vues comme une immense production sous l'impulsion et à l'image de la production industrielle. Allons plus loin encore, toujours à la suggestion de Marx : nous tournant cette fois vers le passé, en lui opposant cette vision neuve des choses, vont se dissiper les préjugés qui influençaient les hommes d'autrefois ; leur devenir, à eux aussi, pourra être interprété en termes de production[10]. Voici donc que surgit, à la fin, une nouvelle vue de l'histoire : une histoire qu'il faut maîtriser dorénavant par l'action enfin débarrassée de la tradition ; une histoire qu'il faut écrire dans la même perspective, puisque le passé est lui aussi démystifié, les coutumes et la tradition de jadis n'ayant été que des productions comme les autres.

Dans la situation que lui crée ainsi l'économie, l'individu n'a qu'à se soumettre à des phénomènes qui exercent leur inéluctable contrainte. Certes, il lui reste la faculté de choisir, s'il en a les moyens, les biens variés qui s'offrent à sa liberté de consommateur. Mais, puisqu'il ne peut prendre conscience de l'histoire qui se produit sans lui, comment en ferait-il mémoire, pourquoi rattacherait-il les aléas du présent à quelque déroulement passé de l'histoire ?

La sphère politique nous engage à des constatations analogues. L'État moderne est né lui aussi du déclin des solidarités traditionnelles. Détaché de ses liens avec la chrétienté médiévale, abandonnant peu à peu toute référence à quelque transcendance extérieure pour ne se réclamer que de sa propre souveraineté, l'État s'est attribué des moyens de contrainte qui lui ont conféré le monopole de la violence légitime. Il s'est appuyé sur une armée de fonctionnaires dont l'importance est telle que l'on a pu identifier la croissance de l'État dans les temps modernes au développement de la bureaucratie. L'expansion de la gestion correspond à celle de la production. Au XX[e] siècle, l'État-providence

10. « Le voile qui dérobait au regard des hommes le fondement matériel de leur vie, la production sociale, commence à être soulevé durant l'époque manufacturière et fut entièrement déchiré à l'avènement de la grande industrie » (*Le Capital*, Éd. Sociales, liv. I, II, p. 164). Affirmation plus élaborée dans *Critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 169).

s'est immiscé dans tous les secteurs de la vie sociale. S'il recule actuellement un peu partout devant les puissances économiques, c'est par des transferts de pouvoir qui ne vont en rien diminuer les contrôles qui pèsent sur nos existences ; ces contrôles n'en deviendront que plus obscurs.

Quelle emprise sur cet appareil reste-t-il à l'individu ? Comment y reconnaîtrait-il sa propre histoire ? Comment éprouverait-il le besoin d'une conscience politique qui, par un recul dans le passé, lui rendrait intelligible le destin de la Cité ? De divers côtés, on se désole du désintérêt pour la politique ; les citoyens tâchent d'aménager leur vie à l'écart de l'État, lui concédant à contrecœur les taxes et les impôts qu'il réclame, trichant autant qu'il est possible dans les marges du travail au noir et de la contrebande.

Je viens d'évoquer la sphère économique et la sphère politique. Qu'en est-il de la culture ? Celle-ci, tout au moins, ne devrait-elle pas être le lieu où l'histoire prend un sens pour les hommes ? De soi, elle est un héritage ; d'elle, nous recevons des moyens d'expression et d'action, un imaginaire et des croyances où nous nous reconnaissons une identité en même temps qu'une appartenance à la commune humanité. La culture est à la fois un legs qui nous vient d'une longue histoire et un projet à reprendre ; en un certain sens, elle n'est rien d'autre qu'une mémoire. Or, que constatons nous ?

Des composantes majeures de la culture donnent maintenant l'impression de se détacher des sujets historiques que nous sommes pour se former en des univers autonomes. C'est le cas de la technique qui, en se développant, a acquis une sorte d'autonomie ; c'est le cas du savoir qui, par sa croissance prodigieuse et la spécialisation qu'il suppose, semble se rassembler à l'écart, ne dépendant que de sa propre cohérence. L'imaginaire n'est plus aggloméré autour des grands mythes organisateurs du passé ; quand certaines factions tentent d'en fabriquer des équivalents, ceux-ci aboutissent souvent aux monstruosités des régimes totalitaires. Pour leur part, la littérature et l'art ont conquis une telle indépendance qu'ils confinent à l'expérimentation. Quant aux croyances, ces visions du monde qui cernent les limites de la certitude, on sait qu'elles sont éclatées, qu'elles se traduisent en des opinions plus ou moins fragiles, qu'elles sont livrées à une espèce de marché du *croyable*.

Pourtant, n'y a-t-il pas une compensation ? Infiniment plus que nos devanciers, n'avons-nous pas à notre disposition une production surabondante de culture qui devrait nous permettre, faute d'une mémoire historique qui n'a plus d'appuis ailleurs, de nous situer quand même dans le monde et d'interpréter les situations qui sont les nôtres ? Produire de la culture quotidienne, n'est-ce

pas le travail des médias ? Cela a commencé avec l'invasion de la presse populaire, s'est accentué avec la radio, s'est confirmé avec la télévision.

Il arrive que les téléromans transportent le téléspectateur dans le passé, mais ils procèdent à un morcellement du temps plutôt qu'à un enchaînement ; dépaysement n'est pas synonyme de mémoire. Le plus souvent, le téléroman propose un dédoublement de la vie quotidienne ; cette représentation de l'existence en parallèle remplace une remémoration qui permettrait de situer autrement le présent de l'existence. Le sport, qui prend une si grande place dans les médias, n'est pas si éloigné du téléroman : ne constitue-t-il pas une sorte d'analogue du conte et de la légende d'antan, mais cette fois en renouvelant sans cesse sa production ? Apparemment, l'information est d'une tout autre nature : n'est-elle pas un moyen de nous situer dans le temps de l'histoire collective effectivement vécue ? Cependant, dans les médias, un événement chasse l'autre. Le temps y est réduit en parcelles infimes ; avec le journal télévisé, cette tendance s'est encore accentuée. Nous assistons à un émiettement du temps plutôt qu'à un remembrement qui en ferait une mémoire. Enfin, la publicité omniprésente contribue à fabriquer des modes de vie, de l'alimentation aux relations humaines, en passant par l'environnement quotidien. Elle n'y parvient qu'en rendant perpétuellement périmé ce qu'elle a auparavant rendu indispensable. Elle rejoint l'information, en consacrant la pérennité de l'éphémère.

IV

Parvenus à ce point, sommes-nous en mesure de prendre une vue d'ensemble de notre problème ?

Du temps des coutumes et de la tradition, l'individu avait une mémoire courte parce que son champ d'existence était restreint. Qu'il fût sédentaire ou mobile, ses liens sociaux, ses modèles de comportement étaient peu variés. Greffés sur des données concrètes, ses souvenirs s'arrêtaient à un passé proche. La tradition prolongeait cette mémoire, qui se perdait dans un passé collectif sans beaucoup d'attaches à des événements précis. L'opacité, l'anonymat de la tradition entretenaient la conviction de la permanence et la vénération. Dans une existence confinée, l'individu se sentait quand même appartenir à la grande histoire dont la tradition était le témoignage. Avec l'évanouissement des coutumes et des traditions se produit l'avènement de l'histoire. De l'histoire à écrire : reconstitution du passé qui provoque une extension de la mémoire aux dépens de la tradition. De l'histoire à faire, en simultanéité : production dans la sphère

de l'économie, manipulation des rapports sociaux par la gestion politique, fabrication de la culture particulièrement par les médias.

Bien davantage que l'homme d'autrefois, l'individu d'aujourd'hui est impliqué dans les mouvances des grands ensembles sociaux; pourtant, il possède peu d'initiative dans la production économique, politique, culturelle. Travailleur, consommateur, contribuable, auditeur ou spectateur de messages destinés à de vastes auditoires, sa présence ou sa disparition ne change en rien le fonctionnement des grands mécanismes collectifs. Impliqué à titre d'atome anonyme, pourquoi s'attacherait-il à intégrer à sa mémoire ce qui ne requiert pas sa participation? C'est à l'écart que la personne retrouve un emplacement significatif, des solidarités et des préoccupations qui sont à sa mesure. Là se déroule sa véritable histoire: histoire surtout subjective, plus fragile que celle de ses ancêtres; histoire qui s'exprime infiniment mieux dans les itinéraires individuels racontés par le roman moderne que dans les récits de la grande histoire. Les événements du monde que le journal ou la télévision nous rapportent en abondance se muent en spectacles et non pas en une participation à l'histoire. En tant que conscience historique, la mémoire est en crise.

Or, une mémoire communément partagée n'est-elle pas le don premier qui permet le rassemblement des personnes? Devant l'effacement des contenus de la tradition, on échappe difficilement à une grave incertitude: doit-on envisager, comme conséquence ultime, une dislocation des liens sociaux?

Des conventions continuent tout de même de soutenir la vie en société. La plupart de nos conduites seraient impossibles sans que, les posant, nous ne puissions nous attendre aux réactions d'autrui. Les individus adoptent toujours des rôles sociaux dans leurs relations à autrui; ils ont généralement assez de souplesse pour laisser beaucoup d'initiatives et se prêtent à des infractions sans trop de contrecoups répressifs. À quoi s'ajoutent des organisations plus contraignantes qui intègrent les individus dans des processus de production de la vie collective. Cependant, dans des secteurs nombreux, il est de plus en plus nécessaire de créer des consensus plutôt que de les entériner comme un acquis qui irait de soi.

Après avoir été longtemps le lieu de mémoire par excellence, où se transmettaient les normes et les valeurs, la famille subit une crise évidente. Contrairement à ce qu'on affirme un peu partout avec légèreté, les solidarités familiales sont loin de disparaître; néanmoins, la fragilité des unions, la disparité des liens, l'insuffisance des appuis extérieurs ont ébranlé une institution qui avait déjà connu des transformations majeures au cours des siècles. Pour leur part, les espaces sociaux se sont singulièrement élargis; les modèles

culturels se multiplient et s'engrènent mal les uns dans les autres. Lorsqu'elle est poussée très loin, la conscience des différences engendre la précarité des valeurs. Plus encore, dans certains quartiers des grandes villes, la précarité des liens conduit à une anomie où la solitude la plus cruelle coexiste avec les sursauts périodiques de la violence.

Par suite de la pluralité, de la relativité, de l'usure rapide des normes de conduite, les accords spontanés le cèdent, en bien des secteurs de la vie, à des règles formelles justifiées autrement que par la longévité de leurs applications. La production de la norme, bien plus que sa réception, s'accompagne d'un recul de l'éthique au profit du droit. L'éthique fait d'abord appel à des attitudes qui s'expriment sans qu'on doive s'interroger sans cesse sur leur fondement; tandis que le droit provient d'un départage où la raison se combine à la force pour imposer ses diktats.

Enfin, à l'effacement du recours au passé correspond, sinon une abolition de la transcendance, du moins le brouillage de figures tangibles susceptibles de rallier de haut l'accord des esprits. Il n'y a plus guère de significations-limites culturellement définies auxquelles puisse se confronter la multiplicité des quêtes du sens que poursuivent les individus et les groupes. Encore une fois, le conformisme n'a pas disparu puisqu'il est indispensable aux relations sociales et qu'il est nourri au surplus par l'industrie de la consommation, qui est aussi une industrie des valeurs. Mais la conformité ne repose plus sur des croyances largement partagées reçues du passé. Par exemple, pour un grand nombre d'individus, une fête d'origine religieuse comme Noël, que l'on célèbre avec une large unanimité, relève d'agréables légendes plutôt que de la foi.

À tout prendre, il est futile de songer à une éventuelle restauration de coutumes qui ressembleraient de quelque façon à celles qu'a connues notre civilisation durant des millénaires et dont certaines ne sont disparues qu'à une époque relativement récente. La vie collective commande toujours des consentements acceptés ou imposés; elle n'est plus garantie par un héritage commun. Est-ce à dire que, suivant une dérive fatale, nos sociétés ne disposeraient peu à peu que de conventions dont l'unique légitimité résiderait dans leur utilité fonctionnelle? La liquidation des coutumes entraînerait-elle celle de toute tradition? Prendrait le relais une technocratie qui, débordant la sphère du pouvoir où elle est déjà à l'œuvre, envahirait le territoire des autres rapports sociaux? Hypothèses excessives sans doute, mais à retenir comme butoirs de la réflexion. En tout cas, nous n'échapperons à pareille éventualité, qui serait comme le degré zéro de la mémoire, qu'au prix d'une mutation de conscience, d'une mutation de culture susceptibles de donner à la tradition un nouveau visage.

Une utopie ? Essayons d'en dessiner les contours.

V

Si les coutumes se défont irrémédiablement, en est-il de même pour la tradition ? À première vue, la question paraîtra bizarre. Peut-on concevoir une tradition qui soit séparable des coutumes ? N'en est-elle pas essentiellement la logique interne ? D'ailleurs, la propagation des Lumières, la modernité, ce que d'aucuns appellent la postmodernité ne supposent-elles pas l'extinction corrélative de la tradition ?

Une première réticence nous retient aussitôt. Faut-il remarquer que toutes les civilisations ont connu des ruptures de la mémoire historique ? Certaines en sont mortes. Les Aztèques conservaient depuis longtemps une tradition selon laquelle leur civilisation devait périr lors du retour du dieu Quetzalcóatl sous les traits d'un homme blanc portant la barbe ; c'est le conquérant espagnol qui est venu, confirmant apparemment leur tradition qui les a ainsi laissés impuissants. Leur mémoire les a vaincus, bien plus que les armes de l'ennemi. L'agonie des mythes fondateurs a compté pour beaucoup dans la décadence de l'Empire romain. Dans d'autres cas, la rupture a provoqué un recours différent au passé, un renouvellement de la mémoire accompagné d'une transmutation de la tradition : décrochant du judaïsme, le christianisme s'est donné une autre lecture du Testament ancien ; rompant avec ce qu'on devait appeler le *Moyen Âge*, la Renaissance a recouvré une tradition par le retour à l'Antiquité ; à la chrétienté, communauté fondée sur une longue tradition, ont succédé les nations qui se sont efforcées à leur tour de trouver dans l'histoire leur raison d'être. Rien n'est assuré quand la mémoire est mise en suspens ; la disparition n'est pas plus fatale que la reviviscence.

Cependant, pour ce qui nous concerne, gens d'aujourd'hui, la compromission de la mémoire revêt un caractère tout à fait inédit. L'histoire semble dorénavant d'une seule coulée où l'esprit ne distinguerait plus, dans le flot des événements, ce qui pourrait être la continuité d'un sens ; de sorte qu'il serait vain de discuter de l'acceptation, du rejet ou du remplacement de telle ou telle version d'un héritage historique. À un passé reçu sans être connu se seraient substitués, en principe, des récits susceptibles de dissiper les anciens préjugés et de disqualifier les comportements qui s'en inspirent encore. On accepte plus ou moins l'hypothèse que l'historien prolonge une démarche largement répandue : reconstituer le passé, l'expliquer ou le comprendre plutôt que le perpétuer en le valorisant. Adoptant une distance critique envers l'histoire, nous

devrions consentir à une coupure préalable entre le passé et le présent et, par une conséquence nécessaire, toute tradition serait ainsi récusée.

Cette manœuvre est-elle effectivement la seule que nous adoptions spontanément? *Connaître* le passé épuise-t-il la signification qu'il a pour nous? Derrière la volonté d'expliquer ou de comprendre, il y a le désir de discerner ce qui, dans les événements disparus, mérite d'être réassumé au nom des valeurs. Nous avons d'autant plus besoin de nous souvenir ainsi que, étant de plus en plus conventionnels et pluralistes, les modèles d'action mis à notre disposition par les cultures contemporaines exigent interprétation.

Ce retour en arrière n'a rien à faire avec une histoire édifiante susceptible de nous fournir des exemples à suivre dans le fouillis des situations d'aujourd'hui. Il n'évoque pas un moralisme douceâtre pour compenser la froideur des explications démystificatrices du passé. Par la défection des coutumes, éprouvant le sentiment angoissant de l'historicité de l'existence, nous avons plus nettement conscience que jamais de ce que Gadamer appelle, à la suite d'Heidegger, « le *développement* et la *continuation* du lien concret entre nous tous ». Les solidarités entre les personnes commandent envers le passé une attitude qui est consentement à l'humaine condition avant d'être prétexte à vérifications méthodiques. Cette attitude ne donne pas lieu à une conscience adéquate « tant que nous regardons dans un esprit objectiviste ce qui nous est livré par nos ancêtres, c'est-à-dire comme l'objet d'une méthode scientifique, ou comme s'il était quelque chose de complètement différent, complètement étranger. Ce dont nous préparons l'accueil n'est jamais sans résonance en nous, et il est le miroir où chacun de nous se reconnaît. La réalité de la tradition ne constitue guère en fait un problème de connaissance, mais un phénomène d'appropriation spontanée et productrice du contenu d'un sens[11] ».

Semblable recours au passé n'exclut nullement la recherche de ce qui est effectivement advenu. Quand, dans la Bible, nous lisons le Livre des rois ou les évangiles, nous nous inquiétons naturellement de savoir si les événements racontés correspondent à des réalités. Les auteurs attribuent-ils à Élisée ce qui revient à Élie? Les rois mages ont-ils existé? Mais nous cherchons aussi, dans ces récits, ce qui peut inspirer notre quête du sens dans notre propre existence. L'exégète-théologien n'est-il pas partagé, par métier, entre ces deux orientations? Et n'est-ce pas, dans ce cas et bien d'autres, l'avènement d'une volonté

11. Hans-Georg Gadamer, *Le Problème de la conscience historique*, Louvain et Paris, Publications universitaires de Louvain et Éditions Nawelaerts, 1963, p. 47.

d'explication du passé chez le profane comme chez l'historien, qui, loin de disqualifier à tout jamais la tradition, en fait mieux voir la spécificité ? Bien sûr, ce n'est plus la tradition d'avant : délestée du poids des coutumes, confrontée à l'explication que poursuit le savoir historique, la tradition apparaît désormais dans son originalité tout autant que dans sa fragilité.

En somme, ce qui nous vient du passé, ce sont des traces, susceptibles de deux lectures. Je les considère comme des *documents* à propos desquels je peux m'interroger : cela s'est-il déroulé tel qu'on le rapporte, dans quelle mesure puis-je m'y fier ? Les traces du passé, il m'est loisible aussi d'y voir des *témoignages*, dont je me sente solidaire sans nécessairement m'y identifier tout à fait, et dont je témoignerai à mon tour ; si je les récuse alors, ce n'est pas parce qu'ils n'auraient pas existé, mais parce qu'ils contredisent les valeurs que j'ai élues dans la conduite de ma vie. Deux options sur le passé, deux voies ouvertes à la mémoire : reconstitution de l'histoire où prédomine la preuve, où la compréhension de ma propre vie est mise au service de la vérification ; recours à la tradition qui, sans crédulité envers la légende, dépend d'abord de ma recherche du sens de mes solidarités et de mes refus. Rien ne m'oblige à écarter l'une de ces options au profit de l'autre, pas plus que je suis contraint de les adopter toutes les deux. Et puis, j'aurai toujours à choisir entre des explications possibles et entre des traditions offertes : dans tous les cas, j'ai affaire à des constructions ; la tradition aussi bien que le savoir historique renvoient maintenant à des tâches.

VI

Si on nous concède que la tradition est toujours possible en principe, on ne voit pas encore quelle forme elle pourrait prendre.

Abordons la question de la manière la plus radicale : puisque l'avènement du savoir historique a disqualifié l'ancienne tradition, en quoi ses démarches elles-mêmes sont-elles susceptibles de nous instruire sur la résurgence de la tradition ? Un paradoxe ? Voyons les choses de plus près.

Avec une unanimité quasi absolue, on a discrédité au nom de la science historique les philosophies de l'histoire particulièrement florissantes au XIX^e^ siècle. L'idée que l'on puisse, dans le fouillis des événements écoulés, tracer une ligne continue d'intelligibilité ou dégager un principe privilégié d'explication est définitivement abandonnée. On répète à l'envi, et avec raison, que pour parvenir à déceler un vecteur du devenir il faudrait que la fin de l'histoire nous soit connue d'avance, ce qui permettrait aussi d'envisager le futur selon

une orientation déterminante. Les grandes entreprises des philosophies de l'histoire ont été entièrement remplacées, dit-on, par le travail de l'historien s'appliquant à des synthèses partielles en principe révisables ; de son côté, la philosophie s'est déplacée vers la tentative plus modeste d'une critique de la connaissance historique, d'une épistémologie régionale.

Ces arrangements sont-ils tout à fait concluants ? Si restreint que soit son objet – la vie d'un homme d'autrefois, le passé d'une ville ou une époque –, l'historien ne l'appréhende pas comme un morceau à replacer dans un éventuel casse-tête. Il le reconstitue par rapport à un arrière-plan : celui-ci, il l'invoque tantôt explicitement pour y rattacher tel fait particulier qu'il a retenu, telle cause qu'il a cru débusquer ; tantôt il laisse entrevoir l'image plus ou moins précise d'un fond de scène que le lecteur ne manque pas d'imaginer lui aussi, et sans lequel la délimitation du thème du livre ou de l'article perdrait ses contours. Quel est cet arrière-plan ? Une histoire plus vaste, qui n'est pas racontée en l'occurrence ? Plus encore, et suggéré par une imagerie plus floue, le devenir lui-même ? Faut-il souligner que, dans notre civilisation, le devenir remplace comme référence le cosmos où les Grecs cherchaient le critère ultime des comportements humains ; il remplace aussi ce temps eschatologique qui permettait au christianisme d'autrefois de négliger l'explication positive des événements. Contrairement aux Anciens, nous ne disposons plus d'un *arrière-monde* ; ou plutôt, l'arrière-monde, c'est maintenant l'histoire elle-même. Les auteurs des philosophies de l'histoire croyaient l'appréhender, sinon le décrire ; nous nous accordons sur la vanité de ces tentatives, mais nous n'avons pas supprimé pour autant le renvoi plus ou moins implicite à ce devenir qui se profile derrière nos reconstructions partielles du passé.

Qu'était-ce d'autre, à bien y penser, que les philosophies de l'histoire, sinon des réservoirs d'intelligibilité pour situer les événements révolus et éclairer ceux qui surviendraient ? Mais il n'est pas nécessaire que ces survols concernent tout le devenir de l'humanité ; en se concentrant sur un laps de temps plus court et sur un espace circonscrit, des vues analogues peuvent rendre le même service. Lorsque Michelet croit discerner dans l'histoire de France les indices d'une mission, révélée particulièrement par la Révolution, n'est-ce pas une espèce de tradition qu'il insinue dans l'arrangement des événements rapportés par ailleurs en leur conservant leur teneur de singularité et d'imprévisibilité ? Quand les historiens allemands du XIX^e^ siècle s'enquièrent des antécédents historiques de l'unification de leur pays, n'est-ce point à la recherche d'une tradition qu'ils s'engagent au cours de récits minutieux ? Au Québec, François-Xavier Garneau affirme déchiffrer, dans l'histoire du Canada français, une même lutte pour survivre à des époques diverses et contre des adversaires diffé-

rents. Les historiens d'aujourd'hui ne procèdent pas autrement, même s'ils y mettent plus de précautions et de raffinements. Certes, ces vues générales sont ouvertement des constructions hypothétiques, soumises à révisions et à contestations; elles sont livrées à la polémique et coexistent avec d'autres dans un pluralisme irrévocable. On y reconnaît néanmoins des schémas qui font penser à ces philosophies de l'histoire qu'on avait trop vite rangées au rayon des spéculations mortes.

L'idée de tradition se présente dans le savoir historique d'une autre façon. On n'a pas manqué d'observer la vogue d'une discipline qui, pour n'être pas nouvelle, connaît de nos jours un développement considérable: l'histoire de l'histoire, plus couramment dénommée l'*historiographie*. Quelle signification lui donner? Le statut n'en est pas très clair. Faut-il y voir simplement une nouvelle spécialité de la science historique, à côté de l'histoire économique ou politique? S'agit-il d'une reduplication, d'une histoire superposée à l'autre mais élaborée selon la même intention et le même modèle? Serions-nous plutôt devant une tentative d'un tout autre ordre, débordant le savoir lui-même pour atteindre à une conscience historique dont ce savoir ne serait qu'un élément, privilégié il est vrai?

L'histoire des sciences de la nature, pratiquée depuis plus longtemps, est susceptible de nous fournir là-dessus des hypothèses utiles. Il fut un temps où l'histoire de la physique ou de la biologie était couramment considérée comme un répertoire des erreurs dépassées; Claude Bernard, par exemple, lui déniait tout intérêt autre qu'une mise en garde contre les spéculations aventureuses. Plus récemment, les historiens des sciences se sont divisés en deux camps: ceux pour qui la science se développe avant tout sous l'impératif de son mouvement interne; ceux qui cherchent plutôt le moteur de sa croissance dans des facteurs externes, économiques ou idéologiques notamment. De part et d'autre, la science demeure toujours le point de départ et le point d'arrivée de l'investigation, le cercle où on ramènera les analyses. Georges Canguilhem a montré que l'histoire des sciences doit ambitionner une autonomie autrement plus grande: « L'objet en histoire des sciences, écrit-il, n'a rien de commun avec l'objet de la science. L'objet scientifique, constitué par le discours méthodique, est second, bien que non dérivé, par rapport à l'objet naturel, initial, et qu'on dirait volontiers, en jouant sur le sens, prétexte. L'histoire des sciences s'exerce sur ces objets seconds, non naturels, culturels, mais n'en dérive pas plus que ceux-ci ne dérivent des premiers[12]. » Pourquoi, de son côté, l'historiographie devrait-elle se

12. Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1975, p. 17.

restreindre à recenser des interprétations du passé qui seraient, par définition, dépassées en regard des interprétations du présent? À partir du savoir historique pris comme objet, ne faut-il pas plutôt procéder à sa déconstruction, le mettre en relation avec les idéologies environnantes et ce qu'on a appelé les « lieux de mémoire » matériels ou symboliques[13], afin de déceler comment, au sein de la culture, s'est cherchée une tradition plus ou moins structurée? Loin d'être une redondance de la recherche historique, l'historiographie éclairerait à la fois ce qu'on peut bien appeler les traditions d'un savoir et la plus large conscience historique des sociétés elles-mêmes.

Certes, ce sont là autant de vues d'avenir que de promesses inscrites dans des tentatives présentes. J'ai essayé, pour ma part, d'en montrer l'intérêt dans des analyses épistémologiques et à propos d'une historiographie nationale[14]. La question est décisive: n'est-il pas permis d'entrevoir dans le travail même de l'historien, plutôt qu'un retour à la tradition d'autrefois, une figure nouvelle de la tradition qui importerait non seulement au savoir mais à la culture contemporaine?

VII

Le déclin des philosophies de l'histoire n'a pas seulement fait place au savoir historique au point de laisser entendre que celui-ci avait définitivement écarté les vues d'ensemble sur le devenir; on a aussi, et avec insistance ces derniers temps, prédit la « fin des grands récits », au profit d'une attention qui serait maintenant concentrée sur les conjonctures[15]. Le parallèle est incontes-

13. Sous la direction de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, 3 tomes, 7 volumes, Paris, Gallimard, 1984-1993.

14. Voir Fernand Dumont, « Idéologie et savoir historique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV, 1963, repris dans *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH, 1973, p. 63-85. Et pour une monographie: *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, particulièrement le chapitre VIII.

15. La « fin des grands récits » a été d'abord annoncée par Jean-François Lyotard, notamment dans son livre *La Condition post-moderne* (Paris, Éditions de Minuit, 1979). L'idée a été reprise par divers auteurs. On trouvera un bon résumé de la pensée de Lyotard à ce sujet dans une entrevue reproduite dans *Entretiens avec Le Monde*, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984. On peut appeler modernes, dit Lyotard, « les sociétés qui ancrent les discours de vérité et de justice sur des grands récits historiques, scientifiques. [...] Dans les sociétés postmodernes, ces discours sont périmés et c'est la légitimation du vrai et du juste qui vient à manquer. [...] le retour du grand récit de l'histoire serait une rechute. [...] Il me semble

table ; les conséquences ne sont pas identiques. La fin des grands récits ? On pense alors au marxisme, par exemple, à des conceptions du passé entraînant de vastes projets de civilisation et de grandioses mobilisations collectives. Le christianisme n'échappe pas à un constat quelque peu analogue : la baisse des pratiques religieuses, le brouillage des orthodoxies ne sont pas sans rapport avec la désaffection envers une longue tradition historique et le vacillement des anticipations eschatologiques. Nous en serions réduits aux enseignements des événements, mais aussi à la désintégration de la politique, puisque celle-ci suppose des projets d'avenir et donc quelque perspective sur le passé. Parlerait-on de socialisme ou de libéralisme sans retour en arrière pour repérer des antécédents, évaluer des échecs, chercher des cautions ?

Sur ce point encore, la conclusion n'est pas aussi définitive qu'on le prétend. Le déclin des « grands récits » n'est pas plus incontestable que celui des philosophies de l'histoire ; ce déclin s'accompagne d'une nostalgie de l'identité qui est l'un des phénomènes les plus frappants de notre époque.

Coupé de la grande histoire, dont les échos lui parviennent sans qu'il puisse s'y sentir engagé par une participation effective, l'individu se replie sur la vie privée, non sans ressentiment ni regret. J'en retiens un signe, le plus éclatant sans doute : la résurgence des nationalismes dans tous les coins du monde. Le phénomène est ambigu et j'y reviendrai ; retenons d'abord sa signification comme symptôme. Il témoigne d'un besoin de se rattacher à des communautés où l'on épouse des solidarités plus étendues que celles de l'entourage immédiat, où l'on peut se réclamer d'une histoire commune, d'une mémoire partagée. Plus s'accélèrent la mondialisation de l'économie et la croissance de structures politiques de grande envergure, davantage se manifeste un mouvement de renverse ou de compensation. Paul Thibaud l'a pertinemment exprimé : « La nation [...] transmet une obligation, l'idée que nous participons à l'histoire ensemble, que nous avons un devoir de marquer le présent et l'avenir, en fonction des héritages que nous reprenons (en les critiquant au besoin). [...] [La nation] définit dans l'humanitarisme commun un pré carré, c'est-à-dire un espace où je suis spécialement responsable [...] du bonheur et du malheur du monde, non pas abstraitement et en général, mais à travers une entreprise commune[16]. » On en pourrait dire autant des solidarités régionales qui reprennent vigueur ces temps-ci.

---

que les conceptions générales de la société ont abandonné l'idée d'une unité, d'une histoire universelle, de tout ce qu'implique un modèle de prévision possible » (p. 50).

16. Paul Thibaud, débat avec Alain Touraine. « Républicains ou démocrates ? », *Projet*, printemps 1993, p. 31, 33.

Cette poussée du nationalisme ne va pas sans danger. Nous connaissons d'abondants exemples des fanatismes et des conflits auxquels elle prête. Elle prend les formes les plus légitimes comme les plus abusives ; elle comporte des aspects positifs comme des errances. Les oppositions qu'elle provoque ne sont pas dépourvues elles-mêmes d'ambiguïtés ; devant le spectacle de petites nations réclamant leur autonomie, les plus anciennes, assurées de la leur, ne se récrient pas sans une certaine hypocrisie. Quoi qu'il en soit, le phénomène est significatif : alors que l'expansion des communications, la consolidation des pouvoirs économiques multinationaux, le métissage des cultures préfigurent une homogénéisation du monde, s'accentuent les revendications des cultures particulières et des aires politiques plus limitées. Dans ces mouvements contraires, ne reconnaît-on pas la dualité de la *production* de la société et de la résistance de la *tradition* ?

Ce qui disparaît irrémédiablement, ce sont les vastes vues déterministes sur le passé. Les « grands récits », préfigurant la société sans classes, les prophéties scientistes s'évanouissent avec les philosophies de l'histoire et avec les variantes des idéologies du progrès. Ce n'est pas un plus grand réalisme politique qui les rend périmés, mais la montée de l'angoisse suscitée par l'histoire contemporaine : les rêves qui nous promettaient la cité idéale se sont écroulés devant les boucheries des deux guerres mondiales, les génocides, les dictatures édifiées au nom du prolétariat. Le triomphe actuel de la spéculation néolibérale n'a rien qui nous laisse espérer quelque « grand récit » de remplacement. Dès lors, ne reste-t-il qu'à s'abandonner au flux des événements, à renoncer à comprendre, à laisser jouer le hasard ? Ou bien, pouvons-nous débarrasser nos recours à l'histoire de toute connotation déterministe, justement pour sauvegarder cette faculté d'interprétation qui est la marque de la mémoire authentique, de la tradition vivante ? N'est-ce pas la seule façon de contrer les pouvoirs anonymes qui manipulent d'autant plus facilement l'histoire qu'ils réussissent à nous persuader qu'elle n'a pas de sens ?

J'ai pris pour exemple les traditions nationales, alors que les quêtes identitaires sont fort diversifiées. Le cas des nations est particulièrement éclairant : puisqu'il ne peut plus y avoir de tradition qui repose sur des coutumes, au sens où les civilisations disparues en fournissaient des illustrations, la tradition ne sera plus possible que par une tension entre le particulier et l'universel. Après la fin des isolements de toutes sortes et des coutumes conservées grâce à l'ignorance du passé, on peut souhaiter que, dans la même mesure où se renforcent des traditions identitaires singulières, s'affirme une conscience universelle qui devienne, elle aussi, une tradition. Désormais relatives, les traditions doivent entrer en dialogue, aucune ne prétendant englober les autres, chacune refu-

sant de se dissoudre dans une unité abstraite. « L'unité idéale, écrit Karl Jaspers à propos de l'histoire universelle, ne peut se réaliser ni en tant qu'homme complet, ni en tant que juste aménagement du monde, ni en tant qu'unanimité totale et définitive, basée sur la compréhension mutuelle. L'*Un* est plutôt le point de ralliement infiniment éloigné qui est en même temps origine et but; c'est l'Unité transcendante. Comme tel, il ne se laisse pas emprisonner, si l'on peut dire; il ne peut appartenir exclusivement à une foi historique qui s'imposerait à tous comme la vérité en soi[17]. » Voilà qui est incontestable. Mais cette transcendance se tiendra-t-elle au-dessus de nous comme la contrepartie de l'histoire, pour nous rappeler que celle-ci n'a pas de sens qui lui soit entièrement immanent, qu'est vaine toute représentation d'un progrès dont l'histoire accoucherait fatalement? Sans doute, car on ne saurait parler autrement de transcendance. Pour que la transcendance nous soit présente comme un idéal jamais atteint tout en étant constamment invoquée, n'est-il pas nécessaire qu'elle habite aussi l'histoire?

Il en fut jadis ainsi. Du moins, des civilisations en ont cultivé le dessein, des hommes en ont poursuivi la réalisation pendant de longues périodes. En Occident, la chrétienté a constitué une communauté précaire mais réelle. Un tel rêve est aboli. Cependant, la transcendance est toujours là, même si pour un grand nombre d'individus elle a perdu nom et visage. Les religions du monde continuent de s'en réclamer dans la plus grande diversité. Aucune ne pourra plus, sauf par la force, réclamer comme un monopole le rôle de porte-parole officiel de la transcendance. Chacune continuera pourtant de représenter légitimement pour ses fidèles la voie du salut; on ne doit pas plus souhaiter de syncrétisme spirituel dans quelque nouvelle version d'une religion de l'humanité que l'on ne doit vouloir fondre les nations dans le caravansérail d'une culture unique. En revanche, ne peut-on travailler à ce que s'implante un dialogue entre les héritages spirituels, un dialogue où ils se rencontreraient à la fois dans leur originalité et dans la commune visée d'une transcendance qu'ils refuseraient de s'approprier sous prétexte de la mieux vénérer? Peut-être même que ceux pour qui la transcendance demeure anonyme, qui croient néanmoins que l'éthique nécessite un partage des valeurs, entreraient dans ce dialogue.

Si, peu à peu, dans l'histoire elle-même et non pas au-dessus, s'établissaient les conditions d'une pareille transcendance, il se formerait une tradition que préfigurent d'ailleurs, et depuis longtemps, des tentatives inspirées par l'esprit œcuménique. Un autre « grand récit » serait possible où l'humanité se reconnaîtrait, se referait une mémoire.

17. Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, trad. d'Hélène Naef, Paris, Plon, 1954, p. 333.

VIII

L'hypothèse qui se dégage finalement de notre parcours pourrait se résumer en deux volets. La destruction des coutumes et l'impitoyable éclairage que le savoir historique jette sur le passé ont compromis la tradition ; la mémoire est bouleversée au point où les cultures menacent de s'enliser dans le provisoire. Par contre, à divers signes, j'ai cru constater la réapparition de la tradition : le savoir historique lui-même maintient à l'arrière-plan des figures du devenir qui ne sont pas de simples additions de ses productions, en même temps qu'il fait mémoire de son propre développement dans une historiographie qui le rend à la plus vaste culture ; plus largement, la conscience des sujets historiques ne pouvant s'identifier avec la connaissance de l'histoire, la recherche de l'identité fait appel à la tradition.

Dans tous les cas, les traditions dont nous pressentons la présence ne sont pas des répliques de la tradition ancienne. Dorénavant, déchiffrer dans l'histoire des traditions d'humanité consistera autant à promouvoir qu'à accueillir. La mémoire est devenue un chantier. Et ce travail de mémoire paraît commander deux grandes tâches solidaires, qui sont de l'ordre de la pédagogie et de l'ordre de la politique. Elles ont un trait commun : la constitution, au sein de l'histoire, d'un espace spécifique où puisse s'expliciter et se transmettre la mémoire historique.

L'école (je l'entends ici à tous les niveaux) prend distance envers la socialisation diffuse des personnes dans leur vie quotidienne. Elle est le lieu d'un savoir programmé, conscient de ses démarches. Elle réunit des individus qui ont par ailleurs des appartenances disparates, des conceptions de la vie parfois contradictoires. Elle prétend les rassembler non seulement dans l'accès à des savoirs mais en relation à des valeurs : par rapport à la vérité, de même qu'à des idéaux qui se rattachent à la qualité de citoyen.

L'école n'est pas un simple lieu de transit, recueillant d'un côté la production du savoir pour, d'un autre côté, la transvaser dans les esprits. Il est vrai qu'on lui a accordé ou qu'elle s'est attribué toutes sortes de fonctions qu'elle partage avec d'autres institutions ; lui reviennent pourtant en propre, malgré cette dispersion et ces excroissances chaotiques, le maintien et l'entretien d'un héritage. L'idée plus ou moins floue d'une tradition de culture perdure à l'école, ne serait-ce que par la présence, à côté des connaissances les plus utilitaires, de disciplines dont la gratuité est évidente.

Il fut un temps où cette tradition avait une cohésion plus serrée. On songe particulièrement à l'humanisme classique qui occupait une place privilégiée

au niveau secondaire, au point de constituer une espèce d'histoire idéale, normative, au-delà de l'histoire quotidiennement vécue par les élèves. Cette tradition s'est anémiée au point de perdre jusqu'à sa pertinence ; l'apprentissage de l'histoire, sa diffusion dans l'apprentissage d'autres disciplines telles que la littérature ou les beaux-arts leur ont survécu, avant d'être mis en veilleuse à leur tour. La crise actuelle de l'école, qui se traduit autant par des critiques qui fusent de partout que par des tentatives de réformes sans suite, dépend sans doute de facteurs multiples ; n'est-ce point d'abord une conscience de ce qui fonde l'originalité de sa mission qui fait défaut ? Parmi la quantité et l'hétérogénéité des connaissances que l'école transmet, ne sommes-nous pas à la recherche de ce qui pourrait être un foyer de convergence, une représentation moins floue de ce qu'il faut appeler encore une tradition ? Il n'est pas question de rêver à un retour en arrière, à la restauration d'un humanisme périmé auquel on ne saurait insuffler qu'une vie artificielle. De préoccupations utilitaires justifiées, du fatras de savoirs accumulés sans autre raison que leur existence sur le marché de la culture, il faudrait dégager quelque noyau de valeurs communes. Certes, la littérature, l'art, la philosophie, la science suggèrent déjà à l'élève l'impression qu'au-delà de ce qui initie à la pratique d'un métier existe ce qui est indispensable à la joie de l'esprit. Sans doute aussi faut-il restaurer l'enseignement de l'histoire à tous les paliers du système d'enseignement ; alors qu'on s'inquiète de la qualité de la langue que parlent et écrivent les jeunes, on devrait se soucier tout autant de l'amnésie qui les guette.

Mais, nous bornerons-nous à mettre ainsi ensemble, dans un enclos réservé, des savoirs qui n'ont en commun que de ne *servir à rien* et qu'on a l'habitude de placer sous le couvert de la culture pour les opposer à je ne sais quelle caricature de la technique ? Serait-ce conférer une densité suffisante à un humanisme ? Par ce biais, j'en reviens à ce que j'ai dit des traditions religieuses. L'école doit respecter la diversité des croyances ; elle ne peut se contenter de les écarter toutes dans une neutralité qui serait la négation des valeurs qu'elle a le devoir de transmettre avec les connaissances. Elle ne peut pas davantage restreindre les valeurs de vérité aux méthodes de vérification, ni les valeurs esthétiques aux divertissements du dilettantisme. Il n'y a pas de valeur sans croyance. Pourquoi ne pas songer, selon la suggestion déjà faite par certains, à un enseignement des traditions religieuses qui, sans intention de propagande et avec le respect qui s'impose, mettrait les jeunes générations en contact avec la mémoire spirituelle de l'humanité ?

On ne créera pas du jour au lendemain un humanisme nouveau ; il ne pénétrera pas dans l'école par des décisions administratives. Dans le vide actuel,

comment ne pas espérer que, de divers côtés, s'annonce au moins l'espérance d'une renaissance pédagogique qui fasse retour à la mémoire ?

Cela serait encore insuffisant. Il y a une réciprocité entre conscience historique et conscience politique, entre mémoire de l'histoire et participation à l'histoire. Non pas que la pédagogie doive conduire à une doctrine quelconque ; au contraire, la mémoire n'est un adjuvant de l'action qu'à la condition de montrer que l'histoire ne mène pas à quelque issue fatale, que l'avenir n'est pas étroitement déterminé. L'histoire s'abstient de conclure parce qu'elle est libératrice ; c'est ainsi qu'elle est incitatrice de l'action.

Si l'on veut que la mémoire fasse de l'individu un agent actif de l'histoire, il y faut une restauration concurrente de la participation politique. Pour cela, la personne doit être convoquée hors de la vie privée par de grandes idéologies qui lui permettent d'entrevoir un avenir qui ne concerne pas seulement l'existence individuelle. On nous prédit périodiquement la fin des idéologies ; comme si c'était la fin des illusions, alors que ce serait la fin de l'espérance. Que nous importerait une société sans projet que des citoyens puissent partager ? Autant laisser aux pouvoirs, anonymes ou non, le soin de faire l'histoire, de substituer leurs desseins et leurs intérêts à ce qui devrait être plutôt des visées collectives ouvertement discutées.

Pour que soit possible le libre débat des idéologies, que s'exprime la pluralité des idéaux et des options, la constitution d'une sphère spécifique est nécessaire dans le cas de la politique et dans le cas de l'école : un *espace public* au-delà des relations habituelles, de la multiplicité des conflits et des conventions ; un statut de *citoyen* au-delà de la diversité des conditions sociales. À l'exemple de l'école, la politique doit se placer en surplomb du flux indéfini de l'histoire.

La démocratie n'est-elle pas la constitution de cet espace ? Et, à l'encontre, les totalitarismes et les fascismes ne profitent-ils pas de l'escamotage de cet espace, de la liaison directe entre le pouvoir et la société civile ? Cependant, on aurait tort de restreindre la démocratie à un régime, à des institutions. La démocratie est d'abord une tradition qui a remplacé l'hérédité des dominations monarchiques et qui condamne la succession arbitraire des dictatures. C'est une tradition, et non un système, parce qu'elle ne comporte aucune doctrine arrêtée quant à l'orientation que doit prendre une société, parce qu'elle fonde le préalable qui donne voix au pluralisme et à la contestation. Elle est une *croyance* d'avant les adhésions idéologiques et les stratégies partisanes. Jacques Maritain rappelait que la démocratie repose sur des « convictions » partagées mais que « la raison peut tenter de justifier dans des perspectives philosophi-

ques tout à fait différentes » ; ces convictions forment « le *credo* humain et temporel qui est à la racine de la vie commune ». À propos de sa participation au Comité national d'éthique, dont les membres adhèrent par ailleurs à des religions et à des philosophies divergentes, France Quéré souligne que les accords sont possibles parce que « personne parmi nous ne discute un principe unanimement tenu pour *sacré* », le respect de la personne humaine[18]. Invoquer un *credo humain et temporel*, le caractère *sacré* de la personne humaine, cela ne saurait se confondre avec une idéologie parmi d'autres ; comment ne pas y voir les traits propres à une tradition ? Certes, une tradition à restaurer sans cesse plutôt que d'un présupposé qui irait de soi. N'est-ce point affirmer aussi que, dans cette tradition, l'attestation de la transcendance est présente ? Les déclarations des droits, les constitutions sont-elles autre chose que les critères et les symboles de cette tradition ?

IX

À la fin, on se demandera peut-être pourquoi, cherchant à pressentir un avenir pour la mémoire collective, j'ai tenu à maintenir l'usage de la notion de *tradition*. N'est-ce pas une source d'ambiguïté puisque, dès lors que s'estompent les coutumes au sens ancien du terme, la tradition qui lui était solidaire disparaît aussi ? N'est-il pas courant de parler de *sociétés traditionnelles* pour désigner des entités radicalement étrangères aux collectivités modernes ?

J'y ai insisté à plusieurs reprises : la tradition qui me semble se faire jour est fort différente de celle d'autrefois ; elle est l'objet d'une constante reviviscence ; elle n'est pas reçue comme une donnée. Cela bien marqué, pourquoi suggérer quand même l'idée d'une continuité par l'emploi d'un vocable identique ? En d'autres termes, y a t-il malgré tout, entre l'une et l'autre tradition, homologie de structures ?

En effet. Et cela tient, en définitive, aux fondements de l'existence historique. Malgré des disparités considérables entre les civilisations, un trait leur est commun : l'histoire s'y dédouble toujours. D'une part, elle se présente comme un flux d'événements qui surgissent plus ou moins au hasard et dont la direction est imprévisible ; d'autre part, pour que l'action se fonde, pour que les groupements humains se pourvoient de raisons d'être et d'objectifs, il faut que soit envisagée une histoire différente qui, elle, paraît avoir un sens susceptible

18. Jacques Maritain, *L'Homme et l'État*, et France Quéré, *L'Éthique et la vie*, cités par Paul Valadier, « Fragiles démocraties », *Études*, janvier 1992, p. 37-38.

d'être projeté sur l'autre. Dans les collectivités et chez les individus, la mémoire n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire ; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable.

La tradition ancienne effectuait semblable dédoublement, justifiant du même coup l'adoption des coutumes. Ce dédoublement de l'histoire doit maintenant faire l'objet d'un travail, se donner ses propres soutiens ; interprétation et participation exigent dorénavant le secours de l'école et de l'institution démocratique. Il s'agit toujours de prendre distance envers le cours obscur du devenir et d'avoir prise sur le destin. Certes, il n'y aura plus de tradition sans examen ni controverse : l'école et la démocratie reposent en principe sur l'esprit critique. Est-ce contradictoire ? Qu'elles soient nationales, religieuses ou humanistes, les traditions sont de plus en plus confrontées les unes aux autres : ce qui leur permet de mieux dégager leur originalité respective. Elles sont contestées par le savoir historique : ce qui les déprend des conjonctures où elles pourraient se figer pour acquérir une plus grande faculté de joindre aux projets des sociétés la mémoire de leur identité.

Alors, ce n'est largement qu'un espoir que je tiens à désigner par la notion de tradition ; mais c'est pour illustrer, par-delà des ruptures qui nous séparent des civilisations disparues, une continuité plus profonde. Pour indiquer, au surplus, que l'abandon des coutumes qui faisaient vivre les Anciens constitue sans doute pour nous une libération, mais qui nous contraint aussi à un devoir : assurer des assises pour l'interprétation de l'histoire et la participation politique. Sans ces conditions indispensables pour la vitalité de traditions nouvelles, c'est le pouvoir anonyme qui, succédant à la mort des coutumes, remplacera les citoyens dans la responsabilité de conférer un sens à l'histoire. Car, rappelait Tocqueville, le pouvoir « aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur, mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre[19] ? ». Si l'on ne veut pas de cet ensommeillement, on doit convenir que se préoccuper de l'avenir de la mémoire n'est pas un divertissement d'esthète ou d'intellectuel nostalgique mais la volonté de garantir l'avenir de la liberté.

19. Tocqueville, *op. cit.*, II, p. 385.

À propos de l'indexation

Constituer l'index des œuvres complètes de Fernand Dumont s'est révélé une tâche beaucoup plus complexe que prévu. Le travail eût peut-être été moins difficile si l'on avait pu disposer d'une sorte de modèle autorisé. Or, parmi toutes les œuvres de Dumont ici réunies, aucune ne contenait d'index. Aussi a-t-il fallu en construire un de toutes pièces. On l'a fait avec le souci constant de fournir au lecteur un outil qui soit en mesure de l'aider à trouver ce qu'il cherche dans une œuvre aussi riche et profuse.

Chaque tome comporte son index thématique et son index onomastique propres. Un index onomastique général et un index général des termes dumontiens figurent à la fin du cinquième et dernier tome. Il nous a paru utile, en effet, d'indexer un certain nombre de termes, notions ou concepts, qui appartiennent à ce que l'on pourrait appeler le vocabulaire dumontien. Ces termes, ainsi que leurs déclinaisons, sont signalés également dans les index thématiques de chacun des tomes par l'utilisation du **caractère gras**.

S'agissant de tomes thématiques, il va sans dire que le lecteur ne peut s'attendre à trouver les mêmes entrées dans les index de chacun des tomes. À l'inverse, on remarquera que certaines entrées, bien que thématiquement associées à un tome en particulier, se retrouvent dans les index de plusieurs tomes, sinon de tous (par exemple : *culture* ; *Québec* ; *religion*, etc.). Ce qui montre bien le caractère interdisciplinaire, sinon transdisciplinaire, de l'œuvre dumontienne, ainsi que la limite du regroupement thématique adopté pour la présente édition.

Sébastien Lefebvre

Index thématique

A

absence 90-92, 136-137, 167-171, 175-203, 277-282, 320-321, 331-332, 504

action 242-244, 245-282, 284-292

âges de la vie 232-235, 344, 371-381

anthropologie culturelle 418-423

anthropologie 3, 5-19, 63-92, 125-133, 135-171, 317-332

- **anthropologie de l'action** 245-282, 319
- **anthropologie de l'interprétation** 283-316, 319-320
- **anthropologie de l'opération** 175-212, 240-244, 318

anthropologie culturelle (ou ethnologie) 274-275, 418-423

anthropologue 17-19, 23-62, 204-212, 242-244, 249-250, 267-276, 281-282, 291-292, 308-311

Antiquité 145-154, 157-159, 214-217, 224-225, 341-342, 456-457

application 16-17, 56-57, 84-85, 99-105, 200-203

appropriation 106-114, 126-128, 272

art 435, 601, 615

avènement 606-607

axiomatique (ou axiomatisation) 176-178, 194-195, 206-209, 240-242

B

bourgeoisie 424-428, 595-596

C

Cité politique 65-66, 146-153, 163-166, 214-216, 280-282343-345601, 616-617

Cité savante 93-133, 318, 351-353, 404-405, 447-449, 460-466

classes sociales 354-355, 563-565

compréhension 90-92, 114-128, 606-607

- comprendre philosophique (le) 75-79, 114 n. 13, 184-185, 195

croyance 41-46, 287-292, 321-326, 405-406, 494-498, 508-509601, 6616-617

culture 6-9, 58-62, 64-74, 341-345, 353-355, 362-365, 370, 383-386, 416-418, 423-426, 476-477, 494-498, 591-592, 601-602, 614-615

- crise de la culture 341-345, 386-390, 505-507, 591-592
- **culture dispersée** 395-414, 396 n. 1
- **culture institutionnalisée** 395-414, 396 n. 1, 598-599
- culture de masse 364-365, 601-602
- **cultures parallèles** 330, 343-344, 395, 411-414
- culture populaire 323-326, 362-363, 367-368, 415-430, 594
- **culture première (ou commune)** 64-70, 343-344, 396 n. 1, 441-443
- **culture savante** 64-70, 323-326, 417-418, 423-426, 431-449
- **culture seconde** 343-344, 396 n. 1, 441-446, 592
- culturalisme 328-330

D

dédoublement (ou dualité) 45-46, 64-73, 181-183, 259-262, 327-330, 441-443, 461-462, 598-602, 612-613, 617-618

démocratie 356-358, 479-480, 616-617

démythisation 487

développement 322-326, 349-370

dialectique 324-332

distance (ou écart) 13-14, 46-62, 70-73, 93-98, 218-221, 227-230, 432-438, 605-607, 618

droit 345, 483, 604

E

économie 200-202, 327-328, 478-479, 599-600

- économisme 328-330

éducation (ou école) 343-344, 353-355, 378-380, 614-616

épistémologie 10-13, 15-17, 70-73, 84-92, 94-133, 161-162, 167-171, 190-193, 198-203, 318-320, 331-332, 288-292, 434-438, 461-462, 470-471, 490-491, 573-579, 609-610

- **épistémologie de la pertinence** 128-133, 568-573

esthétique 435-438

éthique 278-282, 344-345, 466-469, 473-484, 496-498, 604, 613, 617

événement 606-607

existence 67-69, 222-242, 508-509

expérience 259-262, 485-488

expert 408-409, 412-414

explication 114-125, 163-167, 352-353, 359-360, 606-607

expression 259-262, 485-488

F

famille 603

folklore 423-426

fonctionnalisme 100-101

G

généralisation 257-258, 271-276, 474-478, 482-484

genèse 63-92, 178-189, 231-235, 349, 370, 458-460

goût 435-436

H

herméneutique 115-125, 289-292, 573-574, 606

histoire 34-46, 50-53, 58-62, 154-162, 163-167, 321-326, 531-547, 591-592

- conscience historique 74-79, 180-181, 439-440, 442, 609-610
- fin de l'histoire 610-613, 610 n. 15
- méta-histoire 350-353
- sc. historique 12-13, 58-62, 88-90, 138-141, 591-592, 594-599, 605-607, 614-617

historien 595-599, 605-607

historiographie 609-610

homme 5-8, 25-33, 63-64, 106-107, 135-137, 143-145, 148-149, 167-171, 216-217, 222-225, 331-332

horizon 7-8, 58-62, 68-70, 178-179, 214-217, 439-443

humanisme 64-73, 462-466, 614-616

I

idéalisation 154-162, 169-170, 214-217

idéologie 3, 349-370, 561-566, 616-617

- fin des idéologies 616
- méta-idéologie 350-353
- **pratiques idéologiques** 74-84

individu 292-299, 312-313, 373-374, 599-602

imaginaire 139-145, 192-193, 295-302, 405-407, 454-456, 470-471, 601

immanence 144-145, 215-217

information 48-50, 208-210, 246-247, 602

institution 265-267, 271-276, 280-282

institutionnalisation 373-374, 377-380, 404, 414

intellectuel 30-33, 425-426, 448-449, 580-582
intention (ou intentionnalité) 473-478
interprétation 79-84, 242-244, 283-316, 368-370, 495-498, 606-607, 612-613, 618
interrogation 213-225, 240-242, 331-332

L

langage 180, 194-198, 208-212, 246-248, 254-255, 260-261, 438-440
linguistique 180, 208-212
littérature 406-407, 435-436, 601, 615

M

médiation 200-202, 262-277, 388-393, 471, 476-478
mémoire 178-193, 196-198, 231-235, 344, 521-530, 591-594, 602-605, 614-618
méthode 97-98, 114-125, 187-188, 317-320
milieu 7-8, 15-17, 69-70, 178-179, 229-230, 257-258, 368-369, 441-443
modernité (et modernisation) 25-33, 137-145, 358-365, 457-460, 591-592, 595-599, 605-607
morale 277-282, 344, 477-478
Moyen Âge 486-488
mythe 224-225, 298-302

N

nation 367-368, 612-613
nationalisme 611-612
norme 106-114, 603-605

O

objectivation 104-106, 167-171, 596-597
objet (ou objectivité) 10-13, 84-90, 136-137, 168-170, 192-193, 226-231, 454-456, 492-494
ombre 23-62, 136-137, 170-171, 327-332
opération 175-212, 246-250, 283-285

P

participation 201-202, 355-358, 616-617
pédagogie 7-8, 303-311, 329-330, 356-357, 461-462, 496-498, 614-616
– pédagogisme 329-330
pertinence 15-17, 114, 125-133, 135-137, 155-162, 182-183, 200-203, 216-217, 229-230, 467-469, 490-491, 499-502, 568-573
phénoménologie 115-125, 178-183, 268-272, 470, 474-478
philosophie 3, 13, 64-79, 143-144, 184-185, 498-509, 615
– philosophie de l'existence 67-69, 226-231, 236-242
– philosophie de l'histoire 36-46, 321-326, 331-332, 607-610
– **institution philosophique** 74-79, 502-505
– tradition philosophique 505-507
pluralisme 484, 496-498
politique 150-153, 163-166, 321-326, 353-355, 476-477, 600-601, 616-617
– méta-politique 350-353
positivisme 53-56, 459-460, 467-469, 483-484
pouvoir 343, 561-565
pratique sociale 98-106, 165-167, 256-262, 271-276
privée (sphère) 164-165, 236-240, 480-482
production 143-145, 167-171, 175-212, 327-330, 354-355, 358-362, 365-367, 599-602
progrès 36-46, 190-193, 199-202, 321-326, 361-362, 365-367
psychanalyse 11-12, 264-265, 269-271, 278-282, 349-353, 370
psychologie 10-11, 86-90, 98-99, 107-111, 252-254, 264-265
publique (sphère) 164-165, 236-240, 480-482

Q

Québec 513-582, 596, 608
- culture au Québec 513-520, 549-566
- **pensée québécoise** 531-547, 567-582
- religion au Québec 390-393, 521-530
- Révolution tranquille 355, 513-515, 555-561

R

raison (ou rationalité) 35-46, 69-73, 77-79, 139-145, 146-148, 167-171, 204-212, 215-217, 249-250, 322-326, 355-362, 385-386, 415-418, 453-471, 476-478, 482-484
rationalisation 465-466
réel (réalité) 69-70, 192-193, 295-302, 352-353, 454-456
réflexion 70-73, 286-292, 504-505
réflexivité 215-217, 501-502
religion 383-394, 485-498, 521-530
- sciences de la religion 485-498

Renaissance 462
rêve 293-298
rhétorique 151-153, 163-165
Romantisme 597-598

S

science 93-94, 113-114, 128-131, 155-156, 218-221, 321-326, 343, 404-405, 438-439, 453-471, 492-493
sciences de l'homme 3, 8-13, 53-56, 63-92, 95-133, 149-150, 176-178, 187-189, 218-221, 423-426, 494-498
sens commun 64-70, 436-437
signification 453-471
situation 81-84, 223-225, 230, 241-242, 473-484
société (ou organisation sociale) 165-167, 285-287, 454-456, 603-605
- société archaïque 593
- société technologique (ou technique) 593-594
- société traditionnelle 592-593

sociologie 3, 12, 87-90, 100-103, 111-113, 273-276, 281-282, 349-370, 371-381, 395-414, 454-456
- méta-sociologie 350-353
- **sociologie du lointain** 397-403
- **sociologie du prochain** 397-403

soupçon (penseurs ou sciences du) 458-460
structuralisme 9, 27-29, 207-212
sujet (ou subjectivité) 10-13, 23-25, 65-69, 76-79, 136-137, 168-170, 179, 194-198, 204-212, 213-240, 247-250, 261-262, 598-599

T

technique (et technologie) 198-203, 208-212, 246-248, 478-481
technocratie (ou bureaucratie) 600-601
temporalité 231-235
théorie 95-97, 106-114, 187-188
tradition 71-73, 592-594, 605-607, 614-618
- **traditions nouvelles** 610-613

transcendance 74-79, 144-145, 150-151, 259-262, 345, 474-475, 481, 498, 604, 613
- **transcendance sans nom** 484

totalité 196-198, 214-217, 247-249

U

universel (ou universalité) 77-79, 271-276, 612-613
universalisation 474-478, 482-484
utopie 321-326, 344, 367-368, 381

V

valeur 64-73, 214-217, 474-475, 480-481, 603-605
vérité 11, 43-46, 63-73, 104-106, 218-133, 135-137, 155-162, 182-183, 228-229, 321-326, 435, 466-469, 474-475, 480-481, 492-493, 569-570
vision du monde 66-73

Index onomastique

A

Alquié, F. 77
Althusser, L. 570
Amado Lévy-Valensi, E. 270, 279
Ansart, P. 453
Antoine, C. 390
Aquin, T. d' 432, 508, 569-570
Archambault, N. 439
Arendt, H. 483
Arensberg, C. 576
Ariès, P. 379, 593-594, 596-597
Aristophane 219, 503
Aristote 5, 147-148, 158, 163, 214, 458, 503, 571
Artaud, A. 327
Asselin, O. 536
Aubert de Gaspé, P. 570
Augustin 158-160, 162, 214593

B

Bachelard, G. 121-122, 128-129, 131, 174, 218, 293, 431-432, 445-446, 459, 461, 507
Bachelard, S. 129-130
Badia, G. 595
Bailly, A. 52
Barbeau, V. 536, 557
Barrès, M. 448
Barthes, R. 597
Bastide, R. 366-367
Bayle 37
Baudelaire 288
Beaune, J.-C. 199, 202-203
Bélanger, M. 369
Benveniste, É. 259, 417
Bercé, Y.-M. 487
Bergson, H. 466
Berkeley 156
Bernanos 385
Bernard, C. 463, 609
Bernier, G. 553-554
Berque, J. 315, 389
Berr, H. 36
Berthelot, M. 459
Bidiss, M. 419
Binet, A. 98-104, 131
Biran, M. de 508
Blanché, R. 177
Blanchot, M. 47
Bloch, M. 290
Blondel, M. 509
Bodin, L. 448
Bollème, G. 406-407
Bollnow 124
Bonaventure 486, 488
Bouchette, E. 557, 571
Bourassa, H. 540, 563
Bourassa, N. 569
Bouricaud, F. 375, 397-398
Boutroux, É. 457-458
Bréhier, É. 456
Breton, S. 522-523
Bridgman 191
Brunet, M. 560
Bruner, J. S. 439-440
Brunschvicg, L. 434-435
Buckhardt 51

C

Cahen, R. 295-297
Caillois, R. 296
Calvez, J.-Y. 596
Canguilhem, G. 111, 129, 249, 339, 463, 609
Carnap, R. 570
Carré, J.-M. 140
Carter, J. 329
Castel, F. 329
Castel, R. 329
Cavaillès, J. 113
Certeau, M. de 162, 364-365
Césaire, A. 388
Chamboredon, J.-C. 89
Charbonneau (Mgr) 540
Chastellux, F.-J. de 359
Châtelet, F. 158, 352
Chenu, M.-D. 60-61, 485
Chevalier, L. 421
Chomsky, N. 208-210, 212, 248
Cioranescu, A. 446
Cocchiara 418
Comte, A. 141, 360, 421, 453, 459, 467-471, 489, 494, 505, 549, 571
Conan, L. 570

Constant 490
Cooley 398

D

Darwin 458
De Brosses, C. 420, 489
Deleuze, G. 27
Delumeau, J. 392
Derrida, J. 197-198
Descarries-Bélanger, F. 557
Descartes 64-65, 156, 196, 204-205, 220, 223, 362, 467, 470-71, 484, 503, 505, 509, 569, 571
Desroche, H. 367, 491
Des Rochers, A. 570
De Walhens, A. 239
Dilthey 141
Donzelot, J. 27-28
Dreyfus, A. 448-449
Druet, P.-P. 408
Duby, G. 379
Duchyaert 280
Dufrenne, M. 64
Duhamel, G. 404
Duhem, P. 154
Dumont, F. 80, 113, 177, 260-262, 322, 352, 368, 406, 436, 484, 495, 530, 596, 610
Dumont, P. 432
Duplessis, M. 538, 560, 562-563
Durham (Lord) 578
Durkheim, É. 95-97, 101-104, 112-113, 132, 250, 260, 271-273, 277-278, 302, 399, 402, 409, 453, 469, 481, 483, 489, 491-493
Duvignaud, J. 366-367

E

Eliade, M. 286-287, 418-419, 491, 493-494
Ellul, J. 201
Engels 165
Erikson, E. H. 374
Escarpit, R. 437
Eschyle 148
Euripide 224

F

Falardeau, J.-C. 557-558
Faure-Soulet, J.-F. 359
Febvre, L. 52, 290-291, 416-417, 421, 597-598
Fichte 36
Flaubert 27, 288, 351
Florenne, Y. 329
Foucault, M. 27-28, 161, 249, 296
Fourrier, C. 360, 469, 491-493
Fournier, M. 557
Fraisse, P. 120, 253
France, A. 489-490
Fréchette 570, 581
Frégault, G. 560
Freud 6, 69-70, 72, 190, 234, 255, 264, 267, 270, 278, 287, 293-298, 304, 309-312, 360, 458, 483
Freund, J. 108, 124
Freyssinet, J. 350
Fridenson, P. 392
Frontenac 543
Fugier, H. 152-153
Fustel de Coulanges 51, 595

G

Gadamer, H.-G. 313-314, 606
Gagnon, E. 580-581
Gagnon, S. 526
Galilée 155-156
Galland, O. 380
Garneau, F.-X. 569-571, 580, 596, 608
Gaulmier, J. 490
Gaxie, D. 276
Gérin, L. 557, 569
Gérin-Lajoie, A. 580
Germain, J.-C. 581
Giard, L. 413
Girard, A. 373
Girardet, R. 371
Goblot, E. 82, 323, 428
Godelier, M. 576
Goldmann, L. 261
Gouhier, H. 55-56
Gramsci, A. 31
Granet, G. 315
Granger, G.-G. 113, 163-164
Groulx, L. 519, 531-547, 552, 559-560, 563, 569-570, 581
Guattari, F. 27
Guillaume, P. 87
Guizot, F. 417

H

Haeckel, E. 459
Halbwachs, M. 102, 104, 323
Hamelin, J. 564
Hamelin, L.-E. 524
Hardy, R. 526
Hazard, P. 458
Hébrard, J. 444
Hegel 37-38, 143, 166, 217, 507, 569

Heidegger, M. 221, 236, 239, 409, 570, 606
Helvétius 37-38
Herder 62
Hérodote 71, 218, 266, 594
Herpin, N. 100
Herzlich, C. 464
Hobbes 156
Hoggart, R. 374
Homère 148
Hughes, E. C. 527
Hugo 51, 421, 581
Humbolt 178, 417
Hume 156
Huppert, G. 358
Husserl, E. 66-67, 71, 155-157, 161, 169
Hyppolite, J. 226

J

Jacob, A. 168
Jaeger, W. 152
James, W. 491
Jankélévitch, V. 500
Jaspers, K. 217, 227-228, 230, 236-237, 498, 508, 613
Jeanson, F. 325-326
Johnson, A. J. 405
Juin, H. 407
Julia, D. 144
Jung, K. G. 297-298, 491, 493-494

K

Kant 8, 38, 78, 143-144, 177-178, 277, 447, 507
Kenif, P. 408
Keynes, J. M. 86
Kieerkegaard 221, 223, 226-229, 236, 508
Kristeva, J. 194-198, 241
Kuhn, T. S. 460

L

Lacoste, Y. 350
Lacroix, B. 432, 522, 524, 526
Lacroix, J. 509
Lafiteau 419-420, 489
Laflèche, L.-F. 525
Laforte, C. 581
Lagache, D. 11
Lalande, A. 468
Landry, A. 432
Laperrière, G. 522
Latouche, D. 554, 562
Latour, B. 446-447
Laurendeau, A. 527
Laurendeau, F. 527
Laurier, W. 570
Leenhardt, M. 315, 497
Leibniz 457-459, 470-471
Lemaine, G. 461
Le May, P. 569
Léon-Dufour, X. 193
Le Play 469, 569
Lesage, J. 560
Lévi-Strauss, C. 87, 211-212, 245, 249-250, 273-274, 284, 314
Lévy-Bruhl, L. 112, 215-216, 299-301, 469
Lewin 86
Lewis, O. 429
Littré 468-469
Locke 142
Loisy 489
Lovell, A. 329
Lubac, H. de 124
Lukacs, G. 165-166
Luther 291
Lyotard, J.-F. 610-611

M

Maheu, L. 557
Mallarmé 27
Marcel, G. 68-69, 237-239, 508
Marcotte, G. 406
Margolin, J.-C. 168
Marie-Victorin (frère) 556-557
Marin, L. 192-193
Maritain, J. 616-617
Marmette, J. 569
Marrou, H.-I. 151
Marx 6, 37-39, 44, 79, 95-97, 127, 137, 142, 144-145, 161, 247, 250, 260, 287, 294, 311, 327, 359-360, 363, 366, 421, 453, 455, 458, 483, 491-493, 505, 569, 574-576, 595, 600
Massignon 497
Mauss, M. 273-274
Meester, P. de 389
Mead, G. H. 257-258
Mehl, D. 413-414
Meillet 108
Merleau-Ponty, M. 168, 269, 503
Meslin, M. 495
Michelet 46, 139-140, 142, 291, 490, 494, 597-598, 608
Miner, H. 526
Minville, E. 558
Monpetit, E. 540, 557
Montaigne 196, 419, 594
Montesquieu , 46, 118, 120, 595
Montminy, J.-P. 564
Moreau, P. 595
Moreno, J. L. 97
Mortier, J. 595
Moscovici, S. 575

Mounier, E. 7
Mozart 354

N

Nabert, J. 234
Nevers, E. de 535, 557, 569, 571, 579
Newman 387
Nicodème 393-394
Nicolas, G. 389
Nietzsche 23, 198, 223, 366, 458, 508, 568
Nisard, D. 363, 433
Nogué, J. 179
Nora, P. 610
Nuttin, J. 253

O

Ouellet, C. 557

P

Panoff, M. 6
Papineau 376, 540, 543, 570
Paris, G. 422
Parsons, T. 374-375
Pascal 46, 138, 177-178, 192-193, 223, 508, 594
Passeron, J.-C. 379
Pasteur 404
Paulhan 468
Pavlov 252
Pelletier, A. 536
Périclès 149, 165, 345
Pfander 254
Piaget, J. 120-122, 132-133, 207-210, 212, 253, 261, 284, 325, 474
Pinard de la Boullaye, H. 420
Platon 28, 76, 78, 147, 150, 345, 442, 466, 503, 507-508, 547, 569-571, 594
Poglioni, P. 432
Polanyi, K. 576
Politzer, G. 265, 278
Pontalis, J.-B. 110, 312
Popaioannou, K. 178
Pradines, M. 572
Prévot, J. 89
Price, D. K. 408
Prost, A. 380
Proudhon 571
Ptolémée 154, 215

Q

Quéré, F. 617

R

Rabelais 52, 291
Renan 142, 288, 489-490, 494, 545, 582
Reughlin, M. 99
Reuter, H. 446-447
Ricoeur, P. 75, 106-107, 117, 227-228, 254, 286-287, 480, 508
Rilke 47, 332
Rimbaud 46, 144
Ringuet 377, 552
Rivard, A. 525-526
Robbins, L. 128, 478
Rodis-Lewis, G. 467
Romilly, J. de 149, 157-158
Rousseau 205, 328-329, 359, 419
Roussel, L. 373

S

Saint-Denys Garneau 560
Sainte-Beuve 595
Saint-Simon 142, 489
Salomon, J.-J. 404-405, 408
Sartre, J.-P. 31-33, 69, 288, 351
Schopenhauer 508
Scott, W. 51
Séguin, M. 560
Seignobos 138
Shorter, E, 528
Simiand, F. 495
Simon, R. 99, 489
Simondon, G. 210, 247
Simonot, M. 413
Smith, A. 166, 483
Socrate 64-65, 345, 456-457, 459, 466, 468, 470-471, 499, 507-508
Soriano, H. 368
Spencer 469
Spengler, O. 214
Spinoza 76, 503
Starobinski, J. 309-310
Strasser, S. 115
Suchodollki, B. 130
Summer 469

T

Taine 595
Taylor, F. W. 369
Thibaud, P. 611
Thierry, A. 597
Thill, G. 408
Thompson, E. P. 392
Thorndike 253, 255
Thucydide 149, 157-160, 162, 165, 214, 595
Tocqueville, A. de 329, 591, 618
Toda, M. 201-202
Tolman 188
Touraine, A. 87-88, 611
Tourville 569
Toynbee, A. 384
Trudeau, P. E. 559, 561
Turgot 417
Tyriakian, E. 392

V

Vadeboncoeur, P. 365
Valabrega, J.-P. 464
Valadier, P. 44, 530, 617
Valéry, P. 332, 354, 445-446
Van Thieghem, P. 435
Varagnac, A. 323, 423-424
Veblen, T. B. 82, 428
Vernant, J.-P. 146, 148, 489
Veyne, P. 379
Viallaneix, P. 597
Vidal-Naquet, P. 148
Viret, P. 432-433
Voisine, N. 525
Voltaire 139, 595
Von Frish 259

W

Wach, J. 485
Wahl, J. 222-223, 226, 229
Watson, J. B. 252
Weber, M. 108, 122, 356, 483
Weil, É. 475, 477
Weydemeyer, J. 595
Wiener, N. 208-209, 247

X

Xénophon 499

Y

Young-Bruelh, E. 483

Table des matières

PRÉSENTATION DU TOME II. IX
Par Julien Goyette

L'Anthropologie en l'absence de l'homme X
Le Sort de la culture XVI
L'Avenir de la mémoire XX

L'Anthropologie en l'absence de l'homme 1

Au lecteur 3

Argument 5

Première partie
L'ANTHROPOLOGIE DANS LA CULTURE

1. L'ombre de l'anthropologue 23

I. De l'homme à l'anthropologue 25
II. L'ombre : l'histoire 34
III. L'ombre : l'écriture 46
IV. L'écriture de l'histoire 58

2. La genèse des anthropologies 63

I. Le postulat de l'humanisme : les deux cultures 64
II. De la dualité des cultures aux anthropologies 70
III. L'institution philosophique 74
IV. Les pratiques idéologiques 79
V. Les objets scientifiques 84
VI. L'instauration des anthropologies 90

3. Un laboratoire de la culture 93

I. Où commence la science de l'homme ? 95
II. Le laboratoire, pratique sociale 98
III. La détection des possibles et leur appropriation 106
IV. Compréhension et explication 114
V. Pertinence de l'anthropologie ? 125

4. L'objet perdu 135

I. Origine ou dissolution de l'anthropologie ? 137
II. Autrefois, une anthropologie : l'exemple grec 145
III. L'idéalisation de la nature, l'idéalisation de l'histoire 154
IV. Situation historique et explication de l'histoire 163
V. L'anthropologie en l'absence de l'homme 167

Deuxième partie
POSSIBILITÉ ET DESTIN DE L'ANTHROPOLOGIE

5. De l'absence à la production : une anthropologie de l'opération ... 175

I. Pour aller plus loin 176
II. Absence, genèse, mémoire 178
III. De la genèse à la production 183
IV. Production 189
V. La production de la parole 194

VI. La production de l'action 198
VII. Une anthropologie de l'opération 204

6. De l'absence à la mémoire : le sujet errant 213

I. Le résidu du monde perdu : l'interrogation 214
II. Le vide et l'interrogation 217
III. La pratique de l'interrogation 221
IV. Penser l'existence ? 226
V. Existence et mémoire 231
VI. Le résidu de l'interrogation : le monde hypothétique 235
VII. Aux sources communes de l'axiomatisation et de l'interrogation 240
VIII. Action et interprétation 242

7. Une anthropologie de l'action 245

I. De l'opération à l'action 246
II. Une anthropologie de l'action : les conduites 250
III. Une anthropologie de l'action : les pratiques sociales 256
IV. L'unité de l'action : la médiation 262
V. La médiation de l'anthropologue 267
VI. Les fondements d'une anthropologie de l'action ? 277

8. Une anthropologie de l'interprétation 283

I. De l'action à l'interprétation 284
II. Une anthropologie de l'interprétation : la personne 292
III. Une anthropologie de l'interprétation : la culture 299
IV. L'unité de l'interprétation : la pédagogie 303
V. La pédagogie de l'anthropologue 308
VI. Les fondements d'une anthropologie de l'interprétation 311

Transition 317

Le Sort de la culture 337

Prologue 341

Première partie
DES CHANGEMENTS CULTURELS
À UNE SCIENCE DE LA CULTURE

1. L'idée de développement culturel 349
2. Âges et génération 371
3. La religion en mutation de cultures 383
4. Entre la culture dispersée et la culture institutionnalisée 395
5. Sur la genèse de la notion de culture populaire 415
6. La culture savante telle qu'en elle-même... 431

Deuxième partie
LA RAISON DANS LA CULTURE

7. La raison en quête de sa signification 453
8. Situation de l'éthique 473
9. Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture 485
10. Urgence et tradition de la philosophie 499

Troisième partie
L'EMPLACEMENT QUÉBÉCOIS

11. De la culture québécoise 513
12. Jadis, une société religieuse 521
13. Mémoire de Lionel Groulx 531

14. Une révolution culturelle ? 549

15. Le projet d'une histoire de la pensée québécoise 567

Origine des textes 583

L'Avenir de la mémoire 587

À propos de l'indexation 619

Index thématique 621

Index onomastique 625

MARQUIS
Marquis imprimeur inc.
Québec, Canada
2008

BAnQ
000 593 210

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-8310-9