

Été 2003 - Vol.05, No.03

[\[Accès HTML\]](#) [\[Sommaire PDF\]](#) [\[Version intégrale PDF\]](#)

Sommaire

Mot du directeur

Chères lectrices, chers lecteurs,

Dans un souci de faire connaître les approches spécifiques de groupes de recherche, la revue souhaitait développer une nouvelle approche servant à présenter les travaux de différents centres de recherche. Dans une volonté de laisser une grande autonomie pour exposer leur vision, ces dossiers spéciaux permettront de mieux saisir les travaux de ces centres de recherche. La responsabilité de l'évaluation scientifique de ces dossiers sera donc laissée entre les mains des responsables du dossier et ce, sans l'intervention du Comité scientifique de la revue *Esprit critique*.

Ce numéro Été 2003 amorce cette initiative par la diffusion d'un dossier spécial consacré au Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ). C'est avec plaisir que la revue *Esprit critique* diffuse ce dossier spécial préparé par l'équipe du CEAQ et leurs collaborateurs. Sous la direction de Panagiotis Christias, ce dossier explore le sens des sensibilités postmodernes à travers les perspectives que le CEAQ privilégie depuis plus de vingt ans. La revue ouvre ses portes aux membres du CEAQ et leur a laissé une grande autonomie dans la réalisation de ce numéro qui présente l'essence des idées à la base des activités de ce centre de recherche.

Jean-François Marcotte
Directeur-fondateur, Revue Esprit critique

Dossier spécial

Sensibilités postmodernes

Sous la direction de Panagiotis Christias
Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ)

Editorial

Conflits et rationalité scientifique

Par Panagiotis Christias

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Article

La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistémologie postmoderne

Par Angel Enrique Carretero Pasín

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Valeurs et sens commun

Par Panagiotis Christias

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

L'espace social comme lieu du lien social

Par Ntagteverenis Paschalis

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Considérations sur le statut du discours sociologique

Par Stéphane Hampartzoumian

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

L'imaginaire: une approche de la pensée de Gilbert Durand

Par Mabel Franzone

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Le coeur de Durkheim

Par Letterio Antonio Pantò

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Méthode et objet: un pacte épistémologique, Les consommations de drogue comme objet de recherche

Par Hélène Houdayer

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Cinéma et Etat postmoderne: reflets dans la politique culturelle

Par Cristiane Freitas Gutfreind

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Des affinités entre une esthétique celtique et une sensibilité postmoderne

Par Isabelle Bidou

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Rationalité post-moderne et discussion publique: De la sphère socio-économique à la sphère politique

Par Céline Robin

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Hors thème

Article

Les protagonistes du changement organisationnel

Par Gaha Chiha

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Les formes rhétoriques dans les congrès scientifiques

Par Julien Gargani

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Les contours épistémologiques et la difficulté de la désignation

Par Lucien-Samir Oulahbib

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Le néoléninisme appliqué

Par Lucien-Samir Oulahbib

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Compte rendu critique

La machinerie sportive, essai d'analyse institutionnelle

Par Georges Bertin

| [Format HTML](#) | [Format PDF](#) |

Haut 

Conflits et rationalité scientifique

Par Panagiotis Christias

Auteur:

Panagiotis Christias. Chercheur au Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ). Chargé de cours à l'université René Descartes - Paris5. Enseignant à l'Institut de Travail social et de Recherches sociales (ITSRS).

Réécrire la modernité (Lyotard, 1988): sur ce compromis finit la fameuse querelle sur *la condition postmoderne* (à titre indicatif, voir: Lyotard, 1979 et Habermas, 1981). Cet article de Lyotard met fin à ce débat insistant sur le nouveau regard apporté par les postmodernes sur notre temps (je note que le sous-titre de *L'inhumain est: Causeries sur le temps*). Depuis, il y en a qui se disent modernes et d'autres qui se disent postmodernes. Toutefois ce fait demeure: notre regard sur les sociétés dans lesquelles nous vivons n'est plus le même. Qu'est-ce qui a changé *entre temps*? *Entre temps*, le multiple a fait irruption dans un paysage monolithique dans lequel un seul et unique dieu avait droit de cité. Ce basculement de la société occidentale au polythéisme peut être considéré comme une corruption, une dégénérescence. Le fait est qu'il s'agit d'une attaque contre le consensus sinon contre toute théorie consensuelle. Le multiple engendre le conflit. Aux théories consensuelles succèdent les théories agonistiques. Est-ce que le monde scientifique a attendu la fin des années 80 pour réaliser que la société, le monde humain est multiple et conflictuel? Les sages l'ont toujours su mais, dans certaines périodes historiques, l'intelligentsia a "refoulé" ce fait. Or les "masses" s'éveillent dans des moments historiques *indéterminables* et rappellent cette cruelle réalité.

Dans un texte qui date du début des années cinquante^[1], écrit en grec et publié d'après deux manuscrits trouvés après sa mort, Kostas Papaioannou (2003) étudie les changements apportés à la société moderne par l'irruption sur la scène historique de la "masse" révolutionnaire. Il démontre ainsi qu'à l'intérieur même du projet historique moderne existe une faille, une scission entre deux forces irréconciliables qui finissent périodiquement à un affrontement: d'un côté, la tradition humaniste des "lumières naturelles" du *petit nombre* illuminé; de l'autre, l'éveil des masses, du *grand nombre* ignorant et obscur, à son destin historique. Il inscrit ainsi tout projet postmoderne avant toute "post-modernité" - qui verra le jour trois décennies plus tard sous la plume de Lyotard, dans le sillage du projet moderne. Plus on étudie l'histoire des modernes, plus on se rend compte que l'essence du projet moderne ne coïncide pas avec son existence historique.

La *levée en masse* des armées napoléoniennes et les échos des canons de la bataille de Valmy, première guerre qui opposa, comme le note Papaioannou, deux mondes différents, l'ancien - inspiré par les principes de l'Humanisme et du classicisme dans un système légal de ségrégation de

et de l'extérieur qui le menacent" (Papaïoannou, 2003, p.74). La masse, la "face obscure" de la société, introduit le désordre dans l'ensemble organisé et discipliné.

A partir de la fin des années 60, la société "nomotaxique" de la génération de l'après-guerre laisse la place à une société de masse émergente, celle du "baby-boom". Ce que tous les observateurs notent - politologues, sociologues, économistes, philosophes -, est qu'à partir des années 80 toutes les manifestations de la vie sociale, politique, économique, sont investies par la masse. Le terme le plus adéquat des politologues et des sociologues est "Démocratie de masse", comme l'analyse Panajotis Kondylis dans *Le déclin de la forme de penser et d'agir moderne. Les modernes libéraux et la démocratie de masse postmoderne* (1991). Le trajet du "libéralisme moderne" à la "démocratie de masse postmoderne" nécessite des moyens et des méthodes de pensée différentes. Il nécessite, avant tout, une autre théorie de la production du discours scientifique, une théorie apte à mettre l'accent sur la polyphonie et sur les conflits qui en résultent dans le milieu scientifique et universitaire, notamment pour ce qui concerne les sciences humaines.

Nous ne pouvons pas soupçonner Panajotis Kondylis, ce fils authentique des *Lumières*, de parti pris pour la post-modernité. Pourtant, suivant la pensée de Max Weber, proposant une théorie "descriptive" de la production du discours scientifique, "libre de valeurs", il met en place la théorie agonistique qui répond aux exigences d'analyse du monde scientifique et universitaire dans cette époque de *levée en masse* des doctorants, des chercheurs et des universitaires (Voir Kondylis, *Puissance et décision. La formation des images du monde et la question des valeurs*, 1984 et *Science, puissance et décision*, 1995).

L'esprit, explique Kondylis, est ce qui en l'homme manifeste par excellence la soif de puissance. Ses armes ne sont pas les canons et la poudre mais les symboles, l'abstraction et la sélection. Il mène sa guerre par l'élaboration des conceptions du monde scientifiques, des systèmes d'explications des phénomènes physiques et humains. L'élaboration des "conceptions" dominantes et l'inscription de l'esprit individuel de chaque doctorant, universitaire, chercheur, pris isolément, à l'intérieur d'une conception qui est - ou se veut - dominante calme la soif de puissance de l'intellect humain. Le conflit résulte du fait que la réalité est chaotique et infiniment variée, impossible à saisir dans sa totalité. Du coup, chaque système explicatif doit se contenter dans la prise en compte d'une partie seulement de cette réalité, la partie qu'il jugera "digne de connaître" (*Wissenswert*), ce qui correspond à ce que Weber appelle le "rapport aux valeurs". Dans leur quête de domination, d'autres groupes de savants choisiront une autre partie de réalité, un autre "jeu" de phénomènes à expliquer, c'est-à-dire à saisir dans leur émergence, à étudier et intégrer dans un système global qui expose l'ensemble de phénomènes dans un ordre logique et cohérent. Kondylis observe que le conflit constant entre conceptions du monde et entre savants qui se trouve derrière leur élaboration ne s'effectue pas de façon arbitraire. L'analyse des discours des stoïciens et des sceptiques a montré qu'au fond de la pensée de ces ennemis jurés de la pensée réside le même système de principes logiques, de règles d'évaluation des résultats. Ainsi, pouvons-nous affirmer que les arguments de l'"ennemi" sont pris, repris, contournés, détournés, aiguisés et retournés contre lui; les "objets" et les "champs" de ses études sont-ils récupérés afin de ne rien laisser en dehors du pouvoir explicatif de la "conception". Le résultat est l'élaboration de véritables stratégies et de tactiques de guerre qui impliquent l'établissement d'alliances, de fronts de guerre, de tranchées spirituelles[5] et de "chevaux de Troie".

Ce qui surprend est qu'au fond de ce processus, nous retrouvons une sorte de rationalité. Cette rationalité correspond au renforcement de l'esprit, de ses méthodes et de son pouvoir de tenir compte d'une plus grande partie de réalité et d'arriver à des conceptions de plus en plus complexes

qui expliquent donc un *plus grand nombre de phénomènes* et qui l'expliquent *mieux*.

La force de cette analyse est de détruire les visions idéalistes de certains sur une science qui avance dans le bonheur et dans la coopération vers la quête et la conquête de la Vérité. L'un est multiple et conflictuel. Cette analyse appelle à un nouveau type de scientifique, de savant: le *Gesamtwissenschaftler*, le "scientifique de vision et de compétence globale". Au lieu de se cacher derrière les tranchées de la fragmentation du champ disciplinaire, derrière l'élaboration des "protocoles" de recherche dont le but normatif ne rend pas service à la science mais aux laboratoires qui s'imposent ainsi sur le marché économique et universitaire, profane et sacré, au lieu de se cacher derrière des frontières nationales de la recherche nationale; au lieu de toutes ces restrictions de la pensée, il faut privilégier la transdisciplinarité, le multilinguisme et la libre enquête sur la réalité par l'élaboration des méthodes propres aux objets de recherche par-delà les clôtures protocolaires qui utilisent la réalité dans le but de vérifier les protocoles et non point de saisir le monde social, pervertissant ainsi le but de la recherche.

Ce numéro de la revue *Esprit critique* que nous présentons fait un pas dans cette direction. Nous exposons des "sensibilités postmodernes" dans le seul but de constituer le lieu du conflit fructueux entre gens honnêtes et habiles. Nous avons essayé de tenir compte de tous les aspects de la réalité sociale et sociologique. La crise des fondements de la pensée scientifique moderne (Carretero Pasín) nécessite la recherche de nouveaux fondements. La réhabilitation de la *doxa*, l'opinion, au détriment de la vérité, fruit de la phénoménologie de Husserl (voir Bégout, 2001), nous oblige à élaborer de nouvelles théories de la connaissance. Le rapport du sens quotidien à l'espace (Ntagdeverenis), contre l'association *unidimensionnelle* du sens à l'histoire et à la temporalité, et le retour à une apologie du sens commun et au fond de rationalité fondé sur l'expérience partagée (Christias) sont les prémisses épistémologiques pour une enquête scientifique.

La relecture des textes des pères fondateurs de la sociologie renforce ces prémisses. Il faut revenir sur les critères d'évaluation du discours sociologique qui impliquent le pouvoir d'exclusion d'une étude en tant que non-sociologique (Hampartzoumian). La référence d'autorité à Durkheim pour réaliser la distinction et par-là l'exclusion des non-sociologues est un enjeu vital de toute sensibilité théorique. Durkheim doit alors être relu et réinterprété. Ainsi, Pantò nous rappelle l'existence d'un deuxième Durkheim, celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), qui étudie la religiosité sociale et élabore des catégories de pensée organique, telle l'analogie. Ce deuxième Durkheim de la pensée incorporée mettra l'accent sur la nécessité de l'"effervescence", de l'orgiastique et de l'agitation sociale pour l'élaboration des idéaux communs. Plus que des catégories logico-empiriques universelles, nous avons besoin des catégories incorporées à l'action sociale. L'irruption de l'imaginaire dans notre quotidien exige de nouveaux instruments épistémologiques car il rejette toute méthode d'analyse dogmatique et donnée d'avance. Les anciennes catégories modales (possibilité, impossibilité, nécessité, contingence) ne correspondent plus aux défis des temps présents (Christias). Gilbert Durand est, de ce fait, l'anthropologue qui propose les instruments d'analyse les plus adaptés à notre "société de spectacle". Cette nécessité de retour aux mythes fondateurs afin de comprendre notre monde englobant est soulignée par Franzone. Afin de saisir et analyser l'objet d'une étude, il est nécessaire de nous référer à l'ensemble de la vie sociale et à ce qui la dépasse, le monde imaginaire instituant; il faut que la méthode soit cette voie qui intègre l'objet à toutes les dimensions de la vie spirituelle et matérielle de l'homme en communauté. Houdayer nous rappelle ce "pacte" indispensable entre "méthode et objet" en l'illustrant par l'exemple pris au monde de la drogue.

Dans ce sillage épistémologique, Freitas Gurtfreind étudie un phénomène de masse, le cinéma dans sa relation avec l'Etat brésilien et Bidou, l'émergence du "celtisme", un retour du "localisme" sous toutes ses manifestations culturelles, culturelles et quotidiennes. Enfin, l'article de Robin centre sur les implications politiques de la prise en considération du "localisme" et de la société de masse. Les nouveaux moyens de communication bouleversent les modalités traditionnelles de la discussion publique et appellent à d'autres types de prise de décisions politiques.

Panagiotis Christias

Notes:

1.- Il est regrettable que cette étude de Papaioannou n'ait pas retrouvé à temps son destin spirituel. Il faudra attendre la fin des années 80 pour qu'un autre penseur reconnaisse à leur juste mesure les phénomènes de masse et la vision tragique qui les accompagne. Dès ses oeuvres de jeunesse, Michel Maffesoli entreprendra la nouvelle définition des instruments théoriques, orientée vers le tragique, le multiple et le conflictuel (voir notamment, Maffesoli, 1984, 1988, 2000).

2.- *Rapport sur la réquisition civique de tous les Français pour la défense de la patrie*, 23.8.1793; cité par Papaioannou, 2003, p.37.

3.- *Campagne in Frankreich, den 19 bis 22 September 1792*; cité par Papaioannou, 2003, p.34.

4.- Anaximandre disait que par l'injustice l'homme ne dérange pas seulement l'ordre de la Cité mais l'univers entier. La conscience écologique qui se développe après la deuxième guerre mondiale redécouvrira cette ancienne vérité.

5.- Il ne faut pas croire que la lutte est purement spirituelle sans impact "réel", matériel. Je signale, de mémoire, qu'il y a deux ans étaient inscrits à l'EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales) plus de 4500 doctorants dont la plupart en sociologie, section 19, quand le nombre des postes de maîtres de conférences disponibles de la même discipline l'année suivante ne dépassait pas la trentaine. Certes, pourrait-on rétorquer, les chercheurs qui ne trouveront pas une place dans le système de recherche et d'enseignement ne mourront pas de faim pour autant. Ceux qui répondent ainsi oublient que le besoin premier de l'être humain n'est pas de survivre mais de jouir de la reconnaissance due à son travail et à ses capacités. Ceci démontre les "intérêts" matériels derrière toute élaboration "spirituelle" et la *lutte pour la vie* qui se cache derrière de "simples" disputes de "chapelles".

Références bibliographiques:

Bégout (Bruce), "L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne" in Benoit (Jocelyn) et Karsenti (Bruno) (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, PUF, Paris, 2001, p.83-104.

Habermas (Jurgen), "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt" ("Le moderne: une oeuvre inachevée") in *Kleine Politische Schriften*, vol.1-4, Frankfurt/M, 1981, p.444-464.

Jaspers (Karl), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, Piper Verlag, 1949.

Kondylis (Panajotis), *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Weinheim, Acta humaniora, 1991.

Kondylis (Panajotis), *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Ernst Klett Verlag für Wissen und Bildung, Stuttgart, 1984.

Kondylis (Panajotis), "Wissenschaft, Macht und Entscheidung" in H. Stachowiak, *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, vol.5, Hamburg (Meiner), 1995, p.81-101.

Lyotard (Jean François), *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.

Lyotard (Jean François), "Réécrire la modernité" in *Les Cahiers de Philosophie*, no 5, 1988; repris dans *L'inhumain*, Galilée, Paris, 1988.

Maffesoli (Michel), *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Méridiens, Paris, 1984.

Maffesoli (Michel), *Le temps de tribus - Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, 1988; réédition, La table ronde, Paris, 2000.

Maffesoli (Michel), *L'instant éternel*, Denoël, Paris, 2000.

Papaïoannou (Kostas), *Μάζα και Ιστορία (Masse et Histoire)*, *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2003.

Notice:

Christias, Panagiotis. "Conflits et rationalité scientifique", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistémologie postmoderne

Par Angel Enrique Carretero Pasín

Résumé:

Dans cet article, on prétend mettre en évidence comment la postmodernité témoigne d'une crise des fondements épistémologiques sur lesquels reposait le modèle des connaissances scientifiques conçu durant la modernité. Après avoir signalé les directrices fondamentales qui constituaient la rationalité scientifique moderne et les réactions théoriques qu'elle a provoqué, nous distinguons un triple axe autour duquel s'articule la perte de crédibilité de l'épistémologie moderne: le manque de légitimation de la science, la crise de l'objectivisme et du représentationisme et la mise en question d'une perspective unitaire du monde.

Auteur:

Docteur en Sociologie, Université de Saint-Jacques-de-Compostelle. Chercheur du CGEIS (Groupe Compostelle d'Études sur des Imaginaires Sociaux), Faculté de Sciences sociales et politiques de l'Université de Saint-Jacques-de-Compostelle.

"Pendant des siècles, l'ordre véritable des Connaissances était la Théologie. Et actuellement l'ordre véritable des Connaissances s'appelle Science; à part ça, ceci est la raison pour laquelle toute volonté de monopoliser la Vérité prétend détenir la "véritable science"."

Edgar Morin, *Science avec conscience*, 1984:70

1. La configuration des connaissances scientifiques pendant la modernité et ses répercussions dans le domaine de la sociologie

Le programme de l'Illustration - signalaient Adorno et Horkheimer au milieu du siècle dernier - était le désenchantement du monde. Il prétendait dissoudre les mythes et en finir avec l'imagination à travers la science (Adorno-Horkheimer, 1994:59). Cette affirmation emblématique condense parfaitement le prototype du savoir instauré à la suite de la modernité. La rationalité scientifique moderne prétendait réduire la nature du réel à un schéma rationnel préalable, en soumettant la singularité de la réalité au modèle imposé par une logique totalitaire de l'identité. Comme résultat, la modernité a provoqué un *désenchantement* et une *démagification* de l'existence, un renoncement au dévoilement du sens profond des choses en faveur d'une conversion de celles-ci en de simples exemplaires numériques dépourvus de qualité.

À partir de Galilée, la science moderne a élevé un modèle explicatif-causal qui désirait soumettre la nature d'une multiplicité de phénomènes à la régularité et à l'universalité d'une loi mathématique. Ainsi, la méthode scientifique s'érigera en source exclusive de connaissances, dévalorisant le potentiel de connaissances renfermé traditionnellement dans des instances comme l'art ou la mythologie. La résistance offerte par la singularité du réel à sa soumission à ce schéma préstipulé était interprétée comme un stimulant qui devait impulser le déploiement d'une sophistication méthodologique plus grande, mais jamais comme une remise en question de l'illégitimité pour avoir plié l'essence du réel à une raison scientifico-mathématique abstraite. Heidegger, en réfléchissant sur le fondement métaphysique de la science moderne, avait signalé deux éléments essentiels qui le caractérisaient, à savoir, la réduction de l'essence des choses à l'objectivité et la vérité comprise comme certitude de la représentation de l'objet (Heidegger, 1996:85-87). En effet, le projet originaire de la science moderne reposait sur la présupposition selon laquelle la nature des choses se transformait en objet de représentation au moyen d'un calcul et d'une mesure. "L'image du monde ne passe pas d'être médiévale à être moderne, mais c'est le propre fait que le monde puisse se convertir en image qui caractérise l'essence de l'Âge Moderne" (Heidegger, 1996:89). L'aspect déterminant de l'idiosyncrasie de la science moderne, selon Heidegger, serait indiqué dans l'acception du mot *raepresentatio*: amener à nous ce qui est en face de nous, rapporter la chose à celui qui la représente. La modernité, donc, aurait transformé le monde en image, en quelque chose qui est devenu un objet de calcul et de planification.

Le modèle de rationalité qui était appuyé par la modernité se prolongera par la constitution du savoir sociologique en tant que science. Dans une atmosphère intellectuelle marquée par la confiance accentuée en la science en tant qu'élément dynamisateur d'un progrès historique désiré, Comte, dans son *Cours de Philosophie Positive*, plaidait pour une *explication objective* des faits sociaux, et, postérieurement, Durkheim défendit la considération des phénomènes sociaux comme des choses "séparées des sujets conscients qui se les représentent, il est nécessaire de les étudier du dehors comme étant des choses de l'extérieur, parce que c'est ainsi qu'ils se présentent à nous" (Durkheim, 1984:53). La naissance de la science sociale est, donc, présidée par une aspiration à atteindre une objectivité scientifique désirée, adoptée comme modèle exclusif de vérité depuis la modernité.

Pendant le siècle dernier, la réaction face à l'hégémonie épistémologique du positivisme, en tant qu'expression emblématique de cet objectivisme, s'est concentrée, fondamentalement, autour de la Théorie Critique de la société, aussi connue comme École de Francfort. La Théorie Critique, se démarquant du scientisme qui imprégnait la sociologie de l'époque, soulignait comment le type de rationalité scientifique, inspiré pendant le positivisme, se convertissait en un instrument de contrôle et de domination sociale. D'où le fait qu'un de ses objectifs théoriques fondamentaux ait été de doter la sociologie d'un statut critico-émancipateur, lui attribuant un engagement avec la modification de la réalité socialement établie. Outre la tâche de déchiffrer le monde, la sociologie aurait pour mission de le transformer, restant ainsi fidèle aux directives de pensée déjà formulées avant par Marx. Pour les représentants de ce courant philosophico-sociologique, le rejet de l'objectivisme présent dans les sciences sociales obéissait à son manque d'implication dans une praxis libératrice. De fait, le rôle attribué à la sociologie consisterait à dévoiler les contradictions sociales dissimulées par l'objectivisme. La référence orientative de la sociologie critique francfortienne était la réussite d'une société pleinement émancipée dans laquelle l'homme se réconcilierait finalement avec son mode d'existence. La science sociale, alors, devrait être au service de cette émancipation. Par conséquent, la confrontation entre le positivisme et la Théorie Critique a marqué le débat épistémologique fondamental des sciences sociales durant le siècle dernier. S'il existait dans le positivisme une considération de la vérité en termes d'objectivité; dans la sociologie francfortienne, on soutenait que la vérité était nécessairement liée à un composant

proprement moral, à un idéal de devoir-être.

L'évolution théorique de l'École de Francfort, comme l'a fait remarquer Jay (1987), suit un cours qui va depuis un modèle de critique idéologique dans un sens marxien à un rejet radical de la rationalité occidentale. *Dialectique de l'Illustration* sera, en ce sens, un véritable point d'inflexion dans cette trajectoire. Adorno et Horkheimer (1994) constateront que l'origine de l'aliénation et de la chosification à laquelle est soumis l'individu dépasse les marges du système économique capitaliste pour se fixer sur la propre genèse constitutive de la raison occidentale. De façon que l'optimisme original déposé sur la critique comme moyen de dépassement d'une fausse conscience fait place à un scepticisme lucide et désenchanté en ce qui concerne la voie globale adoptée par la culture occidentale. Dès lors, l'inquiétude philosophique d'Adorno (1983) s'orienterait vers le domaine de l'art en tant qu'espace résiduel privilégié où l'on conserve le *non-identique*, ce qui n'a pas été colonisé par une logique totalitaire de l'identité qui imposerait une violence sur le réel et qui présiderait la rationalité occidentale. De son côté, Habermas, connaisseur de l'impasse à laquelle conduit *Dialectique de l'Illustration*, essaiera de reformuler le potentiel critico-émancipateur des sciences sociales faisant appel à une communauté idéale de dialogue où l'on représente une intersubjectivité libérée de pressions (Habermas, 1982; 1987; 1992). En somme, après le point d'inflexion que suppose *Dialectique de l'Illustration*, l'alternative théorique initiale au positivisme se glisse vers le domaine de l'esthétique ou cherche à obtenir un devoir-être qui s'avère être inatteignable pour la pratique sociale lorsqu'il essaie d'être un peu plus qu'un idéal régulateur distancié dans un sens kantien.

De l'accusation connue faite par Habermas à l'encontre de Adorno et Horkheimer, selon laquelle ceux-ci saperaient les fondements du projet de l'Illustration qui identifiait la raison occidentale comme source évidente de la libération historique, nous tirons, paradoxalement, une lecture diamétralement contraire à celle de celui-ci. La raison occidentale, emblème de la modernité, prend en son sein un germe totalitaire potentiel, étant donné qu'en établissant une unidirectionnalité historique vouée à la conquête d'une société future parfaite, elle exclut, répudie et punit, comme l'a bien vu Foucault (1996), les trajectoires individuelles et sociales divergentes qui sont en désaccord avec la linéarité historique établie par elle. Au lieu de concevoir la modernité, comme le fait Habermas - comme un projet inachevé qui, néanmoins, accueille un potentiel libérateur indiscutable - il serait plus clairvoyant de reconnaître, comme l'a signalé Maffesoli (1977:143-183), l'imbrication profonde qu'il existe en Occident entre raison et domination.

Cela dit, actuellement, la critique de l'hégémonie épistémologique du positivisme dominant dans les sciences sociales peut difficilement s'identifier et se reconnaître dans la catégorie d'émancipation traditionnelle de l'Illustration, étant donné qu'on y refuse et rejette tout ce qui va au-delà d'elle. Au contraire, l'authentique libération impliquerait révéler ce qui avait été sous-estimé et dévalorisé par celle-ci. Catégorie qui est, d'un autre côté, marquée par un composant moral manifeste qui introduit un devoir-être dans lequel devrait se refléter l'être social, mais qui apporte peu d'aide, en réalité, lorsqu'il s'agit d'élucider les logiques qui régissent la réalité sociale. L'alternative théorique au positivisme ne peut se réfugier dans une simple proposition morale depuis celle que la vie sociale tient sous son joug. Le modèle de critique francfortienne est encore un modèle pragmatique d'une version de l'émancipation historique proprement moderne, celle qui aspire à obtenir un plus grand niveau d'autonomie et de perfection sociale à travers l'usage d'un savoir critique.

La critique postmoderne, néanmoins, s'orientera dans une autre direction: la délégitimation de la rationalité scientifique en tant qu'unique modèle valable de vérité, faisant ressortir

l'importance des connaissances des instances qui avaient été préalablement exclues par la raison moderne.

2. La postmodernité: La décomposition du paradigme épistémologique conçu durant la modernité

Les propositions théoriques postmodernes auront des incidences sur une remise en question des solides fondements épistémologiques sur lesquels semblait reposer la science moderne. Cette remise en question s'articulera autour de trois aspects: la délégitimation du savoir scientifique, la remise en question épistémologique de l'objectivisme et du représentationnisme et l'incongruité d'une version unique de la réalité.

2.1. La délégitimation du savoir scientifique

La science moderne était appuyée par un *métarécit* qui lui conférait de la légitimité. Pendant la modernité, il existait un discours narratif sur lequel se fondait et se justifiait la valeur historique attribuée à la science. Ce discours consistait dans la conquête d'une pleine émancipation de l'humanité qui se trouvait dans le cadre d'une version de l'histoire orientée par une référence de progrès. À l'arrière plan du roman moderne, était présente une conception linéaire de l'histoire selon laquelle celui-ci aurait un but à atteindre. En dernier ressort, la finalité de la science serait donnée par un idéal éthico-politique, ou dit d'une autre façon la rationalité scientifique était soutenue par l'obtention d'une plus grande perfection et autonomie politico-morale. La formulation plus emblématique de cet esprit moderne se trouve dans la réponse kantienne à la question sur le sens de l'illustration, à savoir, l'obtention d'une société émancipée par l'usage du savoir. En éclaircissant l'importance attribuée à la science pendant la modernité, affirme Lyotard "le savoir ne trouve pas sa validité en lui-même, en un sujet qui se développe en actualisant ses possibilités de connaissances, mais en un sujet pratique qui est l'humanité. Le principe du mouvement qui encourage le peuple n'est pas le savoir dans son autolégitimation, mais la liberté dans son autofondation ou, si l'on préfère, dans son autogestation" (Lyotard, 1994:69). Dans ce contexte moderne, comme nous le faisons remarquer plus haut, s'inscrirait la critique sociologique francfortienne.

L'échec du *métarécit* moderne, pour lequel l'histoire possède un *telos* (Lyotard, 1994:63-78; Marramao, 1989:109-127; Maffesoli, 2000:93-131) à réaliser qui comble de signification la totalité du procès historique, provoque que la science ne soit plus subordonnée à l'accomplissement d'un but émancipateur de caractère éthico-politique et qu'elle soit, par conséquent, vouée à une condition de délégitimation. En réalité, comme l'ont signalé entre autres Löwith (1973:26), Bury (1971:15) ou Marramao (1989:82), la temporalité historique instaurée par la modernité, celle qui avait consacré la notion de progrès comme nouvelle forme de déité, maintiendrait un lien étroit avec le prototype de temporalité défendu par la philosophie de l'histoire judéo-chrétienne, n'étant qu'une particulière métamorphose sécularisée de celle-ci. Dans les deux cas, il y a un but historique transcendant auquel doit se plier le temps présent. L'affaiblissement de la temporalité historique moderne conduit, alors, à ce que la nouvelle légitimation de la science, comme l'indique Lyotard, "... ne peut venir d'autre part que de sa pratique linguistique et de son interaction communicative" (1994:78). Par conséquent, la postmodernité diagnostiquerait le manque de vertébration et d'autojustification des différents champs scientifiques depuis un métadiscours fondateur, global et universel. À notre époque, le savoir scientifique, ne pouvant plus avoir recours au *métarécit* légitimateur moderne, ne possède d'autre signification qui ne soit celle d'une simple efficacité instrumentale. D'où le fait que, spécialement dans le domaine des sciences sociales, l'auto-remise en question du positivisme, paradigme qui est sous-jacent à une conversion du savoir en un génie social utile, demande une

autoréflexion *métascientifique* sur les fondements méthodologiques, épistémologiques et ontologiques sur lesquels repose celle-ci. Entreprendre cette entreprise théorique, impliquerait une critique du sens attribuée de nos jours à la science sociale.

De la rupture du lien moderne qui liait la science et l'émancipation il faudrait extraire, alors, "une politique qui sache interpréter finalement le potentiel libérateur renfermé dans la perte de sens de l'histoire" (Marramao, 1989:107). Le scientisme, en perdant la légitimation qui lui avait été conférée à la suite de la modernité, perd l'emplacement de connaissances prépondérant qui lui avait été assigné. Dans sa projection dans le domaine des sciences sociales, la décomposition de la légitimation moderne de la science devrait rendre possible une relativisation de l'importance culturelle attribuée au scientisme et une redécouverte de la valeur des expressions de connaissances alternatives telles que l'art, le religion ou le mythe. Dans ce contexte, pour se souvenir de Vattimo (1990:83), la méfiance envers une rationalité centrale, la multiplication des images du monde, n'est peut-être pas, après tout, une grande perte.

2.2. *La remise en question épistémologique de l'objectivisme et du représentationnisme*

Les connaissances scientifiques modernes s'appuyaient sur une perception de la réalité comme quelque chose d'indépendant du sujet qui essaie de la connaître et, par conséquent, sur une notion de vérité comme adaptation ou reflet digne de foi de cette réalité. Le scientisme était vu comme une reproduction objective de la réalité avec une existence présumée étrangère à la tâche cognitive du sujet. La prise en charge de cette présupposition objectiviste était ce qui permettait de donner une garantie de validité à la science dont d'autres types de savoirs étaient dépourvus, la consolidant comme unique modèle légitime de vérité.

La proposition de Thomas Kuhn (1975) a été, pendant la décennie des années soixante du siècle dernier, le premier signe de méfiance sur la crédibilité d'une réalité ayant une existence indépendante de l'outillage théorique utilisée pour la déchiffrer. La notion de *paradigme* a signifié un point d'inflexion dans la philosophie de la science contemporaine, permettant de montrer comment la réalité - objet des connaissances scientifiques - était préconfigurée depuis un cadre théorique qui lui conférait une intelligibilité. D'où le fait qu'en fonction du paradigme utilisé pour éclaircir la réalité, celle-ci se présente à nous préstructurée d'une façon ou d'une autre. De cette manière, la présupposition objectiviste, qui était ce qui conférait une solide crédibilité aux connaissances scientifiques, se trouvait sérieusement endommagée. Postérieurement, *l'anarchisme épistémologique* de Feyerabend (1975) radicalisera la formulation kuhnienne, en relativisant la validité de la science comme forme de connaissances universelle et en plaçant la valeur des connaissances scientifiques au même niveau que celle d'autres expressions alternatives de connaissances. À partir de la décennie des années soixante, le *programme fort* de sociologie des connaissances scientifiques, dont Bloor (1998) est la figure la plus importante, approfondira l'étude des représentations sociales impliquées dans les connaissances scientifiques, l'analyse du cadre de suppositions, modèles, buts et sens partagés qui préconstituent le mode particulier de connaissances que l'on taxe de scientifique. Son objectif essentiel est de révéler comment le domaine de la science, comme l'avaient indiqué avant Durkheim (1924) ou Mannheim (1952), n'est pas un terrain exempt de déterminations sociales spécifiques. Bloor mettra en évidence l'existence d'un imaginaire collectif sous-jacent qui prédétermine l'idiosyncrasie particulière de l'activité scientifique. Même la science mathématique, terrain apparemment détaché d'une détermination sociale des connaissances, dépend d'un imaginaire qui, à la manière d'un *episteme* foucaultien, préconfigure son intelligibilité concrète, tel que l'a démontré Lizcano (1993) en comparant les représentations implicites sur lesquelles se basent les mathématiques chinoises et grecques. Par conséquent, le *programme fort*,

en sociologisant la propre science et en introduisant ainsi un composant social important dans la préoccupation épistémologique traditionnelle, nous montre comment les connaissances scientifiques obéissent aussi à une construction sociale, diluant, ainsi, sa prétendue objectivité. "La représentation donne lieu à l'objet" (Woolgar, 1988:99), elle établit même une prédéfinition de ce qui est accepté comme réalité. Sur le même plan, Latour et Woolgar (1995), dans leur ethnographie des tâches quotidiennes qui constituent l'activité scientifique, démystifient le présupposé qui concevait la science comme un déchiffrement désintéressé de la réalité. Par conséquent, la transformation de la science en objet d'importance sociologique mène à une attitude théorique semblable à celle inspirée par la psychanalyse, dévoile les intérêts, pratiques et idéologies qui sont sous-jacents et qui se cachent dans l'activité scientifique, remettant en question l'objectivisme et le représentationnisme sur lesquels reposaient tant la garantie de certitude qu'on lui attribuait comme sa prétendue universalité.

Depuis un aspect théorique différent, le constructivisme de Von Glaserfeld (1998:25), Varela (1996:95) et Maturana (1994:171) a mis en évidence comment la réalité de l'objet d'étude est toujours indissociable du propre acte de connaissances, mettant en question l'existence d'une réalité objective qui a une existence indépendante de la manière dont l'apprend le sujet. Ainsi, le constructivisme, en se détachant d'une distinction entre sujet et objet - qu'avait fixé le cadre épistémologique moderne - et en impliquant le sujet dans le propre procès de connaissances, dénature la conception traditionnelle des connaissances comme reflet que se fait un sujet, depuis une position étrangère au monde, sur une réalité avec une existence prédéfinie. L'activité médiatrice du sujet se trouve, donc, inévitablement impliquée dans la consistance du propre objet de connaissances. Les connaissances, depuis cette perspective théorique, ne sont plus envisagées comme une claire représentation du monde mais comme une interprétation, toujours partielle et inachevée, de celui-ci.

Depuis l'analyse de ce double angle théorique, la tournure épistémologique postmoderne met, donc, en question les présuppositions objectivistes et *représentationnistes* sur lesquelles s'appuyait le paradigme de connaissances tracé durant la modernité. De cette manière, elle contribue à relativiser et à démystifier le fétichisme qui a été attribué historiquement au modèle scientifique. Dans le domaine des sciences sociales, cette tournure postmoderne implique une remise en question de la crédibilité d'un paradigme totalitaire du scientisme qui, au nom d'une présupposée objectivité, avait monopolisé la voie d'accès à la vérité et avait proscrit d'autres expressions alternatives de connaissances. En même temps, étant donné que les sciences sociales sont des discours au service des intérêts et avec une capacité pour construire et institutionaliser des réalités sociales qui se trouvent être légitimées par une pratique supposée scientifique, la critique postmoderne de la science nous offre, également, la possibilité de défaire l'intime imbrication qu'il existe entre l'utilisation d'une appropriation exclusive de la vérité pour part de la rationalité scientifique et de l'exercice de la domination sociale.

2.3. L'incongruité d'une version unique de la réalité

La découverte que le réel dépend, inexorablement, d'un sujet qui l'interprète, mène à reconnaître l'impossibilité d'une perspective unique de la réalité qui prétende s'élever comme détentrice de la vérité. Tant le paradigme constructiviste comme le *programme fort* de la sociologie de la science, en introduisant le sujet dans le procès de connaissances, rendent suspectes les connaissances des choses en elles-mêmes, posent le problème des connaissances à partir d'une médiation inhérente conférée par le sujet. L'épistémologie de la complexité proposée par Morin, depuis une perspective similaire, met de l'intérêt à montrer comment les connaissances se trouvent

être prédéterminées par une représentation du monde implicite qui accompagne le sujet qui essaie d'appréhender le réel. La science de la science, tracée par Morin, prétend dévoiler comment la caractérisation du monde est toujours dépendante d'un moyen spécifique par lequel nous essayons de le déchiffrer. "Le domaine réel des connaissances n'est pas l'objet pur, mais l'objet visible, perçu et coproduit par nous. L'objet des connaissances n'est pas le monde, mais la communauté nous-monde, laquelle fait partie de notre monde. Dit d'une autre façon, l'objet des connaissances est la phénoménologie et non la réalité ontologique" (Morin, 1984:108).

Il s'agit de faire ressortir, comme dénominateur commun entre les différentes formulations qui remettent en question la dichotomie sujet/objet instaurée pendant la modernité, que le réel ne peut être dissocié de notre mode particulier de rapprochement de celui-ci, en reconnaissant les présuppositions socioculturelles inscrites dans le sujet et impliquées dans notre prise en considération du réel. Ainsi, comme l'affirmait Morin, "l'opérateur des connaissances doit se convertir en objet de connaissances" (Morin, 1988:36). Par conséquent, la ferme crédibilité dans une version unique et/ou unitaire du réel se dissout dans une gamme multiple d'interprétations partielles.

La postmodernité se caractériserait, alors, par l'adhésion à une épistémologie complexe sans un fondement solide. En montrant comment l'objet des connaissances est toujours dépendant d'un sujet, elle nous permet d'identifier le caractère imprévisible de toute connaissance, l'illégitimité d'une version du réel qui ait prétendu acquérir le rang d'absolue. La postmodernité implique, en somme, la remise en question d'une prétendue formulation présumément universelle au sujet du monde et la revalorisation d'un pluralisme épistémologique. Dans le domaine des sciences sociales, elle implique la perte de confiance épistémologique en l'existence d'une vérité absolue, la découverte de l'impossibilité d'une version du réel placée au-delà de toute médiation socioculturelle. En effet, il n'existe pas de *méta-observation* privilégiée, un point de vue archimédical et *métaculturel* qui puisse nous garantir une vérité indiscutable, marque, en dernier ressort, d'une nostalgie théologique de l'intention de doter le monde d'un fondement solide. "Le fait d'observer doit faire et peut faire des distinctions, raison pour laquelle il est susceptible de se convertir en objet d'observation qui choisit ou évite de choisir des distinctions. Ceci est l'origine du relativisme. Toute observation dépend de la distinction, raison pour laquelle la distinction ne peut être observée *in actu* (elle n'a pas de localisation, dit Gregory Bateson; l'observation s'en sert comme point aveugle, dit Heinz von Foerster; elle n'est ni d'un côté ni de l'autre, par conséquent, elle n'est située en aucun lieu qui puisse être utilisé pour des opérations *récurives*). Et comme il y a un grand nombre de distinctions disponibles, et une même chose peut se distinguer de différentes manières, la conséquence est qu'il n'y a pas de réalité donnée indépendamment de l'observateur" (Luhmann, 1998:150).

La conséquence qui dérive de ce qui a été dit plus haut est le besoin de prise en charge d'un relativisme épistémologique, c'est-à-dire d'expressions partielles et locales de vérité toujours placées dans une hétérogénéité de contextes culturels et régies par des présuppositions pragmatiques déterminées. Ce relativisme, loin d'être une abdication de la pensée dans sa tâche, est un signe de tolérance épistémologique, parce qu'en soulignant le rejet de l'existence d'une unique vérité il permet d'élargir l'horizon de perspectives pour le déchiffrement du monde, rendant possible l'appréhension du réel depuis une diversité de plans enrichissante. En renonçant à l'existence d'un mode hégémonique d'élucidation du monde, il relativise la rationalité scientifique moderne comme unique expression de vérité et donne, ainsi, la parole à des modes de connaissances alternatifs.

Références bibliographiques:

- Adorno Theodor, *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983.
- Adorno Theodor y Horkheimer Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- Bloor David, *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Bury John, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971.
- Durkheim Emile, *Las reglas del método sociológico*, Morata, Madrid, 1984.
- Durkheim Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.
- Feyerabend Paul, *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1987.
- Foucault Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Habermas Jürgen, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2 Vols., 1987; 1992.
- Heidegger Martin, *La época de la imagen del mundo en Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1996.
- Jay Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1987.
- Kuhn Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1975.
- Latour Bruno y Woolgar Steve, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid, 1995.
- Löwith Kart, *El sentido de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Luhmann Niklas, *Lo moderno de la sociedad moderna en Complejidad y modernidad*, Trotta, Barcelona, 1998.
- Lyotard Jean-François, *La condición postmoderna*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Maffesoli Michel, *Lógica de la dominación*, Península, Barcelona, 1977.
- Maffesoli Michel, *L'Instant éternel*, Denoël, París, 2000.
- Mannheim Karl, *Ideología e utopía*, F.C.E., México, 1997.
- Marramao Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

Maturana Humberto, "La ciencia y la vida cotidiana. La ontología de las explicaciones científicas" en Watzlawick Paul y Krieg Peter, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Morin Edgar, *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984.

Morin Edgar, *El Método III*, Tecnos, Madrid, 1988.

Varela Francisco, *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona, 1996.

Vattimo Gianni, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.

Von Glasersfeld Ernst, *Introducción al constructivismo radical en La realidad inventada*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Woolgar Steve, *Ciencia: Abriendo la cajonera*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Notice:

Carretero Pasín, Angel Enrique. "La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistémologie postmoderne", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Valeurs et sens commun

Par Panagiotis Christias

Résumé:

Une communauté a besoin de valeurs pour exister et pour fonctionner. Les valeurs sont les points nodaux de l'action commune, de l'action au sein de la communauté. Max Weber a démontré le rapport ambigu qu'entretient le *Kulturwissenschaftler*, sociologue ou historien, aux valeurs. Comment étudier les valeurs sans pour autant tomber dans un "relativisme" qui postule que toute opinion est "valeur"? Nous proposons de traiter cette question en faisant appel aux théories intentionalistes de l'esprit. Suivant cette voie, il nous sera possible de démontrer que les valeurs ne sont pas arbitraires mais prennent appui sur le sens commun. Dans ce but, nous interrogerons la théorie des "notions communes", propositions rationnelles de valeur, dans l'oeuvre de Georgius Gemistus dit Pléthon, un sage grec médiéval, le "dernier des philosophes grecs".

Auteur:

Chercheur au *Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien* (CEAQ - Paris 5), Panagiotis Christias est chargé de cours au département de Sociologie à l'Université René Descartes - Paris 5. Il enseigne également la Sociologie et la Sociologie Politique à l'*Institut de Travail Social et de Recherches Sociales* (ITSRS) à Paris.

In memoriam

Spyros Lambrou (1851-1919)

Ce grand philologue, philosophe et historien, élève de Droysen et de Mommsen à Leipzig et à Berlin, fut l'un de ceux qui par leur travail acharné sur les textes populaires grecs ont créé ce que nous autres néo-hellènes appelons aujourd'hui la Grèce.

Une seule phrase de Max Weber nous mène à une lutte d'interprétations qui peut condamner ou restituer la science, toute possibilité de science se trouve par-là soit abolie soit réconfortée. L'activité sociale aussi bien que la sociologie en tant que science sont définies par Weber par rapport au "sens visé subjectivement" (1995, p.28-29) (*Subjektiv gemeinten Sinn*). Par ce mot Weber entend introduire en sociologie le problème bien connu de l'intentionnalité. Définir l'action sociale par l'intention de l'agent n'est pas sans causer des graves malentendus. Si par "subjectif" nous entendons "irrationnel" et donc impossible à saisir et à fonder alors le jeu de la science est perdu. Si, par le recours à l'intentionnalité, nous nous remettons entre les mains d'une instance obscure, "moi", "ego" ou "self", qui de surcroît n'est en rapport qu'avec soi-même ou avec une obscure instance appelée Dieu d'où il tire sa "substance" et sa légitimation, sa "cause" et sa "raison" alors la tâche de construction d'un discours scientifique est condamnée avant même qu'elle ne commence. Il faudrait plutôt nous remettre aux théories théologiques. Qu'avons-nous à opposer à

cette "théologisation", si l'expression nous est permise, du discours scientifique? Au substantialisme nous répliquons par une théorie du langage. Notre stratégie sera de rapprocher ce problème des philosophes du langage pour qui, selon le mot de Wittgenstein, il n'y a pas de langage privé. Rapprocher Weber de l'élève le plus doué de Wittgenstein, Elisabeth Anscombe, ne sera pas chose facile. Toutefois le prix à gagner est de taille. Nous entendons clarifier par ce détour la posture de Max Weber, élaborer une théorie de la description sociologique qui sera en même temps une théorie de l'action sociale et enfin proposer une solution tenable au problème de l'intentionnalité de l'agent.

Notre principe de lecture des textes de Max Weber, c'est-à-dire l'accent mis sur le fait que la structure de l'action sociale n'est pas essentiellement différente de celle du texte scientifique qui doit en rendre compte, n'est pas nouveau. Dans presque tous ses livres[1], Michel Maffesoli souligne la correspondance entre une action et la compréhension de cette action. Ceci signifie que chaque acteur social peut tenir un discours banal sur son action, mettre en rapport ses intentions avec le résultat de ses actions[2]. Le problème qui se soulève est de savoir si l'acteur quotidien est en situation de produire un discours "honnête" sur lui-même, c'est-à-dire s'il peut adopter une posture *wertfrei*. Dans son cas, la difficulté réside dans le mélange inévitable entre les faits et les valeurs. Or, c'est justement sur ce point que l'enjeu d'une théorie compréhensive réside. Selon la perspective des Modernes, pour qui compréhension du monde et intérêt propre coïncide, un individu n'est point capable de saisir autre chose que ses besoins naturels immédiats et ses intérêts privés. Selon eux, une valeur n'est rien d'autre qu'une préférence individuelle sur tous les niveaux de la vie collective. Ainsi, est-il impossible de se tenir à une description quotidienne pour comprendre un événement. Une telle description ne peut que tromper. L'acteur quotidien ne peut se tenir à la stricte distinction entre fait et valeur. Séparer des énoncés évaluatifs qui marquent une préférence, une affinité émotionnelle, une position morale des énoncés qui se tiennent à la simple "description" ne saurait advenir que dans un discours conscient de lui-même qui se construit ayant cette distinction comme fondement. Autrement dit, seul le discours scientifique peut se tenir à la stricte neutralité axiologique, seul l'universitaire peut et doit laisser hors de l'amphithéâtre ses opinions personnelles.

À cette conception du sens commun, Maffesoli en oppose dans *Eloge de la raison sensible* (1996), une autre. Il remarque que si l'individu est supposé incapable de tenir un discours neutre, la raison en est qu'il est conçu tel par la modernité. Il s'agit là d'un postulat et non du résultat d'une enquête. Suivant la perspective romantique, qui a influencé l'école historique allemande, dont Rickert, Troelsch, Weber, Mommsen, Simmel, Maffesoli retourne l'argument. L'individu n'est pas un agent isolé, il est pris dans l'action sociale, il est une partie des *ensembles interactifs*[3] et interagit plutôt qu'il n'agit. Son discours est le discours d'une situation plutôt que celui d'une individualité. Si ce discours n'est pas "conscient" de la différence entre faits et valeurs, c'est que l'action elle-même est par-delà pareils clivages. Max Weber a lui-même montré que le discours scientifique lui-même n'est pas "pur" de rapport aux valeurs. Sous la description "rapport aux valeurs", Weber reconnaît ni plus ni moins l'incapacité foncière de séparer faits et valeurs. Ce rapport est d'autant plus éclatant qu'il détermine l'objet même de la recherche sociologique. La construction de cet objet est une affaire de valeurs. Weber explique que tout ce que le sociologue peut faire sous pareilles conditions est d'être conscient de ce fait. Ainsi, explique-t-il que le scientifique ne peut fournir des conseils d'action: il ne peut que mettre en relation d'un côté, actions et effets et de l'autre, motivations et actions. Le sociologue ne peut montrer, dit Weber, que le dieu auquel obéit l'acteur en agissant. Or une telle mise en rapport, l'acteur individuel est à même à l'effectuer. En d'autres mots, il peut tenir un discours rationnel et cohérent dans lequel il mettra en rapport ses propres motivations, ses intentions et les résultats escomptés de cette action. Weber ne

manque pas d'affirmer qu'il existe des descriptions scientifiques qui vont au-delà de la simple perception de l'acteur: telle, la description psychanalytique des motivations inconscientes ou la description marxiste de l'extraction de la plus-value. En effet, ce type de descriptions "dépasse" d'une certaine manière le champ de la perception individuel[4]. Or il ne faut pas oublier que, dans le cas de la psychanalyse, le "patient" fournit lui-même le principe de ce type de descriptions.

L'héritage de Maffesoli, la tâche qu'il nous lègue est l'élaboration d'une théorie de la description apte à tenir compte de ce type de phénomènes, qui sera à même d'abolir la distance entre faits et valeurs et entre agent isolé et collectivité. Lui-même nous montre le chemin à suivre. À ma connaissance, il est le seul sociologue à avoir insisté sur la valeur heuristique pour la sociologie actuelle de la pensée d'un sage médiéval, Georgius Gemistus dit Pléthon, "le dernier des anciens et le premier des modernes"[5], et sur l'importance de cet auteur pour l'ensemble de la pensée de la renaissance et sur l'implication de cet auteur, le dernier des Byzantins et le premier des Néo-hellènes, et de sa pensée dans les théories pluralistes, alternatives à la modernité, inspirées du platonisme (voir Maffesoli, 1979, p.49-50 et 1985, p.108-110). Avant de reprendre les analyses de Pléthon, nous devons élaborer à l'aide de Elizabeth Anscombe, une théorie de la description qui ne soit pas fondée sur la distinction caduque entre faits et valeurs. Cette théorie sera fondée sur la proposition grammaticale. Avant tout, une description, de fait ou de valeur, est un ensemble de propositions grammaticales. Il nous faut alors commencer par-là si nous voulons assurer notre connaissance descriptive.

Dans son premier texte écrit[6], une traduction commentée de l'introduction à l'*Economie et Société* de Max Weber, qui portait sur la théorie et la logique des sciences sociales, publié en Grèce en 1944, Castoriadis distingue deux questions qui départagent les champs d'études des sciences de l'Homme et des sciences de la Nature: "quoi?" et "pourquoi?"[7]. La première renvoie à un processus descriptif qui s'applique aux phénomènes de la nature. Prenons un exemple: "Comment naissent les bébés?"[8] Dans un premier temps, une petite fille qui pose cette question à ses parents à l'âge de cinq ans aura droit à une réponse du type "La cigogne les amène". Plus tard, à l'école, elle apprendra la théorie de la sexualité et se familiarisera avec les notions de "spermatozoïde" et d'"ovule". Au lycée, si elle suit les cours de biologie, elle apprendra les mécanismes de méiose et de mitose qui régissent la conception et la croissance des vivants. Si elle poursuit ses études à l'Université, au département de biologie, elle deviendra une experte ès bio-génétique, elle connaîtra les secrets du génome humain et sera à même tentée de le manipuler. Toutefois, suivant ce parcours, est-ce qu'elle a appris la "cause"[9] des bébés? La réponse ne peut être que négative. Ce qu'elle a appris ne sont que des discours descriptifs qui tentent de décrire un processus. Tout langage scientifique, répond à une question du type "comment?" et jamais à une question du type "pourquoi?". Pour la petite fille aussi bien que pour la grande biologiste, la réponse "La cigogne les apporte", est le principe de la seule réponse "sensée" à une question qui cherche une "cause".

Or cette première réponse est essentiellement différente de toutes les autres: elle ne nous apprend pas comment faire des enfants, comment "causer" la naissance des enfants. Un enfant, "ça arrive": après coup, nous pouvons trouver des "causes". Le fait que la description des étapes d'un processus nous permette d'intervenir et "causer" des effets "intentionnels" est le fondement de la confusion d'une simple description avec une cause. Ainsi, pouvons-nous intervenir à tous les étapes de ce processus biologique de plusieurs façons, selon le niveau de la description: rapport sexuel, insémination *in vitro*, clonage. Le fait que nos intentions soient réalisées à l'appui des descriptions scientifiques, nous donne l'illusion que nous "causons" la naissance et que la description est une "cause". De cette manière, nous confondons deux champs d'études différentes, la volonté humaine et les mécanismes naturels. Nous notons que chez Weber la notion de "cause" n'est pas définie et

son usage est plutôt aléatoire. "Rapport causal" dans ses textes ne signifie, en fin de compte, que "rapport possible" entre deux phénomènes, toujours dans la perspective de la construction des idéaux-types, que nous n'avons pas à discuter ici. Le vocabulaire de Weber n'est pas aussi raffiné que celui de Anscombe. Dans un article intitulé *Causality and determination*[\[10\]](#), Elisabeth Anscombe étudie l'usage du concept de "cause" dans les sciences de la nature. Ses conclusions sont sans appel: la notion de "cause" est synonyme de "prédétermination". Ce qui est essentiel à la "cause" est de pouvoir décrire ce qui arrivera avant qu'il n'arrive. La "cause" est entendue comme lien nécessaire entre deux phénomènes. Que peut nous donner l'illusion d'un tel lien? La succession dans le temps, la répétition et la régularité d'un certain ordre de phénomènes sont à l'origine de cet obscur concept. Tout cela commence, explique Anscombe, par l'appréciation que ce qui se passe maintenant est le résultat de ce qui s'est passé auparavant. La causalité consiste dans le fait de faire dériver un effet de sa cause. Comment avons-nous appris à raisonner en termes de "cause"? Par l'usage quotidien de notre langage, note Anscombe, nous apprenons aussi certainement à faire appel à l'idée de cause que nous apprenons à faire appel aux noms des animaux pour désigner le chien et le chat. Cette idée est inhérente à une gamme de dénominations communes de liens de cause à effet, comme par exemple dans les phrases "faire mal", "battre" ou "casser". L'usage de tout verbe transitif est à même d'impliquer des rapports causaux. Anscombe poursuit: quand nous disons que quelque chose est "causée" nous entendons que nous pouvons "déterminer" un événement à partir d'une série d'autres événements qui l'ont précédé. Or un événement ne peut être "causé" qu'une fois arrivé. Toutefois, il peut être "déterminé" avant qu'il n'arrive. Ainsi la détermination ne concerne-t-elle pas le passé mais le futur, la "détermination" est essentiellement "prédétermination". Les lois causales ne concernent pas le rapport nécessaire du passé au présent mais celui du présent au futur. Une loi n'est "causale" que si elle peut prédéterminer le futur. Ceci équivaut à dire que les lois physiques doivent tenir compte de toutes les possibilités connues et inconnues, autrement dit exclure le hasard et l'imprévu. Une telle "description", fondée sur la formulation des "lois physiques", s'avère impossible car on ne peut tout simplement pas présenter toutes les exceptions possibles d'une loi, voire d'un système des lois physiques. Même si une loi ou un système de lois, *id est* le système newtonien, est déterminant, la réalité qu'il décrit ne se trouve pas par là déterminée, voire prédéterminée[\[11\]](#). Les lois physiques sont des lois "statistiques" qui ne peuvent exclure le hasard. Anscombe conclut en disant que les choix humains sont la plus grande source de hasard dans l'univers. Ces choix sont "intentionnels" et peuvent être interrogés par la question "pourquoi?". Or cette question ne renvoie pas à des "causes" et donc à des "lois" nécessaires et déterminantes, mais à une autre famille de mots qui ont un rapport avec la "raison". Cette distinction, entre "cause" et "raison" a pour fondement la différence d'essence entre "faits mécaniques", que l'on rencontre dans l'ordre de la nature, et "faits qui font appel à la conscience et à la volonté" d'un acteur, ce que nous appelons "faits intentionnels". Cette distinction fondamentale en appelle à une autre: les faits mécaniques ne peuvent que se reproduire, mécaniquement, comme la lune qui tourne autour de la terre; les faits à caractère humain, par contre, introduisent, comme le note Patrick Watier, "la possibilité de la transformation et du changement" (2002, p.19). Autrement dit, l'action humaine est contingente. L'homme a des "raisons-pour-agir".

Qu'entendons-nous par "raisons"? L'homme est doué de rationalité en tant que ce qui le distingue de la matière inanimée. À partir de cette prémisse, il convient de nous interroger sur la nature de cette rationalité dans son rapport à l'action humaine. Selon Weber, il faut distinguer entre *rationalité en finalité* (*Zweckrational*) et *rationalité en valeur* (*Wertrational*). Est-ce que cela signifie que la rationalité en finalité, c'est-à-dire une action en vue d'une fin qui tient compte de l'adéquation moyens-fins, est exempte de toute valeur? Aucunement. Quand Platon entend instaurer la Cité juste dans les *Lois*, et conseille en conséquence à cette finalité le législateur crétois, il fait preuve d'une extraordinaire clairvoyance en vue du résultat final de son action. Son action, celle de conseiller, est donc une action rationnelle en finalité. Dans ce cas spécifique, la finalité correspond

à une valeur. Quelle est alors la distinction qu'entend instaurer Weber? Cette distinction ne concerne que deux types de rapport à la temporalité. Un acte qui s'épuise dans son faire, et donc n'a pas d'horizon temporel autre que l'instant présent et un autre dont l'horizon est dans l'avenir. L'homme n'agit pas toujours en ayant une intention d'agir. Par contre, il ne peut interagir, au sein d'un groupe social, que s'il en a une. L'action sociale, telle que la définit Weber, orientée vers autrui, est toujours une action intentionnelle. Tenant compte de cela, nous sommes dans l'obligation de dire que les distinctions de Weber ne tiennent pas. Il insiste à un tel point sur la distinction entre faits et valeurs que le reste de ses distinctions sont calquées sur cette première séparation instauratrice. Néanmoins, Weber répète de façon obsessionnelle dans ses textes que ce type de distinction n'est qu'arbitraire et est toujours dépendant d'un certain type de logique. Agir par honneur ou agir par profit sont toutes deux des actions intentionnelles. Or il y a un autre type d'action, qui n'est pas intentionnel mais qui n'est pas non social non plus. Prenons un exemple, présenté par Anscombe, afin de mieux établir ces distinctions. Dans *Intention*[12], Anscombe distingue l'objet de la peur de la "cause", ou mieux, de la "raison" de la peur. Une infirmière raconte à une petite patiente qu'un bout de tissu rouge est satanique. La petite fille regarde dans le noir ce bout de tissu et a peur. Anscombe explique que si l'objet de la peur est le tissu, la "cause" en est la remarque de l'infirmière. Regardons de plus près cet exemple. La petite a peur de façon irrationnelle, non intentionnelle, qui peut s'exprimer par une action sociale, orientée vers autrui ou non: elle peut appeler à l'aide ou non. Ce type d'action est à la fois intentionnel (mental) et non intentionnel (non volontaire). D'abord, avoir peur du diable est un fait social. Même si la petite fille n'a pas vu le diable au milieu du marché aux puces, le contexte ne lui est familier que par la transmission sociale des légendes traditionnelles sur les incarnations du diable dans le rouge. À partir de ce moment, la petite fille a peur de façon "automatique", elle répond par un réflexe mental selon le modèle stimulus-réponse. Anscombe appelle ce mécanisme "cause mentale" (*mental cause*). Ensuite, crier à l'aide est non seulement social mais aussi intentionnel: je crie dans l'intention d'appeler à l'aide. Ce cri qui n'est pas moins un réflexe est alors intentionnel. Enfin, nous pouvons remarquer que l'ensemble des actions: avoir peur, crier, n'est aucunement orienté vers l'avenir lointain dans un projet de reconstruction de la vie personnelle ou professionnelle par exemple. Ces mêmes remarques valent aussi pour un autre type de *raisons-pour-agir* que Anscombe appelle "*motivations-ayant-trait-au-passé*" (*backward-looking motives*). Une action telle que la vengeance d'Oreste est motivée par quelque chose qui a trait au passé et ne peut être compris que par rapport à ce passé: le meurtre de son père par sa mère. Le mérite d'Anscombe est d'avoir introduit le rapport à la temporalité pour distinguer les divers types de rationalité en action. Ainsi, les raisons sont-elles distribuées dans le temps comme suit: les motivations ont leur principe d'explication dans le passé, les "causes mentales" dans le présent et les intentions dans l'avenir. Il est important de noter qu'une action peut avoir plusieurs principes d'explication ayant rapport à la totalité du temps, ce qui est le plus souvent le cas. Il convient de rapprocher le *Zweckrational* de Weber à l'intention et le *Wertrational* aux deux autres *raisons-pour-agir*. L'intention est ce qui se rapproche le plus de l'adéquation entre moyens et fins, qui est le type de rationalité que retient Weber, à la fois pour "comprendre" l'action et pour la "décrire" ou pour l'"expliquer". Quel est le rapport entre l'intentionnalité et la description? Nous devons d'abord mieux définir l'intentionnalité par rapport à l'agent et seulement ensuite utiliser les "notions communes" afin de proposer un modèle compréhensif de l'action sociale.

Afin de décrire la micro-physique de l'action sociale, Weber part du principe bien connu de l'individualisme méthodologique: c'est toujours des agents individuels qui interagissent. L'action sociale est la composante des actions individuelles. Ce principe est bien défendu par Patrick Watier, qui cite Vincent Descombes: "Du point de vue ontologique les institutions n'existent que s'il y a des gens pour les faire exister en ayant des pratiques conformes à ces institutions" (2002, p.153).

Weber se défend ainsi contre le "panlogisme" hégélien et toute tentative d'attribuer le destin des humains à des forces mystiques. Le postulat de toute instance de collectivité exprimée par le pronom personnel "nous" qui n'est pas démultipliable en des acteurs individuels qui se désignent par le pronom personnel "je" est un appel à ces forces mystiques. Comment alors concevoir la collectivité à partir des prémisses individualistes? Tel est le problème sociologique de l'intentionnalité. En des termes wébériennes, il s'agit de comprendre le "sens visé subjectivement" par l'agent au moment où il agit en des termes de collectivité.

Que signifie "intentionnel"[13]? Il s'agit de la propriété de l'esprit d'être orienté vers un objet, réel ou non: *toute conscience*[14] *est conscience de quelque chose*. Le terme d' "intentionnalité" fut introduit par Franz Brentano, qui soutenait que le trait distinctif du mental est l'intentionnalité et non la conscience. Ainsi, le fait qu'il pleuve n'est-il pas intentionnel mais naturel, puisque ce fait n'implique pas un rapport à une conscience; or le fait de rapporter cette information l'est. Le fait de couper un arbre n'est pas intentionnel; or le fait de me faire une représentation de moi coupant l'arbre, le fait de me référer par cette représentation à l'arbre l'est[15]. La pluie ou le fait de couper l'arbre, comme faits naturels, se rapporte ainsi à la conscience d'un individu isolé. Ce fait est par la suite transmis à d'autres individus isolés et ainsi de suite. L'intentionnalité de l'agent est alors une médiation entre d'un côté, le fait naturel et l'agent lui-même et de l'autre, entre l'agent isolé et les autres agents. Quand l'agent isolé observe la pluie, il ne peut s'empêcher de penser: "Il pleut". La prise de conscience du fait qu'il pleuve dépend de cette pensée. De la même façon, celui dont l'intention est de couper un arbre pense: "Je couperai un arbre". Le fait naturel devient une "chose" à laquelle on pense et dont on discute. Autrement dit, par la médiation de la conscience humaine, le naturel devient langage et "description" linguistique, donc comme tout langage il obéit aux règles grammaticales. Tel est la nature de l'intentionnalité. Elle est donc un phénomène linguistique grammatical et doit être compris en des termes linguistiques grammaticaux. Quelle est la structure grammaticale qui correspond à l'intentionnalité? Comme nous l'avons vu, l'intentionnalité est un type de médiation. Quelle est la structure linguistique de la médiation? - le discours indirect, ce que les latins appellent *oratio obliqua*. Toute structure du type: "Il dit que p", "Il pense que q", "Il croit que r", est une structure intentionnelle. Si le problème de Husserl fut de distinguer l'objet réel de l'objet intentionnel, par le détour du langage, ce problème se trouve résolu. Dans le cas de nos exemples, les objets intentionnels sont p, q et r, ils sont essentiellement de propositions, ce qui nous évite l'embaras de les traiter des spectres ayant un statut ontologique incertain. Nous pouvons généraliser ce type en l'assimilant à la structure: *modus + dictum*. Suivant la grammaire, le *dictum* est la proposition relative, introduite par le mode qui est la proposition principale. Ce qui appartient au *dictum* est pour ainsi dire suspendu. Tout ce qui est dit est dit par quelqu'un, que ce soit un individu, un groupe, une nation ou une institution telle que la science. Nous ne pouvons juger de son existence ou de sa véracité par le simple fait de son énonciation. Sa véracité, son *tenir-pour-vrai* (*das Fürwahrhalten*), dépend du mode. C'est ainsi que l'attitude naturelle est suspendue. L'*épokhé* phénoménologique est ainsi appliquée sans recourir au langage obscur de Husserl. Tout ce qui se trouve dans le *dictum* est *comme s'il* appartenait à la littérature. Quel est alors le rapport du *dictum* à la vérité? Il est aussi médiatisé et cette médiation s'appelle *croyance*.

Elisabeth Anscombe[16] prend l'exemple de l'assassinat de Jules César. Qu'en est-il de la proposition historique: "Jules César fut assassiné, disent les historiens."? Cette question concerne notre *croyance* dans tous les cas qui dépassent notre propre expérience et notre mémoire (*our belief in matters falling outside our own experience and memory*). Elle propose un renversement de perspective dans la suite de l'enchaînement des causes aux effets qui ont permis à ce bout d'histoire vraie (*solid bit of history*) de parvenir jusqu'à nous. Anscombe pose quatre propositions et s'interroge sur leur enchaînement logique: César a été tué (p); il y avait des témoins de sa mort (q);

il y avait témoignage par les témoins (*r*); il y avait d'archives faites sur ces témoignages (*s*); il y a des caractères typographiques et des lettres qui puissent être vus, qui disent que César a été tué (*t*). Hume reconstruit cette chaîne à partir de *t*: si *t* alors *s*, alors *r*, alors *q*, jusqu'à *p*, et donc remonte de son temps jusqu'au passé lointain, ce que nous appelons "chaîne d'enregistrement" (*a chain of record*). Le problème de la discussion est de déterminer le point final de la justification des inférences (*a starting point in the justification of these inferences*). Quel est ce point et comment arrivons-nous jusqu'à lui? "Pourquoi croyons-nous qu'il y ait eu des témoins oculaires de cet assassinat? Certainement, il ne peut en être autrement, parce que nous croyons que cet événement ait effectivement eu lieu. Nous inférons *q* de *p* et non point le contraire" (1981, p.88). Le problème de la croyance est alors une question d'autorité: "La croyance (*belief*) à l'histoire enregistrée est globalement croire *qu'il y a eu* une chaîne de tradition de registres et d'archives qui retracent le chemin jusqu'à la connaissance contemporaine. Elle n'est pas une croyance aux faits historiques par inférence au travers des chaînons d'une telle chaîne" (p.89). Ce croire dérive de l'*autorité* de la tradition dans sa totalité et non pas de l'inférence logique. Or cette croyance a son propre statut logique d'une *sorte* de certitude (*a particular logical status of one kind of certainty*). La foi historique est plutôt de l'ordre de la *confiance*, dont le genre n'est pas étranger à la logique. Ce qu'affirment Arnaud et Nicole (1981, p336): "La foi humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur [...], et qu'il se peut faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera lui-même trompé. Et néanmoins [...] il y a des choses que nous connaissons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines et aussi indubitables, que si nous en avons des démonstrations mathématiques: comme ce que l'on sait par une relation constante de tant des personnes, qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'étoit vraie. [...] Et il faudroit [...] avoir perdu le sens pour douter si jamais Cesar, Pompée, Cicéron, Virgile ont été". Cette confiance, ce type de croyance logique s'étend aussi à la sphère morale: c'est l'autorité d'un autre qui se substitue à la nôtre quand, justement, la nôtre est insuffisante. C'est pourquoi Anscombe^[17] se réfère à l'autorité en ce qui concerne la mémoire comme cas parallèle de l'autorité morale (*the parallel case of memory*).

Dans son exemple sur Jules César, Anscombe ne fait que tirer les conséquences pour la science historique du livre des pensées Wittgenstein dans *De la certitude* (1976). Ce traité porte essentiellement sur l'usage des verbes épistémologiques, *croire* et *savoir*. Wittgenstein arrive aux mêmes conclusions que Pascal: il faut dire *credo* et non *scio*.

Dans un premier temps, Wittgenstein attaque les conceptions matérialistes, qui soutiennent que l'on peut ériger la science sur les données de l'expérience et, en suite, expérimentales. Le traité critique la position de Moore, selon laquelle la proposition: "Ceci est ma main", quand je regarde ma main, ne peut être fausse et donc je peux dire: "Je sais que ceci est ma main". Wittgenstein rétorque qu'il lui accorde volontiers que ceci est sa main mais, il ajoute, "Tu ne le sais pas". Wittgenstein établit alors une différence essentielle entre *savoir* et *tenir-pour-vrai*. *Ne pas savoir* ne signifie pas *se tromper* et *tenir-pour-vrai* et *croire* peuvent procurer la certitude nécessaire à l'action. L'usage du verbe *savoir*, explique Wittgenstein, obéit à ses propres règles. On ne peut "savoir" que dans un contexte déterminé. Par exemple, dans le cadre d'un exercice mathématique, "je sais" que $x+2=6$ et je cherche la valeur de *x*. Voilà un contexte dans lequel l'usage de ce verbe est pertinent. On peut utiliser "je sais" au lieu de "je crois" dans le langage ordinaire, ajoute Wittgenstein, mais à condition de ne pas vouloir dire par "je sais", "je ne peux me tromper". Si on me demande: "Comment tu sais que $x+2=6$ ", alors je peux répondre que c'est l'hypothèse de mon exercice. Ainsi le contexte de l'usage de ce verbe devient-il clair: seulement dans un contexte formel, dont l'exemple par excellence est la science mathématique, suis-je autorisé à utiliser le verbe *savoir*. "Savoir" ne peut signifier alors que "Je pose comme hypothèse" à l'intérieur d'un

exercice formel. Nous pouvons structurer un jeu formel des propositions du type: "si... alors..." à l'intérieur duquel nous pouvons "savoir". Or dans la vie ordinaire ce type de formalisation est impossible. La géométrie, dit Pascal, est la science de l'homme la plus parfaite. Dommage, ajoute-t-il, qu'elle soit inutile à la vie morale de l'homme.

Or ceci ne signifie pas que tout ce que je ne sais pas, je l'ignore; ni que tout ce que je crois est faux. La seule différence entre "croire" et "savoir", semble suggérer Wittgenstein, ne concerne pas la valeur de véricité des *dicta* dont ils sont les modes mais le contexte dans lequel leur usage est légitime. Je ne sais peut-être pas que ceci est ma main, mais si ceci n'est pas ma main alors je suis fou. Dans un deuxième temps, Wittgenstein élargit ce modèle dans tout le champ de la connaissance ordinaire, pratique. Il suffit de poser la question: "Comment je sais ce que je sais?", afin de réaliser que la seule réponse plausible est "On me l'a enseigné", non seulement dans l'école de la République mais partout où je peux apprendre. On peut objecter que certains gens certains temps peuvent donner d'autres réponses également valables pour eux, mais cette réponse reste valable, comme le dirait Weber, pour la plupart des gens la plupart du temps. La connaissance ordinaire concerne tout type de propositions de toutes les disciplines confondues: "La terre est ronde", "Louis XIV fut le roi des Français", "La loi interdit le meurtre", "Les hommes naissent et demeurent égaux" et ainsi de suite. Pour tout homme, ou pour la plupart des hommes la plupart du temps, la véricité de ces propositions ne peut être remise en cause. Même si ce ne sont que de simples croyances que nous tenons pour vraies, ce ne sont pas moins nos certitudes, qui déterminent nos actions quotidiennes. Chaque intention d'action est fondée sur une telle certitude. Si je traverse une ouverture dans un mur alors je tiens pour vrai que la porte est ouverte. Inversement, croire que la porte est ouverte me permet de la traverser. Si par une raison quelconque j'étais persuadé du contraire je ne traverserais pas la porte. C'est en ce sens que nous devons comprendre la sentence de Wittgenstein que l'intention d'un homme est son action. Avoir une intention, croire et agir sont si inextricablement liés les uns aux autres que les séparer serait les priver de sens et de signification. Ils sont liés ensemble par et dans les propositions. Ces propositions sont des descriptions d'objets naturels, d'événements ou d'actions humaines, voire d'ensembles plus complexes. Ce sont, des objets, des événements et des actions "sous une description" (*under a description*). Par le biais de ces descriptions nous pouvons désormais parler d'une *intentionnalité commune*, collective sans pour autant postuler par-là l'existence d'une conscience collective substantivée.

Under a description (Anscombe, 1981, vol.II, p.208-271) est le terme qu'utilise Anscombe afin de rendre compte de l'action humaine. L'"auteur de *La dame aux camélias*" est une description d'Alexandre Dumas, autrement dit, Alexandre Dumas *sous une description*. Or l'"auteur du Comte de Montecristo" est aussi Alexandre Dumas *sous une description*. Quelqu'un peut connaître Dumas sous la première description et non sous la deuxième. Un autre peut connaître Alexandre Dumas sans le connaître sous aucune de ces deux descriptions. Il se peut qu'il ait vu une photographie ou un portrait. Qu'est-ce alors que connaître Alexandre Dumas? Est-ce le connaître sous une seule description, sous toutes les descriptions possibles, avoir vu sa photo, connaître son nom? Cela va de soi que l'on ne peut le connaître sous toutes les descriptions possibles, au moins pour la simple raison qu'il puisse y en avoir d'autre, par exemple une qualité attribuée à titre posthume dans le futur. Alors laquelle faut-il préférer? Anscombe nous dit que même le nom et le portrait ne peuvent être que des descriptions. Par exemple, au lieu de présenter une plante sous une description, je peux montrer sa photographie. Celle-la tient lieu de description. Il peut y avoir une autre description de cette plante, par exemple, "la plante qu'aimait Montaigne". Comment connaître l'action ce qui est sous toutes ces descriptions, voire sous toutes ses descriptions? Il faut donner une description. On n'a que l'embarras du choix. Reprenons ce type d'exemple mais cette fois dans le domaine de

l'action sociale. Je peux connaître mon action *sous la description* "mettre mon assiette sur la table" et ne pas la connaître *sous la description* "mettre mon assiette dans l'eau". Comment cela est-il possible? Cela l'est pour la simple raison que j'ignore qu'il y a de l'eau sur la table. Donc, mon action est intentionnelle *sous la description* "mettre mon assiette sur la table" et non intentionnelle *sous la description* "mettre mon assiette dans l'eau". Comme le remarque Weber, la connaissance de la finalité de l'action n'entraîne pas la connaissance de ses conséquences. Ce que fait un ouvrier lui est connu sous la description "travailler pour gagner de l'argent" mais ne lui est pas connu sous cette autre: "se faire exploiter par le système capitaliste par le biais de la plus-value". Tout comme l'action d'une névrosée peut lui être connue *comme* "aimer mon patron" et non connue *comme* "aimer mon père par l'amour déversé sur mon patron". Comme nous le constatons, l'action humaine, intentionnelle ou non intentionnelle, consciente, non consciente ou inconsciente, est toujours *sous une description*. Anscombe conclut: "Une raison pour agir est toujours une raison pour agir sous une description" (1981).

Voici maintenant le point culminant de cette analyse: *under a description* n'appartient non pas au sujet mais au prédicat du sujet. Quand nous disons: "A *sous la description* d", nous ne faisons que prédiquer d à A, accuser A de d. Ce qui signifie que la description n'appartient pas au sujet mais au prédicat. On a remarqué que *sous une description* n'est que le *qua* d'Aristote (*Analytica protera*, 1,38). Lui aussi, il observe que la phrase relative introduite par le *qua* n'appartient pas au sujet mais au prédicat. Il n'y pas, note Anscombe, d'objet tel que "A *qua* B" mais une personne peut recevoir tel salaire sous la description A et tel autre sous la description B. Autrement dit, la description ne concerne pas l'ontologie mais la pensée sociale, la pensée prédicative. Du moment où une description est "décrite", elle est aussitôt récupérée par la communauté, elle appartient désormais au patrimoine commun de la communauté. Je suppose que nous devons définir le "savoir nomologique" comme l'ensemble de descriptions disponibles au sein d'une société socio-historiquement déterminée. Je suppose également que la description "société socio-historiquement déterminée" est une autre description pour "ensemble des descriptions socialement disponibles". C'est cet ensemble que nous appelons: intentionnalité commune ou collective. Nous pouvons ainsi postuler cette dernière sans être obligés de passer par le sable mouvant de la conscience collective, puisque celle-là n'appartient pas au sujet mais au prédicat.

Nous sommes alors en condition de revenir sur la question des "notions communes" et les étudier sous le prisme de nos analyses sur l'intentionnalité collective. Nos *intentions* sont régies par des *propositions*. Avoir une intention signifie se positionner, en parole et en acte, vis-à-vis d'une proposition. Ce que, en dernière instance, nous évoquons par "valeur" n'est pas le sens que Weber attribue à ce terme, c'est-à-dire, s'il nous est permis d'utiliser le terme de Dilthey, un *Wirkenszusammenhang*, une institution, mais une attitude propositionnelle. L'"égalité" n'est une valeur que par rapport à une proposition: "Tous les hommes naissent et demeurent égaux". Ce que nous observons ici est un glissement singulier de l'action à la description de l'action, ce qui ne doit pas nous surprendre du moment que, comme nous l'avons montré, toute action est action *sous une description*. Il n'y a pas de cadre précis que l'on peut exprimer par le vocable "égalité". Le cadre concret de cette "valeur" est la société politique et le rapport entre gouvernant et gouverné, voire entre dominant et dominé. Or personne ne traiterait le rapport entre dominant et dominé de "valeur". Celui-là est plutôt présenté comme un "fait". À la fois le "fait" et la "valeur" n'ont de sens qu'au sein de l'institution que l'on appelle "société politique". Si le sens originel du mot "valeur" renvoie alors au cadre concret des rapports concrets entre acteurs sociaux, aux *Wirkenszusammenhang*, le sens dérivé renvoie aux propositions et à notre égard au contenu de ces propositions: *Je crois que "tous les hommes naissent et demeurent égaux"*. Autrement dit, nous retrouvons la structure intentionnelle: *modus plus dictum*. Le sens dérivé de la valeur est essentiellement une *intention*: fais en sorte que la proposition de ta raison d'agir sous une

description puisse servir de description de ton action une fois accomplie. Le mot valeur est alors équivoque: il renvoie à la fois à l'intention de l'acteur et au cadre dans lequel cette intention s'inscrit et qui lui donne sens et signification. C'est ainsi que la "famille" est une "valeur", un ensemble des propositions vis-à-vis desquelles nous sommes appelés à nous positionner. Or, qu'est-ce une "famille" sinon l'ensemble des descriptions sous lesquelles elle nous est connue? La distinction entre faits et valeurs devient alors problématique vue sous le prisme de la description, c'est-à-dire du point de vue de l'intentionnalité collective: les "faits" et les "valeurs" sont les institutions *sous une description*. La preuve en est que si nous posons la question: "Qu'est-ce que la société politique?", Rousseau et Marx, au moins, pourraient répondre: "L'espace qui s'ouvre comme espace de la domination de l'homme par l'homme" et la Constituante: "L'espace social régi par l'équité, la fraternité et l'égalité". L'acteur qui interagit au sein d'une institution ne la connaît que sous quelques descriptions, pour lui l'institution n'est que l'ensemble des descriptions qui lui sont connues. La question qui se pose est de savoir lesquelles de ces descriptions sont "justes", "vraies", correspondent à la "réalité historico-factuelle". La fameuse question du "relativisme des valeurs" concerne cette question.

Puisque la description correspond au *dictum* de la structure intentionnelle, on s'attendrait à ce que le fameux rapport "aux choses mêmes" corresponde au mode. Dans les philosophies scolastiques, et même jusqu'à la *Logique* de Arnaud et de Nicole (1981), tel fut le cas. Les modes furent définis par rapport à la "réalité" du *dictum*: possibilité, impossibilité, nécessité, contingence. Cette catégorisation répond à la question ontologique. La critique de cette pensée n'est pas notre priorité. Nous notons seulement que cette catégorisation ne peut répondre aux exigences de l'action pratique et quotidienne. Le plus souvent, le fait que quelque chose soit possible, c'est-à-dire ne contredit pas le principe de non-contradiction, ne nous dicte pas une action précise. C'est justement l'exigence de règles pratiques de l'action que l'homme moderne cherche dans l'histoire concrète, disons depuis Machiavel même si le véritable fondateur de la critique historique et philologique fut Georges Gemistos, dit Pléthon[18], qui a démontré que cette catégorisation ne tenait plus. Lisons un passage des notes du Florentin sur Tite Live: "De sorte que si conjurer contre un prince est un projet incertain, dangereux et peu prudent, conjurer contre deux est, somme toute, la vanité et la légèreté d'esprit. Et si ce n'était pas la révérence (*riverenza*) de l'historien, moi, je ne croirais jamais qu'il eut été possible ce que Hérodien dit de Plautianus, qu'il chargea le centurion Saturnius de tuer lui seul Sévère et Antonius Caracalla, qui habitaient dans des pays différents, car ceci est chose si contestable que rien d'autre que l'autorité (*autorità*) de cet historien ne me le ferait croire" (Machiavel, 1994, p.365). Afin de remonter à la racine de la chose et de tirer les conséquences pratiques de ce morceau du passé rapporté, Machiavel n'utilise pas les catégories modales des scolastiques. Que ce qui est décrit par l'historien soit possible ou impossible, nécessaire ou contingent, peu importe au Florentin. L'action pratique a d'autres catégories qui lui sont adéquates: le crédible et le douteux. Or ce pas au-delà du scientisme médiéval entraîne une conséquence majeure: le mode ne concerne pas le rapport aux choses mais le rapport aux propositions qui portent sur les choses. Autrement dit, le mode n'est qu'intentionnel, c'est-à-dire concerne les structures de la subjectivité ou de la collectivité et seulement indirectement, obliquement la "réalité"[19]. Ce saut nécessaire fut le résultat du passage du théorique au pratique, qui est au fondement de la science dite sociale. D'une certaine façon, les problèmes de Machiavel sont aussi les problèmes des penseurs aussi différents que Max Weber, Edmund Husserl et Ludwig Wittgenstein. Ces penseurs ont voulu non seulement établir le champ disciplinaire propre à l'action humaine mais ont voulu réformer même les sciences théoriques. Si cette remarque ne concerne pas explicitement Weber, elle est le principe de la pensée de Husserl, qui voulait réformer la philosophie et la science sur la base de la croyance. Weber, qui connaissait Husserl mais ne semble pas persuadé au point d'inscrire sa pensée sous les auspices de la phénoménologie, ne s'occupera

propositions si évidentes par elles-mêmes qu'elles entraînent spontanément l'adhésion de tout homme qui y pense. Il est essentiel de noter que l'adhésion spontanée n'est pas "instinctive" mais présuppose l'usage de la raison. Comment démontrer alors l'existence de ces indémontrables?

L'argumentation de Pléthon (voir Pléthon, 1987 et 1997 et Lambrou, 1972) est la suivante: si tous les hommes croient quelque chose, si des générations ont vécu, survécu et bien vécu, suivant ce même principe pendant des siècles alors il ne se peut que ce principe soit juste. Si nous examinons de près cette argumentation nous verrons qu'il s'agit de la fameuse adéquation entre moyens et fins, c'est-à-dire la nuance moderne de l'adéquation entre passion (*pathos*) et expérience vécue (*mathos*), l'*epistēmē* des Anciens, qui tient compte de l'expérience quotidienne de millions et de millions des gens pendant des milliers d'années de vie historique de l'homme. On est même tenté de renverser l'argument: si, comme le soutiennent les théories de l'individualisme radical, les "individus" sont incapables de voir au-delà de leur propre profit et leur action suit les intérêts privés de chacun d'eux, comment un tel extraordinaire consentement est-il possible? Si comme vous le soutenez les "valeurs" sont "relatives" et ne dépendent que de l'homme historiquement déterminé, comment se peut-il qu'une incroyable congruence de faits et des valeurs rallie des peuples aussi distincts que possible dans le temps et dans l'espace? Il faut avouer que l'expérience de Pléthon ne peut être comparée à celle de nos anthropologues d'aujourd'hui, mais il faut aussi admettre que la méthode comparative pour établir par ce biais l'universalité des notions communes fut son propre enfant[24]. Toutefois pour comprendre la valeur de l'argumentation nous ne sommes pas obligés de recourir à un structuralisme anthropologique avant l'heure. L'exemple par excellence est la sagesse de type proverbiale. Les proverbes sont des véritables jugements de contenu qui mettent en rapport les passions individuelles à l'expérience collective (*Erfahrung*). Il est important de chercher l'origine de ces proverbes. Aristote disait que les proverbes sont des vestiges d'anciennes philosophies, des mots des philosophes perdus et oubliés, autrement dit des conseils des gens sages. Ce sont des fragments de poèmes, de chants de troubadours, de pièces de théâtre, de cours de théologie ou de philosophie. L'important n'est pas ici le véhicule de ces propositions comme forme culturelle, mais l'"objectivité" de leur contenu qui jouit du consentement universel.

Nous avons alors constaté, observé l'existence d'un mécanisme qui répond à l'argument du consentement universel. Toutefois, même si l'argument le plus fort à la direction des notions communes est l'existence d'institutions *comparables* dans toutes les "cultures" et/ou "civilisations", comme la famille, l'Etat, la religion, la technique, la médecine, l'agriculture, le commerce, l'hospitalité[25], nous ne pouvons pas démontrer l'"objectivité" et la "vérité" de chaque notion commune séparément. L'essence de l'argument du consentement universel ne repose pas sur un formalisme de la connaissance ni dans la présence des "descriptions" communes dans toutes les civilisations. Le point fort de cette argumentation réside dans son caractère transcendantal, c'est-à-dire que le caractère de ces jugements de contenu est "naturel". Comme le disait Cicéron, "tout consensus est la voix de la nature" (*omnium consensus naturae vox est, Tusculanes, I, 35*). L'ensemble des "notions communes" constitue ce que nous appelons communément "réalité", le cadre social de toute interaction. Si la science ne peut, par souci de "probité intellectuelle", que demeurer dans sa posture libre de valeurs (*wertfrei*), c'est-à-dire, en dernière instance, ne peut que demeurer sceptique, la vie de son côté ne peut se permettre un scepticisme radical. L'homme *doit* agir, il est obligé de le faire par la nature des choses. Sextus Empiricus a très bien pu enseigner la suspension de tout assentiment; quand il exerçait la médecine il était obligé de prononcer un jugement médical, et donc de *suspendre la suspension*. Le consentement universel n'est qu'une *suspension de la suspension*. Prônant que tout ce qui est l'est nécessairement, il établit la nécessité du consentement comme nature commune des choses et le jugement comme rapport nécessaire à

cette nature. Comme on l'a souvent observé, ce type de raisonnement obéit au *principe de la raison suffisante*.

Toutefois la question demeure: comment s'assurer de la "véracité" des jugements communs? Du moment où l'instance de légitimation est nommée, que ce soit la Nature, Dieu ou l'Histoire, voire une autre dont nous ignorons pour l'instant l'existence, elle assure sa fonction de régulation des enchaînements des descriptions et des modes. Les modes: "Les philosophes disent que p", "L'Eglise dit que q", "L'Histoire nous a montré que r" ou "Les scientifiques disent que s" ne changent rien quant au contenu des descriptions p, q, r, s. La force de l'argument réside dans le fait que les jugements de contenu que nous appelons "notions communes" sont indépendants de l'instance qui les rend "légitimes". C'est plutôt le contraire qui arrive: ces instances pour être "légitimes" doivent se fonder sur le "sens commun". Les types de légitimation du pouvoir énoncés par Weber, traditionnel, bureaucratique rationnel et charismatique, dépendent du "sens commun" en ceci, que toute tradition, toute rationalité et tout charisme sont tels dans et par leur rapport au sens commun, ils sont, ou s'annoncent tels, les "garants" du sens commun. "Garant" ne signifie pas seulement "policier" mais aussi et avant tout chargé de "maintenance". Il faut comprendre ce terme dans son sens technique: "maintenir" un temple japonais signifie changer toutes ses pièces en bois tous les cent ans, garder les bonnes pièces et remplacer les défectueuses. Ce qui montre que le sens commun est un processus dynamique et non point un ensemble statique. Or, le garant du temple ne peut pas changer les pièces comme bon lui semble, tout comme on ne peut douter que suivant les règles du contexte dans lequel notre doute a un sens. Tout garant se plie *de facto* aux exigences de ce qui est sous sa responsabilité. Au cas contraire, le temple s'écroulerait. Le sens commun fonctionne alors comme une instance de légitimation des instances de légitimation.

La question des valeurs ne mène pas à un relativisme nihiliste, selon lequel toute opinion est une valeur et toute activité une culture[26], mais à un fond commun des rapports humains possibles, à des descriptions à l'oeuvre au sein des *Wirkenszusammenhang*, des ensembles interactifs de la vie sociale. Le vocable même de "culture" perd tout sens une fois séparé des notions communes. La récupération de ce vocable par l'économie bourgeoise a fini par le perdre: ce n'est que dans un discours publicitaire que l'on parle ainsi de "culture de drogues" et pourquoi pas de "culture antisémite" ou de "culture pédophile"? "L'échec de la culture, conclut Bloom, est devenu culture" (1987, p.184). Pourquoi alors ce culte de l'irrationnel? La raison en est que dans un excès de rejet du rationalisme instrumentiste au service du capitalisme, nous avons rejeté toute raison et toute rationalité. L'irrationalisme ne peut pas répondre à la rationalité instrumentaliste car c'est lui qui la fonde. Seule la raison peut y répondre. La raison est assez forte, surtout pour s'opposer à ceux qui l'ont pervertie. Quel est le type de rationalité que nous voulons réhabiliter et dresser contre la raison instrumentale? Nos efforts viseront désormais à faire l'apologie et la théorie de ce que Wittgenstein appelle "fond de rationalité", dont il a déjà été question tout au long de cet article, ce que nous rapprochons de toute une famille de dénominations faisant appel au "sens commun" et aux "notions communes". Suivant ce chemin notre gain sera double. Non seulement nous découvrirons la rationalité propre à la "culture", ce qui nous permettra de la fonder non pas sur l'irrationnel de la révélation d'un poète-porte parole de dieux mais sur un fond commun humain, universel et rationnel; mais cela nous permettra de surcroît de faire une science de la culture, telle que l'entendait Weber, puisque les structures rationnelles de la constitution des "cultures" sont les instruments épistémologiques de l'analyse scientifique de celles-là.

l'intentionnalité, un rêve, une action, une hallucination est toujours une pensée au sens de *cogitatio*.

15.- Ce propos a besoin d'une explicitation. Le fait de couper un arbre est un fait complexe. Nous appelons le fait de couper un arbre un "fait intentionnel", *id est* "volontaire", pour autant que par "fait de couper l'arbre" nous nous référons au fait complexe. Ce fait complexe implique deux phénomènes que nous devons séparer pour des raisons analytiques: d'un côté, le fait naturel "couper l'arbre" - même une machine peut le faire; de l'autre, le fait qu'en coupant l'arbre je me rapporte mentalement à cet arbre par le fait de me représenter à moi coupant l'arbre - ce qui est le fait intentionnel. Dans la perspective qui est la nôtre, l'intentionnalité se traduit par la phrase dont je n'ai pas besoin l'énonciation: "Je suis en train de couper l'arbre". L'intentionnel est le naturel plus le sens. En quoi le fait de me dire "Je suis en train de couper l'arbre" ajoute-t-il du sens dans ce que je fais? Nous ne pouvons dire ici que ceci: cet énoncé ne peut se tenir seul; il doit appartenir à un système d'énoncés et des "descriptions".

16.- "Hume and Julius Caesar" in *The collected philosophical papers*, 1981, vol. I.

17.- Anscombe, *Authority in Morals*, 1981, vol. III, p.46 sq.

18.- Sur ce sujet, voir l'excellente étude de François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, 1956.

19.- Husserl de son côté arrive aux mêmes conclusions. Si la structure intentionnelle grammaticale: *modus plus dictum*, correspond à la structure noético-noématique avancée par Husserl, alors il faut dire avec Husserl que l'axe noétique concerne la conscience et non pas la réalité. Cf., *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, par.19. Voir aussi, par. 24, *Le principe des principes*; sur l'axe "noético-noématique" cf., *Méditations cartésiennes*, trad. franç. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Vrin, Paris, 1996, *Deuxième méditation*, pp.56-98; aussi *Ideen... I, op. cit.*, ch. III, *Noèse et noème* et ch. IV, *Problématique des structures noético-noématiques*. Ces structures de la conscience sont par exemple la mémoire ou l'imagination. Derrida ajoutera même l'hallucination.

20.- Le contexte pratique est encore une fois déterminant. Ce n'est pas une coïncidence si Pléthon recourt à ce raisonnement au moment où il essaye de rétablir l'Etat hellénique contre le danger turc. Aussi, Platon, établit-il le même argument dans son effort de fonder une Cité juste.

21.- L'argument par lequel Platon démontre l'existence des Dieux est que "tout les humains croient qu'ils existent" (ἡ ἀληθεύουσα φύσις τῶν θεῶν) (*Lois*, 886a).

22.- Pourquoi la philosophie du Stagirite est à la fois le fondement de la scolastique et le principe de sa réfutation ne nous concerne pas ici. La ligne interprétative de Pléthon consiste à dire que la philosophie aristotélicienne est une mixture des dogmes de son maître Platon, dont il était un brillant commentateur, et des dogmes aristotéliciens proprement dits. Tout ce qui est juste dans sa philosophie, Aristote le tient de Platon qui, lui, n'a fait que rapporter les dogmes millénaires sans essayer de les "rénover" comme le fit son disciple.

23.- *Ethique à Nicomaque*, 1172b-1173a.

24.- Sur le rôle de Pléthon dans la renaissance et l'écho de ses didascalies dans l'humanisme d'un Ficin et d'un Pico della Mirandola, voir Masai (1956).

25.- Weber appelle cet ordre de choses "polythéisme de valeurs". L'ironie de cette expression est qu'au lieu de frayer chemin vers une "nature" polythéiste de la société humaine, c'est-à-dire de la "nature" sociale de l'homme, reconnue par l'idéalisme de Platon, dont les idées sont le garant de ce polythéisme, dogme auquel Pléthon consacre sa philosophie, elle a au contraire ouvert toutes les discussions et toutes les spéculations, du sacre de l'irrationnel jusqu'au nihilisme.

26.- Voici ce qu'écrit Allan Bloom (1987, p.238): "Would 'living exactly as I please' be speakable as a substitute for 'life-style'? Would 'my opinions' do for 'values'? 'My prejudices' for 'ideology' Could 'rabble-rousing' or 'simply divine' stand in for 'charisma'?"

Wittgenstein Ludwig, *De la certitude*, Gallimard, Paris, 1976.

Notice:

Christias, Panagiotis. "Valeurs et sens commun", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

L'espace social comme lieu du lien social

Par Ntagteverenis Paschalis

Résumé:

En premier lieu, nous construisons une définition synthétique de la notion "*espace social*" en nous appuyant sur ses thématiques principales qui ont préoccupé notre discipline, pour faire émerger les deux conceptions de l'interaction homme/espace qui ont marqué l'approche des sciences sociales à l'espace: l'homme *face* à son milieu environnemental et l'homme *en relation avec* son espace vécu. Ensuite, nous tentons d'esquisser les connotations qui sont attribuées à l'espace social au sein de la deuxième conception, celle qui pose le problème de la reliance entre l'homme et son espace en faveur de la fondation et de la persistance du lien social, à travers les doctrines sur *la mémoire collective*, *l'imaginaire* et *la socialité postmoderne*.

Auteur:

Docteur en Sociologie (Paris V - Sorbonne), chercheur au *Centre d'Etude sur l'Actuel et le Quotidien* (CEAQ - Paris V)

Introduction

Une interaction, deux problématiques, trois formes d'appréciation de l'espace social

Tout au long de l'histoire de notre discipline, les définitions que diverses approches sociologiques ont attribuées à la notion de l'espace social, partent d'une évidence quelques fois ignorée: l'appréhension de l'espace environnemental comme espace social est le fruit de l'interaction permanente entre l'homme et son environnement factice ou/et physique. Néanmoins, les différenciations dans la représentation et l'interprétation du social les ont amenées à accentuer des aspects différents de cette interaction, en focalisant leur intérêt à trois questions principales, à savoir les questions sur:

- a. les facteurs impliqués dans l'organisation de l'espace social (leur "nature", leur corrélation, etc.);
- b. les effets de l'organisation sociale de l'espace dans la vie et l'évolution des habitants, des groupes occupants, des cités entières;
- c. l'importance et les limites de la fonction agrégative de l'espace social.

Si nous voulons maintenant donner une définition complète de l'espace social en nous appuyant aux trois questions susmentionnées, nous pouvons affirmer que le statut social de l'espace

se manifeste de trois façons. Premièrement, dans la structuration de cet espace, qui est produit des rapports et des pratiques des agents sociaux (la conception de l'espace social comme un espace structuré). Deuxièmement, dans son imposition comme un cadre relativement contraignant, qui structure lui aussi les actions et les situations qu'il supporte (espace structurant). Enfin, troisième manifestation, dans la fonction symbolique de l'espace, dans la fondation et la perdurance du lien social d'une communauté (espace formant des communautés). Cependant, cette définition synthétique restera inachevée si nous n'établissons pas une relation interne entre les trois aspects de l'appréhension de l'espace social, fondée sur la proposition épistémologique de départ.

Arrivons donc, à notre proposition. Pour nous, les trois aspects susmentionnés résultent des deux façons différentes d'apercevoir l'interaction en question: une qui juxtapose l'homme à son espace environnemental - l'homme *face à* l'espace - et une autre qui insiste sur ce qui lie l'homme à son espace - l'homme *en relation avec* l'espace. Pour bien les saisir, il suffit de recourir aux recherches sur l'espace social qui ont été réalisées les quatre vingt dernières années, dans le cadre des sciences sociales.

Ainsi, des premières enquêtes de l'école de Chicago et des publications d'Halbwachs jusqu'à aujourd'hui, on peut distinguer *deux grandes problématiques*. D'un côté, se trouvent les recherches dont la préoccupation majeure est une double structuration: celle de l'espace (qui est considérée - selon le goût des divers auteurs - comme le produit ou le résultat des rapports économiques, des raisons historiques, des valeurs culturelles, des obstacles physiques, etc.) et de ses effets dans la structuration des relations internes ou intergroupales des groupes occupants. Cette problématique, positiviste dans sa conception, ne peut que juxtaposer l'homme et son espace pour assurer leur extériorité et leur fermeté, deux conditions indispensables à chaque démarche théorique ou empirique qui veut établir des relations causales entre ces deux termes. La caractéristique donc, la plus frappante des recherches impliquant la première problématique est qu'elles ne partent pas de la totalité de l'interaction homme/espace. Au contraire, elles recourent en dehors de celle-là, aux grands systèmes explicatifs qui ont dominé dans notre discipline - organicisme évolutionniste, fonctionnalisme, historicisme, économisme marxiste - pour trouver les facteurs qui l'influencent et qui expliquent telle ou telle structuration de ses parties. Ce n'est pas donc par hasard que les analyses proposées reproduisent les partialités et les conflits propres aux débats entre les grands courants sociologiques: des explications économiques et structurales se dressent contre des interprétations historiques[1], des causes culturelles s'opposent aux considérations naturelles[2]. On voit donc comment cette pensée divisante étend la dichotomie initiale dans le niveau des réponses fournies en minimisant ainsi le rôle de l'espace dans la vie sociale. Pour le fonctionnalisme dominant dans les années cinquante, il s'agissait d'un obstacle physique pour la communication humaine dont l'élimination était possible grâce aux bénéfices du progrès[3]. De même pour le marxisme structural, l'espace n'était qu'un produit surdéterminé par les lois structurales de la production de la société globale[4]. Cependant, à côté de ces interprétations partielles, on trouve des recherches qui visent à comprendre l'interaction homme/espace dans sa globalité en indiquant l'interdépendance entre la structuration de l'espace et la structuration des relations internes et intergroupales des groupes qui l'occupent, comme la doctrine de l'écologie humaine (Grafmeyer-Joseph, 1990) et les travaux de H. Lefebvre (1986).

De l'autre côté, il y a une problématique qui pose la question de la reliance entre l'homme et l'espace. Son objectif est de donner sens à l'attachement des individus à leurs milieux vécus en commun, aux résistances que provoquent leurs aménagements, bref, à l'importance de leur stabilité pour la perdurance des groupes qui les occupent. En reprenant la distinction que Maffesoli fait par rapport à notre discipline[5], on peut parler de la différence entre une approche positiviste sur

l'étude de l'espace social, qui sépare l'homme de son milieu pour trouver ensuite des causalités linéaires et surtout utiles aux finalités lointaines (aménagement rationnel du sol, évolution des pratiques politiques révolutionnaires, etc.) et une approche compréhensive qui cherche à penser la relation homme/espace dans sa totalité et par rapport à la totalité complexe que constitue le donné social. Pour dire la même chose en utilisant la terminologie de Durand, il s'agit d'une attitude représentée par le symbole du glaive, qui trace des frontières entre l'homme et son espace au sein de leur interaction et d'une autre, représentée par la coupe, qui veut comprendre comment l'homme et l'espace se mêlent pour favoriser la fondation et la persistance du lien social.

Le texte qui suit cette introduction, plutôt épistémologique, a la prétention d'éclaircir ce que nous venons d'appeler "la deuxième problématique". Plus précisément, notre article visera à montrer le statut attribué à l'espace au sein de l'interaction entre l'homme et son espace environnemental par l'intermédiation de la mémoire collective, de l'imaginaire et de la socialité postmoderne. Comme "terrain" de référence, on a choisi trois auteurs classiques à ces trois domaines: M. Halbwachs, G. Durand, et M. Maffesoli.

L'espace et la mémoire collective

Le premier essai d'une réflexion sur la relation entre l'homme et son espace avec le sens que nous avons donné à celle-ci dans l'introduction, a eu lieu dans l'analyse halbwachsienne sur la mémoire collective. C'est au sein de celle-ci que pour la première fois se pose la question de l'attachement groupal à l'espace vécu en commun et de ses significations possibles, d'une façon achevée et pertinente. Dans les lignes qui suivent, après une référence nécessaire au statut du temps par rapport à la mémoire collective, nous tentons de faire apparaître la place que Halbwachs attribue à l'espace dans la relation qui nous intéresse.

La double nature du temps chez Halbwachs

La conception de la double nature du temps, apparue dans le chapitre 4 de *La mémoire collective*, (1997) est le produit de la critique halbwachsienne contre la durée individuelle de Bergson et contre le temps universel des historiens. Elle se constitue, d'un côté, de l'appréhension du temps comme l'éternel présent du fait vécu en commun et pour cela doté des significations groupales et de l'autre, du temps décrit par l'auteur comme l'historicité sociale du temps de la pensée, comme l'organisateur de succession conceptuelle et sociale du temps présent, passé et à venir. L'analyse qui suit, vise à faire apparaître le sort qu'Halbwachs réserve au temps collectif, terme placé entre la durée individuelle et le temps universel.

Avant la présentation des arguments halbwachsiens contre la supériorité de la durée individuelle, il nous semble utile de rappeler en grandes lignes la thèse bergsonienne sur la double mémoire. "La métaphore de Bergson sur la mémoire est celle d'un cône renversé dont la pointe est tangente à un plan. Le cône symbolise la mémoire comme réservoir d'images accumulées depuis le passé, le plan symbolise le présent, la pointe du cône c'est la mémoire au présent qui ne laisse filtrer du passé que des souvenirs-habitudes (récitation, mode d'emploi de la mémoire dans le monde industriel et technique). La première mémoire, celle qui est adaptée au présent, est construite par l'intelligence pour qu'elle soit au service de l'action sur la matière et de la communication entre les hommes. Cette mémoire intellectuelle a pour ressort le langage dont les mots permettent de quadriller l'espace matériel en facilitant ainsi aussi bien l'action technique que la pensée scientifique. Cette première mémoire, Bergson l'appelle la mémoire-habitude. La seconde mémoire, qu'il appelle la "mémoire pure", est tout entière faite à partir des images que nous avons saisies au

court de notre vie. [...] Pour atteindre cette seconde mémoire, il faut, d'après Bergson, nous isoler à la fois des autres hommes et des exigences de l'action pour que notre conscience puisse s'identifier à cette mémoire en une perception où la conscience percevante dure autant que la conscience perçue" (Namer, 1994, p317). Cette conception de la mémoire amènera Bergson dans *Durée et simultanéité* à reconnaître la supériorité de la durée individuelle face au temps unique et artificiel des sciences. Halbwachs, dans *Les cadres sociaux de la mémoire* (1994), répond à la thèse de double mémoire en démontrant que la mémoire n'est pas une expérience vécue des images du passé, mais bien au contraire une reconstruction du passé à partir des éléments et des mécanismes actuellement présents dans la conscience du groupe: se souvenir, c'est utiliser les cadres sociaux de la mémoire pour situer un fait. Pour ce qui concerne la question de la supériorité de la durée individuelle, sa critique, parue dans *La mémoire collective* (1997), se focalise sur deux points: sur la possibilité d'exister une durée entièrement individuelle et sur sa conception homogène et uniforme. Selon l'appréhension halbwachsienne de la remémoration, présenté dans *Les cadres sociaux de la mémoire* (1994), se souvenir est faire s'identifier une mémoire individuelle à une mémoire collective. Au coeur, donc, de ce processus se trouve l'expérience fondamentale d'un sens partagé par "je" et par "les autres". Dans *La mémoire collective* (1997), l'auteur pousse l'extrême l'idée de la durée individuelle en supposant des consciences individuelles enfermées en elles-mêmes, pour approuver que dans cette condition, les vrais rencontres des pensées individuelles qui envisagent simultanément un objet ne sont pas possibles, à cause de l'absence d'une "société des consciences" qui doterait l'objet envisagé d'un sens commun. Ainsi Halbwachs tourne-t-il la thèse principale de Bergson contre lui-même: "la simultanéité signifie certes l'indépendance des consciences individuelles, mais cette indépendance n'a lieu qu'à l'intérieur d'une expérience collective des consciences et du monde" (voir Namer, 1997, p262) qui suppose, elle aussi, une temporalité spécifique. Ayant indiqué l'existence d'un temps collectif, l'auteur avance dans sa critique en affirmant que la conscience individuelle n'est que les points des rencontres autant des différents et irréductibles temps collectifs que les groupes où participe l'individu: "En réalité si, en rapprochant plusieurs consciences individuelles, on peut replacer leurs pensées et leurs événements dans un ou plusieurs temps communs, c'est que la durée intérieure se décompose en plusieurs courants qui ont leurs sources dans les groupes eux-mêmes. La conscience individuelle n'est que le lieu de passage de ces courants, le point de rencontre des temps collectifs" (Halbwachs, 1997, p190). A la place donc, d'autant des durées irréductibles l'une à l'autre que les consciences individuelles, il faut parler d'autant des temps collectifs que les groupes séparés^[6]. L'affirmation de la multiplicité de temps communs sert aussi à la négation de l'autre pôle temporel de la proposition bergsonienne, à savoir du temps unique et homogène, du temps mathématique, qui inclut les durées individuelles.

Cette négation se trouve aussi au coeur de la polémique halbwachsienne contre les historiens. Pour le successeur de Durkheim, un temps "[...] qui s'étend à tous les événements qui se sont produits en quelque lieu du monde, à tous les continents, à tous les pays, dans chaque pays à tous les groupes et, à travers eux, à tous les individus" (Halbwachs, 1997, p159-160) au-delà du fait qu'il serait impossible, il serait aussi inutile pour les mémoires collectives puisqu'il se priverait des significations collectives. D'après Halbwachs, il s'agit d'un temps vide et artificiel, oeuvre de la mémoire d'un groupe des savants, à savoir des historiens. Ainsi le temps universel n'est-il qu'un autre aspect du temps mathématique, un instrument factice mais nécessaire à chaque pensée qui veut construire l'histoire universelle. En affirmant que cette conception du temps n'a aucun rapport avec le temps réel qui est le temps vécu avec les autres, Halbwachs arrive à établir la priorité de la mémoire collective, qui vise à la stabilité et la perdurance - toujours relatives - du groupe, face à la mémoire historique qui, en considérant le temps et l'espace comme des instances uniques, cherche à marquer les différences et les changements dans l'écoulement du temps historique. Le temps collectif, au contraire, ne s'écoule pas, il dure: "Les événements se succèdent dans le temps, mais le

temps lui-même est un cadre immobile" (Halbwachs, 1997, p189). À propos de nos intérêts, ce point de l'analyse halbwachsienne est le plus significatif: le temps comme cadre social de la mémoire où recourt la pensée quand elle cherche à remémorer un fait vécu auparavant, est un temps stable et immobile comme un "[...] milieu continu qui n'a pas changé et qui est resté tel aujourd'hui qu'hier, en sorte que nous pouvons retrouver hier dans aujourd'hui" (Halbwachs, 1997, p180). Le temps collectif chez Halbwachs est un temps concentré au présent, point de départ de notre mémoire, il est un temps cristallisé, sinon spatialisé.

L'espace-cadre et l'espace-matière

On trouve certaines analogies entre l'analyse halbwachsienne de l'espace et celle du temps; dans le cas de l'espace, le contrepoint de la conception d'Halbwachs est un espace vide des significations groupales, un espace doté seulement des qualités "sensibles" et "physiques" qui sont données immédiatement à la conscience et sans intermédiation sociale. C'est le cas de la conception de l'espace chez les artistes, les physiciens et les géomètres. Halbwachs la refuse puisqu'un espace ainsi défini serait incapable de conserver des souvenirs au-delà de la mémoire collective de ces groupes de savants. D'après lui, l'espace de chaque mémoire collective constitue la condition nécessaire des significations partagées et attribuées en commun (voir Halbwachs, 1997, p209-214). Néanmoins, il existe une différence entre les deux analyses: dans le cas du temps collectif, Halbwachs établit la priorité du cadre temporel de la mémoire face à son supporteur, le temps mathématique, tandis que dans le cas de l'espace, il souligne la genèse réciproque de l'espace-cadre et de l'espace-matière: "Lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et il s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent. [...] C'est le groupe lui-même qui, de cette manière, demeure soumis à l'influence de la nature matérielle et participe de son équilibre" (Halbwachs, 1997, p195). Cette idée de la genèse réciproque nous permet de considérer que l'espace-matière est parti pris de la conception de l'espace collectif chez Halbwachs.

Revenons maintenant à sa propre définition de l'espace collectif. Tout d'abord, l'espace vécu en commun est plein de sens propres à chaque groupe séparé: "chaque aspect, chaque détail de ce lieu a lui-même un *sens* (c'est nous qui soulignons) qui n'est intelligible que par les membres du groupe, parce que toutes les parties de l'espace qu'il a occupées correspondent à autant d'aspects différents de la structure et de la vie de leur société, au moins à ce qu'il y a eu en elle de plus stable"(Halbwachs, 1997, p196). Ainsi l'espace devient-il un langage spécifique du monde qui nous entoure: "Mais on songe en même temps (...) au monde qui se reconnaissait en tout cela, comme si le style d'un mobilier, le goût d'un aménagement était lui l'équivalent d'un *langage* (c'est nous qui soulignons) qu'il comprenait" (Halbwachs, 1997, p194). En plus, l'espace occupé par un groupe à travers ses transformations, porte les indices de son temps collectif: "Les déménagements ou changements de lieu, et les modifications importantes introduites à certaines dates dans l'installation et l'ameublement d'un appartement, marquent autant d'époques dans l'histoire de la famille" (Halbwachs, 1997, p195)[7]. Cette définition de l'espace-cadre montre bien qu'Halbwachs dans le chapitre 5 de *La mémoire collective* (1997), tente de réorganiser l'ensemble de l'ouvrage en attribuant une priorité au cadre spatial. Malheureusement, sa déportation a laissé son oeuvre inachevé et nous ne pouvons faire que des hypothèses.

Passons maintenant aux qualités de l'espace ainsi conçu pour retirer ensuite les conséquences de la pensée halbwachsienne sur la conception de la relation homme/espace.

Ce qui est clair dans la définition halbwachsienne du cadre spatial de la mémoire collective, c'est que l'espace occupé par un groupe, fait appel primordialement non aux faits mais à "[...] une manière d'être commune à beaucoup d'hommes" (Halbwachs, 1997, p195). C'est par exemple, le cas de notre maison où "[...] nos meubles et la façon dont ils sont disposés, tout l'arrangement des pièces où nous vivons, nous rappellent notre famille et les amis que nous voyons souvent dans ce cadre"(Halbwachs, 1997, p194). Cette qualité de l'espace-cadre ne concerne pas seulement la mémoire collective des groupes approximatifs (ménage, groupes urbains) mais aussi celle des formations sociales plus abstraites comme les groupes religieux, dont les lieux sacrés ou profanes, réels ou symboliques, rappellent des émotions et des croyances partagées parmi les membres de la communauté de fidèles[8]. Au moment où l'espace-cadre fait appel en un être-ensemble, la nature inerte de l'espace-matière garantit sa continuité en lui prêtant son image quasi stable et immobile: "la stabilité du logement et de son aspect intérieur n'en impose pas moins au groupe lui-même l'image apaisante de sa continuité" (Halbwachs, 1997, p195). Après avoir donné des exemples sur les groupes juridiques, économiques et religieux qui confirment l'universalité de cette proposition, Halbwachs affirme que "la société immobilise une partie d'elle-même, une partie de sa pensée, celle qui est tournée vers le monde matériel. Elle peut se persuader ainsi, et persuader ses membres, qu'elle ne change point pour l'essentiel, qu'elle ne devient pas autre qu'elle n'était, c'est-à-dire qu'elle dure" (Halbwachs, 1997, p235).

En résumé de ce que nous venons de décrire, nous constatons que l'espace collectif, à savoir l'espace-cadre et son supporteur, l'espace-matière, accomplit une double fonction dans le cadre de la mémoire collective: *il rappelle à ses occupants des groupes dont ils sont membres et il assure, grâce à sa nature stable, la continuité des groupes qu'il supporte*. Ainsi inaugure-t-il les deux grandes thématiques concernant le sens de la relation homme/espace.

Ensuite, nous verrons comment ces thématiques seront dynamisées par les théories sur l'imaginaire et la socialité postmoderne.

L'espace et l'imaginaire

Dès les années soixante, on constate l'apparition de nombreux ouvrages qui mettent en cause l'exclusion de l'image, de l'imagination et du symbolique, par le terrain de recherche des sciences sociales, à cause de leur caractère irrationnel et par conséquent inapte à subir une élaboration scientifique. Ce mouvement revendiquant la rappropriation par la science de l'imaginaire (de l'autre moitié de la pensée humaine), a radicalisé la conception de la relation homme/espace en faisant apparaître la synergie qui existe entre l'imagination humaine et l'espace face à l'angoisse provoquée par l'écoulement du temps et par son actualisation, la mort. Pour pouvoir estimer les conséquences de cette radicalisation, nous ferons appel à la critique durandienne de la durée individuelle de Bergson où l'auteur de *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1992) explique pourquoi la fonction fantastique est du côté de l'espace et s'exprime sur les liens du dernier avec le sens suprême de l'imaginaire, à savoir l'euphémisme.

La critique de Durand s'attaque à la conception de la durée individuelle d'un point de vue différent de la critique halbwachsienne qui, comme nous l'avons indiqué, s'élève contre la priorité de la durée en question par rapport au temps collectif. Ce qui provoque l'objection de Durand, est l'assimilation par Bergson de la fonction fabulatrice à la durée concrète. Une objection tout à fait justifiée si l'on rend compte du fait que dans tout son ouvrage sur les deux régimes de l'image, ceux-ci se présentent comme deux attitudes imaginatives différentes face aux "visages du temps": le régime diurne cherche l'antidote du devenir fatal "au niveau surhumain de la transcendance et de la

pureté des essences" (Durand, 1992, p219) tandis que le régime nocturne " dans la rassurante et chaude intimité de la substance ou dans les constantes rythmiques qui scandent phénomènes et accidents" (Durand, 1992, p220). Ainsi Durand considère-t-il que la thèse bergsonienne qui assimile la fonction fantastique à une durée, à quelque chose de l'ordre temporel, est inadéquate et cherche à la ruiner. D'abord, il souligne que la durée individuelle bergsonienne est soit impensable, soit, quand on la pense, qu'elle n'est pas durée: "Car d'une part si on abandonne cette durée au lyrisme ontologique, elle devient un insaisissable puzzle, sans liaison des successions qualitatives. [...] Si d'autre part on en souligne l'unité, on la voit se perdre dans une immobilité statique" (Durand, 1992, p463-464). On retrouve ici le même paradoxe que l'on a remarqué dans la définition du temps collective chez Halbwachs: la durée bergsonienne, parce qu'elle dure, n'est pas temporelle, un paradoxal renforcé aussi par sa définition comme "anti-destin" (Durand, 1992, p464).

Après avoir démontré les contradictions internes de la durée bergsonienne, Durand s'occupe du rejet de l'hypothèse qui justifie l'annexion de l'imaginaire au domaine du temps puisqu'il est du domaine de la mémoire: "[...] d'un seul coup, [Bergson] résorbe l'image et l'esprit dans la mémoire et l'intuition de la durée. La mémoire serait acte de résistance de la durée à la matière purement spatiale et intellectuelle. La mémoire et l'image du côté de la durée et de l'esprit s'opposent à l'intelligence et la matière du côté de l'espace" (Durand, 1992, p465). Selon l'auteur, cette proposition bergsonienne repose sur l'erreur de l'assimilation de la mémoire à l'intuition de la durée. D'après lui, la mémoire échappe au temps "...dans le triomphe d'un temps "retrouvé, donc nié" (Durand, 1992, p466). C'est dans cette condition qu'elle permet "un redoublement des instances et un dédoublement du présent" (Durand, 1992, p466). Mais en permettant de revenir sur le passé, la mémoire autorise en partie la réparation des outrages du temps, autrement dit, elle a le caractère fondamental de l'imaginaire, qui est d'être euphémisme. En plus, la mémoire est aussi anti-destin et se dresse contre le temps. Elle est un "pouvoir réflexogène", à savoir un pouvoir d'organisation d'un tout à partir d'un fragment vécu. Cette organisation est la négation de la puissance d'équivalence irréversible qu'est le temps. "La mémoire - comme l'image - est cette magie vicariante par laquelle un fragment existentiel peut résumer et symboliser la totalité du temps retrouvé" (Durand, 1992, p468). Ce sont ces deux qualités de la mémoire (euphémisme, anti-destin) qui permettent le renversement de l'hypothèse bergsonienne: la mémoire se résorbe en la fonction fantastique, et non l'inverse.

Ayant démontré que la durée ou le temps en général ne constitue pas le domaine de l'imaginaire, Durand affirme qu' "il ne reste plus qu'à attribuer l'espace comme "sensorium" général de la fonction fantastique" (Durand, 1992, p472). Il ne s'agit pas, bien sur, de l'hyperespace physique mais d'un espace psychologique (un espace représentatif, conçu comme un mi-lieu entre subjectivité et objectivité) qui n'est autre que l'espace euclidien. Celui-ci, n'étant plus fonctionnellement "physique" (objectif), devient un *a priori* d'autre chose que l'expérience: "il devient la forme *a priori* du pouvoir euphémique de la pensée, il est le lieu des figurations puisqu'il est le symbole opératoire du distancement maîtrisé" (Durand, 1992, p473)[9]. Enfin, Durand achève son argumentation en indiquant que c'est grâce aux qualités de l'espace euclidien, à savoir son ocularité, sa profondeur et son ubiquité - qualités propres aussi à l'image - que celui-ci peut jouer ce rôle (Durand, 1992, p474-480).

Cette synergie entre l'espace et la fonction fantastique que nous venons brièvement de décrire, rend clair que la réévaluation du statut de l'imaginaire entraîne aussi la réévaluation du statut de l'espace, en radicalisant ainsi notre conception sur la relation homme/espace: celui-ci, d'un cadre social de la mémoire collective parmi d'autres, devient le lieu de notre imagination, "notre

ami" qui s'abstrait de l'épreuve perceptive et temporelle, bref, la forme *a priori* d'une fonction dont la raison d'être est l'euphémisme de notre destin fatal. Cette évolution positive du statut de l'espace atteindra sa place la plus haute dans les théories de la postmodernité.

L'espace et la socialité

Les théories de la postmodernité ont bouleversé notre conception sur la relation homme/espace. Leur attitude critique face aux dichotomies établies par la pensée rationnelle entre la nature et la culture, entre la raison et l'imaginaire, ne pourrait rester indifférente face à la césure ontologique imposée entre l'homme et son environnement spatial. Pour comprendre comment et pourquoi cette nouvelle appréhension de la vie sociétale fait que l'espace "passe devant la scène", nous suivrons la réflexion maffesolienne sur le glissement du *social* vers la *socialité*, à savoir d'une structure mécanique, dominée par une organisation économique-politique où agissent des groupements contractuels, composés par des individus avec des fonctions bien définies, vers une structure complexe, donc organique, où le constat est un va-et-vient entre les masses et des micro-groupes affectifs, au sein desquels les personnes (*persona*) jouent leurs rôles.

Chez Maffesoli, l'espace de forme *a priori* du fantastique devient, avec l'imaginaire, forme *a priori* de ce nouvel ordre confusionnel et désordonné que constitue la socialité[10]. Pour saisir comment l'auteur justifie cette nouvelle promotion du statut de l'espace, nous avons choisi un extrait d'*Au creux des apparences* (1990), où Maffesoli s'exprime sur la socialité d'une façon bien instructive à propos de nos intérêts: "il y a un hédonisme du quotidien irrépessible et puissant qui sous-tend et soutient toute vie en société. Une structure anthropologique en quelque sorte. A certaines époques, cet hédonisme sera marginalisé et occupera un rôle subalterne; il en d'autres où, au contraire, il sera le pivot à partir duquel va s'ordonner, de manière affichée, discrète ou secrète, toute la vie sociale. En ces moments-là, ce que l'on appelle les rapports sociaux, ceux de la vie courante, des institutions, du travail, des loisirs, ne sont plus uniquement régis par des instances surplombantes, à priori et mécaniques; de même, ils ne sont plus orientés vers un but à atteindre, toujours lointain, en bref tout ce qui est délimité par une logique économique-politique, ou déterminé en fonction d'une vision morale. Au contraire, ces rapports deviennent des relations animées par et à partir de ce qui est intrinsèque, vécu au jour le jour, d'une manière organique; de plus, ils se recentrent sur ce qui est de l'ordre de la proximité. En bref, le lien social devient émotionnel. Ainsi s'élabore une manière d'être (*éthos*) où ce qui est éprouvé avec d'autres sera primordial. C'est cela même que je désignerai par l'expression: "éthique de l'esthétique"" (Maffesoli, 1990, p13). Relativisme, refus du lointain et de l'abstrait, attachement au proche et au concret, voilà les caractéristiques de cette nouvelle forme de l'être ensemble qui vient de naître. Causes et effets du fait que l'homme contemporain "en a marre" d'avoir son regard tourné vers l'avenir, vers le temps qui viendra, et il cherche le paradis promis par l'Histoire dans son présent, aux émotions partagées avec les autres (voir Maffesoli, 1990, chap. "La baroquisation du monde", p151-185). Ce changement radical de point de vue renverse notre conception du rapport espace/temps: dans nos sociétés postmodernes, ce sont les choses de l'ordre spatial (territoire, localisme, proximité) qui passent au devant de la scène. C'est à ce sens qu'il faut saisir la proposition maffesolienne selon laquelle l'espace est devenu forme *a priori* de la socialité. Passons maintenant aux qualités de l'espace ainsi défini.

En prenant le cas de la mégapole contemporaine, Maffesoli indique que l'espace "[...] est une sorte de "milieu" entre ces entités que la tradition occidentale a fortement trachées: nature *versus* culture" (Maffesoli, 1990, p208). Cette conception maffesolienne, fidèle à son point de vue holistique (symbolique), cherche à comprendre la ville dans sa complexité: "L'espace qui nous

occupe, est un ensemble complexe constitué à la fois par la matérialité des choses (rues, monuments, trafic) et par l'immatérialité des images de divers ordres. C'est ce qui fait de cet ensemble un ordre symbolique" (Maffesoli, 1990, p212). On ne peut pas donc saisir la ville si, à côté de son architecture "physique", on ne se rend pas compte de l'architecture des divers réseaux de communication qui font circuler des émotions, des affects et des symboles et "[...] qui me permettent de m'accommoder (...) à l'environnement physique qui m'est donné, et qu'en même temps je construis symboliquement" (Maffesoli, 1990, p217). L'espace donc, en privilégiant, grâce à son caractère mixte, toutes les choses de l'ordre esthétique, devient "[...] la condition de possibilité de l'existence humaine, à partir de l'existence sociale et de l'existence naturelle. Ce qui revient à dire que le "moi ne prend conscience de lui-même" qu'en tant que relation" (Maffesoli, 1990, p208-209)[11].

L'espace en favorisant le sentir ensemble, est aussi condition de la naissance de l'*éthos* spécifique de la postmodernité. "C'est par la force des choses, c'est parce qu'il y a partage d'un même *territoire* (qu'il soit réel ou symbolique), que l'on voit naître l'idée communautaire et l'éthique qui lui est corollaire" (Maffesoli, 1988, p31). C'est l'attachement au sol où sont enterrés nos ancêtres[12], c'est l'existence du génie du lieu[13], c'est la participation aux divers cultes contemporains dans les hauts lieux sacrés de nos mégapoles[14] que font que l'espace devient le ciment de cette nouvelle manière d'être (*éthos*) où ce qui est primordial, ce sont les émotions vécues avec d'autres. L'espace donc constitue la forme par excellence de ce que Maffesoli nomme "éthique de l'esthétique", cause et effet de la socialité contemporaine.

Ntagteverenis Paschalis

Notes:

- 1.- Voir la critique de Castells (1981) sur les théories volontaristes de l'espace social.
- 2.- Ce sont les critiques de l'école culturaliste contre la théorie de l'écologie humaine. (A titre d'exemple, voir Firey, 1947)
- 3.- Pour une critique sur la conception fonctionnaliste de l'espace en France, voir la critique sur les recherches effectuée dans les années cinquante sous le financement de la Délégation Générale à la Recherche Scientifique et Technique (DGRST) in Billaud (1983, p.9-13)
- 4.- C'est le cas de l'étude sur l'espace de Castells (1981, chap. "Le débat sur la théorie de l'espace", p.153-169)
- 5.- "A partir de cet exemple on retrouve donc la césure qui nous occupe, cette fois-ci entre une *sociologie positiviste*, pour qui chaque chose n'est qu'un symptôme d'autre chose, et une *sociologie compréhensive* qui décrit le vécu pour ce qu'il est, se contentant de discerner ainsi les visées des différents acteurs concernés". (Maffesoli, 1985, p.18)
- 6.- "Chaque groupe défini localement a sa mémoire propre et une représentation du temps qui n'est qu'à lui". (Halbwachs, 1997, p163)
- 7.- Cette définition de l'espace collectif montre bien que dans *La mémoire collective* (1997), Halbwachs met en question l'isolement des trois cadres sociaux présentés dans *Les cadres sociaux de la mémoire* (1994) (langage, temps, espace).
- 8.- "Mais une société de fidèles est conduit à distribuer entre les diverses parties de l'espace le plus grand nombre des idées et images qui entretiennent sa pensée" (Halbwachs, 1997, p208)

9.- D'après Durand, l'imagination humaine est modelée par le développement de la vision, puis de l'audition et du langage, à savoir des moyens d'appréhension et d'assimilation "à distance". Le distancement donc, ne peut avoir qu'une valeur euphémique.

10.- "Tout comme l'espace, le fantastique est ainsi une des formes *a priori* de toute socialité". Maffesoli, 1979, p91)

11.- Voir également Maffesoli, 1988 (chap. "De la proxémie", p183-224).

12.- "L'attachement à la terre où sont enterrés les ancêtres repose sur la conscience d'une continuité cosmique quasi naturelle, qui nous rend tributaires de ceux qui nous ont précédés.... La sédimentation produite par la mort engendre le vivant". (Maffesoli, 1979, p64).

13.- "D'où l'importance du "génie du lieu"; ce sentiment collectif qui façonne un espace, lequel rétroagit sur le sentiment en question". (Maffesoli, 1988, p194).

14.- "Ainsi l'on pourrait dire que la mégapole est constituée par une suite de "hauts lieux", dans le sens religieux du terme, où sont célébrés divers cultes au fort coefficient esthétique-éthique. Ce sont les cultes du corps, du sexe, de l'image, de l'amitié, de la "bouffe", du sport... la liste étant, à cet égard, indéfinie. Le dénominateur commun est le lieu où se fait ce culte. Ainsi que je l'ai déjà montré ailleurs, le *lieu devenant lien*". (Maffesoli, 1990, p214-215).

Références bibliographiques:

Billaud J.P., *Regards sur la localité*, (travail collectif) Paris, Ministère de l'Urbanisme et du Logement, 1983.

Castells M., *La question urbaine*, Paris, éd. François Maspero, 1981.

Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

Firey W., *Land Use in Central Boston*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1947.

Grafmeyer Y. et Joseph I., *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1990.

Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, éd. Albin Michel, 1994.

Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, éd. Albin Michel, 1997.

Lefebvre H., *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1986.

Maffesoli M., *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979.

Maffesoli M., *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

Maffesoli M., *Le temps des tribus - le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, Méridiens, 1988.

Maffesoli M., *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990

Namer G., "Postface", in, Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, éd. Albin Michel, 1994.

Namer G., "Postface", in, Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, éd. Albin Michel, 1997.

Notice:

Paschalis, Ntagteverenis. "L'espace social comme lieu du lien social", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Considérations sur le statut du discours sociologique

Par Stéphane Hampartzoumian

Résumé:

Posant que la sociologie est un discours particulier constitué autour d'un objet particulier, à savoir la réalité sociale, il s'agit de s'interroger sur la particularité de ce discours qui porte sur la réalité sociale, ce qui revient à poser la question de la scientificité d'un discours. Au regard de la pratique scientifique, il apparaît que la scientificité d'un discours réside principalement dans sa conformité à des normes d'exposition, qui en dernier lieu ont vocation à organiser la mise en débat des discours.

Auteur:

Stéphane Hampartzoumian est chercheur au Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ).

La fondation de la scientificité de la sociologie par Émile Durkheim (1990) passait par la reconnaissance de son objet propre, le *fait social*, objet qu'il a fallu arracher aux autres champs disciplinaires. Aujourd'hui, la légitimité de la sociologie étant acquise, son objet se fait plus labile, disons qu'il y a consensus pour dire que la sociologie est un discours qui porte sur le social, sans trop préciser ce qu'est le social. Je voudrais m'attarder sur la question du statut du discours sociologique.

Qu'est-ce que l'on fait en faisant de la sociologie? Qu'est-ce que c'est que faire de la sociologie? Que fait la sociologie? Voilà une série de questions, trop souvent esquivées pour ne pas être essentielles et trop essentielles pour être davantage esquivées, questions auxquelles chaque sociologue est tenu de répondre, de s'acquitter. J'essayerai d'apporter une réponse, une réponse particulière à cette question générale, une réponse probablement discutable, partielle et partielle, mais plus encore que notre réponse, ou bien qu'une réponse, ce qui semble important, indiscutable, c'est la nécessité pour la sociologie de poser, d'imposer non pas une définition, mais la question de sa définition. Cette question est une question à laquelle chaque sociologue est tenu de répondre, puisque cette réponse sous-tend l'ensemble de son activité.

Cette interrogation de fond, cette interrogation fondamentale me semble un préalable indispensable à toute énoncé sociologique, aussi il convient de l'exposer clairement.

Qu'est-ce que la sociologie? La sociologie c'est d'abord un mot, un néologisme qu'invente Auguste Comte en 1830 pour traduire l'expression de physique sociale, cette science encore à venir qu'il entend fonder. Étymologiquement, le mot est construit à partir de l'association du radical *socio-* et du suffixe *-logie*, ce qui voudrait dire que la sociologie est un discours sur le social. Cette

signification étymologique du mot sociologie offre d'emblée une réponse à la question: elle ébauche une piste étymologique selon laquelle on peut dire que la sociologie est un discours sur le social. Il s'agit maintenant de mesurer toute la portée de cette affirmation.

Dire que la sociologie n'est qu'un discours, cela veut dire qu'elle n'est ni une chose, ni un acte, cela veut dire que la posture du sociologue n'est jamais que la posture de celui qui parle ou écrit pour tenir un discours, que la posture sociologique ne tient que par le discours. Cela veut dire aussi qu'être chercheur en sociologie consiste essentiellement à chercher un mot, un concept, une théorie pour dire la réalité sociale. "Trouver les mots pour dire notre temps" (Maffesoli, 2000, p.III), voilà à quoi peut se résumer la vocation du sociologue.

Un discours certes, mais un discours qui se caractérise par un objet spécifique, puisqu'il porte sur un objet qui lui est propre et qui ne saurait se confondre avec celui du discours historique (le passé), ethnologique (l'ailleurs), ou psychologique (l'individu). Il est surprenant de constater comment chaque élément de réponse provoque inmanquablement de nouvelles interrogations, car dire que la sociologie est un discours SUR le social implique de se demander quel est le sens de cette préposition, à quelle hauteur (distance) doit se placer le discours sociologique pour disserter sur la réalité sociale.

Il serait opportun d'exposer ici les différentes méthodes d'enquête que la sociologie a patiemment élaborées au fil de son histoire, pour arrimer solidement le discours sociologique à une réalité sociale, à un objet, à un terrain. Les méthodes sociographiques ont tenté de résoudre la double contrainte méthodologique qui écartèle le discours sociologique, celui-ci se trouve en effet déchiré entre d'une part un impératif de rupture: le discours sociologique ne peut pas se contenter de répéter le discours social, et d'autre part une nécessaire soudure avec la réalité sociale: le discours sociologique doit bien porter sur la réalité sociale. Le discours sociologique doit sans cesse naviguer entre deux écueils, le Charybde de se perdre dans son objet et le Scylla de perdre son objet.

L'objet du discours sociologique est incontestablement un élément déterminant dans la définition de la sociologie, il n'est cependant qu'un élément parmi d'autres. Aussi je vais me détourner de l'objet de ce discours pour me tourner vers la nature de ce discours. Le discours sociologique est animé par une vocation qui le distingue des autres discours portant sur le social, comme le discours littéraire ou politique par exemple. Autre discours, autre vocation, dirait Max Weber. Cette vocation du discours sociologique, c'est celle de vouloir obstinément produire un savoir sur le social, c'est là sa prétention scientifique. On pourrait très bien parler d'une sociologie qui ne s'encombre pas du souci de sa scientificité et flirte sans honte avec la littérature ou bien la philosophie, deux lieux du discours où la scientificité n'est pas une question obsédante, mais il n'en demeure pas moins que cette question de la scientificité du discours est une question importante, une question véritablement structurante pour la sociologie.

Il s'agit donc de chercher à répondre rapidement à cette question dérivée de la précédente, de répondre à cette seconde question impliquée par la première. Dans cet emboîtement de questions gigognes, je chercherai à répondre à la question de la scientificité pour tenter de mieux répondre ensuite à la question de ce qu'est la sociologie.

Il convient, dans un premier temps, de commencer par s'arracher à la représentation sociale naïve, mais persistante d'une science lieu de la vérité. La science n'est pas le lieu de la vérité, elle est seulement le lieu de l'exactitude, ce qui est sensiblement différent. Il faut renoncer à cette vision

quasi religieuse selon laquelle le discours scientifique serait le lieu d'énonciation, le lieu d'annonciation de la vérité. Le sociologue n'est pas celui qui vient révéler la vérité du social.

Le discours scientifique n'est ni un discours vrai, ni un discours de vérité, car le discours de vérité relève de la religion et vouloir que le discours scientifique soit un discours de vérité, c'est vouloir faire de la science une religion, et entretenir par là la confusion.

Cette idéalisation du discours scientifique, quoiqu'intenable, habite profondément l'imaginaire collectif. L'épistémologie, qui précisément est le discours qui traite de la scientificité des discours, permet de refuser et de réfuter catégoriquement cette vision fantasmagorique de la science.

Les travaux de Thomas Kuhn, entre autres, permettent de mesurer combien l'histoire des sciences n'est pas la longue et patiente conquête de la vérité, mais plutôt une incessante et tumultueuse guerre de paradigmes entre d'une part la tradition et d'autre part l'innovation, ce que Thomas Kuhn nomme respectivement la science normale et la science révolutionnaire (Kuhn, 1995, p.204).

Et dans ce débat intellectuel, Thomas Kuhn prend soin de nous mettre en garde: "Chacun peut espérer convertir l'autre à sa conception de la science et de ses problèmes, aucun ne peut espérer prouver son point de vue. La concurrence entre paradigmes n'est pas le genre de bataille qui puisse se gagner avec des preuves" (Kuhn, 1995, p.204).

"En vérité je vous le dis" est l'expression consacrée du prophète, non pas du chercheur, la science n'est pas le lieu de la certitude, au contraire elle est le lieu même du doute: ce fameux "doute hyperbolique" que depuis les *Méditations cartésiennes* (1641) apparaît comme une condition de possibilité du discours scientifique.

Je propose de considérer qu'un discours scientifique n'est ni vrai ni faux, mais qu'il est seulement valide ou invalide. En effet, la scientificité d'un discours ne réside pas dans ce qui est énoncé, mais dans la modalité même de son énonciation. Ou, pour le dire autrement, ce qui fait la scientificité d'un discours c'est moins sa matière que sa manière. Disons que la scientificité d'un discours se mesure essentiellement dans sa capacité à respecter, à se conformer à des règles spécifiques de production du discours.

Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est plus la procédure du discours et moins le contenu qui détermine sa nature scientifique.

Il existe un petit livre assez troublant qui pousse jusqu'à l'absurde le formalisme du discours scientifique, il s'agit du livre de l'écrivain Georges Perec (Perec, 1991). Dans ce livre parodique, l'auteur accumule ironiquement tous les signes de la scientificité (diagrammes, références, bibliographie, citations, notes en bas de page...), le discours se trouve alors dissous dans sa propre procédure d'énonciation, il est réduit à un pur exercice de style, où la forme écrase le fond, il produit ainsi un discours qui ne dit rien, qui ne dit rien de plus que sa forme. Le texte respecte scrupuleusement les règles formelles de la scientificité, mais reste étrangement creux, étrangement muet, si ce n'est que cette pantomime du discours savant permet à l'auteur de dévoiler avec humour le principe même de l'écriture scientifique: son formalisme.

Essayons à présent de dégager non pas les règles de la méthode en sociologie, mais bien les règles du jeu régissant la scientificité du discours sociologique à l'intérieur du monde vécu des sociologues.

L'expression du travail scientifique d'un chercheur se traduit essentiellement par la publication régulière d'articles scientifiques dans des revues scientifiques. Il faut savoir qu'une revue scientifique se caractérise par le fait qu'elle possède un comité scientifique de lecture apte à sélectionner les textes à publier, il faut savoir aussi qu'un article est scientifiquement validé seulement à partir du moment où il est retenu pour être publié dans une revue scientifique. C'est donc, dans ces conditions qu'un chercheur est reconnu comme chercheur, si et seulement si il parvient à faire publier ses articles dans une revue scientifique.

Se pose alors la question de savoir ce qui est déterminant pour pouvoir être publié dans une revue scientifique?

Bien entendu, l'article doit avoir un intérêt, l'objet de l'article doit s'inscrire dans la hiérarchie non dite des objets dignes de faire l'objet d'un article: il vaut mieux être en accord avec la sensibilité théorique de la revue, etc. Mais le plus déterminant finalement, la condition absolument nécessaire sans quoi il n'y aura pas de publication, c'est d'abord de respecter strictement les consignes formelles de présentation prescrites par la revue.

Si l'on prend une revue scientifique quelle qu'elle soit, ce qui frappe à la lecture d'un numéro, c'est que, au-delà de la variété des thèmes abordés, il y a une stricte invariance formelle des articles présentés.

En effet, le fond peut varier, la forme reste immuable, le cahier des charges est d'ailleurs souvent indiqué explicitement sur la dernière page de la revue, (nombre de pages, nombre de signes par page, notes en bas de pages, présentation précise des références bibliographiques, résumé de tant de signes en français et en anglais...). Il semble que l'ensemble de ces impératifs formels précisant ce que doit être un article scientifique ne soit pas réductible à un problème technique visant simplement à mieux gérer les publications, il est un critère important de la recevabilité ou de la non-recevabilité d'un texte. Autant dire que les règles d'écriture réglementent l'admission ou l'exclusion dans l'espace du discours scientifique. Il est toujours possible d'écrire en s'affranchissant des règles d'écriture imposées, mais c'est alors prendre le risque de ne pas être publié dans une revue scientifique et donc ne pas être reconnu dans son activité de chercheur.

Il me faut préciser qu'il ne s'agit pas ici de dévaloriser le fonctionnement scientifique, mais simplement de saisir en quoi consiste la pratique scientifique en acte. La procédure formelle du discours scientifique n'est pas une pédanterie gratuite, bien au contraire, elle est indispensable au bon fonctionnement de l'institution scientifique, dans la mesure où elle a essentiellement pour vocation d'organiser un cadre susceptible d'inscrire un échange intellectuel, elle vient délimiter l'espace propre du débat scientifique. La procédure formelle d'écriture du discours scientifique est donc un dispositif qui ouvre le texte au débat scientifique, et cette ouverture est essentielle.

L'exigence de transparence qui oblige un chercheur à exposer ces sources bibliographiques et ces ressources méthodologiques est certes une contrainte formelle qui ralentit et alourdit l'écriture, mais c'est aussi une manière d'exposer le texte à une objection, à une critique, à une réfutation, et cette exposition est une condition absolument nécessaire à la scientificité de son discours.

Disons que la soumission du discours sociologique à un ensemble rigoureux de contraintes rhétoriques est finalement une garantie de sa "falsifiabilité", selon le terme de Karl Popper (Popper, 1990, p.36).

Si la grandiloquence est un risque du discours scientifique, elle n'est pas une fatalité. La procédure formelle est pesante et astreignante, elle n'en demeure pas moins essentielle, en ce sens qu'elle possède une fonction précise qui est de préparer, d'aménager un espace du discours, un cadre d'énonciation où peuvent se poser, s'apposer, s'opposer les discours. La procédure formelle qui formate le texte, ne garantit pas au discours sociologique son objectivité, définitivement inaccessible, pas plus qu'elle ne le débarrasse de sa subjectivité définitivement incontournable. La procédure formelle installe le discours sociologique dans l'inter-subjectivité de la communauté scientifique des sociologues. Et c'est seulement par cette installation au creux de cette inter-subjectivité, dans la reconnaissance de ses pairs et de ses pères, dans l'appartenance à la communauté des sociologues que réside la validation scientifique de son discours. Cette validation permet de distinguer le discours sociologique du simple discours social, discours non-savant.

"Penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres?" se demande avec une fausse naïveté le grand penseur Emmanuel Kant.

S'il fallait préciser l'architecture de cet espace intellectuel des débats scientifiques, on pourrait imaginer un espace géométrique où chaque interlocuteur serait idéalement à égale distance du centre, le centre étant un espace fondamentalement vide, espace de circulation des discours. Tout auteur cherchant à prendre une position centrale, cherchant à occuper (dans un sens quasi militaire) le centre de cet espace, en le verrouillant avec un discours exclusif, annulerait de fait tout le dispositif. Le lieu du débat scientifique est essentiellement un *lieu commun*, je veux dire par là un lieu qui n'appartient à aucun et qui appartient à tous, un lieu qui n'appartient à aucun chercheur en particulier mais à tout les chercheurs en général.

La recevabilité d'un discours dans cet espace, le fait d'être admis à parler dans cette sphère, est le principal signe de la scientificité d'un discours. L'enjeu de la scientificité du discours sociologique réside donc essentiellement dans la capacité de son auteur à respecter les règles du jeu du discours, et ce jeu est bien sûr un jeu très sérieux.

Je dirai donc en guise de définition, d'une manière simple et presque simpliste, que la sociologie est un discours à prétention scientifique sur le social.

On a parfois parlé de sciences molles pour désigner les sciences humaines par opposition aux sciences dites dures (ou inhumaines) telles que la physique et la biologie. À cette distinction peu gratifiante pour les sciences humaines, on choisira plutôt le label de sciences douces, qui évoque un savoir dialoguant avec son objet, qui n'est pas une pierre, ni un rat de laboratoire, mais l'homme lui-même.

"Si les positivistes emploient l'adjectif mou pour dénoncer une certaine sociologie, les défenseurs de cette même sociologie célèbrent sa douceur" (Clignet, 1989, p.7), et revendiquent "une sociologie de la caresse, n'ayant plus rien à voir avec la griffure conceptuelle" (Maffesoli, 1996, p.22).

Retenons donc que la sociologie est un discours qui vient questionner le social, un discours visant une connaissance et acceptant le cadre normalisé des règles d'échanges scientifiques.

Disons que, fondamentalement, la sociologie est un discours scientifique sur le social, et ses découvertes, puisque "l'objet de toute science est de faire des découvertes" (Durkheim, 1990, p.7), ne peuvent être que de l'ordre du discours. Insistons sur le fait que le discours sociologique est second sur la réalité sociale, disons que la réalité sociale est peut-être structurée comme un langage (pour paraphraser Jacques Lacan), elle n'est pas pour autant un *discours sur*, elle EST tous les discours, et celle-ci demeure toujours infiniment plus riche que le plus riche des discours sociologiques. C'est d'ailleurs probablement cette incomplétude qui fait que l'analyse (sociologique) est infinie, infiniment à suivre, à poursuivre.

J'ajoute aussi que pour une sociologie spéculative, l'important est plus de réussir à formuler une question sur le social que de parvenir à y répondre, puisque questionner le social est le véritable enjeu de son discours. Dès lors, il est absurde de s'étonner de la reprise de la question, car c'est en cela qu'il y a la réponse. Cette sociologie spéculative se démarque ainsi d'une sociologie plus positive qui voudrait liquider la question en y répondant.

Pour conclure, j'affirmerai que la sociologie est essentiellement un discours, un discours sur le social, un discours scientifique sur le social. Faire de la sociologie, c'est écrire du texte pour essayer de dire la réalité sociale, pour essayer de décrire la texture du social.

Stéphane Hampartzoumian

Références bibliographiques:

Clignet Rémi, dans la " Préface " de *Clefs pour une poétique de la sociologie*, de Richard Brown, traduit par R. Clignet, Arles, Actes Sud, 1989.

Durkheim Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1990, (1^{re} publication 1895).

Kant Emmanuel, maxime de la collection *Le Collège de philosophie* chez Grasset, 1990.

Kuhn Thomas, *La Structure des révolutions scientifiques*, traduit par Meyer, Paris, Flammarion, 1995.

Maffesoli Michel, " Préface à la 3^e édition " du *Temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, La Table ronde, 2000.

Maffesoli Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

Perec Georges, *Cantatrix Sopranica L*, Paris, Seuil, 1991.

Popper Karl, *La Logique de la découverte scientifique*, traduit par N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1990.

Notice:

Hampartzoumian, Stéphane. "Considérations sur le statut du discours sociologique", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:
<http://www.espritcritique.org>

Haut 

L'imaginaire: une approche de la pensée de Gilbert Durand

Par Mabel Franzone

Résumé:

Gilbert Durand nous met en "mouvement", nous montre que tout est perpétuellement en état de changement. Il nous fait passer en ligne ascendante de la connaissance reflet au monde imaginal par une subversion épistémologique poussant vers une connaissance globalisante. Et les dieux descendent vers l'animalité, nous accompagnent dans la génétique, l'étiologie, la poésie, la sociologie, la science, dans une pensée vagabonde capable de mettre en relation toutes ses formes, toutes les disciplines et débouchant sur une transdisciplinarité. Un tel voyage ne nous laisse pas indifférents et oeuvre avec magie, nous rendant un peu l'espoir de réenchanter le monde actuel.

Auteur:

Mabel Franzone est professeur de Langues.

Pourquoi l'imaginaire aujourd'hui?

La toute dernière et effroyable guerre qui vient d'être livrée l'a été comme une croisade du Bien contre le Mal, comme l'ont proclamé tous les journaux du monde entier, oscillant entre deux pôles, même si une partie du monde a bien compris que c'était là un énorme mensonge. Pour autant, la presse n'en continuait pas moins à invoquer des missions menées contre la dictature, au nom de la liberté et de la démocratie, pour le "bien". Quelques intellectuels français ont applaudi le "travailaméricain". Nous avons même lu un article de Jean d'Ormesson dans lequel l'auteur déplorait que tout le monde se félicite de la "chute du dictateur" mais que personne ne "remercie les Américains"[\[1\]](#). Formule qui se passe de tout commentaire mais qui montre à quel extrême peut arriver la logique d'un dualisme exacerbé dans lequel un élément, pour survivre, doit absorber l'autre, le dominer, l'exterminer.

Nous avons observé tout au long de cette période que la plupart des gens non seulement subissait la désinformation et les images d'une guerre que nul n'avait voulu, mais témoignait d'une certaine lassitude et finissait par ne plus lire les journaux ou ne plus regarder la télévision, à la fois écoeurés par tant d'ignominie et perdus par la teneur contradictoire des nouvelles. C'était comme si on nous obligeait, en effet, à regarder un film d'horreur de série B. Le sentiment général était, nous insistons là dessus, que l'on tuait des gens en brandissant des banderoles de mensonges et que les chaînes de télévision, comme les journalistes, acceptaient de jouer le jeu[\[2\]](#). Nous pouvons analyser de nombreuses causes, mais ce que nous voulons mettre ici en relief c'est le problème de rupture entre les médias et la société, engendré - comme le souligne avec justesse Gilbert Durand (1994,

p78) - par l'excès d'informations. L'information est en elle-même "néguentropique", c'est-à-dire qu'elle augmente indéfiniment sans pouvoir s'user. Les institutions, comme toute construction humaine, ont besoin d'une dépense d'énergie; elles sont entropiques, c'est-à-dire soumises à leur propre mort, à leur propre disparition[3]. Il est donc possible que l'excès d'information soit un facteur de perte pour les institutions sociales. "On peut constater que plus une société est "informée" plus les institutions qui la fondent se fragilisent..." (Durand, 1994). La balance penche de l'autre côté, effet de saturation. La logique dominante d'où le sens est banni et la dimension du sacré pénalisée témoigne d'une crise qui est essentiellement une crise de l'homme et une crise des Sciences humaines. Il ne s'agit pas de mener une nouvelle "croisade" contre le rationalisme moderne mais de chercher une connaissance mieux adaptée au monde, de dénoncer les manquements et de proposer des solutions de rechange. Si la phrase "Science sans conscience n'est que ruine de l'âme" a encore du sens, sans doute le plus approprié serait-il de redéfinir un autre type de science, en essayant d'éviter le piège d'un matérialisme exacerbé. Ce matérialisme qui laisse aujourd'hui le champ libre à tant de mesures inconsidérées sur les plans politique et économique, avec pour effet l'appauvrissement généralisé de la planète, la perte de matières premières, la disparition irréversible d'espèces végétales et animales, le développement d'épidémies dont nul ne sait l'origine[4]. Nous nous demandons avec insistance quelle planète nous laisserons à nos enfants et aux générations suivantes. Et nous restons sans réponse, tout en nous sentant coupables. Le dommage occasionné ne peut que nous interpeller car il s'adresse à cette part de l'autre dont nous sommes nous-mêmes porteurs. Le visage des morts et des mutilés a quelque chose de notre propre visage et c'est pourquoi s'instaure, croyons-nous, une proximité, un aperçu de la différence qui devient non-indifférence. "Moi et l'autre" devient "moi pour l'autre", mais avec responsabilité, comme le dirait Emmanuel Lévinas: "L'un-pour-l'autre de la proximité ne forme pas une conjonction ontologique de la satisfaction. La capacité de l'être - et de la conscience, son corrélat - est insuffisante pour contenir l'intrigue qui se noue dans le visage d'Autrui, tracé d'un passé immémorial..." (Lévinas, 1974, p123). Le dernier massacre nous a laissé plongés dans un espace de silence, sans réaction y compris de refus, comme si le corps avait savamment mis en place des filtres pour nous empêcher de penser, pour nous permettre de continuer à vivre. La nécessité que nous ressentons d'un changement mondial se trouve d'une certaine manière allégée si nous pensons en un changement de la perception de l'Autre, en un renouvellement ontologique, dont l'essence se définit d'entrée de jeu par une métaphysique laissant place à la transcendance (Lévinas, 1992, p24), une subversion épistémologique permettant une réception différente de l'autre, reconnaissant la part invisible du monde et de l'être, la part de divin présente chez tous les êtres peuplant cette planète Terre, éveillant notre part de responsabilité en tant que partie intégrante du monde.

C'est ce que relève depuis longtemps Gilbert Durand qui, en une mise en garde tragique et urgente, interpelle l'homme moderne lui rappelant que l'homme ne doit pas être seulement un épice fragile et vide mais "un lieu de passage où se comprend et se concrétise le secret qui lie la Création au Créateur, le secret de Dieu" (voir Wunenburger, 1980, p66). Réincorporer la dimension du sacré, préciser quelques concepts pour une nouvelle approche des représentations de l'Univers acceptant un pluralisme de voix, de visions, s'ouvrant à l'Autre et à l'autre dans le souci de réunifier la science qui permettrait de voir l'homme et le monde intégralement, sans séparations mutilantes. Voilà en quoi consiste, pour nous, la vaste théorie de l'Imaginaire que nous tenterons de cerner dans le reste de notre article.

Sur la notion d'imaginaire

Gilbert Durand évoque tout d'abord - méthode que nous qualifierons d'adéquate - le mot contenu ici, l'"image". De ce fait, cet imaginaire s'ouvre alors comme un éventail embrassant toute chose. En effet, la conscience a deux manières de se représenter le monde: l'une, directe, lorsque la "chose même" apparaît présente dans l'esprit comme dans la perception ou la sensation; l'autre, indirecte, lorsque pour une raison ou pour une autre, la "chose" ne peut être représentée en chair et en os à notre sensibilité, comme par exemple les souvenirs d'enfance ou la représentation d'une autre vie, au-delà de la mort. Dans tous les cas de représentation indirecte, l'objet absent arrive à nous par une image (Durand, 1964, p7-8).

La banalisation et, pourquoi ne pas le dire, le mépris qui a recouvert tout produit de l'imagination a fait qu'une grande confusion règne dans le signifié des termes relatifs à cet "imaginaire". Pour Gilbert Durand, non seulement il y a confusion, mais dévalorisation de l'image, produit de la dévaluation endurée par la "phantasia" dans la pensée occidentale et dans l'Antiquité classique. C'est ainsi que "image", "signe", "allégorie", "symbole", "emblème", "parabole", "mythe", "figure", "utopie" sont utilisés par les auteurs comme s'ils signifiaient la même chose (Durand, 1964, p7). C'est peut-être sur le plan littéraire qu'a eu lieu le plus grand nombre de tentatives pour définir ces termes, bien que se manifeste toujours - à notre sens - une certaine résistance à l'utilisation exacte des mots faisant partie de l'imaginaire. Nous avons entendu diverses opinions à ce sujet et même dans les milieux universitaires pointe souvent la critique dédaigneuse à l'encontre de ceux d'entre nous qui travaillons sur l'imaginaire car nous travaillons avec des livres sans mener d'investigation sur le terrain. Et comme il n'y a rien de "rationnel" dans cette recherche, elle n'est donc pas scientifique, etc. Certaines critiques viennent de la suspicion présente dans la pensée générée par la lutte entre les écoles, d'autres de la défense de la "raison" qui veut régner en maître pour la pensée et qui est protégée avec une ardeur inusitée, avec un intégrisme presque religieux, ce qui conduit Eugen Fink (1966, p30) à dire que "la raison n'est pas une lumière froide et blême qui paraît à une humanité anémique... Elle est la plus passionnée des passions, le désir le plus sauvage...". Dans d'autres cas encore, les opinions qui dévalorisent l'image et l'imaginaire sont engendrées tout simplement par l'ignorance et l'aboulie de ceux qui ne veulent tout simplement pas savoir de quoi il s'agit exactement.

Le vocable "imaginaire" suscite d'emblée un certain volume invisible, une présence qui nous entoure mais que nous ne pouvons toucher. Elle nous entoure comme nous entoure la Nature. Mais si Mère Nature se laisse voir, cet imaginaire est un véritable mystère. Comme tout mystère, tantôt il se laisse appréhender, tantôt il se cache dans un lieu de ténèbres. Comme tout mystère, il relève de la poétique et du sensible. Gilbert Durand le définit comme "l'incontournable re-présentation, la faculté de symbolisation d'où toutes les peurs, toutes les espérances et leurs fruits culturels jaillissent continûment depuis les quelque un million et demi d'années qu'*homo erectus* s'est dressé sur la terre." (Durand, 1994, p77). Cet imaginaire est jalonné de symboles et c'est alors que naît la nécessité pour nous d'en dire un peu plus sur ce terme. Lorsque le signifié n'est en aucun cas "présentable", le signe, la figure ou métaphore conduisent le sensible du figuré au signifié, ce signifié étant, par nature, **inaccessible**, c'est-à-dire épiphanie ou apparition de l'indicible. C'est alors une représentation qui fait apparaître un sens secret, *épiphanie d'un mystère* (Durand, 1964, p10-12).

Le signifiant, partie visible du symbole, possède trois dimensions concrètes:

- a) cosmique, parce qu'il abreuve sa figuration dans le monde visible qui nous entoure;
- b) onirique, c'est-à-dire enraciné dans les souvenirs et dans les actions qui surgissent dans nos rêves;
- c) poétique, parce qu'il a recourt au langage et à celui, plus profond, qui explore les couches de l'inconscient (Ricoeur, cité par Durand, 1964, p13).

De même, la partie invisible crée tout un monde de représentations indirectes, ce qui fait que les deux termes du symbole, signifiant et signifié, sont infiniment ouverts et complètement flexibles. La part visible se répète et, par redondance, intègre dans son apparence les qualités les plus contradictoires. Par cette aptitude à se répéter, le symbole exprime indéfiniment son inadéquation, permet son perfectionnement par approches accumulées. L'ensemble de tous les symboles portant sur un thème les éclaire les uns les autres, ajoutant une puissance symbolique supplémentaire (Durand, 1964, p15).

La redondance perfectionnante opère sur trois terrains

- a) lorsqu'elle est gestuelle, elle constitue les symboles rituels;
- b) lorsqu'elle est linguistique, elle relève du mythe avec ses dérivés;
- c) lorsqu'elle est de l'ordre de l'image, que ce soit sous la forme de peinture ou de sculpture, elle est ce que l'on appelle le symbole iconographique.

Ces trois terrains parlent d'un contenu invisible, d'un Au-delà, d'une valeur qui établit un "sens", contrairement à ce qui s'est produit dans la pensée occidentale qui a réduit l'imagination et l'image à n'être que des véhicules de faussetés et qui induisit une extinction symbolique (Durand, 1964, p17). Pour accueillir une nouvelle science et un nouveau savoir capables d'intégrer la partie exclue, il faudra prendre en compte l'étude des symboles et, à cet effet, analyser certaines prémisses capables de promouvoir un changement dans la connaissance.

Subversion épistémologique

Il s'agit ici de faire face à une manière de penser différente et de mentionner certaines bases épistémologiques impliquant un changement dans la logique de la pensée. Le problème des Sciences humaines préconisant une connaissance de l'Homme comme quelque chose d'objectivable, de matérialisable, conséquence du matérialisme de la Science moderne, a placé scientifiques et humanistes en situation de franche opposition (Wunenburger, 1980, p48), les premiers arborant les postulats de la science, les seconds s'enfermant dans un solipsisme du Moi, dressant des barrières infranchissables. Pour contourner cette nécessité d'inscrire l'objet dans certaines catégories intellectuelles prédéterminées par le sujet ou de définir la réalité avec ces normes statiques, le chemin - proposé par Jean-Jacques Wunenburger suivant en cela Gilbert Durand - serait peut-être de sortir d'une dualité opposant certains termes tels que mouvement - permanence, faits réels - faits construits, le multiple à l'unité, etc. afin de trouver "une connaissance totale et une pour qui le différentiel, le multiple, obéissent aussi à des règles, mais d'une autre nature que les mesures et les

lois abstraites." (Wunenburger, 1980, p49). C'est-à-dire que la science devrait devenir une véritable "gnose", une connaissance de la totalité de l'objet grâce à la participation de la totalité du sujet et pas de sa seule raison. Mais il faudrait préciser la nécessité tant épistémologique qu'anthropologique d'un tel renversement, en prenant en compte également la crédibilité psychologique et la possibilité d'une logique du "nouvel esprit scientifique". Tel est aussi le souhait de Gilbert Durand qui situe le destin de l'anthropologie sous le signe de la renaissance d'une spiritualité, car elle seule pourra lui rappeler son "paradigme perdu".

Toujours en suivant Gilbert Durand - commenté par Wunenburger (1980) - nous rappelons les trois lignes décisives suivies par la pensée occidentale scientifique:

- 1) La pensée rationnelle a rompu l'alliance avec le sacré, avec la croyance en Dieu et s'est réfugiée dans l'agnosticisme.
- 2) Avec la négation de la transcendance survient une division du cosmos. Celui-ci n'est plus un objet de connaissance, les champs d'investigation se scindent et se ferment et ne sont plus considérés comme équivalant à une totalité. La science en devenant analytique réduit les connexions des choses et annule les réseaux de correspondances ou de similitudes symboliques.
- 3) Cette réduction du monde concret à des catégories mentales abstraites suppose aussi une opposition dualiste entre un objet et un sujet, sans relation l'un avec l'autre.

A partir de Descartes s'établit de manière impérialiste en Occident - la **méthode** -, qui a pour principe la coupure, la séparation entre l'Identité et la non-Identité, le Un et le Multiple, le Bien et le Mal, le Vrai et le Faux, etc. (Wunenburger, 1980, p53). L'Histoire en subit les conséquences avec ses fureurs et ses silences; progrès, optimisme, perfectibilité et bienfait ont rythmé les histoires officielles, instaurant une fois de plus "l'Inquisition" avec d'autres types de pensée, réduisant au silence d'autres pistes (Brun, 1996, p291).

Pour Gilbert Durand, le progrès des sciences de l'homme doit se faire à la lumière des connaissances les plus anciennes, puisant aux sources de la Tradition car c'est en elle que nous trouvons les méthodes logiques d'appréhension des choses que même les sciences "positives" ont empruntées alors qu'elles en niaient l'origine. A ce propos, Wunenburger cite l'exemple de Paracelse et son destin de modernité. Pour parcourir le chemin qui va de l'*Homo rationalis* à l'*Homo symbolicus*, il convient de préciser quelques notions qui permettent de trouver ou de retrouver une connaissance plus complète, intégrale:

- 1) Pour la connaissance du monde et de l'homme, on peut faire jouer un principe de symétrie identificatrice et un principe de ressemblance. Cette dernière notion introduisant des contenus morphologiques (lignes de la main, situations, proportions, qualités descriptives et substantielles) et mettant l'accent sur la qualité. La connaissance ne sera féconde que si elle intègre et assimile ce principe de ressemblance, qui est, par ailleurs, le fondement de la connaissance ésotérique et hermétique traditionnelle.
- 2) De même, pour faire entrer en relation ces qualités, Gilbert Durand propose un "non-causalisme objectif" c'est-à-dire un principe d'**homologie** par l'extraction de "l'archée" ou *arcanum* commun. Par là même, si la causalité remonte à "l'archée", la logique causale se trouvera profondément affectée car l'effet ne serait pas supérieur à la cause (comme conséquence de l'application de la récurrence) et plusieurs causes peuvent jouer le même rôle sous le prisme d'une topologie

quantitative, de ressemblances de rythmes, d'homologies d'entités vivantes qui ne se superposent ni ne s'alignent.

3) La volonté de rapprocher la totalité du cosmos de sa diversité dynamique nous conduit finalement à un principe de non-dualité" logique.

La science occidentale positive avec la logique aristotélicienne et le principe d'exclusion (A suppose l'exclusion de non-A) et son "tiers-exclu" (c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre dialogue possible en dehors de A et non-A) s'est trouvée réduite à un régime de pensée dualiste et n'a pas pu prendre en compte les médiations dynamiques qui introduisent le mouvement et la diversité dans les choses. La logique de l'homologie conduit à récupérer ce tiers exclu en lui donnant une fonction de relation ou de lien dynamique, introduisant une logique ternaire par opposition à la binaire. Et même ce tiers inclus auquel s'ajoutent les deux éléments antagoniques constitue un tout dont "l'arcane" est l'essence qui les réunit, nous conduisant, ainsi, au numéro quatre "qui affirme l'unité monadologique de ses trois composants[5]". Le monde et l'homme ne sont compris qu'à partir de structures aux forces bipolaires et opposées au sein desquelles l'une renforce l'autre, s'actualisant ainsi elle-même[6]. La science en arrive ainsi à des "types", c'est-à-dire à des complexes mobiles où s'activent des forces contraires mais unifiées par des principes directeurs homologues. Avec cette nouvelle logique, Durand propose d'abandonner les dualismes au profit de ce qu'il appelle "dualitudes", celles-ci s'entendant comme un équilibre ou un déséquilibre de forces qui penche vers le manichéisme où s'accroissent les oppositions jusqu'au dualisme, ou au contraire vers une confusion moniste consistant en une dissolution des contraires (Wunenburger, 1980, p64). Gilbert Durand a planté un cadre d'analyse suivant ces principes. Nous nous référerons concrètement à son application.

Sur la méthode d'analyse et quelques concepts

Notre découverte de la méthode instaurée par Gilbert Durand, l'archétypologie, s'est effectuée à travers une application littéraire qui, d'après les propos mêmes de l'auteur (voir Perol et Taleb, 2002, p238), est le lieu où elle fonctionne le mieux. La portée de notre analyse se limite à ce champ et nous pourrions difficilement parler d'une autre science sociale. Nous nous plaçons donc du côté de la mythocritique, c'est-à-dire de l'analyse de mythes issus d'un texte. Un sociologue ou un anthropologue pour sa part se situera sur un autre plan, c'est-à-dire celui de contextes sociaux ou de la "mythanalyse". Mais comme le remarque justement Gilbert Durand (1996, p160), les uns comme les autres travaillons sur la même matière première. Ce sont les deux extrémités de ce fil conducteur qui constituent le "trajet anthropologique". C'est-à-dire "l'échange constant qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives qui émanent du milieu cosmique et social" (Durand, 1984, p38). Un fait certain est que, en littérature, c'est une méthode dont l'application est longue et laborieuse car l'on a sans cesse l'impression de devoir tout inventer. Mais lorsque l'on parvient à manipuler réellement les structures et les schèmes, elle s'avère d'une richesse et d'un savoir indescriptibles. Il est recommandé d'utiliser l'oeuvre de Gaston Bachelard et sa phénoménologie des images littéraires pour parvenir à une analyse convenable et conforme au flot de métaphores et d'images ainsi qu'au mouvement sous-jacent d'une oeuvre littéraire. Puis, en se laissant frapper par l'éclair de l'image première transmise par le récit, peu à peu les ondes s'accroissent autour de l'épicentre, c'est-à-dire autour de l'image qui nous retient ou qui nous trouble car c'est elle qui marquera "quelque chose" dans l'oeuvre ou la poésie. D'autres images seront suscitées, on découvrira le mouvement, la dynamique et tout se mettra en place autour du centre; finalement, les mots en sympathie se chercheront eux-mêmes et l'accord final sera de voir le récit et son analyse se dresser comme une

chorégraphie ou comme un paysage, avec ses dénivelés, ses montagnes: le graphisme sera alors construit. L'interprétation est aussi poétique que l'oeuvre originale. Il est nécessaire de laisser les images parler d'elles-mêmes et guider notre inconscient, aller au plus profond, jusqu'à ce terrain secret où gît l'inconscient primordial de l'être, là où il n'y a plus de genre, où il n'y a plus de noms. Le mystère est: laisser faire, laisser le récit venir à nous et nous parler à travers mille figures, avoir confiance en lui et en nous. Comme nous l'avons dit, les mots, épiderme de la narration, s'ordonnent d'eux-mêmes, tandis que nous nous efforçons d'en trouver le sens second, celui qui ne se voit pas, dimension parallèle unissant l'écrivain au lecteur. Les labyrinthes seront alors la quête de notre propre histoire avec l'histoire commune de l'humanité; les odeurs nous conduiront vers l'enfance pour nous faire comprendre notre enfance pérenne; le cheval courra transportant le temps et sa solitude, violent et immobile; le serpent s'enroulera capricieusement pour que nous comprenions, en contemplant ses anneaux, que tout est cyclique, que tout revient; les yeux fulminants du tigre nous parleront du feu qui loge pour toujours dans notre corps; le tourbillon du vent et la montagne nous parleront de notre besoin de nous dresser pour voir le monde et tous les mythes agiteront notre plume et nous serons une partie de l'univers, tributaires de l'invisible, palimpseste de noms qui disparaissent, individualités qui s'effacent et se rejoignent dans un même fleuve avec toutes choses, tous les éléments, tous les mouvements, fondations de l'être, gisement de l'âme du monde. Cette "fusion" trouve une explication plus logique dans la subversion de la grammaire donnée par Gilbert Durand (1994, p57-58).

La grammaire du récit "imaginaire" implique une subversion eu égard aux grammaires indo-européennes et nous constatons que ce n'est plus le sujet, le nom propre, qui est déterminant mais plutôt les attributs, les adjectifs et surtout l'action exprimée par le verbe. Ainsi, ce n'est pas l'état civil donné par un nom propre qui importe dans l'identification d'un dieu, d'un héros ou d'un saint, mais les litanies que relatent ses attributs. Le nom propre se réduit à un état résiduel. Et l'attribut apparaît toujours insinué par un verbe: éloigner, remarquer, oindre, unir, etc. (Durand, 1994, p58). Ce que véhicule le verbe est la véritable matrice archétypale.

Nous avons dit aussi que les individualités s'effaçaient et que les mots convergeaient avec notre être vers un même fleuve: le langage utilisé devient aqueux, comme si les racines profondes qui nous unissent au monde et à l'univers avaient leur véritable base dans l'élément eau, les eaux des fleuves, celle de la mer, les eaux souterraines. Là encore, Gilbert Durand donne son explication: "l'imaginaire est le soubassement de la réalité anthropologique" (Perol et Taleb, 2002, p236) simplement parce que l'homme interprète toujours les stimuli, à la différence de l'animal que, la plupart du temps ils ne symbolisent pas (même si ces derniers sont capables d'avoir des éléments de symbolisme). Chez l'être humain, tout se passe dans la connexion des lobes frontaux, d'où il arrive alors indéfectiblement à une pensée symbolique, c'est-à-dire à une pensée non directe (Perol et Taleb, 2002, p236-237): "La pensée de l'homme est une" nous dit Durand et exprime différentes notions ou constatations à l'aide d'un vocabulaire "aquatique" (cité par Perol et Taleb, 2002, p240): "ruisseau, partage des eaux, confluences, le nom du fleuve, l'aménagement des rives et le delta et les méandres"(cité par Perol et Taleb, 2002, p241); telles sont les phases de ce que Durand appelle "bassin sémantique", dynamique de l'imaginaire ou chemin que parcourt un *mythe* dont la durée est d'environ 150 -180 ans. Ce concept de bassin sémantique a, comme tout concept, un profil épistémologique (Bachelard, cité par Durand, 1996, p161), c'est-à-dire porteur en soi d'un choix qui recueille une "isotopie", une "homéologie commune", théories scientifiques ou Vision du Monde (Durand, 1996, p81) reflétant les diverses évolutions des signifiés. Une telle notion permet d'intégrer les avancées scientifiques, de les analyser subtilement en sous-ensembles - ère et air de l'imaginaire, style, mythes directeurs, motifs picturaux, thématiques littéraires - de réunir le tout dans une mythanalyse généralisée pour proposer une mesure d'analyse qui justifie le changement d'une manière pertinente, adéquate et compréhensible (Durand, 1994, p68). Dans le même temps,

elle nous permet d'aller depuis les ruisseaux existants vers ceux en train de se former ou de retourner chercher ceux qui existèrent avant, contrairement au temps linéaire, donnant à l'histoire un temps cyclique et un caractère sphérique (Perol et Taleb, 2002, p241). Ce caractère sphérique, nous ne pouvons manquer de le rapprocher de l'image transmise par certains mythes relatifs à la Terre Mère et qui impliquent la figure dans la quête d'un centre commun pour tous les êtres de la Création. Nous pensons par exemple à La Pachamama (voir Colombes, 2000, p199-201), représentation d'une déesse aymara, Mère des montagnes régissant aussi bien les relations entre les hommes qu'entre les autres êtres, équilibrant la chasse, la pêche ou la végétation, obéie des autres dieux, responsable de l'équilibre de la Terre. Nous pouvons imaginer trois cercles et un seul centre. La Pachamama et l'homme appartiennent aux trois. Cette déesse régit la relation à soi-même, au monde et aux dieux ou à l'univers. Cela correspond à une Ontologie opérant par cercles et fermetures successives. Les mythes nous transmettent cette notion de sphère, cercle ou circonférence comme les saisons, les rythmes qui se répètent, les gardiens de l'équilibre et conjurateurs de la mort. Face au temps linéaire, cette mort qui nous afflige est quelque chose qui nous guette et qui vient inéluctablement. Le temps cyclique au contraire permet d'euphémiser, d'adoucir cette tragédie humaine. Georges Poulet nous dit qu'il n'est pas de forme plus achevée que celle du cercle ni plus durable: "Le cadran des horloges, la roue de la fortune traversent intacts le temps, sans être modifiés par les variations qu'ils enregistrent ou déterminent. Chaque fois que l'esprit veut se représenter l'étendue, il fait se mouvoir une même courbe autour du même centre... et les hommes de toutes les époques ne se sont jamais servis que d'un seul compas... La simplicité du cercle, sa perfection, son application continûment universelle en font la première de ces formes privilégiées qui se retrouvent au fond de toutes les croyances et qui servent de principe, de structure à tous les esprits " (Poulet, 1974, p9). C'est là une belle définition de la forme que peut assumer le temps et qui nous permet d'adoucir la forme linéaire et destructrice. Nous allons maintenant nous pencher sur cette opposition des deux formes du temps et analyser la façon dont elles s'organisent dans la méthode instaurée par Gilbert Durand.

Les structures anthropologiques de l'Imaginaire

A partir de cette angoisse face à la mort, du passage du temps qui la dessine irrémédiablement à l'horizon, et de toutes les images et représentations que ces deux termes suscitent, Gilbert Durand élabore un cadre d'analyse, une archétypologie, élément statique mais nécessaire car il est indispensable de savoir de quoi l'on parle. Quand on parle d'onde, dit Bachelard, il nous faut savoir ce qui ondule[7]. Cette archétypologie contient les grandes figures qui expriment les diverses façons de vivre la mort. L'homme trouve dans cette angoisse du temps qui passe la façon d'établir les relations à l'Autre et à l'autre, une altérité qui construit une vision du Cosmos, ce qui fait que nous pouvons parler d'une véritable Ontologie car nous verrons nos relations avec l'Univers à travers les mythes et les archétypes, notre relation au Monde par la représentation des éléments et des autres êtres, amis ou ennemis ou étrangers, et à l'homme à travers les histoires personnelles exprimées par la mythes et la créativité individuelle de n'importe quel type. Cette mort sera vécue de façons différentes selon les cultures, ce qui conduit Mircea Eliade à établir une coupure entre la représentation de la mort chez l'homme européen et le non européen.

Lorsque l'on parle de mort, on inclut également sous ce terme les autres morts, les petites morts qui n'impliquent pas la disparition de la vie: la séparation de la mère, le passage à l'état d'adulte ou d'homme mûr. Dès le rituel de la naissance, les relations d'altérité se définissent. La façon dont est traité l'enfant nous donne la vision du cosmos chez sa mère biologique et dans sa culture. Chez certains peuples indigènes, le rituel consiste à porter l'enfant au sein de la Terre Mère,

en le faisant coucher sur le sol. En Europe, et surtout dans la Modernité, il s'agit de séparer l'enfant de la mère et de le porter à bout de bras pour qu'il crie, pour qu'il devienne "indépendant" de sa mère, instaurant dès lors une séparation.

Puis, la langue maternelle transmet au bébé tout un monde fantastique nourri de contes et de légendes. Ce fantastique est ce que Henri Bergson (1992, p159) appelle "fabulation" et agit comme un cordon ombilical qui remplacera le cordon biologique. Le rituel de séparation de la mère ou de retour vers elle aura une continuité dans la langue héritée, langue qui oeuvrera comme un facteur de transmission symbolique. Enfin, ce seront l'école et la pensée d'une société qui, à un moment donné, achèveront la tâche.

Nous avons évoqué les petites morts telles que le fait de grandir, de faire ses premiers pas, tout ce qui se fait de façon biologique et instinctive; tout ce qui détermine la vie même, les reflets dominants et les gestes primordiaux. Il y a trois réflexes dominants d'après l'Ecole de Betcherev (Durand, 1984, p47): les dominantes posturale, digestive et sexuelle, dont se sert Gilbert Durand pour la construction de ses Structures et la formulation en schèmes. Le schème est ce qui fait l'union entre les gestes inconscients de la sensori-motricité, entre les dominantes reflets et leurs représentations. Ce sont ces schèmes qui constituent le squelette dynamique et fonctionnel de l'imagination. L'imaginaire a des racines biologiques et c'est pourquoi de nombreux biologistes et éthologues traiteront le mythe comme une question animale (Konrad Lorenz, René Thom, Dominique Lestel, Portmann). "Le Mythe est à l'homme ce que l'instinct est à l'animal" nous dit Roger Caillois (1938, p72); Santayana parle de "foi animale". Caillois et Tobie Nathan mettent en évidence la grande ressemblance entre le monde des insectes et les sociétés humaines, ressemblance qui, pour Dominique Lestel, est le fondement ou l'origine animale de la culture[8]. Le monde des images, ce *Mésocosmos*, est alors profondément enraciné dans la matière, dans le corps.

Entrons dans les structures: la dominante reflet-postural est l'homme qui se dresse et risque de tomber. De là les schèmes d'ascension et de chute qui apparaissent toujours ensemble: "il n'y a pas d'ascension sans descente" nous rappelle Bachelard[9]. La verticalisation ascendante est aussi la division, l'oeil qui regarde et connaît, la connaissance, et l'activité manuelle, l'homme qui travaille, l'*homo faber*, le guerrier portant ses armes. La dominante digestive est en relation avec le schème de descente, la chute s'adoucit et se transforme en "se laisser avaler", ce qui correspond à l'"intimité". La dominante sexuelle sera en relation avec tout ce qui correspond au retour, aux cycles, à la renaissance, à l'"éternel retour" dont parle Mircea Eliade.

Les gestes différenciés en schèmes et au contact avec la Nature et la Société détermineront les archétypes mais sont toujours surdéterminés par la relation au temps et à la mort. Les *Structures anthropologiques de l'Imaginaire* sont l'analyse de la représentation du monde et de l'univers à travers ces deux visions, de séparation ou de retour, exprimées dans les régimes diurne et nocturne comme un dialogue entre deux polarités. La notion de polarité implique déjà l'existence d'un pôle et de son contraire (Durand, 1980, p41-42) et nous devons à Bachelard le fait de considérer cette polarité de la représentation comme une "différence de potentiel" dynamique et poétique pour la conscience. Les pôles ne s'excluent pas mais se transforment en dialectique complémentaire. C'est ce que Lupasco appelle actualisation et potentialisation. Il n'y a jamais potentialisation sans actualisation et vice versa (voir Perol et Taleb, 2002, p239).

Le premier régime, le diurne, est le temps linéaire ainsi que le royaume de la lumière et de la peur des ténèbres, car elles sont l'expression de la mort comme temps final. C'est le régime de l'Antithèse, de la séparation, de l'hétérogénéité. Le second, le régime nocturne, est le temps

cyclique où la mort est assimilée d'une autre manière, au moyen de mythes, de rituels ou de récits qui placent cette mort du côté de l'initiation, de l'apprentissage, comme une partie de la vie. Il y a donc une euphémisation de la nuit et celle-ci s'emplit de lumières. C'est la viscosité des thèmes. Ces deux visions véhiculent aussi une certaine valorisation de l'autre qui est la Nature ou l'animal et cet autre qu'est la femme. Dans le régime diurne, Nature et Femmes sont mises du côté de l'animalité maudite, de ce qu'il faut dominer. Dans le second, le Nocturne, c'est le ventre de la Mère réceptive, le réceptacle, le "creux", le culte du féminin. Mais ces deux régimes n'apparaissent pas en pratique d'une façon claire et pure. La filiation des images est difficile à établir et cette division n'est pas si évidente dans l'analyse des sociétés, des mythes ou des récits littéraires. L'écrivain argentin Julio Cortázar disait "l'image c'est putain" pour exprimer la pluralité de signifiés. Face à cette absence de "pureté", et pour savoir à quel régime appartiennent les images étudiées, il est nécessaire de recourir à la dynamique, au mouvement, au schème et surtout à la redondance, aux répétitions de sens.

Le premier chapitre des Structures a pour titre: "Les visages du temps", c'est le régime diurne. Il s'agit ici d'images "thériomorphes", car les représentations animales sont les premières et les plus communes. L'homme dans le monde est beaucoup plus proche de l'animal que des étoiles, des plantes, des pierres ou de tout autre être. Tous deux, homme et animal, appartiennent à la catégorie de l'animé. Il s'agit aussi de symboles nyctomorphes, des ténèbres, de la femme fatale, de la lune noire, de la mort en relation avec le féminin et l'animal, du sang menstruel et de la faute temporelle, péché originel. A cause de ce péché, l'homme "tombe", et ainsi, passe aux symboles catamorphes et à la première épiphanie de la mort, la pesanteur, le vertige, la chute comme pénalisation et la féminisation de la chute, dans l'abîme, et dans la chair digestive et sexuelle.

La seconde partie traitera du schème de l'ascension, des symboles de transcendance tels que l'échelle du shaman, la montagne, l'aile, l'oiseau et l'ange, symboles d'agrandissement, de pouvoir, de chefs guerriers. Les symboles spectaculaires vont de la lumière et du soleil au verbe et à la parole, c'est-à-dire à la connaissance, au feu purificateur, aux armes des héros. Dans ce régime diurne, l'homme se voit représenté entre deux limites: l'ange et l'animal.

Si, avec la lumière, nous nous élevons; avec l'obscurité, nous descendons. Le régime nocturne sera une chute amortie, qui se mue en descente. Nous nous faisons "avalé" comme Jonas par la baleine. Une fois dans le ventre de l'animal et de la Mère, on n'a plus peur de la nuit, ses ténèbres sont à présent l'obscurité. La géantisation que révélait le régime de séparation ou schizomorphe devient ici "gullivérisation" avec gnomes, poucets et autres forces relevant du minuscule. La nuit est emplie de couleurs et nous rencontrons la Grand-Mère Aquatique ou Tellurique, c'est le culte romantique de la Femme. Et les valeurs d'intimité, de mort et tombe comme repos: le contraire de l'abîme qui devient "creux" et dans ce "creux", la quête du Centre. Le voyage dans les entrailles de la Terre attire la valorisation des substances, du lait, du miel, le vin, les excréments, le limon et la boue. Tout est visqueux, homogène.

Finalement, les archétypes cycliques clôturent ce régime nocturne avec essentiellement les symboles cycliques à travers lesquels il s'agit de la manipulation du temps, manipulation par répétition, au moyen du progrès en spirale. Le calendrier est lunaire, les cycles sont lunaires, le bestiaire est lui aussi lunaire. Les dragons et les monstres sont des symboles de totalisation et de renaissance; la technologie du cycle avec le rouet, le fuseau, les quenouilles. Les archétypes sont le rouet, la croix et l'arbre. Le fils de Dieu et le sacrifice. C'est-à-dire qu'il se fait une synthèse entre l'hétérogénéité d'une part et l'homogénéité de l'autre, qui se résout en un troisième élément destiné à découvrir ou faire une synthèse.

Les trois grandes classes archétypiques déterminent les structures: héroïque ou schizomorphes pour le régime diurne; mystiques pour les symboles d'euphémisation dans le régime nocturne et synthétiques ou dramatiques pour les symboles cycliques. Avec cette archétypologie, Gilbert Durand a tenté de faire une physiologie de l'imagination, de dessiner une philosophie de l'imaginaire qu'il appelle une "Fantastique Transcendantale", c'est-à-dire une façon de lester universellement les choses avec un autre sens, un sens qui serait universellement partagé. Une façon d'affirmer qu'il y a une réalité identique et universelle de l'imaginaire.

De la métaphore à la Tenségrité, un chemin vers la transdisciplinarité

Nous revenons indéfectiblement à notre expérience littéraire pour mettre en relief le rôle des métaphores. En analysant certains mythes ou récits, en particulier ceux faisant référence aux archétypes animaux du temps, le cheval et le serpent, nous avons acquis la conviction que ces formes endossaient une existence indépendante de l'homme, qu'ils se plaçaient sur un autre plan pour nous considérer avec pitié, avec compassion et nous aider à éluder la caractéristique péremptoire de notre destin de mortels. Ecrivains et poètes leur donnent vie et nous nous en nourrissons. Mais ces métaphores ne sont pas seulement le patrimoine de la lettre écrite. De l'archétypologie de Durand et de son oeuvre en général se détachent certaines figures telles que le creux, le cercle, le cheminement des eaux, métaphores qui peuvent arriver à un niveau plus profond de compréhension qu'un paradigme, car elles indiquent, comme le signale la géographe Anne Buttimer, un processus d'apprentissage et de découverte, ces sauts par analogie de l'habituel à l'inhabituel qui réunissent et intègrent l'émotion, l'imagination et l'intellect (voir Judge, 1994, p177). Elles seraient aussi un chemin vers la trans-pluri ou multidisciplinarité, quelque chose qui s'imposerait sur le chemin de l'imaginaire. Ainsi les métaphores des ondes et des particules sont-elles des exemples classiques dans la Physique de la lumière grâce auxquelles les électrons sont compris de manière différente. Dans le même ordre d'idée, nous avons les "eaux courantes" et "'foules grouillantes" pour comprendre l'électricité. En communication, nous avons " le tuyau de conduit", qui se réfère à la compréhension de la communication comme transporteur d'idées véhiculées par les mots; celle de "conteneur" qui sous-entend une délimitation entre un extérieur et un extérieur, dans les transactions entre organisations, secteurs économiques (Judge, 1994, p178). Les exemples possibles sont innombrables dans un article, mais ce qui nous importe ici c'est de montrer que des auteurs comme George Lakoff et Mark Johnson (1980; voir aussi Johnson, 1987) se sont penchés sur le rôle cognitif des métaphores en démontrant que les processus de catégorisation comportaient une activité métaphorique à un niveau fondamental et que cela impliquait une organisation de la connaissance par des modèles cognitifs. Si nous tenons compte du fait que c'est à travers l'expérience corporelle que les schèmes ont une fonction signifiante (schème d'ascension, de descente, chute), les métaphores peuvent être réunies en systèmes aidant à la compréhension non seulement de concepts matériels mais de concepts abstraits. Un tel système conditionne les moyens d'élaborer et de comprendre des structures et des politiques complexes. Le défi à relever sera de découvrir la manière de dépasser les pressions cognitives habituelles sous-entendues par de tels concepts, en particulier pour formuler des cadres interdisciplinaires plus appropriés.

L'art de la créativité consiste à établir une relation valide entre les perspectives en "sympathie" et celles en "opposition", ce que semble nous montrer l'archétypologie de Durand. Cette méthode nous suggère également un terme d'architecture signifiant une famille de structures dotée d'une "intégrité-tensionnelle", c'est-à-dire une "tenségrité". Ce mot désigne en premier lieu une structure dont le principe rend possibles les "dômes géodésiques", connus comme les dômes radar ou les dômes des grandes expositions. La tenségrité rend possibles de nombreuses

configurations plus efficaces de concepts et de politiques car elles rendent explicites un ensemble de relations discontinues (ou antagonistes) entre des concepts superposés dans un réseau continu de relations. Elles démontrent que la juxtaposition appropriée d'éléments peut donner lieu à une structure de forme totalement insoupçonnée et dotée également d'une stabilité insoupçonnée[10]. Elles assurent une relation de soutien mutuel par les noeuds voisins à condition que la position ainsi soutenue soit "mise en question" par un noeud opposé approprié. Elles démontrent l'utilité inespérée des structures de centres vides, rendant visibles toutes les positions et proposant une forme de transparence. Elles impliquent, enfin, une gamme de transformations globales à travers lesquelles l'ensemble de concepts peut se développer pour embrasser une diversité plus étendue. Voilà qui nous semble parler de la théorie de l'imaginaire et des possibilités qu'elle développe, le grand dynamisme de ses structures, la perception claire que tout est mouvement, que rien n'est fixé une fois pour toutes et que peut-être le secret d'une connaissance plus appropriée à la vie et au monde est celui cherchant un équilibre à travers la complexité et la diversité.

Fonctions de l'imaginaire

"Tenségrité" est aussi le mouvement créé par les ex-élèves de Carlos Castañeda. Rappelons que cet anthropologue met à la disposition du public les enseignements des sorciers toltèques de Mexico, savoirs qui justement se révèlent être toute une architecture de la pensée, qui incorpore non seulement le savoir, la divinité, la médecine, mais cette tension entre le visible et l'invisible, enracinant le tout dans le corps. En effet, sous la métaphore du "guerrier", il s'agit de mettre en relation l'hémisphère droit du corps avec l'hémisphère gauche, en bougeant ce que l'on appelle "le point d'emboîtement" (ou "point d'assemblage"), point qui se situerait entre les omoplates et ouvrant l'accès à une autre forme de connaissance, la "conscience élargie". L'objectif en est une "néguentropie", de développer l'énergie en navigant dans "un autre monde" distinct du monde diurne et rationnel (hémisphère droit), de découvrir les potentialités de l'hémisphère gauche (nocturne), plus lent, d'une autre dimension, de donner une valeur à la "vision", au rêve, et à la rêverie, d'établir enfin un dialogue permanent entre deux opposés, le principe d'action et celui de non-action (deux types de guerriers en accord entre deux opposés, les "traqueurs" et les "rêveurs"). L'objectif ultime du "guerrier" au sens noble du mot est de pouvoir choisir le moment et les circonstances de sa propre mort. Nous partons du principe que nous sommes mortels, mais que cette mort si redoutée est passible d'une transformation au niveau des faits et aussi symbolique. La conscience véritable s'accroît et cet agrandissement joue un rôle important dans la santé, dans la vision du monde, dans l'altérité, dans le cosmos. Logiquement Castañeda a été banni des milieux universitaires. Pourtant les enseignements qu'il nous a transmis ont, d'après nous, quelque chose à voir avec la théorie de l'imaginaire. Ainsi, pour Gilbert Durand (1964, p120-121), qui cite les travaux du psychologue Yves Durand, de Robert Desoille et de Mme Séchehaye, la santé mentale est toujours, jusqu'au seuil de l'écroulement catatonique, une tentative pour équilibrer un régime avec l'autre. La maladie, comme l'ont mis en évidence Cassirer et Jung (voir Durand, 1964), est la perte de la fonction symbolique et la maladie non grave, celle qui donne un espoir de guérison, est l'hypertrophie de l'une ou l'autre des structures symboliques, ou bien leur blocage. Travailler sur le rétablissement de ces régimes d'images aurait pour conséquence de rééquilibrer la vision de la société, de soi-même et du monde.

Cette fonction de "rééquilibrage" est applicable également à la société et, de même que la psychiatrie s'applique dans une thérapie de rééquilibrage symbolique, on pourrait dès lors concevoir que la pédagogie délibérément centrée sur la dynamique de symboles devienne une véritable "sociatrie", dosant avec précision, pour une société déterminée, les collections et structures d'images qu'elle exige pour son dynamisme évolutif. Equilibre biologique, équilibre psychique et

sociologique, telles sont les fonctions de l'imaginaire. Le tout avec une connaissance qui ramènerait la divinité dans nos consciences, ouvre la porte à d'autres lois scientifiques, utilise les métaphores, les figures et la poésie, et puisse se penser dans une trans, pluri ou interdisciplinarité, comme on voudra les appeler. Pour notre part, nous préférons le terme de transdisciplinarité car il inclut ce quelque chose qui traverse et qui transcende, élève l'homme vers d'autres plans, le plan mystique, par exemple. Parvenus à ces deux niveaux de la transcendance et du mysticisme, et pour conclure, nous analyserons un terme que les contient: **l'imaginal**, ce qui appelle aux confins de l'image et de l'absolu du symbole: *homo religiosus*[11].

L'Imaginal

Nous avons dit plus haut que tous les changements proposés par Gilbert Durand (et tous les auteurs dont il s'inspire) débouchaient sur une connaissance "intégrale" dans laquelle l'homme peut prendre en compte la dimension religieuse. Les manifestations religieuses ont été, depuis l'apparition de *l'homo sapiens*, la preuve de l'éminente faculté de symbolisation de l'espèce humaine (1994, p48). Et dans le vaste terrain de l'imaginaire, on distingue un "choix" d'une partie de l'imagination créative qui permet d'atteindre un univers spirituel, réalité divine - essence du *religiosus* - qui regarde l'homme tout en étant contemplé par lui (Durand, 1994). C'est l'Imaginal, *imaginatio vera*, faculté céleste par le biais de laquelle l'intelligence spirituelle peut accéder directement à l'objet de son désir, sans intermédiaires.

Et parce que nous sommes amoureux des mots, nous évoquerons quelque chose qui nous émeut profondément: la traduction donnée par Tadao Takemoto (voir Cazenave, 1986, p452) du mot "imaginal", mot sans équivalent en japonais mais que, dans les conclusions du Colloque de Tsukuba, ce penseur traduit par le mot "fleur". Rappelons que l'Orient est la fleur de lotus et que, comme le dit Jung, l'Occident est la rose. Certes il y a de nombreux Orient et depuis l'Occident, l'Inde et l'Extrême Orient, en passant par l'Islam, cette image se trouve unifiée dans le mandala, qui nous rappelle une fleur. D'où une autre belle métaphore: la rencontre de deux fleurs.

Ce joli mort - fleur - non seulement réunit deux images homologables mais nous fait penser à la connaissance qui parfois s'ouvre et se ferme, mais qui toujours tend vers un Centre. L'image que nous donne la fleur nous rappelle aussi les deux niveaux de réalité dont parle Bernard d'Espagnat (voir Perol et Taleb, 2002, p302): une réalité s'exprimant en phénomènes, spatio-temporelle et en partie objectivable, et une autre cachée, inobjectivable, et que ce physicien nomme "L'Être". La première est la fleur qui s'ouvre et nous permet de l'admirer, l'autre est ce centre toujours caché qui, pour être découvert, nécessitera la destruction de la fleur, l'arrachement de ses pétales. "Déchirer"[12] la trame du réel, telle est l'image que donne Robert Musil de l'irruption du mystique qui ébranle l'homme et le connecte avec quelque chose qui le traverse et le transcende "Dans l'expérience lunaire le Moi ne retient rien en lui-même, nulle condensation de son avoir, à peine un souvenir; le Soi même exalté rayonne dans un oubli infini de soi-même" (Musil, 1957, p469). L'horizon perd la précision de ses contours, la forme se dissipe et l'être arrive à une primordialité, à un "état primitif". La littérature, avec les métaphores et la poésie, l'union de l'inconscient de l'auteur et du lecteur, est un moyen utilisé par l'homme pour exprimer ce second niveau de réalité. C'est pourquoi nous croyons que là se trouve la véritable matière première pour sentir le flux silencieux de ce monde originel, l'irruption de l'Esprit, le "nagual"[13] toltèque ou le "pneumatologique"[14] de Durand, l'âme du monde. Lettres et Sciences ne peuvent ni s'ignorer ni se nier. Les deux font partie de la réalité, de l'interprétation de cette réalité que nous analysons en partie et dont nous avons l'intuition comme de quelque chose de préconscient, quelque chose d'inscrit depuis toujours dans l'âme du monde et des êtres qui le composent.

Ce savoir ou âme du monde ou peut-être "l'esprit" est en mouvement constant comme l'Univers et constituerait ce qu'Olivier Costa de Beauregard appelle un "infrapsychisme" qui aurait pour tendance de mettre de l'ordre, négentropie, dans le désordre produit par l'entropie. En effet, la loi de thermodynamique de Carnot y Boltzmann (voir Von Franz, 2002, p95) énonce qu'à chaque processus physique, une certaine quantité d'énergie chaleur se perd, et cette perte étant irrécupérable. C'est ainsi que croît le "désordre" dont le résultat ultime serait la mort de l'Univers par la chaleur. Aujourd'hui, de nombreux physiciens pensent que l'esprit, par opposition à la Nature, constitue un facteur "négentropique", c'est-à-dire qui produit de l'ordre à partir du "désordre" ainsi que des systèmes dotés d'un pouvoir énergétique plus élevé et pourvus d'un plus grand contenu informationnel. A partir de cette hypothèse, O. Costa de Beauregard postule l'existence d'un "infrapsychisme cosmique", une "âme du monde" coexistant avec l'univers d'Einstein et qui serait à l'origine d'une "négentropie universelle" (voir Von Franz, 2002). Et nous avons ici un véritable espoir contre la mort de l'univers, espoir que Gilbert Durand situe du côté de la "fonction du fantastique", dans la mesure où toute son archétypologie est basée sur l'angoisse de l'homme devant le passage du temps et l'avènement inéluctable de la mort, ses représentations figuratives et les euphémismes que l'imagination humaine déroule dans le trajet imaginaire[15]. Ces euphémisations sont les modalités propres à l'activité fantastique de l'"Esprit".

L'imaginaire enveloppe l'homme comme une cape, une aura; ce "volume" dont nous parlions au début nous apparaît comme doté d'une fonction protectrice car il nous entoure permettant à "l'esprit" de développer les images et les systèmes d'information nécessaires à la production d'une "négentropie", récupération de l'usure véhiculée par l'angoisse face à notre destin mortel. Nous pensons ici à la conception du Temps des Mayas: une dimension au-delà de la planète, l'enveloppant, comme un Ouroboros. Et avec cette image du temps cyclique nous retrouvons la prémisse selon laquelle tout revient, rien ne se perd, tout se transforme pour conjurer l'idée de mort absolue. Toute image est temps et nous concentrer sur cet imaginaire serait une façon de "nous donner" du temps et de ne pas agir follement avec la métaphore de la flèche représentant un temps linéaire.

Un livre étrange et beau de l'écrivain argentin Arnaldo Calveyra[16], *Maïs en Grégorien* (2003), met en scène les images de l'enfance qui, en revenant, annulent le temps et réunissent dans une expérience deux espaces aussi éloignés l'un de l'autre que l'Argentine et la France, euphémisme de la séparation, union transcendante qui lève, nourrit et sublime, imaginaire finissant en imaginal: "Et moi, homme du pays d'Entre Ríos[17], venu chercher une retraite silencieuse à l'abbaye de Solesmes, je m'assois dans un endroit reculé de l'église pour écouter le grégorien qui gonfle comme un champ de maïs de part et d'autre de la nef, pour atteindre les berceaux de la voûte tiédés par la lumière des cierges. J'écoute le moine à ma droite, debout contre une colonne, en quête de notes qui s'aiment.

Auquel de ces deux fleuves le voyageur a-t-il prêté attention? Lequel de ces deux fleuves a conversé avec la mer? Quel est le fleuve virtuel et celui de l'esprit? Le chant vacille-t-il quand l'imagination faiblit? Homme sans âge, moi qui écris ces mots, ni grand, ni petit, sans signes particuliers, venu du pays d'entre deux fleuves, j'écoute la plainte du grégorien sans rives, je cherche dans les caissons du dôme la raison de mes envies de silence", (Calveyra, 2003, p9). C'est sur cette image que nous concluons, image qui en réunit tant d'autres, fleuves et mers, eaux et champs de maïs, homme et étranger, voyageur sans rivages arrivant à entendre le silence du chant à Solesmes et qui soudain voit sa vie, son enfance et son destin d'adulte, son individualité esquissée dans l'humanité de l'homme d'Entre Rios sans identité. Cette vision "nocturne" de sa vie nous

permet d'intégrer les images au langage aqueux de Durand, à sa notion de "bassin sémantique" et à l'enracinement de l'homme dans le liquide, dans la nuit. Et nous appelons aussi cette notion chère aux Romantiques allemands, vision nocturne de la Nature et de "l'Âme du Monde", *pistis sophie*, dans laquelle ils voient une force d'organisation du monde selon un modèle vivant et un intermédiaire indispensable pour passer de l'un au multiple, du moi à l'univers[18], fondée sur l'image d'une Terre en tant qu'être vivant et doté d'intelligence". Nous mettons cela en relation avec la notion de "l'intention" (Castañeda, 1982) des Toltèques mexicains, ou avec le mythe andin de La Pachamama, ce qui, pour Gilbert Durand, serait le "pneumatologique", structure mystique de la connaissance.

Conclusion

De cet enseignement imparti par Gilbert Durand, nous retiendrons surtout la nécessité d'un équilibre pour la guérison d'une part de la connaissance, et d'autre part de la Vie même. Pour parvenir à cet équilibre, qu'il soit physique, psychique ou social, nous croyons que nous devons tout d'abord prendre conscience du lieu où nous vivons, du sein maternel qui nous accueille et le considérer comme un être à part, digne de respect. Nous avons vu que les images constituant cet imaginaire premier étaient enracinées dans la terre, dans les éléments, les animaux qui nous accompagnent depuis toujours, les plantes qui nous nourrissent, notre propre matière biologique. Pour équilibrer de telles images, il conviendrait, d'abord, de reconnaître un "quelque chose" que nous ne manipulons pas et qui met en oeuvre ce qui est au-delà du psychologique, un niveau invisible de la réalité, la dimension du sacré, la divinité.

La Mort étant le moteur de toute connaissance, elle l'est aussi dans le cadre de l'imaginaire. Ce vaste terrain où se réunissent les représentations liées au temps et à la mort est balisé de symboles irréductibles qui sont une épiphanie, qui jouent avec le visible et l'invisible. La méthode de Gilbert Durand pose une partie statique et une partie mobile: la première est son archétypologie qui nous permet de mettre en ordre cet imaginaire en structures et en schèmes. Les structures se présentent comme un dialogue entre opposés, comme la non-exclusion, l'acceptation d'un troisième élément capable de faire la synthèse des autres. Telle est la différence fondamentale avec la logique identitaire et exclusive qui règne en Occident et, surtout, dans la Modernité. La seconde, la mobile avec ses notions de trajet anthropologique et de bassin sémantique, nous permet de faire une analyse beaucoup plus large, de prendre en compte le mouvement constant et de voir le chemin parcouru par les mythes. Appréhender cette méthode, c'est incorporer la notion de temps cyclique, adoucir l'angoisse de la fin irrémédiable. Mais c'est aussi s'ouvrir à un autre type d'altérité, rénover l'ontologie et poser d'autres bases épistémologiques. C'est s'ouvrir à une investigation conjointement avec d'autres disciplines en y trouvant des points d'accord, analogies et métaphores nous permettant d'accéder à une vision intégrale de l'homme. Il s'agit alors de réincorporer la Tradition et de reconnaître un lieu de privilège au divin, de rendre à l'âme ce qui lui est dû.

Mabel Franzone
(Trad. Marilyne Renard)

Notes:

- 1.- Et comme le dirait José Martí, le leader cubain, "ils nous ont même volé notre nom", car sont Américains tous ceux qui peuplent le continent américain, du Nord au Sud. Peut-être d'Ormesson devrait-il entreprendre un voyage à travers l'Amérique latine pour constater ce à quoi nous ont réduits les Etats-Unis et le FMI. L'article que nous évoquons est paru dans le Figaro en avril dernier.
- 2.- Il va sans dire qu'il y a eu aussi des émissions où des gens bien informés s'exprimaient. Nous n'évoquons ici que les journaux télévisés.
- 3.- L. Brillouin cité par Durand (1994).
- 4.- On trouvera étrange que juste au moment où la guerre éclatait, une épidémie se déclarait, d'origine inconnue, et qu'une semaine plus tard, une multinationale pharmaceutique nord-américaine annonçait avoir lancé un test de "dépistage" de cette maladie, la "pneumopathie atypique". Un article parut dans le quotidien espagnol *El País*, traduit d'un article paru dans le *Herald Tribune*, dans lequel un médecin nord-américain déclarait que non seulement le pétrole était à l'origine du conflit mais aussi la nécessité de faire approuver certaines lois favorisant l'industrie pharmaceutique. Le meilleur moyen d'y parvenir était de générer un climat de peur, tant des armes chimiques que des maladies.
- 5.- Voir Jung. (1970) et Faivre (1973) - cités par Wunenburger (1980, p64).
- 6.- Voir Lupasco cité par Durand (Perol et Taleb, 2002, p239).
- 7.- Bachelard cité par Durand (Perol et Taleb, 2002, p238).
- 8.- Tel est le titre du livre de Dominique Lestel. *Les Origines Animales de la Culture* (2001).
- 9.- Cité et commenté par Durand (1980, p14).
- 10.- Ces postulats viennent de la recherche en cybernétique pour laquelle des équipements ont été construits dits de "syntégrité" en relation avec le modèle même. (p187).
- 11.- C'est le titre d'un chapitre de Durand (1994).
- 12.- Voir Musil commenté par Dariush Shayegan (1986, p32-33).
- 13.- Le nagual est le monde invisible, l'hémisphère gauche du cerveau, par opposition au "tonal" monde concret, corps, hémisphère droit du cerveau. L'explication en est parfaitement donnée la plupart des ouvrages de Castañeda.
- 14.- C'est-à-dire l'expérience subjective de spiritualisation du concret. Voir Durand cité par Wunenburger (1980, p65).
- 15.- Il y a trois catégories d'euphémisation: *celle du malgré ou du contre, celle de l'alternative, celle de la simultanéité.* (Durand, 1984, p480).
- 16.- Poète, dramaturge et romancier qui réside en France depuis une vingtaine d'années. Publie chez Actes Sud et parmi ses oeuvres on peut citer *Lettres pour que la joie; Iguana, Iguana; Journal du dératiseur; Le lit d'Aurélia; L'origine de la lumière; Anthologie personnelle; L'homme du Luxembourg; L'eclipse de la balle.*
- 17.- Entre Ríos est une province du Nord-Est de l'Argentine et signifie "entre deux fleuves".
- 18.- Concept emprunté par Schelling au *Timée* de Platon. *Antoine Faivre. Philosophie de la Nature. Physique Sacrée et théosophie XVIII- XIX siècle.* Bibliothèque Albin Michel. Col. Idées. Paris. 1996. "Baaderiana" p. 94.

Références bibliographiques:

- Bergson Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. PUF. Paris. 1992. 338 p.
- Brun Jean. *Philosophie de l'Histoire. Les promesses du temps*. Ed. Stock. Paris. 1996. 373 p.
- Caillois Roger. *Le Mythe et l'Homme*. Folio Essais Gallimard. Paris. 1938. 188 p.
- Calveyra Arnaldo. *Maïs en Grégorien. Récit lyrique*. Actes Sud. Coll. Un Endroit où Aller. Paris. 2003. 122 p.
- Castaneda Carlos. *La Force du Silence*. Folio Essais. Paris. 1982.
- Cazenave Michel (éd.) *Sciences et Symboles. Les voies de la connaissance. Colloque de Tsukuba*. Albin Michel/ France Culture. Paris. 1986. 453 p.
- Cazenave Michel et Nicolescu Basarab (éd.) *L'Homme, la Science et la Nature. Regards Transdisciplinaires*. Ed. Le Mail. Coll. Science et Conscience. Paris. 1994. 280 p.
- Colombres Adolfo. *Seres Mitológicos Argentinos*. Emecé Editores. Buenos Aires. 2000. 300 p.
- Durand Gilbert. *Introduction à la Mythodologie. Mythes et Société*. Albin Michel. Paris. 1996. 235 p.
- Durand Gilbert. *L'Ame Tigrée. Les pluriels de psychée*. Denoël. Médiations. Paris. 1980. 210 p.
- Durand Gilbert. *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Hatier. Col. Optiques Philosophie. Paris. 1994. 79 p.
- Durand Gilbert. *L'Imagination Symbolique*. PUF. Paris. 1964. 130 p.
- Durand Gilbert. *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. 10^{ème} ed. Dunod. Paris. 1984. 536 p., (1^{ère} éd. 1969).
- Faivre Antoine. *L'Esotérisme au XVIII^e siècle*. Ed. Seghers. 1973.
- Fink Eugen. *Le Jeu comme Symbole du Monde*. Les Editions de Minuit. Paris. 1966. 239 p.
- Johnson Mark. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago, University of Chicago Press. 1987.
- Judge Anthony N. "Les Métaphores comme véhicules transdisciplinaires de l'avenir" in Cazenave et Nicolescu (éd.) *L'Homme La Science et La Nature. Regards Transdisciplinaires*. Ed. Le Mail. Paris. 1994.
- Jung Carl Gustav. *Psychologie et Alchimie*. Buchet Castel. 1970.

Lakoff George and Mark JOHNSON. *Metaphors We Live*. Chicago. Chicago University Press. 1980

Lestel Dominique. *Les Origines Animales de la Culture*. Flammarion. Paris. 2001. 368 p.

Levinas Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye. M. Nijhoff. 1974.

Levinas Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Livre Poche. Biblio Essais. Paris. 1992. 343 p.

Maffesoli Michel (dir.) *La Galaxie de l'Imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*. Berg International. Paris. 1980. 260 p.

Musil Robert. *L'Homme sans Qualités*. T. II. Ed. du Seuil. Folio. Paris. 1957. 560 p.

Perol Anne et Mohammed Taleb. "Les combats transdisciplinaires d'une vie" in Taleb (dir.) *Sciences et Archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au professeur Gilbert Durand*. Ed. Dervy. Paris. 2002.

Poulet Georges. *La Conscience Critique*. Librairie José Corti. Paris. 1974. 238 p.

Shaveyegan Dariush. "Raison et Imagination" in Cazenave (éd.) *Sciences et Symboles. Les voies de la connaissance. Colloque de Tsukuba*. Albin Michel/ France Culture. Paris. 1986.

Taleb Mohammed (dir.) *Sciences et Archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au professeur Gilbert Durand*. Ed. Dervy. Paris. 2002. 426 p.

Von Franz Marie-Louise. *Matière et Psyché*. Albin Michel. Bibliothèque Jungienne. Paris. 2002.

Wunenburger Jean-Jacques. "Pour une subversion épistémologique" in Maffesoli M. (dir.) *La Galaxie de l'Imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*. Berg International Ed. Paris. 1980.

Notice:

Franzone, Mabel. "L'imaginaire: une approche de la pensée de Gilbert Durand" (Trad. Marilyne Renard), *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Le "coeur" de Durkheim

Par Letterio Antonio Pantò

Résumé:

L'article vise à comprendre des portraits inédits d'un maître de la sociologie: Émile Durkheim. Dans la pensée durkheimienne, en effet, il y a beaucoup d'antinomies qui voilent des parties fondamentales de son sujet. À ce propos, Durkheim semble partagé parmi le présent et le passé, le judaïsme et la modernité, le Positivisme et le Spiritualisme; avec une grande difficulté à tenir unies les mêmes entités.

Auteur:

Letterio Antonio Pantò est doctorant en Sociologie de l'Université de Milan.

En hommage à Michel Maffesoli.

Tu vuo' ch'io rinovelli disperato dolor che il cor mi preme già pur pensando, pria ch'io ne favelli...
Dante, *La Comédie*, L'Enfer, chant XXXIII.

Introduction

Émile Durkheim a été considéré, pendant longtemps, comme un théoricien de l'ordre; cependant, on ne peut pas "liquider" son profil scientifique en une boutade. Bien au contraire. Ce qui a été défini le "problème hobbesien de l'ordre", n'est qu'un aspect des mille nuances qui colorient *l'habitus* bigarré de Durkheim. Sa théorie sociologique, du reste, abordera l'acmé dans cette vision mystique et transcendante de la société, qui est l'expression de sa dernière et grande oeuvre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

La célèbre recherche sur les religions, qui représente au fond son testament spirituel s'est exposée aux critiques les plus vives; cela peut-être parce qu'elle renie d'une manière décisive le présumé et radical positivisme. L'hyper-spiritualité des oeuvres tardives, d'autre part, ne constitua pas une fracture mais seulement un déplacement d'accent dans une position unitaire.

L'image du savant détaché, soucieux exclusivement d'apporter dignité scientifique et académique à la sociologie, apparaît désormais obsolète et contredite par de nombreux écrits - republiés récemment en France - qui témoignent d'une nature sensible et participant aux vicissitudes de la IIIème République. Il en ressort donc un personnage riche et polyédrique, humainement éloigné du portrait du froid positiviste enfermé dans une méthode scientifique, qu'une

certaine *vulgata* sociologique nous transmet aujourd'hui encore.

Une lecture du discours de Durkheim, donc, tenant compte de sa formation et de sa situation psychologique, ainsi que du contexte historique où il a vécu, peut être utile pour saisir les lumières et illuminer les ombres de l'épais *corpus* durkheimien et dévoiler ainsi le cœur de Durkheim.

J'entends développer une réflexion qui dépasse, donc, les stéréotypes et les réductionnismes sur l'auteur pour saisir les ambivalences de la pensée durkheimienne, révélant une tension idéale mais aussi un labeur personnel et intellectuel.

Une âme partagée en deux

"La division du monde en deux domaines comprenant l'un tout ce qui est sacré, et l'autre tout ce qui est profane, est le caractère distinctif de la pensée religieuse: les croyances, les mythes, les gnomes, les légendes sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribuées, leur histoire, leur rapports réciproques et avec les choses profanes". Ce passage, extrait des *Formes élémentaires de la vie religieuse* renferme le sens profond de la *Weltanschauung* durkheimienne: le dualisme rigoureux qui divise le monde en sacré et profane et les représentations, qui racontent à l'homme la parabole embrouillée de la vie. D'une part la conscience de l'individu, de l'autre la conscience sociale: le démon et l'ange? Durkheim censure Pascal. Le philosophe italien Montaleone, en effet, dans la monographie raffinée dédiée au sociologue lorrain, reconnaît les origines du dualisme durkheimien dans l'image pascalienne de l'ange-bête. Les pages exemplaires des *Pensées*, ne seront pas, de toute façon, les seules à influencer dans cette direction l'épistémologie durkheimienne. En effet, aussi bien Aristote avec sa célèbre scission entre l'esprit et corps, que Kant avec le vif contraste entre raison et sentiment, confirmeront sa conviction à l'égard de la dualité de la nature humaine. Durkheim, toutefois, par rapport aux classiques de la philosophie, introduit la distinction fondamentale entre individuel et social plutôt qu'entre corps et esprit, où le sacré et le profane concernent justement la sphère sociale. *L'homo duplex* créé par Durkheim renvoie à un profil reconnu par beaucoup d'autres sociologues, comme Simmel par exemple, prenant forme dans le dualisme individu-société, typique de la sociologie. "Ce n'est pas sans raison que l'homme se sent double: il est réellement double. Il y a effectivement en lui deux groupes de conscience qui s'opposent de par leur origine, leur nature, les buts qu'ils tendent à viser. Les uns expriment seulement notre organisme et les objets avec lesquels il est en rapport plus directement. Strictement individuels, ils se lient exclusivement à nous-mêmes et nous ne pouvons pas nous en séparer de notre corps. Les autres, au contraire, nous viennent de la société; ils la traduisent en nous et nous lient à quelque chose qui est au-delà de nous. En étant collectifs, ils sont impersonnels; ils nous orientent vers des buts qui sont communs à nous et aux autres hommes; à travers eux, nous pouvons communiquer avec les autres. Il est donc vrai que nous sommes formés de deux parties et comme par deux êtres qui, tout en étant associés, sont constitués par des éléments très différents et nous orientent en sens opposés. Ce dualisme correspond, en définitive, à la double existence que nous menons en même temps: l'une purement individuelle, l'autre sociale". Il ressort de cet écrit entièrement dédié au Dualisme de la nature humaine, l'importance de double dans la sociologie durkheimienne. De plus, l'ardeur avec laquelle Durkheim se fait l'apôtre de cette thèse cache certains soupçons qui renvoient inévitablement à sa personne.

Comme Guiducci l'a observé avec finesse, Durkheim même est une âme partagée en deux: d'une part le chercheur au service de la patrie, de l'autre le moraliste austère qui ne lésinait pas sur de durs sermons à la nouvelle France.

Une dualité qui, à mon avis, recevait de la lymphe des obsessions personnelles de l'écrivain en personne: d'une part, il y avait eu l'abandon tourmenté de la foi juive, de l'autre un désir ardent de retour éternel à cette communauté petite et frugale où il avait vécu et dont le souvenir apparaissait indélébile. Le savant helléniste Holleaux, son compagnon d'études à l'École normale supérieure, nous offre un témoignage précieux à cet égard: "Je le voyais qui attendait avec impatience la fin de l'année, le temps des vacances, le moment où il lui aurait été possible de vivre au milieu de gens simples et gentils (je cite ses propres mots). Étant quelqu'un de fondamentalement simple, il détestait tout type d'affectation, et étant profondément sérieux, il détestait les tons désinvoltes".

Avec cela, soit dit en passant, on ne veut pas tomber dans une espèce de psychologisme facile, même si cela est suggestif et peut-être d'un plus grand impact; on entend plutôt parcourir une route déjà fréquentée avec succès au-delà des Alpes. En effet, grâce aux études sérieuses de Jean-Claude Filloux sur la psychologie durkheimienne, on a réussi à parvenir à certains résultats utiles pour l'éclaircissement de ces points obscurs qui parsèment l'oeuvre de Durkheim et qui ont fait passer par de rudes épreuves de nombreux auteurs. Comme le passage de la société mécanique à la société organique, représentation durkheimienne typique de ce qui devait être le passage d'une collectivité enveloppante (similitude) à une identité diffuse (différence): d'une communauté à une société. Mais Durkheim, en introduisant continuellement dans les "tesselles de sa mosaïque" des éléments religieux tels à rendre la vie de l'homme authentique uniquement si elle est vécue en groupe, en communion, renversait la perspective en question, privilégiant la *Geimenschaft* à la *Gesellschaft*; de telle sorte que la *Division du travail social* privée de la solidarité mécanique se réduit à bien peu de choses. D'ailleurs, la communauté juive des askenazi, dont il provenait, était très unie et le lien de solidarité très fort. Il voulait, finalement, retourner à cette vie simple où tous étaient des individus collectifs. Cette caractéristique de la pensée durkheimienne, en outre, a été remarquée principalement par Parsons, lequel dans la variable "collectif-ego", voit le coeur du problème de l'ordre, celui de la solidarité et de la confiance envers la collectivité. En cédant sur ce point, tout s'émiette, c'est ce que Parsons semble dire en paraphrasant Durkheim.

Nous devons examiner un autre aspect pour notre brève enquête sur la vie de Durkheim - celui, sans aucun doute, de l'intérêt d'une partie de la politique française à la sociologie, astre naissant dans une constellation de disciplines vétustes et conservatrices. Durkheim lui-même, comme nous le verrons, chevauchera habilement "le tigre du progrès", non sans toutefois avoir quelques blessures intimes.

Un témoin de la IIIème République

La France, où vécut Durkheim, était une nation qui sortait de multiples conflits; tout d'abord la malheureuse guerre franco-prussienne qui avait réveillé d'anciennes résistances et inauguré de nouveaux désaccords. La défaite de Sedan, en effet, exacerba les vieilles divisions de la société française: la rancœur perpétuelle entre Républicains et monarchistes qui était née avec la même Révolution, sembla renaître avec la Commune de Paris et l'écho des "classes dangereuses" revint se faire entendre avec force.

Les élections de 1877 furent remportées par les Républicains et ainsi naquit la IIIème République, dont l'existence sera marquée par de perpétuels assauts de l'opposition; bien documentés par les cinquante-cinq législatures qui s'alterèrent jusqu'en 1914. La vie politique, donc, sera elle-même "partagée en deux": la droite et la gauche, les héritiers spirituels de l'ancien régime et les continuateurs d'une certaine tradition française, qui avait comme ses prédécesseurs

l'Illuminisme et la pensée libérale. La République était donc loin d'être solide. La gauche républicaine, d'ailleurs, ne fut jamais capable de mobiliser les énergies nécessaires pour répondre de façon réellement nouvelle aux principaux problèmes sociaux et économiques, en perdant ainsi l'occasion de poser sur des bases vraiment solides le nouveau régime, défini pour ses fléchissements et pour son manque de principes, la "république opportuniste". Le domaine où le régime républicain n'eut pas d'hésitations, au contraire, fut celui de la politique de l'éducation. Jusqu'à ce moment-là, l'école avait été le parterre de roi de l'Eglise. Après la chute de Napoléon, en effet, le clergé français s'appropriait de nouveau ses anciens privilèges, entre autres l'un des plus stratégiques concernait la formation, en vue, surtout, des changements culturels qu'elle pouvait apporter au système tout entier. Les républicains connaissant parfaitement le *status quo*, lorsqu'ils arrivèrent au pouvoir, ne laissèrent pas échapper l'occasion précieuse d'affirmer les valeurs et les bases d'une nouvelle moralité laïque par le biais du canal privilégié de l'école. Les anti-cléricaux les plus acharnés, donc, demandèrent l'élimination totale de toutes les écoles religieuses et l'instauration d'un monopole d'Etat et de l'instruction. La législation adoptée ne parvint pas à ce point, mais bannit l'enseignement religieux des écoles publiques et le remplaça par l'éducation civique. Il ne fut plus permis aux institutions catholiques d'enseignement supérieur de se définir comme 'universités' et, après une période de transition, il fut interdit aux membres des organes catholiques d'enseigner dans les écoles publiques. La Chambre fournit les fonds pour construire un grand nombre de nouvelles écoles, particulièrement pour jeunes filles, et prit des mesures favorisant largement la préparation des enseignants, dont le nouveau système laïque qui en avait un besoin urgent.

Et à propos de cette programmation politique, Durkheim aura un rôle prépondérant. En effet, comme le soutint Coser: "Durkheim voulait apporter sa contribution à la consolidation morale et politique de la IIIème République et ne s'éloigna jamais de cette objectif".

Le meilleur moyen d'expression pour arriver à un tel résultat était l'éducation, qui demeura pour Durkheim un secteur d'études privilégié où la sociologie pouvait donner la contribution la plus importante à la régénération de la société à laquelle il visait si intensément.

Les milieux les plus raffinés, donc, tournèrent leur regard vers une discipline, dont, il y a peu d'années, il était interdit, à La Sorbonne, de faire même la moindre allusion (on dit qu'Alfred Espinas, dont Durkheim occupera la chaire à Bordeaux, fut obligé d'éliminer l'introduction de sa thèse de doctorat parce qu'il refusait d'effacer le nom d'Auguste Comte). À ce moment-là, cependant, la sociologie devint à la mode et les Républicains s'en servirent comme drapeau stratégique et scientifique à agiter au besoin contre leurs propres opposants. À cet égard, Geoffrey Hawthorn, dans son histoire de la sociologie nous fait part d'un témoignage significatif qui mérite d'être mentionné ici: "le mot est sur la bouche de tous - écrivit un Républicain - et l'on en fait un usage incorrect, tellement il est devenu populaire. Tout le monde a les yeux fixés sur la nouvelle science, et ils attendent beaucoup de celle-ci. Ainsi, à la fin du siècle, un mouvement intellectuel s'est produit analogue à celui qu'on a rencontré au début de ce même siècle, et qui, du reste dépend des mêmes causes". La sociologie, pensait-on ainsi, n'était pas un instrument neutre, ni une théorie dont on pouvait disposer à loisir, mais une connaissance d'importance vitale pour la société où l'on vivait. Durkheim, dans son ardeur patriotique, ira si loin qu'il définira la sociologie "science française".

La nouvelle France, devait comprendre, à présent, la coercition collective, la totalité organique, le pouvoir super-individuel de la société; et, elle ne pouvait pas le faire avec les instruments de la Raison et de la Liberté chers à l'Illuminisme, mais de façon irrationnelle et

intuitive. La raison, Rousseau l'avait déjà observé, détruit justement l'unité sans laquelle l'homme ne peut vivre. Et le thème de la sociologie devient la reconstruction de cette unité. Cela avait été une erreur de partir des besoins et des intérêts de l'individu, auxquels l'Illuminisme et le Rationalisme se référaient. Comme F. Jonas le faisait remarquer, on avait honoré de faux dieux et maintenant on devait justifier les organismes collectifs et le "tout social". À cette époque-là, en effet, on était convaincu que la défaite de la France, dans le conflit avec la Prusse, était due à ce qu'en Prusse on avait résisté à l'effet mortel de la réflexion et conservé un reste de rudesse et d'abnégation; qualité requises précieuses que la France laissa s'échapper pour poursuivre les chimères des gens de lettres, comme le définit avec mépris le sociologue d'Épinal. Ceci dit, on peut comprendre pourquoi Louis Liard, ministre de l'Education française et compagnon d'études de Durkheim à l'École normale, avait tout intérêt à envoyer son ami lorrain en Allemagne pour en étudier le système universitaire; justement cette France qui, comme l'a bien remarqué Montaleone, après Sedan se soumettait encore sans défense devant la puissance de l'empire allemand. Le voyage outre-Rhin fit beaucoup de bien au sociologue lorrain; à tel point que Claude Digeon, célèbre intellectuel français, soutiendra que dans le Durkheim après Allemagne sortira "une influence de la pensée germanique sur la pensée française". Au-delà du ton emphatique d'une telle déclaration, en effet, Emile Durkheim resta positivement frappé par les théories du *Kathedersozialismus*; celles-ci soutenaient que l'éthique et l'économie pouvaient se fondre en une parfaite intimité. Un tel projet, évidemment, ne pouvait que fasciner Monsieur Durkheim, qui désirait surtout que la sociologie fût utile au "redressement" moral de la nation française. A partir de cette résolution, démarra son projet d'apporter une certaine dignité académique à la sociologie, discipline qui, peu de temps auparavant, avait joui de bien peu de considération. A partir de ce moment-là et par la suite au contraire, elle fut considérée comme une science qui pouvait comprendre et gérer ce qui à cette époque-là était définie la "question sociale". Durkheim, donc, mit de côté son esprit de revanche, qui caractérisait la France à l'égard de l'Allemagne (pour la rafraîchir, cependant, au moment de la première guerre mondiale, lorsqu'il écrira de sévères invectives contre le pangermanisme, à ce moment-là dominant), pour recevoir la charge à plusieurs sens de la nation du *Volkswirtschaft*, traduit par les soi-disants "socialistes de la chaire" avec "économie sociale" et de Durkheim avec "économie nationale" comme, du reste, le suggérait la nomenclature courante. La morale au service de l'économie, donc; il semblait qu'au fils du rabbin, qui à son tour était fils du rabbin, l'afflatus religieux ne se fût pas écoulé en un agnosticisme glacial ou dans le délire humaniste du sociologue de Montpellier, mais plongé et transmis dans la mission précise de faire de la France un pays avec un "taux élevé de moralité", pour reprendre une de ses expressions, teintée de ce darwinisme qui caractérisait tout à fait le climat intellectuel de cette époque-là. "Du fait que nous nous proposons surtout d'étudier la réalité - écrivait-il dans la *Division du travail social* - il n'en dérivera pas la renonciation à l'améliorer: si nos recherches avaient un intérêt exclusivement spéculatif, elles ne mériteraient pas une heure de travail". Le célèbre aphorisme de la *Division* consistait à indiquer justement, la contribution concrète que Durkheim voulait apporter à la structure politique de la IIIème République, encore fragile et soumise à des tensions.

Sa nette conviction, en effet, était que seulement les hommes avec une solide préparation scientifique pouvaient guider moralement les pays efficacement; c'est pour cela qu'il était important que la sociologie prenne place parmi les rangs les plus hauts de l'université, afin qu'on construise un système sociologique qui soit "une guide et une aide " pour la terre de France. Et comme nous l'avons vu précédemment, Durkheim y arriva très bien, au point de devenir, vers 1900, un personnage prééminent à la Sorbonne, qui devint la principale tranchée pour la défense des sciences sociales, qui devaient représenter les nouvelles coordonnées spirituelles pour les réformes sociales coercitives. Les attaques, évidemment, ne se firent pas attendre, particulièrement, des milieux catholiques, qui voyaient dans la morale sociale de Durkheim une menace aux valeurs traditionnelles de la morale catholique.

Simon Deploige, prêtre catholique, dans son *Conflit de la morale et de la sociologie*, adressa de dures critiques à la vision sectaire de la sociologie de Durkheim, l'accusant d'avoir monopolisé la politique de l'éducation française; tout en mettant bien en évidence, en outre, le conflit existant entre Durkheim moraliste et Durkheim sociologue. Mais ce ne fut pas le seul; juste ces années-là un sociologue catholique, Jean Izoulet eut l'occasion d'affirmer: "l'obligation d'enseigner la sociologie de Monsieur Durkheim dans deux-cents Écoles normales françaises est le plus grave danger national que notre Pays ait connu depuis longtemps". Durkheim, entre autres, exerça une forte influence non seulement dans le milieu de l'instruction élémentaire et dans celui de l'école secondaire, mais aussi dans celui de l'Université; "Liard a fait de lui une espèce de directeur des études. Il lui a donné toute sa confiance et l'a fait appeler, tout d'abord, au Conseil de l'université de Paris, et, ensuite, au Comité consultatif, en consentant de cette façon à Monsieur Durkheim de contrôler toutes les nominations dans l'instruction supérieure. Investi de fonctions universitaires importantes, il est celui qui soutient la Sorbonne, il en est le maître tout-puissant". Ces propos ne sont que certaines flèches pointues dédiés au *Professeur Durkheim*, de la part d'Henri Massis et Guillaume de Tarde; ceux-ci sous le pseudonyme d'Agathon publièrent de féroces pamphlets pour chercher à enrayer celle qui fut définie comme une véritable "croisade sociologique". Wolf Lepenies, *arbiter elegantiae* indiscuté de la sociologie historique, dans son oeuvre *Les trois cultures*, esquisse avec une très grande maîtrise les rivalités à la fois petites et grandes à l'intérieur de la Sorbonne, où il y avait les partisans de Durkheim, mais aussi les détracteurs, parmi lesquels émergent Tarde et Massis. Lepenies illustre de façon positive aussi bien la position de Durkheim que l'esprit de la nouvelle Sorbonne, comme il fut défini par les deux observateurs subtils mentionnés tout à l'heure; d'ailleurs, la même structure idéologique et intellectuelle de la Troisième République parvenait des rangs de l'École normale, à tel point qu'elle fut appelée la "République des Professeurs". Le susdit entourage, influença de manière importante la petite bourgeoisie, composée de hauts fonctionnaires, de commerçants, d'employés et d'enseignants. Ces *petits français*, après tout, constituèrent l'épine dorsale de la République, puisque leur position était de type anticléricale et radicale, tendant, surtout après l'affaire Dreyfus, à privilégier une morale laïque dans les écoles. En même temps, cependant, les petits français voulaient garder leurs positions économiques respectives, qui se dégageaient dans les richesses des campagnes et des terrains agricoles, et, par conséquence ils craignaient la réaction anarchique et prolétaire. Les durkheimiens qui, désormais, pouvaient se définir comme l'ossature intellectuelle du gouvernement, firent la guerre au "péril rouge" et l'*Année Sociologique*, la célèbre revue fondée par Durkheim, avec ses collaborateurs devint l'armée la plus apte à combattre sur le plan des idées *le soleil de l'avenir*.

Il y a, donc, quelques raisons si "le sage conservatorisme" que Durkheim prêchait fut considéré, après des années, par le brillant philosophe marxiste Paul Nizan, comme l'aboiement du chien de garde de la bourgeoisie: "tout se passe en réalité comme si le fondateur de la sociologie française avait écrit la *Division du travail social* pour consentir aux obscurs administrateurs à organiser un cours d'instruction destiné aux enseignants. L'introduction de la sociologie dans les Écoles normales a consacré la victoire administrative de cette morale officielle.

Au nom de cette science, certains maîtres enseignent aux enfants à respecter la Patrie française, à justifier la collaboration entre les classes, à tout accepter à établir une communion spirituelle, dans le culte du Drapeau et de la Démocratie bourgeoise. Le succès de Durkheim dérivait justement de la propagande morale qu'il était capable de réaliser".

Émile Durkheim, peut-être, ne s'aperçut pas que derrière son dos, comme l'écrivit de façon lyrique Montaleone, il y avait "la Méduse et il ne la vit pas".

Conclusions

"On pouvait rencontrer le maître, en habit de soirée, avec une dignité reconnue par tout le monde, dans ces grandes réunions semi-mondaines et semi-académiques qu'on tenait chez Gustave Lanson, chez Henri Berr et, surtout, au domicile de Xavier Léon, directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, qui réunissait dans son appartement de la Rue des Mathurins ceux qui à la Sorbonne et au Collège de France excellaient en philosophie, en sociologie, en histoire, en mathématiques et en sciences, répondaient à une invitation, qui était toujours flatteuse et qui avait la valeur d'une attestation. Sa maison était aussi le lieu de réunions, de rendez-vous, de rencontres, de pourparlers, dont l'objet était presque toujours de caractère scientifique et universitaire, parfois spirituel et parfois temporel et même politique, car la politique était représentée par les grands académiciens devenus politiques et par d'autres qui voulaient le devenir. Dans le grand salon, on pouvait rencontrer Henri Poincaré, Paul Painlevé, Emile Borel, Jean Perrin, Gustave Lanson, Lévy-Bruhl et des professeurs de générations diverses, en majorité des philosophes en début de carrière. Dans cette foule, Durkheim passait, s'arrêtait, conversait, disait certains mots et, sans ostentation, poursuivait sa mission". Avec ces mots, Henri Bourgin collaborateur de l'*Année Sociologique* pour les secteurs de la sociologie économique et de l'histoire de la pensée socialiste, nous donne en portrait de Durkheim inédit, parfaitement à son aise dans le demi-monde parisien. Mais la France gracieuse de la Belle époque seulement en apparence était un pays calme, tranquille et aisé économiquement; en réalité, des tensions souterraines parcouraient tout le corps social. Durkheim lui-même analysa ces manifestations inquiétantes dans le *Suicide*, lorsqu'il décrivit cette étrange situation pour laquelle, dans un régime d'expansion économique, le taux de suicides augmentait incroyablement. Alors que Durkheim se faisait l'apôtre de tout son *amor patrio*, sous son regard, donc, se fanaient inexorablement toutes *ces fleurs du mal*; du reste, même dans les usines, le "partage du travail" ne suffisait plus à adoucir ce sens d'aliénation d'un homme spécialisé bien sûr mais aussi seul et impuissant devant le malaise de la civilisation. De telles données mettaient en crise, profondément, l'optimisme positiviste fin de siècle, duquel Durkheim se laissa contaminer abondamment et justement - grâce à cela il avait imaginé le passage d'une "société mécanique" à une "société organique", où l'on pouvait gérer et organiser au mieux l'intégration de l'homme moderne. Le développement de la "solidarité organique", toutefois, était entravé par ces "formes anormales" de division du travail, à cause desquelles les individus n'arrivaient pas à s'amalgamer avec les branches de l'entreprise puisque ils étaient mal coordonnés entre eux; en laissant le travailleur à lui-même et, donc, peu sodales avec les autres compagnons de travail. Dans la planification positiviste du destin des hommes, il y avait, donc quelque chose qui n'allait pas; Durkheim s'en rendit compte et, à ce sujet, parla d'anomie. Et c'est cela cet *aiguillon dans la queue*, dont parle Giddens, dans son livre dédié au sociologue français, où dans la dernière partie de cette oeuvre monumentale qui est la *Division du travail social*, presque à vol d'oiseau, Durkheim émet une théorie de la lutte des classes sans jamais y faire allusion de manière formelle. Si dans la société mécanique, du reste, tout homme "connaissait sa place", dans la hiérarchie convenue des choses, à présent, vu que ce type d'autorité morale s'est dissoute, les rapports sont inévitablement altérés puisque le nouvel ordre de l'individualisme moral n'est pas encore affirmé et l'on gît impuissants dans les limbes de l'anomie. Afin que ce passage puisse se réaliser Durkheim, peut-être, pouvait interpréter l'état d'anomie comme un indice de rupture d'un ancien ordre à un nouveau; mais comme Duvignaud écrivit dans des pages mémorables, les temps n'étaient pas encore mûrs. D'ailleurs, Durkheim en assumant le rôle de "prophète de la troisième République", ne pouvait pas changer la mission morale de bien "agencer" les choses de France pour la santé de ce petit nombre, qui n'arrivait pas à suivre le développement des sociétés du XIXème siècle. En effet, si, d'une part il propose l'abolition de l'héritage puisqu'il est porteur d'inégalités sociales et pour faire en sorte que les enjeux de la partie ne soient plus décidés au départ, de l'autre il accorde à priori un plus grand

mérite social aux hommes des classes supérieures: "dans la société, il coexiste deux grandes classes: l'une est obligée, pour pouvoir vivre, de faire accepter par l'autre ses services à n'importe quel prix, l'autre qui peut se priver de ses services, grâce aux ressources ne correspondent pas à des services rendus par ceux qui en jouissent". Mais même plus. Dans un écrit important sur l'éducation, Durkheim affirme que les aptitudes professionnelles doivent être développées en sorte qu'on puisse trouver les postes disponibles; en d'autres termes que la distribution des débouchés corresponde à la distribution de ces aptitudes, dans la mesure où elles sont créées socialement. En disant cela, Durkheim tombait dans une nouvelle contradiction, dont la pédagogie représentait *le busillis*. En effet, comme l'a démontré René Lourau, la distribution des débouchés est déterminée par le système social donné et l'école est poussée à être l'instrument de la *division du travail coercitif*, en contradiction avec les valeurs individualistes reconnues et enseignées. Durkheim, comme toujours, resta à gué, n'indiqua pas la solution et n'argumenta pas même comme il se devait cette antinomie évidente entre demande sociale (apprentissage des valeurs sociales) et commandement social (conditionnement à des devoirs spécifiques, manipulation des "penchants"). Il vint le soupçon, après tout, que les impératifs et la force coercitive de la *potentia societatis*, en un mot le "sociocentrisme", avec l'intériorisation des normes de groupe bien explicite du cas retentissant (pour en citer au moins un et mentionné par Durkheim même pour décrire le suicide altruiste) de la veuve indienne qui monte sur le bûcher du mari défunt, si ce n'est les préceptes rigoureux que Durkheim citait au nom et pour le compte de gouvernement français, de façon à incenser une fois de plus les autels de la Troisième République et que le nouveau citoyen français devait accomplir avec diligence pour "être dans la société".

Durkheim, de cette façon, donnait lieu à une nouvelle théologie dont il était difficile d'en dominer et d'en expliquer historiquement les résultats. Les mêmes concepts de "division du travail" et de "solidarité" dans l'oeuvre durkheimienne, en outre, se donnent toujours comme prémisses, avec un à priori kantien qui fait penser davantage à un manifeste politique plutôt qu'à une recherche libre de pensée; aussi bien Poggi qu'Habermas l'ont bien remarqué, en définissant la solution de Durkheim de la solidarité moderne en termes de paradoxe.

L'image de Durkheim, cependant, ne mérite pas exclusivement ces signalements machiavéliques, tels à faire apparaître sa sociologie comme une science *ad usum delphini*. Comme Jean-Claude Filloux nous le suggère, en effet, son personnage doit être constamment reconduit à ses racines, pour comprendre le message le plus authentique; ce "double besoin" de "communion entre les hommes" et de "loi" qui constitue un trait distinctif de sa personnalité. Durkheim, en effet, en abandonnant la foi des pères, va transférer ses énergies particulièrement mystiques et religieuses dans la personne de l'éducateur. Être éducateur - et Durkheim en quelque sorte voudra toujours l'être - ne correspond t-il pas à enseigner aux hommes de trouver une unité de sentiments et d'esprit? Et si cette vocation ne peut pas être considérée ouvertement religieuse, n'a-t-elle pas peut-être quelque chose de religieux? Il se dessine chez Durkheim un double besoin qui, au fond, peut être considéré comme un trait de sa personnalité: une exigence avant tout de communion, liée à la pensée que l'homme n'existe que pour l'autre, pour la chaleur du groupe, la participation communautaire; en second ressort un besoin de loi, par rapport à l'hypothèse que l'homme ne peut pas vivre en dehors de règles et d'une appartenance. Amour et Loi. On peut supposer que ce double besoin s'enracine parfaitement dans le type de vie familiale où Durkheim a vécu, et précisément de la manière, par ses relations avec son père rabbin, et avec la doctrine rabbinique, avec laquelle il s'est constitué, en utilisant une expression psychanalytique, son super-Moi même après avoir abandonné la foi religieuse.

La véritable essence de Durkheim, repose peut-être encore à Epinal et dans ces traditions des juifs askhenazis qui conditionnèrent, de façon inéffaçable, son esprit et son coeur.

Letterio Antonio Pantò
(Trad. de l'italien par Jacqueline Jence)

Références bibliographiques:

Agathon (Massis H.-de Tarde G.). *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, in "Mercure de France", 1911.

Aron R. *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 1972.

Besozzi E. *Tra somiglianza e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.

Bougle C. *Bilan de la sociologie française*, Alcan, Paris, 1935.

Bourgin H. *De Jaurès à Léon Blum*, Fayard, Paris, 1938.

Clark T.N. *Prophets and Patrons: The French University and Emergence of the Social Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972.

Coser L.A. *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1983.

Davy G. "Emile Durkheim, l'homme", in *Revue de Métaphisique et de morale*, XXVI, 1919.

Deploige S. *Le conflicte de la morale et de la sociologie*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1911.

Digeon C. *La crise allemande de la pensée française (1860-1914)*, Gallimard, Paris, 1959.

Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1911.

Durkheim E. *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893.

Durkheim E. "Contribution à la discussion de "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine"", in *Bullettin de la Société Française de Philosophie*, XII, 1911, p.63-111.

Duvignaud J. *L'anomie, hérésie et subversion*, Anthropos, Paris, 1972.

Filloux J.C. "Notes sur Durkheim et la psychologie", in *Bullettin de Psychologie*, 1965.

Filloux J.C. "Il ne faut oublier que je suis fils de rabin", in *Revue Française de Sociologie*, XVI, 1, 1972, p.259-66.

Giddens A. *Durkheim*, il Mulino, Bologna, 1998.

Guiducci R. *Il Suicidio*, Rizzoli, Milano, 1997.

Habermas J. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Hawthorn G. *Storia della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1979.

Jonas F. *Storia della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1972.

Lepenies W. *Le tre culture*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Lourau R. "La société institutrice", in *Les Temps Modernes*, XXIV, 1969, p.1648-1664.

Mariani S. *Dizionario delle idee*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

Montaleone C. *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero di Durkheim*, Franco Angeli, Milano, 1979.

Parsons T. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1962.

Poggi G. *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna, 1973.

Notice:

Pantò, Letterio Antonio. "Le "coeur" de Durkheim" (Trad. Jacqueline Jence), *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Méthode et objet: un pacte épistémologique, Les consommations de drogue comme objet de recherche

Par Hélène Houdayer

Résumé:

Cet article tente de poser les implications théoriques, pratiques et épistémologiques présentes face à un objet de recherche. Notre cas est celui des consommations de drogue. Le chercheur saisit dans la complexité de l'objet les éléments qui lui serviront à mener son travail d'exploration. Notre démarche en sciences sociales nous invite à saisir le "phénomène drogue" au sein des relations, en s'appuyant en particulier sur la sociologie de Simmel, puis à comprendre le sens en se référant à la posture webérienne et à la dimension imaginative inhérente au thème; ce qui par conséquent doit nous éclairer sur la place et les fonctions du phénomène drogue au sein des relations.

Auteur:

Hélène Houdayer est Maître de Conférence en sociologie, Université Paul Valéry Montpellier III.

Le chercheur est celui qui, modestement, oeuvre pour la science et la connaissance du social. Les penseurs du 18e siècle, tel que Condorcet, développent l'idée que seule l'observation peut permettre de connaître la société.

Un champ de connaissances se forme alors: la société est constituée comme un ensemble d'hommes, comme un système de relations, d'échanges.

La méthode est à cette époque empruntée aux sciences dures: observer, chercher des régularités en vue de formuler des lois, d'établir des probabilités pour généraliser les tendances. L'enjeu est celui qui anime la philosophie des Lumières: rationaliser la compréhension du monde, rendre prévisible son évolution, donner à l'homme les moyens d'agir sur la société pour s'assurer de sa marche vers le progrès.

Mais l'observation sur la société prend un sens bien différent dès le milieu du 19e siècle. L'observation devient un outil pour combattre les dégâts de la révolution industrielle sur la société. On note une série d'enquêtes sur la misère ouvrière à partir d'interrogatoires dont le mérite revient à Frédéric Le Play. La méthode est révolutionnaire: "mieux vaut laisser parler qu'interroger". Mais il faudra beaucoup de temps avant qu'il soit entendu.

Au 20e siècle, l'observation sociale se développe sur les bases laissées ouvertes par Durkheim en France et par l'étude des comportements en Angleterre. Cela concerne la recherche

des facteurs objectifs, qui rendent compte des différences de comportement d'un individu à l'autre: âge, sexe, niveau d'étude, etc. Il s'agit d'établir des régularités pour fonder des catégories de comportement en fonction des caractéristiques sociales des individus.

Dans les années 1970, l'observation prend un élan pragmatique aux États-Unis, par le biais de l'École de Chicago qui multiplie les enquêtes de terrain en insistant sur le caractère symbolique des échanges et leur inscription territoriale.

Aujourd'hui, l'observation sociale est essentiellement un outil pour connaître et agir.

- L'observation sociale permet de comprendre les phénomènes sociaux, ce qui fait d'elle un outil de réduction des incertitudes (en donnant du sens aux observations).
- Elle constitue un savoir transversal par son apport de connaissances faisant d'elle un outil d'élaboration de politiques sociales (Hatzfeld et Spiegelstein, 2000). C'est sur ce terrain de l'observation sociale que nous situons notre objet.

I. Les consommations de drogue comme objet de recherche

1. Un objet complexe

La difficulté de l'objet drogue provient de l'objet lui-même, insaisissable, allant puiser ses ressources dans un univers qui nous échappe parfois complètement. Comment rendre compte sociologiquement de pratiques d'où émergent des sentiments de souffrance et d'abandon?

La délinquance, la dénatalité, les accidents de la route, les travailleurs immigrés, le chômage, le gaspillage d'énergie, l'environnement et bien d'autres sujets encore dont les consommations de drogue sont considérés comme des problèmes sociaux car ils expriment un état de fait dans la société qui ne coïncide pas avec ses attentes. Dans cette optique, nous étudions un fait de société irrationnel: les consommations de drogue.

C'est un phénomène complexe qui trouve ses racines dans un contexte culturel. Complexe cela signifie qu'il est composé d'une multitude d'éléments, d'interactions, d'effets directs ou indirects, de rétroactions. Complexe à la manière d'Edgar Morin (1990): non pas compliqué comme peut l'être un problème de mathématique ou de physique où l'on rencontre plusieurs problèmes avec différentes combinaisons de solutions. Parfois il n'y a qu'une seule solution pour résoudre le problème. Non il ne s'agit pas de cela, mais du fait que l'on ne puisse pas rendre compte du phénomène à observer en empruntant une seule voie, en pensant qu'il existe des solutions déterminées, voire unanimes aux problèmes sociaux. Les consommations de drogue sont des objets complexes. Citons quelques aspects classiques de cette complexité pour la recherche:

- l'appartenance à des univers aussi divers que le droit, la justice, la médecine, la psychologie, l'économie et bien d'autres.
- Au sein même de ces référents, les limites restent floues: quelles frontières entre délinquance et déviance faut-il proposer? Comment considérer l'usage d'un même produit qui appartient simultanément au monde du médicament, du loisir et/ou du toxique?

- Un des aspects moins classiques réside dans les relations que le produit toxique est en mesure de créer avec la société (Houdayer, 2001-a): socialisation, métissage, exclusion, nomadisme, etc.
- Les relations avec la plante, sont-elles à penser de manière économique, agricole, écologique, esthétique, médicale, législative? Ceci a des répercussions sur les consommations de drogues, leurs réglementations, les pratiques, mais aussi leur investissement sur le plan imaginaire: quels sont parallèlement les symboles et les représentations que l'on peut y associer?
- Etc.

La société d'aujourd'hui est complexe à l'image de notre objet:

- elle est en perpétuel échange avec d'autres systèmes (des territoires, des entreprises, des phénomènes naturels),
- elle est un champ de forces qui s'interpénètrent,
- dans ce champ, les causes et effets s'imbriquent,
- chaque intervenant apporte ses connaissances.

Notre objet "drogue" est immergé dans cette complexité, ce qui fait de lui un objet complexe, d'autant plus qu'il est également changeant.

2. Un objet changeant

Il s'agit de repérer les évolutions, les ruptures dans la continuité: c'est là que s'observe le changement. Les différents produits que l'on nomme "stupéfiants" en raison de leur nature toxique ne bénéficient pas des mêmes réglementations en fonction du moment et des pays. On observe en particulier des interdits et des phases de libéralisation qui peuvent laisser perplexe l'interlocuteur.

D'où viennent les changements?

- des décisions politiques, économiques, familiales, personnelles, etc.,
- d'informations diverses (médias, entourage, groupe, etc.),
- de prises de conscience (d'individus, de groupes, etc.).

Il s'agit d'analyser le "processus de création collective": comment diverses personnes, associations, institutions, bref divers groupes apprennent ensemble, comment ils fixent ou inventent la coopération et son tenant: le conflit. Le produit "extasy" fait par exemple l'objet d'un investissement médiatique, avant d'être revendiqué comme instrument à la fois esthétique et hédoniste dans les fêtes techno et *rave party*, pour finir par souligner la présence clandestine de ces groupes.

Pour comprendre les phénomènes sociaux, il faut tenir compte des changements: sur la durée, sur les comportements, et sur les diverses formes d'évolution.

Les consommations de drogue sont investies d'une dynamique qu'il convient par conséquent de prendre telle qu'elle pour découvrir ce qu'elle contient en s'appuyant sur le côté ambivalent de toute chose (Maffesoli, 1985), source de conflit. Or, la tension permet de penser l'être. C'est de cette manière que le consommateur de drogue peut s'offrir à nous et que nous pouvons tenter de le comprendre au milieu des contradictions qui entourent son personnage et le façonnent. La lutte constitue ainsi une forme d'association pour Simmel (1988). Toute association contient un élément de conflit car une chose est toujours formée de forces attractives et de forces répulsives telles l'amour/la haine, l'attraction/répulsion ou la fascination/rejet pour les consommations de drogue, d'où des méthodes adaptées à l'objet et une épistémologie prenant en compte le phénomène complexe et changeant que représentent les consommations de drogue.

"C'est au coeur de la vie quotidienne des usagers qu'il est possible d'observer notre objet. Il est donc important de développer des méthodologies de type qualitatif qui permettent de focaliser sur ces éléments: imprégnation culturelle, apprentissage de perspectives, de valeurs de comportements [...] Il s'agit de faire apparaître les logiques internes aux individus et aux groupes auxquels ils ont le sentiment d'appartenir: représentations du monde, valeurs, sentiments et émotions collectives" (Bouzat et al., 2001, p.101); ce qui signifie que notre objet doit être saisi dans la relation sociale qui devient une posture intellectuelle pour approcher l'objet.

II. Positions épistémologiques

Face à un objet complexe et changeant, un pluralisme méthodologique s'impose. Cependant, nous considérons que la vivacité de l'objet drogue, ses capacités de transformation alliées aux pratiques de consommation, et son appartenance au monde de l'expérience vécue sont des indicateurs qui justifient notre choix théorique. Une sociologie vivante à l'image des formes proposées par Georg Simmel et ses héritiers, mais aussi une sociologie compréhensive qui vise à interpréter les phénomènes sociaux à partir des relations d'objectivité et de subjectivité présentes dans la recherche telle que Max Weber l'identifie, inspirent notre position épistémologique.

1. Une sociologie "intuitive": Georg Simmel

C'est du côté de Simmel que nous puisons une grande partie de notre inspiration épistémologique (voir Simmel, 1981).

Ce sont les relations réciproques (soit les interactions) qui sont à l'origine des phénomènes sociaux qui vont orienter après coup les rapports des individus.

C'est une sociologie que l'on pourrait qualifier d'intuitive (de phénoménologique) et qui tente de saisir sous de multiples variations (esthétique, poétique, essayiste) le thème de l'être-ensemble pour poser le principe d'un pluralisme méthodologique. On peut alors parler de science eidétique: non empirique mais de nature phénoménologique (comment les phénomènes apparaissent à la conscience et comment elle en rend compte - à la manière d'Edmond Husserl).

L'opposition entre les formes et les contenus révèle un principe vitaliste de l'interaction chez Simmel, mais aussi tragique car la vie pour s'exprimer doit passer par des formes qui étouffent son élan créatif. Mais cela est inhérent à la vie elle-même, nous dit Simmel. Nous retrouvons une telle

problématique à l'oeuvre chez le consommateur de drogue qui approche sans arrêt le domaine des limites à travers leurs prises de risque (Houdayer, 2000). Cette logique s'exprime de manière contemporaine chez un auteur comme Michel Maffesoli (2000). Le réel est en perpétuel mouvement, nous cherchons à le connaître, mais nous ne pouvons l'appréhender qu'à travers l'expérience vécue et immédiate de la vie. Une telle relation à la connaissance sied notre objet, mouvant, changeant, complexe et souterrain, qui n'existe pas en dehors de l'expérience vécue des personnes. Médecins, chimistes, psychologues ne parviennent pas à s'entendre sur les effets des drogues et leur incidence sur le comportement. De fait, c'est bien au niveau de l'expérience vécue que se posent les problèmes.

Mais les formes sociales ne sont jamais achevées chez Simmel car l'individu souhaite sans arrêt les dépasser: elles sont donc sans arrêt en évolution, recrées, transformées par les interactions individuelles. Il y a ainsi un processus infini de relations réciproques qui crée la société. Ce sont donc les individus qui sont à l'origine de la société mais il y a sans cesse interactions avec les formes sociales, ce qui signifie que le chercheur doit souligner cette actualisation perpétuelle dans le rapport à la vie quotidienne.

C'est en analysant les relations au sein du groupe que le chercheur découvre la nature du lien social au sein de la communauté ou de la société.

Dans le cas des consommations de drogue, ce n'est pas seulement l'individu face à un élément précis - la loi, le désir, le manque -, qui intervient dans la compréhension de la pratique d'intoxication, mais le fait que le sujet soit mêlé à un ensemble de phénomènes sociaux et culturels qui se déroulent dans les consommations et qui nomment des conduites d'intoxication. Cela permet d'éclairer une communauté de pratiques; et d'établir le phénomène social dans une perspective compréhensive.

2. La sociologie compréhensive de Max Weber

La sociologie de Weber ne se place pas dans la totalité mais du point de vue des individus qui adoptent un comportement significatif. Nous avons dans des écrits précédents souligné par exemple l'attitude paradoxale du consommateur de drogue, être simultanément animé par le besoin d'interdit, le rejet des règles, mais aussi la quête de normalité (Houdayer, 2001-b).

Le savant éprouve de l'intérêt pour un objet singulier, c'est ainsi qu'il a envie de l'investir scientifiquement. Il y a donc un intérêt subjectif qui oriente la recherche. Comment alors fonder l'universalité de l'objectivité de la connaissance?

Aucune observation n'est neutre lorsque l'on est en face de comportements humains.

Les enjeux présents dans l'observation sont en mesure d'influencer celui qui observe et celui qu'on observe.

Il s'agit de produire une connaissance fiable, partagée où la subjectivité tient une place minime.

On peut citer plusieurs éléments qui garantissent l'objectivité^[1]:

- distinguer le fait du jugement (décrire n'est pas interpréter),
- définir précisément concepts et notions,
- chercher les présupposés, les préjugés susceptibles de porter des jugements,
- s'appuyer sur des méthodes empiriques et des données vérifiables,
- en rechercher les limites: durée, précisions et représentativité s'il y a échantillon, pertinence des questions, etc.

Le chercheur possède une démarche adaptée à ses positions épistémologiques et à son objet. Dans ce cadre, la sociologie compréhensive s'installe en tant que pilier pour la connaissance de l'expérience vécue; ce dont notre objet est emprunt. Nous allons à présent poser les dimensions méthodologiques de la sociologie entreprise par Max Weber.

III. Des méthodes

En fonction de la position épistémologique choisie, des méthodes s'accordent. L'objectif de la recherche et la position de l'objet conditionnent la mise en place du terrain et le choix des techniques.

Weber veut établir une communication entre les différents points de vue pour qu'ils puissent être compris et soumis à l'objectivité. Il faut établir des règles qui permettent à chacun de défendre sa prétention à la vérité. Cela implique de se soumettre à la critique de la communauté scientifique. L'effort d'objectivité du savant est d'abord réflexif, il est nécessaire d'opérer une critique des données immédiates.

La science sociale n'est pas déductive, c'est la grande originalité de l'oeuvre méthodologique de Weber. La réalité est irréductible au concept, on ne peut réduire la diversité de l'expérience historique à une loi de l'Histoire, ce serait appauvrir la réalité, ce que ne doit pas faire la science mais au contraire marquer la diversité.

La sociologie compréhensive recherche une méthode de travail qui puisse rendre compte des actions individuelles des sujets. Ceux-ci n'agissant pas seuls, ce sont les interactions qui constituent l'action sociale. Il faut donc comprendre comment un acteur adapte ses actions à celles de ses partenaires et comment ces derniers réagissent.

Le chercheur peut choisir d'étudier un système objectif de relations subjectives et leurs significations ou il peut étudier l'activité qui a donné naissance au système.

À partir de là, nous pouvons situer les tâches qu'impute Weber à la sociologie compréhensive:

- un individualisme méthodologique spécifique,
- la compréhension se détachant de l'explication.

1. Compréhension et interprétation

Comprendre les phénomènes sociaux signifie au moins deux choses:

- Comprendre c'est connaître

Il s'agit d'identifier une population sur un territoire d'observation, de construire un champ d'observation basé sur l'acquisition de connaissances empiriques:

- connaître les personnes: leur nombre, leur statut, leur situation, leurs revenus, etc.,
- connaître leurs demandes: vie au travail, santé, vie familiale, financement,
- obtenir des informations ciblées: sur une question, un point de vue, une spécificité.

Les entretiens sont la principale source de données. C'est là que l'on peut recueillir des informations sur l'état civil de la personne, sa situation familiale et professionnelle, ses projets et soucis, mais aussi ses croyances, ses opinions et représentations sociales qui constituent le pont entre la réalité vécue des personnes et la compréhension du chercheur. Ces éléments recueillis permettent parfois de caractériser les phénomènes sociaux, de donner du sens aux comportements en les inscrivant dans un contexte.

La méthode nécessite à la fois le développement de l'attention et une réflexion préalable. En effet, observer ce n'est pas se contenter de voir, l'observation est une attitude active: il faut chercher, scruter, prêter attention. La vision est dans ce cas englobante, l'observation demande plus de perspicacité: focaliser son intérêt, développer son regard sur un élément précis. Observer c'est s'interroger sur ce que l'on considère à la recherche de sens tel que l'a proposé Max Weber. Ainsi, observer c'est comprendre en trouvant une logique à ce que l'on voit, mais la compréhension est nécessairement relative: elle dépend du nombre d'éléments que l'on saisit et de la logique mise en marche, de la diversité des références.

Le travail empirique répond au souci d'analyser et de caractériser une situation selon le principe d'une formalisation du réel: rendre des connaissances utilisables pour l'action en triant, nommant, construisant ce qui est analysé.

La connaissance du contexte, la prise en compte des hypothèses et des enjeux de l'observation sont décisifs pour que les indicateurs soient pertinents. Un des faits marquants que nous pouvons voir au niveau du consommateur de drogue est son inscription dans le présent (Houdayer, 1999). Son univers s'organise autour de sa pratique et tout semble converger vers l'instant de la prise de drogue, en particulier lorsqu'il s'agit de "produits durs"[\[2\]](#). Le consommateur se laisse ainsi appréhender sur le mode des sensations et de l'instantané.

Il s'agit donc bien de rapprocher et de comparer des informations pour leur donner un sens, quitte à identifier des éléments auparavant inconnus.

Enfin, il convient de passer de l'étude d'individus isolés à l'étude d'un ensemble ayant des caractéristiques communes ou des comportements communs.

Il s'agit de superposer deux regards:

- celui qui s'intéresse à l'individu,
- celui qui se détache des détails propres aux individus singuliers pour se rapprocher des points communs.

Rappelons que le passage de l'individu au groupe a constitué historiquement la naissance de la sociologie. Passer des individus aux faits sociaux, passer d'interprétations plus ou moins subjectives à une élaboration formalisée et construite reste le souci permanent du chercheur à condition que cela ne dénature pas les contenus et formes de l'objet.

- comprendre c'est interpréter

Comprendre est, étymologiquement "prendre ensemble", soit rassembler des éléments épars pour fournir une interprétation globale, éclairer un phénomène par un autre. L'interprétation cherche à la fois à expliquer et à comprendre les faits sociaux dans le but avéré de donner du sens aux observations.

L'interprétation est l'essence de la sociologie chez Max Weber. Il s'agit d'établir des connexions entre le sens visé par l'acteur et la conduite effective. Ce que l'on peut comprendre par la mise en évidence de facteurs explicatifs d'un phénomène en fonction de ce que l'analyse a révélé.

Les hommes agissent d'après des représentations (conduite rationnelle) ou d'après leurs affects (conduite mécanique). C'est la capacité à agir sur les représentations qui distingue l'activité du simple automatisme de beaucoup d'actions humaines (habitudes diverses).

D'où un travail nécessaire sur les représentations et donc l'imaginaire.

Mais, ce qui revêt une fonction imaginaire dans la drogue, ce n'est pas seulement l'activité fantasmatique qui découle de l'absorption du toxique, c'est aussi un monde de symboles, de mythes et de croyances qui vient s'y greffer. Le toxique, par toutes ses références culturelles et historiques, développe des représentations sociales qui agissent en tant que présentation des phénomènes. C'est dans cette circonstance que nous sommes amenés à évoquer l'activité de l'imaginaire.

2. *La fonction imaginative*^[3]

Les méthodes de l'imaginaire (Thomas, 1998) expriment bien la contradiction que nous évoquions précédemment. Cette contradiction s'articule avec le champ de la postmodernité dont voici quelques indicateurs:

Le consommateur de drogue représente un corps en mouvement, insaisissable, parce qu'il est animé par les flux du désir. Cette posture s'oppose au phénomène moderne. "La modernité voit à la fois l'avènement de l'individu comme valeur et la naissance d'institutions coercitives destinées à encadrer, contrôler et éventuellement surveiller et punir les déviants" (Valleur, 1992, p.62). Michel Foucault (1993) avait bien vu, comment l'enfermement était corrélatif d'une organisation rationnelle et économique de la société, afin de gérer la circulation des êtres et des choses.

La problématique du consommateur de drogue nous renvoie dans le même temps, au refus d'une jouissance normée. En effet, le sujet semble se poser contre cette logique de renonciation au plaisir, instituée par la société de la modernité. Ce dernier évolue dans une marge de liberté condamnée, lieu de plaisir, de souffrance, de désir, de la peur, de la mort. Il signale par là même une mise en cause de notre rapport au désir et à la mort. Cette dernière a été évacuée du monde moderne[4], mais le consommateur de drogue intègre lui, la mort, quotidiennement dans ses pratiques.

La drogue semble faire donc peur, non pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle véhicule de non-dit. Le toxicomane renvoie à la fantasmagorie de l'ailleurs, comme lieu non réducteur à l'imposition de normes mortifères, au règne de la productivité, établi par la société moderne, à un nomadisme spirituel. Il suffit d'observer la censure pratiquée à propos de ses effets positifs, et d'abord du plaisir que l'on y associe.

Le consommateur de drogue répond à une politique du plaisir pour le plaisir (exemple de l'*extasy*), se plaçant dans une position hédoniste (Maffesoli, 1994). Ainsi, il échappe aux discours institutionnels et répond aux différentes situations de l'existence, inaugurant une problématique de la conviction plus que du danger. C'est ainsi que la fascination engendrée par le consommateur, mais aussi son désir, participent d'un imaginaire qui se prend à rêver d'une sorte de délivrance des censures. Le toxicomane incarne la figure fantasmagorie de l'accession à tous les désirs. Ce dernier point nous renvoie au pouvoir immense de la norme. Celle-ci n'a pas grand chose à voir avec l'imaginaire. "La norme est ce qui secrète l'exclusion", nous dit Claude Olievenstein (1988, p.190.). Or, la consommation de drogue rejoint dans son traitement, la mise en place depuis quelques décennies de normes sanctionnant une image de soi face au plaisir par exemple, ou encore face aux diplômes, au poids, à la sexualité. L'intoxication représente une réaction contre cette violence de la modernité, qui tente de tout codifier, d'assigner une place à chacun en identifiant toute chose. En résistant à l'imposition de l'ordre, le "drogué" échappe ainsi au principe de domination.

À travers son défi lancé à l'autorité, en raison de sa position contestataire, il signale pourtant un délitement de la société.

Le modèle de la société industrielle, se présente sous l'angle de la sécurité, dans une perspective raisonnant en terme de risques (Houdayer, 1998). On parle des risques physiques de l'usage de drogue (mort par overdose), mais aussi sociaux (la délinquance). Le consommateur de drogue en enfreignant les règles de l'ordre social prend un risque qui se traduit par du danger, non seulement pour la société qui subit les conséquences diverses de sa consommation, mais aussi pour lui-même en se mettant en situation de danger. Un sentiment d'insécurité latent s'observe donc, secrété par les institutions.

Les valeurs affichées par le consommateur de drogue signalent de la sorte un imaginaire diurne, fait de rêves, de plaisir, qui sont du domaine de la postmodernité. "Dans le vide du politique ressort le creux, archétype où s'engouffre le plein des rêves", nous dit Gilbert Durand (1988, p.6) à ce propos.

Comprendre apparaît vital quand réprimer reste vain. Voici une formule qui s'applique tout particulièrement à notre objet. Les questions que posent la mort, la jouissance, la liberté sont présentes dans la problématique des consommations de drogue.

Notre approche sociologique nous invite plus que toute autre à saisir le phénomène drogue dans les méandres du social et à en décrypter les significations. Le champ de l'imaginaire reste dans nos sociétés très peu exploré, et tend à être écarté du champ de la connaissance. La sociologie, discipline à la recherche du sens contribue à alimenter une connaissance sur la constitution du social. C'est ainsi que nous pouvons aller au-delà des apparences pour nous pencher sur les conséquences dans le corps social des prises de risque et des productions d'images associées aux consommations de drogue.

L'imaginaire y joue un grand rôle pour exprimer cette charge esthétique faite de passions, d'attractions et d'émotions, mais aussi de toute une activité de symbolisation qui se greffe autour des phénomènes sociaux. Nous découvrons bien dans la réalité de tous les jours des présentations mythiques et fantasmatiques de ces mêmes phénomènes dans lesquels se glissent les passions et désirs des individus. Le lien social repose sur des émotions communes, des sentiments partagés, des affects mis en jeu sur la scène publique, ce qui encourage de la sorte une dimension imaginative. Être conscient de la diversité des points de vue, de la multiplication des cadres d'analyse pour rendre compte de la complexité du réel et des changements à l'oeuvre reste une des priorités de la sociologie.

Selon son analyse, son regard, son point de vue, ses sentiments, le sujet change, les phénomènes n'ont pas la même signification d'où l'image désormais classique du kaléidoscope produisant une succession d'impressions et de sensations rapides et changeantes.

Hélène Houdayer

Notes:

- 1.- Différents ouvrages opèrent la synthèse des positions épistémologiques et théoriques en matière d'objectivité car c'est sur cette base que la sociologie revendique son statut de science. Voir Weber, 1965, p.142-143.
- 2.- Cf. la typologie proposée par Martine Xiberras, 1984.
- 3.- Gilbert Durand est l'instigateur de la sociologie de l'imaginaire, on pourra se reporter en particulier à deux de ses ouvrages: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969) et *L'imagination symbolique* (1984).
- 4.- Voir à ce propos les ouvrages de Louis-Vincent Thomas sur la mort.

Références bibliographiques:

Bouzat Philippe, Hélène Houdayer, Martine Xiberras, " Programme de recherche, trajectoires de vie, trajectoires de consommations ", *Sociétés*, no 74 2001/4.

Durand Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1984.

Durand Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

Durand Gilbert, " Le roi n'est jamais nu ", *Cahiers de l'imaginaire*, no2, 1988.

- Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993.
- Hatzfeld Hélène et Jackie Spiegelstein, *Méthodologie de l'observation sociale*, Paris, Dunod, 2000.
- Houdayer Hélène, " Cannabis ou la métaphore du lien ", *Psychotropes*, Vol 7 no 1, 2001-a, p. 35-52.
- Houdayer Hélène, " Intoxication et formes du temps ", *Sociétés*, no 64, 1999, p. 13-20.
- Houdayer Hélène, " La marge en cause dans le discours des toxicomanes ", *Déviance et société*, vol. 25 no 1, 2001-b, p. 99-110.
- Houdayer Hélène, " Les portes du risque ", *Sociétés*, no 60, 1998, p. 99-105.
- Houdayer Hélène, *Le Défi toxique, conduites à risque et figures de l'exil*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Maffesoli Michel, " L'hédonisme au quotidien ", in Marie-L Pellegrin-Rescia, *Sommes-nous tous des "travailleurs"?*, Marseille, Éditions Hommes et Perspectives, 1994.
- Maffesoli Michel, *La Connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, Paris, Les Méridiens, 1985.
- Maffesoli Michel, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Éd. Denoël, 2000.
- Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, 1990.
- Olievenstein Claude, " Toxicomanie et destin de l'homme " in Bergeret Jean et Le Blanc Jean (dir), *Précis des toxicomanies*, Paris, Masson, 1988.
- Simmel Georg, *La Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988.
- Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981 (1917).
- Thomas Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.
- Valleur Marc, " Drogue et droits du toxicomane, le point de vue du praticien " in Francis Caballero, *Drogues et droits de l'homme*, Le Plessis Robinson, Delagrang-Synthélabo, 1992.
- Weber Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 (1922).
- Xiberras Martine, *La Société intoxiquée*, Paris, Klincksieck, 1984.

Notice:

Houdayer, Hélène. "Méthode et objet: un pacte épistémologique, Les consommations de drogue comme objet de recherche", *Esprit critique*, été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Cinéma et Etat postmoderne: reflets dans la politique culturelle

Par Cristiane Freitas Gutfreind

Résumé:

Dans cet article, nous nous proposons d'essayer de comprendre comment les mutations de l'Etat dans la postmodernité ont eu des reflets dans l'idée de politique culturelle. Nous avons pris le cinéma pour illustrer notre propos car l'existence de celui-ci se doit à l'interaction entre un système socioculturel qui l'organise (l'Etat) et l'imaginaire, c'est-à-dire qu'à travers des images créées par le cinéma, nous pouvons saisir la réalité sociale dont elles sont issues.

Auteur:

Cristiane Freitas Gutfreind est Docteur en sociologie pour l'Université Paris V. Professeur à l'Université Catholique do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brésil).

Le cinéma est une technique d'enregistrement qui s'est répandue aux quatre coins du monde et celui-ci est sa source d'inspiration. Il est une articulation entre expérience vécue et fiction. Il est aussi une interaction entre l'être et l'image. De cette façon, le cinéma constitue un spectacle fonctionnant comme un lien social. Cette structure en a fait un phénomène relativement autonome, mais qui s'organise en accord avec le milieu socioculturel dont il est issu et l'imaginaire. Autrement dit, l'Etat a mis en forme leur production cinématographique. Dans ce travail, donc, nous avons essayé de remarquer les implications produites par les mutations occurues dans la postmodernité, d'abord dans l'idée de l'Etat, ensuite ses reflets dans la politique culturelle pour arriver, enfin, à comprendre qu'à travers le cinéma et les imbrications qui le constituent, nous pouvons comprendre une réalité sociale donnée.

C'est dans ce sens que, dans son organisation, le cinéma a établi des rapports avec l'Etat qui sont restés étroits depuis sa naissance et ont accompagné les changements de valeurs, lesquels ont modifié sa nature. On peut donner quelques exemples de ce lien tel qu'il s'est constitué dans le passé. Ainsi, le cinéma a exercé une fonction de propagande idéologique et politique dans les nations dictatoriales et revêtu une valeur stratégique dans les puissances démocratiques. On sait le rôle important qu'il a joué dans l'ex-URSS, dans l'Allemagne nazie et dans l'Italie fasciste. Aux Etats-Unis, l'histoire du cinéma se confond avec la propre histoire du pays. La France, issue d'une tradition monarchiste de forte implication de l'Etat dans la vie des arts à travers une centralisation administrative, politique et culturelle de la société, a fini par créer en 1959, en s'inspirant des idées d'André Malraux, une "politique culturelle" dont tout le monde a reconnu la singularité, principalement dans le domaine de la production cinématographique. Au Brésil, jusqu'à la deuxième moitié des années 50, les relations entre l'Etat et le cinéma sont restées ténues, le premier montrant peu d'intérêt pour le second. Des changements sont ensuite intervenus, qui ont inauguré

une phase où le pays a commencé à penser une certaine organisation, avant tout protectionniste, de sa production filmique pour aboutir, vers le milieu des années 60, à un processus de création d'institutions cinématographiques subventionnées par l'Etat.

L'organisation de la production cinématographique a donc un rapport direct avec le pays d'où cette production est issue, ceci malgré les transformations par lesquelles elle est passée dans la contemporanéité. Le cinéma fonctionne ainsi comme moyen de réflexion sur les faits sociaux. Comme l'illustre bien le cinéaste brésilien Carlos Diegues en disant que "le cinéma est une production, je pense que c'est la production culturelle la plus sensible aux reflets de la réalité du pays où il est fait"[\[1\]](#).

Les récits cinématographiques apparaissent de fait profondément liés à la façon de vivre d'un pays déterminé. C'est ainsi qu'ont surgi les cinématographies nationales et qu'elles ont établi un rapport intime avec leurs moyens de financement et de production.

Le cinéma a subi beaucoup de changements tout au long de son histoire. D'importantes transformations techniques et esthétiques ont modifié sa conception d'origine, qui consistait pour le public à payer pour voir un film dans une salle obscure. Il est entré en interaction avec la photographie, la littérature, le théâtre et plus récemment avec la télévision, la vidéo et les nouvelles technologies de production et de diffusion: le numérique, le DVD, le CD-rom et Internet.

On peut dire que le cinéma est entré en ébullition: il est devenu désormais un partenaire de la télévision sous beaucoup d'aspects, tel celui de son financement; l'architecture des salles s'est modifiée au-dedans et au-dehors et, surtout, les avancées rapides de la technique ont transformé la façon de voir les films ainsi que leur langage. Dans la postmodernité, le cinéma a donc subi des changements très importants, qui vont nous ramener à l'instant à la question qui concerne l'essence de l'image.

Il faut ajouter - si l'on reprend les observations de Gilbert Durand et plus encore de Michel Maffesoli à propos de l'image - que celle-ci est un vecteur de communion avec l'*autre*. Selon Maffesoli, l'image en soi n'a pas de validité, sa valeur réside dans sa capacité à mettre l'individu en relation avec les autres, avec la nature. C'est dans ce sens que l'image filmique doit être saisie: elle n'est pas absolue, se trouve toujours mise en rapport avec des faits quels qu'ils soient, avec des émotions. C'est ce que Michel Maffesoli appelle le "monde imaginal" (1993, p129-130), c'est-à-dire une réalité de la vie sociale postmoderne composée d'images, de ludique qui interagit avec les éléments du monde.

L'époque postmoderne, caractérisée par un nouveau style de vie et par de nouvelles formes d'organisation sociale, renvoie, selon Gianni Vattimo (1987), à la "fin de l'histoire". Pour le philosophe italien, l'immobilité devant l'existence concrète, surtout par rapport à la technique et aux systèmes d'information, confère à l'humanité un sens non historique. Etant donné le perfectionnement des instruments de conservation et de transmission de l'information, l'idée de réaliser une "histoire universelle" est devenue impossible, l'utilisation qui est faite de ces outils de communication tendant à tout dissiper dans l'éphémère, dans la simultanéité, produisant ainsi une "dés-historicisation de l'expérience" (1987, p16). Autrement dit, l'histoire ne comprend plus un modèle de narration évolutionniste, ni des principes unificateurs d'organisation ou de transformation.

Il est ainsi devenu possible d'écrire une pluralité d'histoires et d'utiliser le passé comme un moyen de se démarquer du présent, de le reformuler. Dans ce sens, déterminer la période où cette époque postmoderne a commencé reste sujet à controverse, surtout parce que cette phase semble écarter toute cohérence historique. Depuis le XVIIIe siècle, les concepts d'histoire linéaire et de progrès ont été le moteur de la civilisation, et le futur comme valeur directive a constitué l'élément fondamental de ce système épistémologique. Au XXe siècle, les valeurs ont beaucoup changé avec la rapidité du développement technique, vidant de son sens la notion de progrès et permettant le surgissement d'une nouvelle époque: la postmodernité. Cette époque peut être, génériquement parlant, mise en rapport formel en termes de contenu avec l'époque postindustrielle, dans la mesure où elle est symbolisée par une production en masse, et aussi par l'avènement de l'électronique. Si l'on suit cette vision, on peut dire que la postmodernité concerne la fin de la Seconde Guerre mondiale, envisagée comme le temps d'une nouvelle époque, marquée par l'avènement de la télévision ainsi que par une reconstruction physique, architecturale et environnementale d'un Vieux Monde détruit par la guerre, celui-là même qui avait été le berceau de la modernité.

Loin du consensus qui renvoie aux milieux scientifiques, la postmodernité a été conçue, d'un autre côté, sous l'angle d'aspects spécifiques que l'on ne peut trouver que dans le champ de la culture et dans celui, plus restreint, de l'esthétique. Cette tendance est apparue comme réaction généralisée à la condition postmoderne qui était attribuée à la totalité des phénomènes sociaux vérifiés dans certains types de société. Pour certains auteurs, comme Jean-François Lyotard (1979), il s'agit en ce sens d'une notion qui ne peut s'appliquer qu'aux sociétés "développées" dans la mesure où elle désignerait les conditions générales de la culture dans ces sociétés suite aux transformations que celles-ci ont connues dans les sciences, les arts et la littérature depuis la fin du XIXe siècle.

Par opposition à cette idée de Lyotard et conformément à celle évoquée précédemment de la non-universalité de l'histoire, nous comprenons que dans les pays en développement comme le Brésil - que nous préférons qualifier de "pays en développement contrasté", dans la mesure où leurs structures archaïques sont encore présentes tout en se mêlant aux structures développées, tant sociales qu'économiques - on trouve des manifestations culturelles similaires à celles des "pays développés". La soi-disant dépendance de la superstructure vis-à-vis de l'infrastructure procède d'une erreur de jugement. Le Brésil archaïque possède un Glauber Rocha postmoderne. Cela signifie que dans l'univers esthétique, relativement autonome, nous pouvons trouver des composantes de la postmodernité et de la pluridimensionalité qui composent la vie contemporaine. C'est dans l'interaction de ces différentes composantes que nous pouvons comprendre la socialité d'aujourd'hui.

Ainsi, avec la postmodernité, le futur comme valeur exclusive a donné lieu aux analyses synthétiques/synchroniques, au "présentéisme", à un "vivre ici et maintenant" qui se refuse à ajourner le plaisir, et il convient de rappeler ici la formule de Michel Maffesoli selon laquelle le "présentéisme" contemporain s'oppose au futurisme moderne. Le choix du présent implique une recherche du vécu (dans l'espace et le temps) avec une ouverture conséquente sur le sensible, l'émotionnel, l'affectuel. La raison a donc perdu son intérêt comme noyau unificateur de l'expérience humaine, qui est devenue d'ordre esthétique, de même que le "devoir être", marque typique de la production intellectuelle moderne, a été remplacé par la réflexion sur l'être, sur ce qu'est "l'ici et maintenant".

Le quotidien et le "localisme" ont pris ainsi une place fondamentale dans la socialité contemporaine, parce que c'est dans la vie quotidienne et à partir d'elle qu'aboutissent les créations humaines. Comme le dit Henri Lefebvre (1961, p50), "le plus important, c'est de noter que les sentiments, les idées, les styles de vie, les jouissances se confirment dans la quotidienneté". De ce point de vue, le vécu et sa représentation ont une grande importance pour saisir notre époque, et la connaissance du sens commun, ou en termes maffesoliens, "la connaissance ordinaire" joue un rôle crucial pour la compréhension du mythe comme complément et individuation de l'histoire.

Le mythe doit ici être compris dans le sens que lui donne Gilbert Durand quand il écrit: "Nous entendons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit" (1992, p64). Dans ce sens, le mythe de Prométhée représente l'image de la modernité - en tant qu'instaurateur de la première civilisation humaine qui fut condamné au supplice éternel pour avoir entrepris de dévoiler la vérité et de par sa lutte avec le Titan, il peut fournir une analogie avec la recherche du progrès - tandis que Dionysos - dieu nomade à plusieurs visages associé au plaisir et à la fête, ainsi qu'aux arts, surtout tragiques - est l'incarnation de la postmodernité. Michel Maffesoli a bien analysé ces analogies dans son livre *L'ombre de Dionysos* (1982), où il démontre la perte de l'individu dans le collectif à travers la pluralité de la diversité sociale. Cette vision renforce d'autres caractéristiques de la pensée postmoderne, dont l'intégration des contradictions et la non-limitation dans la duplication de l'existence commune, ce qui laisse une place à la critique.

L'hétérogénéité de l'époque postmoderne repose sur la valorisation de la différence et, comme conséquence, l'affaiblissement de l'institution dans toutes ses versions - l'Etat, la famille, l'école - et aussi le démantèlement des notions de représentation et de délégation. Comme la vie vécue au jour le jour est le bien majeur de la contemporanéité, le "tribalisme" (Maffesoli, 1988) est aujourd'hui compris comme l'équivalent de l'institution moderne. Après un grand moment de contestation de l'institution, marqué symboliquement par les mouvements étudiants de mai 68, les années 80 ont été marquées par la recherche d'un accommodement à l'institution et sa prolifération: sans elle, la vie banale paraît invivable, mais nous n'attendons plus d'elle la solution aux problèmes; le compromis avec l'institution se révèle dans l'identification avec ses "niches" susceptibles d'offrir autant d'endroits de pratique pour les personnes ou les "tribus". Ainsi, la notion de société rationnelle, propre au XIXe siècle, a été substituée par un "être-ensemble" se rapprochant d'un idéal communautaire vécu sous l'égide du "localisme" (du petit territoire, par opposition au grand territoire continental et homogène).

A partir de cette acception du monde comme totalité hétérogène et fragmentée, la postmodernité a rassemblé les singularités. Au contraire de la modernité, qui a créé l'un à partir du tout, tels les Etats-nations et les identités nationales, la pensée postmoderne a accepté la multiplication de la différenciation (une totalité unie, une "unicité") en substituant à la recherche de l'identité permanente et stable les dérives vers le goût des identifications successives et provisoires. Ce processus renvoie au fait que l'individu se compose de plusieurs masques revêtant différentes significations qui le font devenir une personne, c'est-à-dire une version collective de l'individualité devenue un être social. La conséquence de ce processus d'identification est donc le déplacement des modèles de pensée positivistes (y compris du marxisme, bien entendu), la relativisation des dogmes centraux (un exemple pertinent est la fin de la culture érudite comme marque centrale de la culture et d'un projet culturel) et la fin de l'opposition entre nature et culture, nature et humanité, qui exige la domination de l'un de ces deux axes par l'autre mais aussi leur acceptation comme composantes d'un processus dynamique d'équilibre: la naturalisation de la culture.

Ces réflexions nous amènent à constater un déclin de l'Etat et de son pouvoir qui fait apparaître des ambiguïtés et des contradictions, ce qui rend plurielle la socialité contemporaine. Ces transformations par lesquelles est passé l'Etat sont essentielles pour l'appréhension du rapport entre celui-ci et le cinéma. Nous comprenons donc l'Etat comme "l'empire des images". Cette notion chère à Gilbert Durand donne de l'importance à son rôle dans la mesure où il fait circuler, grâce aux moyens de communication, toutes sortes de thèmes et d'images, ceci à travers les différentes manifestations propres aux diverses cultures. En effet, l'Etat est une autorité qui promeut l'interaction entre les individus et les images. Les oeuvres cinématographiques incarnent ce processus; elles se reproduisent, se recopient partout dans le monde et, sous la protection de l'Etat, établissent une interaction entre les individus.

Le déclin de l'Etat s'est aussi accompagné d'une perte de sens du politique, ce que Michel Maffesoli a appelé "la transfiguration du politique en une forme du domestique" (1992, p213). Selon l'auteur, la saturation de la logique identitaire - telle qu'elle a été mentionnée plus haut - entraînerait la saturation de l'ordre politique dès lors que si l'individu perd son rôle dans le contexte historique en tant que souverain de ses actes, il ne peut plus s'identifier aux choses stables, propres à l'essence du politique, ni à l'autorité du pouvoir, qui aujourd'hui trouve sa légitimité dans la volonté des gens. De plus, la politique, comme l'a très justement noté Patrick Tacussel, "(...) ne pose pas un véritable problème épistémologique au sociologue parce que son existence se dévoile immédiatement comme un rapport administré entre les hommes et les choses, et surtout entre les individus entre eux réunis autour d'une autorité qui dispose, selon l'admirable formule de Weber, du monopole légitime de l'exercice de la violence morale ou physique"(Tacussel, 1995, p45).

L'expérience humaine du politique est donc d'ordre esthétique, spontanée; elle colle au quotidien, les agrégations entre individus étant ponctuelles. C'est sous cet angle qu'elle doit être apprise, en essayant de comprendre ses mécanismes de fonctionnement actuels s'agissant du cinéma.

Ainsi, parmi les reflets immédiats de l'idée de postmodernité sur la politique culturelle, on peut trouver l'abandon de la représentation d'un processus culturel comme résultat d'une opposition entre les cultures dites érudite, de masse et populaire (cette division moderne tripartite ne rend plus compte de la complexité et de la diversité de la dynamique culturelle actuelle); l'adoption d'une pensée plus ouverte aux interactions entre les différents univers culturels et les diverses formes de sensibilité contemporaines; et aussi la recherche de formes culturelles qui privilégient l'affectuel (le sensible et le sensoriel), non pas par opposition à l'intellectuel ou à l'abstrait mais comme premier pas sur un parcours qui a la capacité ou non de devenir intellectuel.

Ces changements ont fait que les structures typiques de l'Etat, celles traduisant une politique culturelle d'inspiration moderne, c'est-à-dire des structures fixes, peu ou pas du tout mobiles quant à leur propre organisation politique et juridique, ont du mal à survivre au "présentisme" et à répondre culturellement à l'homme contemporain.

La France, dont la politique entreprise par André Malraux est devenue un modèle, ses bienfaits ayant été reconnus mondialement, continue à accorder une place importante aux manifestations de soutien public envers les créateurs. Malgré les récentes polémiques sur l'exception culturelle, les attentes insatisfaites de la collectivité dans ce domaine et les dénonciations de l'épuisement de ses mécanismes, la politique culturelle continue de jouer un rôle important dans la société française. Le premier film qu'a réalisé Agnès Jaoui (*Le Goût des autres*, 2000) est un bon exemple pour illustrer la façon dont opèrent les rapports culturels entre les

français. Le film, d'ailleurs 'très français', montre en effet la vie banale de six personnages issus de milieux intellectuels et sociaux différents et dont chacun se révèle apte à transformer ses goûts, même s'ils sont déjà marqués par son milieu. En outre, le film montre comment la culture est directement liée au plaisir plutôt qu'à l'accès à l'information. On peut donc dire que, en France, André Malraux et Jack Lang ont démocratisé les "grandes oeuvres de la culture", mais que cela ne suffit pas à réveiller l'intérêt des individus, auxquels il n'est pas possible d'imposer un goût.

Ce nouveau contexte implique une nouvelle orientation pour la politique culturelle. Elle ne peut plus se présenter comme un instrument de développement des représentations symboliques des individus ou des communautés. Etant donné la non-croyance en la capacité de l'Etat à s'organiser de manière à résoudre les problèmes humains et l'affaiblissement des idées de délégation et de représentation, de nouvelles formes d'institution culturelle doivent être recherchées. C'est ce qui a fait que le cinéma est allé rechercher partout dans le monde d'autres partenariats pour sa production comme la télévision ou les maisons de productions différentes de ses Etats d'origine et en modifiant ses structures pour continuer à perpétuer son essence qui consiste à rassembler les gens dans une salle obscure pour voir des images en mouvement.

Tous ces préambules visaient à mieux circonscrire notre point de vue: les mutations qui ont entraîné l'Etat dans la postmodernité, ainsi que la politique culturelle, en permettant une ré-organisation du cinéma partout mais qui continue à être un reflet du pays dont sa production est issue, soutenu donc par l'articulation entre l'organisation socioculturelle et l'imaginaire qui le soutiennent.

Précisons que notre intérêt pour l'imaginaire se fonde sur les propositions de Gilbert Durand et de Michel Maffesoli. Nous l'envisageons ainsi comme un ensemble d'images et de relations entre elles produites par l'homme à partir, d'un côté, de formes universelles et invariantes - et dérivant de ses modes d'insertion physique et comportementale dans le monde - et, de l'autre, de formes relevant de contextes particuliers culturellement déterminés. Ces deux axes convergent vers un point commun où s'opèrent l'articulation entre l'un et l'autre et leur mutuelle détermination. L'importance que revêt l'étude de l'imaginaire pour la politique culturelle actuelle implique l'identification des unités d'images invariantes qui prédominent dans une réalité sociale donnée et leur articulation avec les unités d'images ayant été produites par les films de cette même réalité. L'intérêt pour l'Etat, comme cela a été dit, repose sur le rapport étroit qu'il a établi avec le cinéma depuis ses débuts, malgré les changements qu'a entraînés la postmodernité.

Le cinéma, manifestation culturelle de caractère intemporel, a toujours été un moyen diversifié (grâce principalement à son langage et à son esthétique) de raconter des histoires. Des histoires sur le pays dont il est issu et visant à montrer la façon dont les gens y vivent et à le raconter sur le grand écran pour atteindre le plus grand nombre possible. C'est en ce sens que le cinéma, en raison de sa propre essence, de sa capacité à établir des liens très forts entre l'image et les hommes, peut aider à réfléchir sur ce qu'une socialité donnée pense d'elle-même.

(Cet article est une adaptation d'un chapitre de notre thèse de doctorat soutenu à Paris V en septembre de 2001.)

Cristiane Freitas Gutfreind

Notes:

1.- Entretien accordé à l'auteur en octobre 2000.

Références bibliographiques:

Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

Feres De Freitas, Cristiane, *Un cinéma possible: une analyse socio-anthropologique de la production cinématographique brésilienne dans la postmodernité*, Thèse de Doctorat, Université René Descartes, Paris, 2001.

Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche Editeur, 1961, tome 2.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique*, Paris, Grasset, 1992.

Maffesoli, Michel, *La contemplation du monde*, Paris, Grasset, 1993.

Maffesoli, Michel, *L'ombre de Dionysos, Contribution à une sociologie de l'Orgie*, Paris 1982. Rééd. Le Livre de poche, 1991.

Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, (Paris, 1988) Troisième édition éd. La table Ronde, Paris, 2000

Tacussel, Patrick, *L'attraction sociale*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995.

Vattimo, Gianni, *La fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987.

Notice:

Freitas Gutfreind, Cristiane. "Cinéma et Etat postmoderne: reflets dans la politique culturelle", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Des affinités entre une esthétique celtique et une sensibilité postmoderne

Par Isabelle Bidou

Résumé:

Le concept de postmodernité est le pivot du raisonnement qui me permet de démontrer que la celtomanie des érudits locaux et des nationalistes, de la mode contemporaine celtique est un phénomène global de réaction de la non-raison, face à l'omnipotence de la raison. Réagissant contre l'absolutisme centralisateur moderne des nationalismes des grands Etats européens, les idéologies micro-nationalistes des périphéries celtiques valorisent la tolérance fédératrice. Face à l'élan linéaire vers le futur de l'idéologie progressiste, le temps celtique cyclique ne passe pas vraiment et se ré-enracine dans un âge d'or a-historique qui est revécu et réinventé. De la même façon que l'écologiste attire l'attention sur la nécessité d'un rapport harmonieux avec la nature, le postmoderne prend conscience de la paradoxale nécessité de l'inutile, de l'importance du non-sérieux et de la sagesse du barbare. Ce barbare chevelu, c'est ce "bon sauvage" de Celte, bouc-émissaire de la modernité qui devient un modèle à la postmodernité. L'altérité du Celte conjointe à sa périphéricité, l'a "polarisé", dès les premiers balbutiements celtomanes, du côté de la non-raison et du non-moderne. Les grands celtomanes ont dénoncé les excès de la raison, son manque de fécondité heuristique et ont fait preuve d'un intérêt passionné pour les domaines qui lui étaient traditionnellement opposés tels que l'ésotérisme ou les traditions populaires, associés à l'obscurantisme et à l'archaïsme. Une attitude scientifique est un regard sur le monde. Un comportement alternatif privilégiant le sentiment d'appartenance à la nature, au groupe; c'est également, à un autre niveau, une orientation épistémologique alternative remettant en question la séparation du chercheur de son objet et privilégiant une approche qui "fera moins raisonnable" et qui sera plus empathique avec ce dernier.

Auteur:

Docteur de l'Université de Perpignan en Sociologie sur *Le celtisme Ouest européen entre polarisations et sédimentations sémantiques, du nationalisme irlandophile galicien au néo-archaïsme postmoderne.*

Prenant position dans le débat autour de la pertinence du concept de postmodernité pour appréhender les phénomènes sociaux contemporains, je propose de revenir sur un certain nombre de points, sur lesquels j'ai travaillé lors de mes recherches sur le celtisme, qui montrent bien comment ce concept a servi mon argumentation. L'objectif est donc de me livrer à une illustration de ce concept à partir d'exemples tirés de mes travaux pour suggérer à mes lecteurs des rapprochements et prolongements avec leurs propres travaux. J'insiste sur le fait que je pose les phénomènes dont il sera question dans cet article à propos du "domaine celtique" comme étant, bien entendu, non-exclusifs à ce domaine. L'idée étant d'exposer un travail à propos duquel les

chercheurs trouveront matière à "rebondir" et à comparer à leurs domaines de recherche respectifs plutôt que de présenter un travail d'hyper spécialiste. Il s'agit en effet d'embrasser une socialité postmoderne de l'époque contemporaine, d'ouvrir des pistes de recherche dans lesquels se retrouveront beaucoup de chercheurs, et non pas de définir ce qui fait la particularité des périphéries celtiques.

Le concept de postmodernité m'a permis de montrer que ce n'est pas par hasard si le celtisme a été mobilisé par des intellectuels et érudits locaux en divers endroits dans les périphéries de l'Europe de l'Ouest pour justifier, par une ascendance celtique, leurs cultures particulières et légitimer leurs volontés de se démarquer des grands Etats-nations modernes qui les englobaient, sur une période de temps allant de la moitié du XVIIIème siècle au XIXème siècle compris. Le concept de postmodernité m'a permis de construire un modèle d'analyse capable de rendre compte de l'homogénéité d'un phénomène qui, étudié d'après une optique trop localisée, se serait difficilement détaché d'une analyse événementielle. Car il s'agit là des manifestations d'un même phénomène qui transparait de la même façon dans les mobilisations politiques des micro-nationalismes au début du XXème siècle dans les périphéries de l'Europe atlantique que dans la mode contemporaine du celtisme telle qu'elle s'exprime au niveau d'aspirations à un "mieux-vivre" et par une effervescence festive musicale. Une fois expliquées les affinités postmodernes pour tout ce qui est lié au celtisme, il devient évident que la mode pour tout ce qui est liée aux Celtes n'est qu'une évolution logique due à la saturation des valeurs modernes. Ainsi le concept de postmodernité m'a aidée à comprendre le celtisme; j'ai cherché à montrer en écrivant cet article que le celtisme peut, à son tour, éclairer la compréhension de ce qu'est la postmodernité.

Par ailleurs, outre le fait qu'il y ait bien des façons d'aborder la question de la postmodernité, il y a un rapport au temps et à l'espace postmoderne, et il y a une conception de la recherche postmoderne. La postmodernité peut être à la fois objet d'étude et influencer une conception de la recherche qui remet en question la démarche classique centrée sur la raison moderne et dans laquelle la sensibilité devient moyen de connaissance. Ma volonté est de lancer des pistes de réflexions pour tenter de baliser ce qui serait une étude du concept de postmodernité qui ne se limiterait pas à sa pertinence heuristique et qui tiendrait compte de sa dimension épistémologique tout en montrant que les deux sont intimement liées.

Je commencerai par une approche générale du concept de postmodernité pour ensuite introduire le thème du celtisme à travers une réflexion sur des notions associées à la postmodernité et je poursuivrai par des développements sur l'obsession pour la continuité et le souci du respect de l'environnement. Le fait que ces thèmes soient autant liés au domaine celtique, à la postmodernité qu'à une certaine décision de vivre autrement, me permet tout naturellement de passer au thème de l'alternative pour arriver à celui du New-Age. Si on peut vivre autrement, on peut également chercher autrement, et les celtomanes ont aussi remis en question le monopole de la Raison dans le domaine de la connaissance, et comme eux les "chercheurs postmodernes" font l'objet de critiques quant à leur sérieux.

I. Comprendre la postmodernité

On ne peut comprendre le concept de postmodernité sans interroger celui de modernité puisqu'il s'exprime essentiellement par opposition aux valeurs de la modernité. Quelles sont les valeurs de la modernité? On peut voir dans la modernité une interprétation de la philosophie des lumières dans laquelle la raison associée à la science trouverait son aboutissement dans les valeurs du mythe du progrès telles que l'efficacité, la fiabilité, le travail, la discipline... et se matérialisait

dans la révolution industrielle et tous les changements qui l'accompagnent, comme l'urbanisation, la société poly-segmentaire, la création de l'Etat-nation...

Selon Muchembled, par la civilisation des moeurs et la soumission des corps et des âmes, l'être humain naguère spontané et imprévisible a été préparé à devenir un "homme moderne" (Muchembled, 1988) sachant se maîtriser. La modernité a fait de l'être humain un être capable de soumettre ses impulsions et passions au contrôle de la raison; il est donc devenu un être prévisible sachant reporter la satisfaction. Cela l'a rendu manipulable, non seulement d'un point de vue du travail et de la production mais également d'un point de vue politique.

Par ailleurs, la modernité est également la mobilité et l'accès à l'information qui permet une remise en question de la religion. La société moderne n'accorde plus la même place à la religion que la société traditionnelle. Il faut bien distinguer dans ce que l'on appelle religion ce qui ressort du langage courant et qui évoque les grandes religions monothéistes et même polythéistes qui sont en tout cas reconnues en tant que telles, de ce que Piette (1993) appelle religiosité et qui s'applique aux domaines non traditionnellement compris dans la religion. Il s'agit en fait d'un déplacement de la sacralité (Rivière et Piette, 1990) vers d'autres objets; ainsi, il est question de religiosité à propos des sports, des arts et du spectacle...(Morin, 1962). Au niveau du politique, la perte de repères, de certitudes religieuses entraîne la nécessité de repères et de certitudes dans le domaine de l'idéologie.

La modernité se définit par rapport à la société traditionnelle, segmentaire, faite de réseaux de solidarités de proximité, dans laquelle le temps rythmé par les saisons est cyclique. Le temps de la modernité est marqué par la croyance au progrès, il ne s'agit plus d'un temps marqué par un "retour" régulier tendant à la permanence et à la continuité mais d'un temps linéaire tendant vers le futur.

La postmodernité peut se définir comme une rupture par rapport à la modernité; la modernité est née du pari sur la raison et le progrès; la postmodernité les remet en question et ne leur voue plus une confiance aveugle. La postmodernité se définit par rapport à la modernité par la remise en question de ses valeurs fondamentales.

Le "post" de postmodernité ne doit pas s'interpréter comme situant la postmodernité d'un point de vue simplement diachronique, par rapport à la modernité. L'interprétation de la postmodernité ne peut pas se réduire à un découpage en une période historique ultérieure à la modernité; la postmodernité se définit par rapport à la modernité par la remise en question de ses valeurs fondamentales que sont la raison et le progrès. Il s'agit donc plus d'un dépassement qui se repère non pas dans le temps mais dans les idées.

Ainsi, on peut parfaitement admettre que les gens de lettres romantiques sont un peu des précurseurs des postmodernes en ce sens qu'ils valorisaient le monde rural et sauvage qu'ils trouvaient naturel, propre et paisible par rapport au monde urbain et civilisé qu'ils trouvaient artificiel, sale et bruyant. Chapman fait d'ailleurs remarquer qu'ils n'ont fait qu'inverser le système de valeurs qui avait cours chez les intellectuels du XVIIIème siècle (Chapman, 1992, p.129).

La qualité de postmoderne s'applique en fait à ce qui est en rupture par rapport à la modernité; cela implique une digestion, une assimilation puis un rejet des valeurs modernes. Assez paradoxalement, ne peut être postmoderne que celui qui est moderne. La postmodernité n'est pas un retour à la tradition, même si cela peut apparaître dans son discours; le traditionnel ignore les valeurs modernes et ne peut être postmoderne; on ne peut pas passer directement du traditionnel au

postmoderne. Il faut avoir assimilé les valeurs modernes pour pouvoir les rejeter: le postmoderne est un moderne révolté.

Lors de mes travaux de troisième cycle, je me suis abondamment inspirée des travaux de Ceaq et plus particulièrement de ceux de Michel Maffesoli sur la socialité postmoderne. Je me suis livrée à une confrontation d'un certain nombre de notions avec les résultats de mes recherches; ces notions m'ont, en fait, servi à interroger mon objet d'étude. Cela m'a permis de mieux comprendre l'objet de mes recherches dans son ensemble et de lier des phénomènes entre eux en faisant apparaître comment ils s'articulaient les uns aux autres. J'ai pu mettre de l'ordre dans les divers maillons de mon argumentation en discernant avec plus de netteté les articulations que je posais jusqu'alors de façon moins précise et parfois intuitive.

II. "Régrédiance", polarité centrifuge, éclatement et unicité

Régrédiance, polarité centrifuge, éclatement et unicité sont des expressions que j'emprunte aux travaux de Maffesoli (1992) dans le cadre de l'appréhension de la socialité postmoderne; elles s'appliquent particulièrement bien à la description des phénomènes concomitants des nationalismes celtiques.

Les mouvements régionalistes ou nationalistes celtiques qui se définissent par rapport au pouvoir centralisateur des grands Etats-nations européens que sont l'Espagne, la France et l'Angleterre, obéissent à une tendance centrifuge s'opposant par besoin d'équilibre à la tendance centripète qui est celle des capitales de ces Etats-nations.

Ces Etats-nations se sont formés ou du moins ont affermi leur pouvoir sur leurs périphéries respectives par une action centralisatrice pendant l'époque moderne. L'homogénéisation linguistique était l'un des chevaux de bataille de cette centralisation indispensable qui conduirait au progrès. Le matérialisme de Darwin avait envahi les sciences humaines, la sélection naturelle s'appliquait également au domaine linguistique; l'homogénéisation linguistique s'inscrivait dans la logique des choses et était une étape incontournable de l'évolution dans le sens du progrès. Arnold fait partie de ceux qui ont défendu l'idée de la nécessité de l'abandon des langues locales au profit de l'anglais. Sa prise de position est représentative de l'opinion d'une grande partie de la population ouest-européenne qui, encore de nos jours, associe les langues locales à l'archaïsme et à la misère et l'homogénéisation linguistique au progrès et à la prospérité (Arnold, 1916, p. 20-21).

Ainsi, le progrès va dans le sens de l'unification et de la tendance centripète. A l'opposé, la tendance centrifuge s'associe à l'archaïque. Maffesoli oppose l'unité centripète qui "indifférencie" à l'unicité qui fédère (Maffesoli, 1992, p. 64 *sq.*). Les nationalismes celtiques et en particulier le nationalisme galicien illustrent particulièrement bien le phénomène; l'argument principal des parties favorables à l'assimilation à l'Espagne, l'Angleterre ou à la France repose sur le fait qu'elle permet ou même, garantit le "progrès".

Maffesoli oppose le pouvoir centralisé à la puissance diffuse (Maffesoli, 1992, p. 64 *sq.*); l'un correspond à la polarité centripète qui attire vers le centre, l'autre correspond à la polarité centrifuge qui part du centre et se dirige vers l'extérieur. Il a montré le lien qu'il y avait entre le premier, la raison et le progrès et celui qu'il y a entre la seconde et le sentiment. A trop vouloir centraliser, le pouvoir centralisateur suscite la résistance centrifuge qui provoque une fragmentation dans ses extrémités.

Une exagération idéal-typique du phénomène fait apparaître un rapport d'opposition entre d'un côté la raison et le classicisme et de l'autre la passion romantique et le celtisme. Par ailleurs, l'homme moderne raisonnable recherche le progrès. Le progrès implique l'efficacité, l'utilité, la discipline mais également le centre et la centralisation; le Celte passionné est donc projeté vers la périphérie.

L'image de l'habitant des périphéries celtiques s'est construite par opposition à celle du parfait homme moderne. Le travail, l'efficacité, le sérieux, la discipline, la fiabilité... de l'homme moderne lui permettent de "progresser"; par opposition, le retard du Celte est dû au fait qu'il soit fainéant, inefficace, pas sérieux, indiscipliné et imprévisible.

Si l'homme moderne sacralise le progrès, le Celte sacralise son "arché" qui se manifeste par le culte du passé, le culte des Martyrs et l'obsession de la "continuité". Au progrès et son élan vers le futur il préfère la "régrédiance" (terme de Maffesoli pour évoquer la régression sans ses connotations péjoratives, expression employée lors de la Conférence intitulée "Tragique et le retour de l'archaïque", Perpignan, décembre 2000) et son attachement au passé. Si l'homme moderne valorise l'assimilation unificatrice dans l'Etat-nation, le "Celte" valorise l'unicité fédératrice au niveau national et même plutôt supranational.

Ainsi l'intemporel, la continuité a joué un rôle très important dans l'éveil de la conscience politique attachée à l'archaïsme des traditions populaires locales dans les périphéries celtiques, ce qui est tout à fait dans l'esprit postmoderne tel qu'il se manifeste dans la société contemporaine. En fait, je crois que l'on peut dire que cette obsession pour la continuité celtique et cette mythologie de la lutte contre le temps qui passe, correspondait particulièrement bien aux aspirations postmodernes et que c'est une des principales raisons du succès de la mode celtique contemporaine.

III. Tir na nOg, éternelle jeunesse et continuité

Maffesoli a montré que le *puer aeternus* - de par sa vitalité - avait investi la société postmoderne. En dehors des tranches d'âge intéressées, une manière d'être, de s'habiller, de "parler jeune" s'est étendue au reste de la population (Maffesoli, 1988, préface). Muchembled a montré comment l'adolescence avait été inventée pour asseoir l'autorité du père qui représentait le dernier maillon, le prolongement, dans chaque foyer du pouvoir absolu (Muchembled, 1988, p. 315 *sq.*). Il était question de rendre les relations verticales, d'installer un rapport d'autorité pour susciter une réaction de soumission à l'autorité qui était indispensable à la modernité. L'adolescent a été créé pour être soumis; je pose l'envahissement de l'adolescence dans le corps social comme sa revanche postmoderne. L'adolescent soumis depuis l'époque moderne, accédant aux volontés du père, se révolte et s'émancipe; il échappe non seulement au contrôle du père, mais, à sa manière, non pas de façon autoritaire mais plutôt par séduction, il dicte à son tour les comportements. C'est vers lui que les regards se tournent; il est au centre de l'attention et de l'action; c'est chez cette partie de la population d'adolescents et "d'adolescents prolongés", que se produit ce qu'il y a de plus déterminant pour la société dont elle serait un centre de gravité.

L'enfant éternel c'est aussi la jeunesse éternelle, la négation du temps. Dans la mythologie irlandaise *Tir na nOg*, la terre des jeunes, est l'autre monde où le temps ne passe pas, c'est le pays de l'éternelle jeunesse dont il est question dans le cycle Ossianique.

Sans prétention aucune de vouloir définir ce qui serait des caractéristiques exclusives d'une culture celte, et en ayant bien conscience du fait que le temps qui passe est le grand ennemi du

genre humain, j'insiste cependant sur le fait qu'il existe une mythologie et une conception du temps celtique dans laquelle ce dernier est nié de façon obsessionnelle et récurrente. Qu'il s'agisse du chaudron au contenu inépuisable du Dagda, du Graal, du goût pour les traditions populaires, de la mythologie atemporelle, de la musique traditionnelle dans laquelle le temps glisse en boucle sans point d'encrage réel, le temps celtique est nié comme tout ce qui pourrait éloigner d'un âge d'or paradoxalement a-historique.

Défi contre le temps et la mort, la continuité est aussi ce qui garantit que, même après la mort, "on sera toujours là". C'est aussi l'affirmation de la pérennité du groupe dont la réalité s'enracine dans un lointain passé, génération après génération. C'est ce sentiment de faire corps avec une longue lignée d'ancêtres dont il faut se montrer digne; le respect de leur autorité étant proportionnel à leur ancienneté. D'où le goût pour l'archaïque, l'intemporel, le culte du passé et des ancêtres. Le traditionnel est aussi valorisé que le moderne inspire la méfiance; ce dernier menace de corrompre la pureté originelle de l'âge d'or. La pureté originelle est également un environnement dans lequel les êtres humains vivent dans le respect et en harmonie avec la nature. Un attachement à la nature et à un mode de vie près de la nature va dans le prolongement d'un attachement au passé, à un mode de vie traditionnel et à l'intemporel.

IV. Ecologie et postmodernité

Les romantiques tendaient à valoriser le monde rural et sauvage par rapport au monde urbain corrompu par la civilisation (Chapman, 1992, p. 129). J'ai montré dans ma thèse que la celtomanie était très liée à l'esthétique romantique. Arnold et Renan ont insisté sur la tendance des Celtes à adorer la nature et à la célébrer par la poésie (voir Sims Williams, 1996, p. 118 *sq.*). Dans le contexte culturel irlandais s'est installée selon Sims Williams, une opposition symbolique entre le rapport à la nature des protestants qui est la nature domestiquée donc dénaturée quand celle des catholiques est sauvage donc authentique. Cette adoration et cette inspiration lyrique semblent s'être transformées en écologisme chez le Celte contemporain; les méfaits de la civilisation moderne dus à l'industrialisation, à la pollution ou au fait que la recherche d'un rendement toujours supérieur en matière d'agriculture ou de production forestière se fasse au détriment de l'équilibre écologique, sont bien souvent évoqués dans les périphéries celtiques et particulièrement dans des contextes celtophiles.

En pays celtiques comme ailleurs, la préservation du patrimoine écologique tend à éveiller les mêmes passions que celle du patrimoine linguistique ou identitaire. Cependant, du fait qu'ils font partie d'un même mythe de la "perfection des commencements", les soucis de préservation du patrimoine identitaire et écologique sont sans doute plus vifs dans les périphéries celtiques qui correspondent aux zones de familles souche, si on se réfère aux travaux de Todd sur les structures familiales. Je fais ici allusion à sa théorie quant à la propension des idéologies dites "vertes" et "grises" de se développer en zones de familles souches qui accordent une importance toute particulière à la permanence, la continuité, l'inchangé qui sont autant de remparts contre la corruption de la "cité idéale" (Todd, 1990, p. 599 *sq.*).

Bien avant que le naufrage du *Prestige* ne souille les plages galiciennes, il existait déjà un grand souci écologique en Galice, à propos de l'envahissement des forêts par l'eucalyptus, espèce transplantée sur le sol galicien qui a considérablement gagné et continue de gagner sur les autres. Cet arbre présente l'avantage de pousser très rapidement, d'avoir peu de branches et de profiter particulièrement bien de l'humidité de la côte Nord Ouest de la péninsule. L'eucalyptus et les replantations du *carballo*, espèce de chêne autochtone, et même d'autres espèces de chênes,

tiennent une grande place dans le discours des milieux militants galiciens; on peut voir l'opposition entre l'arbre de la modernité qui serait représenté par l'eucalyptus et l'arbre traditionnel représenté par le *carballo* qui est défendu par des détracteurs de l'idéologie du progrès.

Je ne chercherai pas à présenter de façon exhaustive les préoccupations écologiques des habitants des périphéries celtiques; en Bretagne, on se plaint de la marée noire comme celle causée par le naufrage de l'Erika et de la contamination des sources..., je trouve cependant opportun d'évoquer l'apparition de communautés néo-rurales dont certaines revendiquent l'appropriation d'un mode de vie celtique qui soit l'expression d'une volonté de retour à la nature, d'une soif d'harmonie avec la nature tout en étant celle d'un engagement à vivre autrement. Par une prise de conscience et une foi en un mode de vie alternatif, se manifeste la volonté de la création d'un monde meilleur qui projette un passé revisité dans un avenir utopique; ce phénomène est un exemple de dérive de la sacralité.

A l'époque moderne, se substituant un peu à la religion, l'idéologie a fait l'objet d'une certaine sacralisation. Un certain essoufflement de la religion s'est traduit par une dérive de la sacralité vers le politique. Maffesoli a montré comment la postmodernité s'était traduite par la transfiguration du politique (Maffesoli, 1992.) qui a laissé place au "domestique". On peut penser que le *New-Age*, en tant que forme imaginaire tend à s'échapper des institutions qui lui ont donné le jour (Ferreux, 2000) et à revêtir une forme autonome en se réactualisant dans le quotidien; il s'agit là aussi d'une sacralisation du quotidien domestique. Dans ce cas, c'est le mode de vie harmonieux, de par la revendication d'une façon alternative de se nourrir, de se distraire, d'élever ses enfants..., qui fait l'objet d'une sacralisation.

Le celtisme implique un certain enracinement dans le passé, un élan centrifuge, une certaine proximité avec la nature. Toutes ces raisons ne font que confirmer la position du Celte dans la polarité postmoderne et font de lui un modèle alternatif à la modernité.

V. Alternative et postmodernité

Quand l'industrialisation a cessé d'être la panacée et qu'au contraire elle devient un facteur d'aliénation, d'individualisme et de pollution, l'Autre animal qui était du côté de la nature devient le "bon sauvage"; c'est alors qu'altérité se décline avec alternative. L'idéal romantique se détourne de l'industrie, du progrès et de la ville et valorise la nature, le passé, les traditions populaires et la campagne en se tournant vers le Celte. Le celtisme se construit pendant la modernité en réaction à la modernité, et le Celte devient le champion de la post-modernité.

Kiberd, qui a très amplement étudié le phénomène de construction et d'affirmation identitaire à la lumière de ce que j'appellerais la "dynamique antagoniste" dans le domaine de la littérature, soutient que les Anglais ont autant contribué à l'invention de l'Irlande que les Allemands ont contribué à celle de la France et que si l'Irlande n'avait pas existé, les Anglais l'auraient inventé (Kiberd, 1996, p. 1 et 9). Le Celte semble avoir été un outil de construction de l'image du "non-Celte" pendant toute la modernité. Le Celte en étant l'"Autre", permettait au "non-Celte" de décliner son identité en construisant son image par rapport à celle qu'il avait construite du Celte. Chacun construit toujours sa propre image en fonction de celle de l'autre; dans les périphéries celtiques, le celte en position minoritaire devient l'autre par excellence que le non-Celte, en position majoritaire, est en position de nommer en premier et de prêter à l'autre des qualités qu'il rejette chez lui-même. Le Celte a été l'ombre dont le "non-Celte" avait besoin pour briller. Par acculturation antagoniste (Devereux., 1972, p.203-231), les deux groupes tendent à creuser et accentuer ce qui les sépare et le

groupe en position minoritaire tend à se soumettre à l'image stéréotypique que le groupe majoritaire a commencé à donner de lui (Le Coadic, 1998).

Une nouvelle image positive du Celte va nourrir les discours des régionalismes et micro-nationalismes du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle: le Celte devient cet ancêtre fort et courageux, amoureux de la liberté. Fidèle à son image positive, on le retrouve à l'honneur dans les années 1970 et "à la mode" au tournant du millénaire. L'avènement de la postmodernité change les données, la nouvelle image positive du Celte lui confère une position exemplaire.

Ainsi, l'image du Celte s'est construite par rapport à l'image du "non-Celte" suivant un processus de soumission qui participe aux phénomènes d'identifications identitaires dans les diverses nations ou micro-nations qui se dessinaient dans l'ouest-européen. C'est pour toutes ces raisons qu'il deviendra un modèle alternatif à la postmodernité.

Les mouvements *New-Age* ont d'après Ferreux (2000, p. 104) tendance à agir de façon à construire une société alternative en harmonie avec la nature, ils ont contribué à diffuser un certain nombre d'idées qui ont peu à peu intégré la vie quotidienne.

VI. New-Age, postmodernité et celtisme

Ferreux (2000) a montré comment la Californie des années 1960 avait été le berceau du *New-Age* avant qu'il ne s'exporte vers l'Europe. Elle a également montré comment le *New-Age* était, à l'origine, un mouvement très institutionnalisé; et comment le mode de vie mis en pratique dans le cadre de ce mouvement a rapidement débordé de ses institutions, dont beaucoup ne se reconnaissent pas comme telles, pour s'infiltrer dans le quotidien de la vie de "monsieur tout le monde" par le biais de son appropriation par le marketing. Ainsi des pratiques inspirées du *New-Age* ont peu à peu envahi la vie de tous les jours, sans que les gens ne s'en rendent compte. C'est un peu comme si le mouvement avait échappé à ses créateurs et comme s'il menait désormais une vie autonome en évoluant et en se diffusant bien en dehors de son cadre d'origine; c'est pour cette raison qu'elle parle de "forme imaginaire autonome" du *New-Age*.

La diététique n'est peut-être pas un exemple illustrant ce phénomène de diffusion du mouvement qui soit le plus essentiel, je pense cependant que c'en est un des aspects qui s'est le mieux prêté à une exploitation marketing. Les herboristeries, les magasins de produits diététiques, les produits "bio" connaissent un grand succès et font partie intégrante de la vie quotidienne. Si on ose adopter un langage métaphorique, on pourrait même dire qu'une sorte de "catéchisme du manger sain" trouvant sa légitimation dans la foi en une série de croyances difficilement vérifiables pour le commun des mortels, s'est peu à peu imposé aux mentalités. Les abus de sucres et de graisses sont des pêchés sanctionnés par l'embonpoint et la cellulite, les pêcheurs sont susceptibles de se racheter par un certain nombre de sacrifices et de "bonnes actions" comme adopter une alimentation plus "naturelle" riches en fruits et en légumes, en céréales complètes...

En l'occurrence, la mode celtique s'accorde très bien avec cet aspect de l'évolution du mouvement *New-Age*, et s'enrichit de sa croyance utopique en une nouvelle ère, où l'être humain vivra à nouveau en harmonie avec la nature. On pourrait citer beaucoup d'exemples de sites internet où se manifeste ce qui pourrait se décrire comme une fusion entre des idées dérivées du mouvement *New-Age* et une mode celtique. Un certain attachement à la nature et une foi en un mode de vie alternatif se manifeste par exemple dans les préoccupations de l'organisation des "*Thuatha Clagh Hoit*" (sabbat des pierres levées; <http://geocities.com/Athens>), qui se réunit de façon informelle

toutes les pleines et nouvelles lunes. Le druide connaît la nature, la magie végétale, et le "bon sauvage" celte est un exemple de celui qui n'a pas perdu contact avec la nature, de celui qui vit avec le rythme de la nature, de celui qui fait partie intégrante de la nature.

D'après Ferreux (2000), le *New-Age*, sous couvert d'idéologie communautaire, serait en définitive mu par des volontés et ambitions individuelles; il y aurait même une certaine compétition à vouloir être le meilleur, le plus beau, le plus positif... Du fait de son discours recherchant la légitimation de la science, on ne peut pas dire qu'il rejette franchement ni la raison ni le progrès; on peut même dire que l'adepte ou le sympathisant non-conscient du *New-Age* raisonne beaucoup car chaque détail de sa vie fait l'objet d'une réflexion, d'un choix. Il raisonne en terme d'optimisation de son programme de remise en forme, de ses performances, de ses résultats...

D'une façon générale, on peut penser que le *New-Age* se veut ou se prétend en opposition aux valeurs modernes sans l'être vraiment. Ferreux (2000) qui lie implicitement *New-Age* et postmodernité, voit dans les concepts de postmodernité, d'ultramodernité et de surmodernité des étapes différentes de la modernité. Le *New-Age* est effectivement en rupture mais pas forcément contre la raison et le progrès; il peut l'être, mais ce n'est pas automatique. On pourrait penser qu'à l'origine le *New-Age* pouvait effectivement l'être, jusqu'à ce qu'il ne "déborde" de son cadre institutionnel d'origine et qu'il soit réinvesti par la publicité pour être vulgarisé; les impératifs commerciaux sont relativement peu compatibles avec la révolte contre la raison et le progrès. Si le postmoderne est un moderne révolté, le sympathisant du *New-Age*, semble se révolter contre les effets de la modernité. Peut-être est-ce parce que le premier s'intéresse à des principes quand le second s'intéresse à des applications pratiques pour un meilleur mode de vie. De la même façon qu'on ne peut être postmoderne que quand on est à l'origine moderne, on ne peut être sympathisant du *New-Age* et prétendre rejeter le mode de vie moderne si on n'a pas l'expérience de la vie moderne.

Même si le *New-Age* se prétend un mode de vie alternatif à la modernité, il ne s'avère pas un mouvement anti-moderne. Il est vécu comme une rupture par rapport au monde moderne et en tant que tel, il tend à s'approprier les modèles alternatifs à la modernité qui lui sont disponibles. Par opposition à la modernité il se tourne vers ce qui en représente l'alternative de la même façon que la postmodernité s'est retrouvée dans la même polarité que la celtomanie. Postmodernité et *New-Age* ont en commun un attrait pour ce "bon sauvage" qu'est le Celte, et plus globalement pour tout ce que la raison positiviste et moderne a pu rejeter ou contribuer à faire rejeter. Or la sagesse du druide inspirée des traditions populaires avec tout ce qu'elle suggère d'ésotérisme, de sensibilité et de connaissance de "forces" du monde minéral, végétal - voire de l'autre monde - s'oppose à la Raison.

VII. Les grands celtomanes contre la Raison

La celtomanie est un phénomène qui apparaît à la modernité. Dès le départ, le Celte est considéré comme extérieur aux valeurs dominantes modernes. Pour les habitants des grandes métropoles de l'Europe de l'Ouest, l'habitant des périphéries celtiques est l'Autre par rapport auquel ils se définissent sérieux, raisonnables, productifs, efficaces et modernes; cela amène le Celte à représenter les valeurs opposées et fait de lui, le modèle alternatif. En tant que tel, il se retrouve automatiquement associé à toutes les valeurs qui s'opposent aux valeurs dominantes de la modernité.

C'est un fait notoire que les celtomanes ont pris position contre les dogmes de la modernité concernant la toute puissance de la science et du progrès. O'Driscoll voit même dans la renaissance

celtique un mouvement réagissant contre le matérialisme qui aurait pour origine la théorie de l'évolution de Darwin. Butler Yeats et Russel - qui sont tous deux, de grands celtomanes passionnés par la mythologie celtique et l'ésotérisme - qui ont joué un rôle fondateur dans la renaissance culturelle irlandaise, ne croyaient pas en l'évolution ni au progrès (O'Driscoll, 1991, p.407). Risco, un grand théoricien du nationalisme galicien passionné par la mythologie et les traditions populaires des pays celtiques et par l'ésotérisme revendiqué par les courants néo-druidiques de son époque, ne croyait absolument pas en la "science occidentale basée sur la raison" qui était selon lui responsable de la création du "mythe du progrès". Il avait pour principe philosophique "l'irrationalisme gnoséologique" selon lequel la connaissance de la réalité n'est possible que par l'intuition directe et par la sensibilité esthétique et surtout pas par la raison ni par l'expérimentation. Dans un article à propos du nationalisme galicien, il explique même que les philosophes rationalistes du XIXème siècle avaient une vision figée des choses, due au fait qu'elle reposait sur la connaissance scientifique. Or, la connaissance scientifique ne permettant pas l'accès à la connaissance de la réalité, les mythes qu'elle a créés comme celui du progrès, ne peuvent être que des erreurs. Selon les "historiens critiques" dans lesquels il s'inclut, la connaissance scientifique ne peut qu'être relative et provisoire et le rationalisme est un "vice des pays occidentaux". A la conception statique du monde, il oppose leur nouvelle conception dynamique du monde qui trouve son origine dans l'idée orientale de l'évolution (Risco, 1918).

La celtomanie, par la plume de grands noms comme Yeats, Russel et Risco, s'est explicitement opposée à l'omnipotence de la Raison, et a explicitement nié la fécondité heuristique de sa mise en application dans les sciences.

Les rapprochements entre celtisme et postmodernité font se rejoindre deux niveaux d'appréhension de la postmodernité. La postmodernité remet en question la Raison non seulement dans le sens où elle est le théâtre de la manifestation de la non-raison mais également dans le sens où elle va jusqu'à s'attaquer à sa pertinence heuristique qui a fait l'objet d'une véritable sacralisation; le Celte est du côté de la non-raison et du non-sérieux, le chercheur postmoderne non "raisonnable" qui ose défier la Raison, s'expose à se voir reprocher un manque de sérieux.

VIII. Le chercheur postmoderne

La relation empathique du chercheur avec son objet d'étude vient ajouter au rapport binaire d'opposition un niveau de plus. Selon un système de valeurs modernes, le non-Celte est aussi sérieux que le Celte ne l'est pas. D'un côté il y a donc: sérieux, efficacité, raison, progrès, science, modernité et de l'autre: fantaisie, inefficacité, non-raison ou passion, archaïsme, arts et traditions mais également postmodernité. De la même façon qu'il y a une approche dite sérieuse et positiviste des phénomènes sociaux qui utilise les armes contondantes du régime diurne des structures anthropologiques de l'imaginaire (Durand, 1969) pour trancher et abstraire l'objet de son contexte, il y en a une autre qui lui préfère les armes "englobantes" de la méthode compréhensive. De la même façon qu'il est souvent devenu banal de critiquer quiconque faisant allusion aux Celtes pour donner une image "sérieuse" de soi, il est devenu tout aussi facile de s'octroyer une certaine "rigueur scientifique" en attaquant quiconque parlerait de postmodernité ou se situerait d'un point de vue épistémologique dans une approche de type plus compréhensive.

Références bibliographiques:

Arnold Matthew. *The study of Celtic Literature*. Everyman's library ed.; Ernest; Rhys. réimprimé 1916 (1ère publication 1905); 260 pages.

Bidou Isabelle, *Le celtisme ouest européen entre polarisations et sédimentations sémantiques, du nationalisme irlandophile galicien au néo-archaïsme postmoderne*. Thèse de doctorat dirigée par Jean Pavageau et soutenue le 28 juin 2002 à l'Université de Perpignan, 440 pages.

Chapman Malcolm. *The Celts, The Construction of A Myth*. New York: 5 Martin's Press, 1992, 342 pages.

Devereux George. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion, 1972, 285 pages.

Durand Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1992, 536 pages, 1ère édition 1969.

Ferreux Marie-Jeanne. *Le New-Age, Ritualités et mythologies contemporaines*. Paris: L'Harmattan, 2000, 263 pages.

Kiberd Declan. *Inventing Ireland*. London: Vintage, 1996, 719 pages.

Le Coadic Ronan. *L'identité bretonne*, Rennes: Terre de Brumes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, 479 pages.

Maffesoli Michel. *Le temps des tribus - Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: La table ronde, 1988, 328 pages.

Maffesoli Michel. *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset et Fasquelle, essais, 1992, 242 pages.

Morin Edgar. *L'esprit du temps I*, Paris: Bernard Grasset, 1962, 269 pages.

Morin Edgar. *Sociologie*. Paris: Fayard, 1994, 459 pages.

Morin Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF éditeur, 1990, 158 pages.

Muchembled Robert. *L'invention de l'homme moderne*. Paris: Fayard, Pluriel, 1988, 517 pages.

O'Driscoll Robert. "The Aesthetic and Intellectual Foundations of the Celtic Literary Revival in Ireland" *The Celtic Consciousness*, Vancouver: the Dolmen Press, Canada, 1991.

Piette Albert, *Les religiosités séculières*, Paris: PUF, 1993, 125 pages.

Rivière Claude et Piette Albert (sous la direction de). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*. Paris: L'Harmattan, 1990, 241p.

Risco Vicente. "Teorìa do nazonalismo galego" *A Nosa Terra*, 20 juillet 1918

Rollestont Thomas-William. *The Illustrated Guide to Celtic Mythology*. BCA, 1993, 144p.

Sims Williams Patrick. "The invention of Celtic Nature Poetry" *Celticism*, Amsterdam, 1996.

Todd Emmanuel *L'invention de l'Europe*, Paris: Seuil, 1990, 685 pages.

Notice:

Bidou, Isabelle. "Des affinités entre une esthétique celtique et une sensibilité postmoderne", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:

<http://www.espritcritique.org>

Haut 

Rationalité post-moderne et discussion publique: De la sphère socio-économique à la sphère politique

Par Céline Robin

Résumé:

En s'attachant à l'analyse des plis les plus singuliers de notre société post-moderne, la réflexion sur les conditions du renouveau démocratique dans de très nombreux territoires, ruraux ou urbains, en France et dans le monde, pose un nouveau rapport au pouvoir et de nouvelles formes de débats et de décisions publics. Cette forme de sociologie politique se veut attentive aux processus rationnels de construction sociale de l'action politique, aux transactions entre les régulations sociales et aux recompositions spatiales. Le système décisionnel est soumis à négociation, à concertation, à participation et à délibération. Les logiques sociales sont trop fortes, on a souvent un "deux contre un", selon les degrés de persuasion des uns et des autres. Inconsciemment, l'idée s'est imposée et est admise par tous. Le "déblocage" pourrait être possible au prix d'une restriction des objectifs originaires et d'une réduction du champ de la décision. Le débat public ou la discussion publique démontre comment l'action et la parole du citoyen sont légitimes.

Auteur:

Céline Robin est doctorante en Science Politique, E.A. 32 53 - Centre d'Etude du Débat Public, Université François Rabelais, Tours.

La légitimité conférée à la parole du citoyen et son impact sur les processus rationalisés

L'acteur "stratège" saisit rationnellement toutes marges de liberté, en vue de maintenir ou améliorer sa situation (Crozier et Friedberg, 1971). La participation du citoyen au débat public peut être une de ces opportunités. La corrélation des intérêts suffit-elle à assurer une conscience de débat? "La rationalité selon Michel Crozier [...] ne suppose pas que la stratégie soit nécessairement consciente" (Mendras et Etienne, 1996, p. 179-181). L'efficacité de la discussion publique réside dans la légitimité qu'il confère au citoyen et dans l'impact de la parole de ce dernier sur les processus décisionnels. En pratique, cela ne peut se réaliser qu'avec un nombre réduit de participants dans le cadre d'un processus délibératif. En fait, tout s'organise autour de l'espace des "non consacrés". L'opinion publique devrait pouvoir construire un réseau d'influence, pour porter les problèmes de la sphère civile à la sphère politique. Il est possible de lier de plus en plus finement les cadres de la vie sociale et les individus dans un processus multiforme de socialisation et d'action: les initiatives locales de citoyenneté se développent, portées par des associations, des groupes d'habitants, des élus et des techniciens. C'est là toute la portée de la question de la réalité sociale. La démocratie de délégation, notamment marquée par une abstention croissante, est ici en question. Réhabiliter les liens civiques en transformant les règles et les pratiques, introduit de

nouvelles formes démocratiques de co-élaboration et de contrôle de la décision. Il faut repenser le rôle et le comportement de chacun: l'élu doit accepter de partager le pouvoir, le professionnel de modifier son point de vue et son projet, l'habitant usager doit intégrer les contraintes de temps et la notion d'intérêt général et ne pas se cantonner à cette idée que "la réalité de la vie quotidienne s'organise autour du ici de mon corps et du maintenant de mon présent" (Berger et Luckman, 1996). "Les contextes de l'interaction sociale et spatiale, c'est-à-dire les frontières spatio-temporelles qui délimitent des bouts d'interaction et qui, d'habitude, possèdent des marques symboliques physiques, participent au conditionnement de la reproduction sociale (au même titre, par exemple, que les données économiques et culturelles). Cette remarque introduit dans l'explication sociale un incontestable "effet de lieu". [...] Cette précision revient à évoquer, une fois de plus, la liberté au présent qui caractérise l'action de chaque sujet social inscrit dans un espace géographique, dans un territoire. Inversement, les identités et les rapports sociaux induisent des pratiques qui impriment leurs "marques" dans l'espace-temps. Il existe ainsi, pour une époque et pour un lieu particuliers, des "marques normalisées" qui caractérisent les rôles sociaux en fonction de l'âge, du sexe, de la condition professionnelle, etc." (Di Méo, 1998, p. 51).

"Entre la compréhension totale et l'action rapide se place la délibération, plus ou moins fondée sur l'expérience" (Bouthoul, 1962, p. 18). Seul l'intérêt général prime, discutable par tous les citoyens, du moins ceux placés en position de discussion, car se pose le gros problème des différences socio-économiques, propres à la structure productive de la société post-moderne: "il y a l'exclusion et même en dehors de l'exclusion, il y a la situation *réelle* des gens qui fait qu'ils n'ont effectivement pas d'intérêt pour cela; mais même s'ils en avaient, ils n'ont pas vraiment le *temps* de s'en occuper activement. Il y a le fait que toute la structure de la société *empêche* les gens de participer, et ça va de la structure du travail jusqu'à ce qu'on appelle le droit" (Castoriadis, 1999, p. 212). Mais, alors, à quoi rime le débat public? Les principes démocratiques n'empêchent pas qu'il faille "décider de ce qui est décidable par la collectivité et de ce qui n'est pas décidable" (Castoriadis, 1999, p. 210). Pour Habermas, le débat entre dans le processus démocratique du point de vue de la discussion: "la notion de délibération va frayer la voie d'une conception de la légitimation en termes de processus" (Habermas, 1997, p. 46); il introduit, dans le prolongement de l'analyse weberienne, le concept de rationalité communicationnelle. Dans le cadre de sa théorie de la discussion, Habermas présente trois temps du processus démocratique: délibératif, décisionnel, puis réglementaire. Cette dernière étape vient, dans son aspect obligatoire, régir la vie socio-économique du citoyen, de même que ses propres "volonté et opinion": le processus démocratique et ses normes de conduite revêtent force légitime et rationnelle, du fait même de la régulation de leur reconnaissance consensuelle... Certes, le problème est qu'à un moment ou à un autre, il faut trancher; mais, la recherche rationnelle et absolue du consensus devient, dès lors, le véritable moteur de la discussion, et unit, parfois malgré eux, acteurs passifs et actifs aux prises de décisions: l'argumentation en est faussée et la discussion rationnelle perd de son sens, alors qu'elle devrait, au sens que lui donne Habermas, être "publique et inclusive, accorder des droits de communication égaux aux participants, requérir sincérité et interdire toute sorte de force autre que la faible force du meilleur argument" (Habermas, 1997, p. 45). A cette théorie du processus démocratique d'Habermas, vient s'opposer celle de Castoriadis: "la démocratie comme procédure, *ça ne veut rien dire* parce que même cette procédure ne peut pas exister comme procédure démocratique s'il n'y a pas des dispositions institutionnelles qui la permettent *comme régime*. [...] La démocratie est un régime où il y a des droits, où il y a un *habeas corpus*, où il y a la démocratie *directe*, et où la transformation des conditions sociales et économiques permet la participation des citoyens" (Castoriadis, 1999, p. 197-199). Le débat, c'est l'expérience de la discussion publique, préalable à la rationalité juridique dans laquelle s'inscrivent les formes délibératives.

Tout discours pose problème dans la réflexion sur les conditions du renouveau démocratique

Tout discours, politique, institutionnel, professionnel, expert, habitant ou citoyen, pose problème. Les règles du débat médiatisé n'ont d'autres finalités que le spectacle lui-même, les débats politiques sont détournés en opérations de communication, et les forums se contentent de juxtaposer des opinions. La dynamique "de construction sociale de la réalité" au sens de Berger et Luckman est nécessaire pour restituer un contexte politico-administratif et culturel d'intervention des politiques publiques. La vision traditionnelle de l'Etat jacobin, de l'Etat-nation centraliste qui exerce le monopole de la formulation politique, se décale vers un système polyarchique. Quand on qualifie un système polyarchique, c'est pour montrer que l'Etat a laissé émerger plusieurs lieux d'expression politiques, donc plusieurs lieux de demandes et différentes formes d'interrelations. Le dialogue n'est pas uniquement possible entre l'Etat et ses institutions locales; l'Etat n'a plus le monopole de la définition de son action, ce qui est typique des formes de gouvernance (la "base" peut-être à l'initiative de l'action). L'Etat a conservé une souveraineté sur l'Etat national mais n'en a plus le privilège. On voit se développer un système réticulaire, fait de relations horizontales et de réseaux, là où antérieurement il n'y en avait pas. En s'attachant à l'analyse des plis les plus singuliers du social, la réflexion sur les conditions du renouveau démocratique dans de très nombreux territoires, ruraux ou urbains, en France et dans le monde, pose un nouveau rapport au pouvoir et de nouvelles formes de débats et de décisions publics.

C'est pourquoi l'analyse des politiques publiques s'introduit dans un champ pluridisciplinaire pour mieux appréhender l'appareil politico-administratif. Cette forme de sociologie politique se veut attentive aux processus rationnels de construction sociale de l'action politique, aux transactions entre les régulations sociales et aux recompositions spatiales. Quelles sont les nouvelles possibilités au regard des politiques instituées? Un clivage se creuse entre l'idée que l'on se fait de la participation et sa pratique. Le système décisionnel est soumis à négociation, à concertation, à participation et à délibération. Les logiques sociales sont trop fortes, on a souvent un "deux contre un", selon les degrés de persuasion des uns et des autres. Le processus décisionnel est en perpétuel mouvement: les rapports entre les acteurs peuvent être modifiés par l'exclusion ou l'entrée de nouveaux acteurs. L'acteur politique et l'acteur social sont tous deux placés dans un phénomène d'identification aux objectifs. Or, les logiques des uns et des autres se parasitent et s'influencent réciproquement, pour aboutir à l'issue des confrontations, à une réévaluation profonde des objectifs. Ce n'est qu'une fois toutes les données intégrées et tous les objectifs confrontés que le système décisionnel bascule. Naturellement, les acteurs ont épuisé leur position dans la confrontation. Inconsciemment, l'idée s'est imposée et est admise par tous. C'est là, finalement, quelque chose d'irrationnel. C'est bien à ce stade que la discussion deviendra un système de signification et obligera à reconsidérer l'ensemble du processus décisionnel sous un éclairage nouveau. Cependant, il se peut que rien n'émerge. Dans ce cas, le processus délibératif s'achève sans conclusion (mais pas sans décision). Le "déblocage" pourrait être possible au prix d'une restriction des objectifs originaires et d'une réduction du champ de la décision. Le débat ou la discussion publique démontre comment l'action publique se développe sur un territoire donné, à travers les réseaux et à partir du concept de gouvernance. Toutefois, ces notions restent limitées et oublient notamment le rapport entre le politique et le citoyen. Celles-ci ne font pas référence, en règle générale, à la relation entre le politique et la population.

L'existence d'un ordre social structuré et cohérent réduit le champ des possibilités des réformes administratives, donnant aux rationalités en présence un poids différent. On ne peut en aucun cas ignorer les conditions sociales et culturelles qui ont présidé la décision. Les pesanteurs que constituent les appartenances à des catégories sociales sont des freins aux réformes. Le

réaménagement incessant des politiques publiques atteste de la volonté des acteurs politiques et aussi de l'administration de répondre aux attentes sociales. Cependant, la rhétorique du changement ne doit pas être exagérée: on ne peut innover pour innover. Le projet réformateur, toujours ambitieux au départ, se heurte à la mobilisation réactive d'autres forces qui s'emploient à maintenir le *statut quo*. C'est pourquoi toute politique publique passe par des marchandages et des compromis dans lesquels s'engluent l'ardeur réformatrice. Au bout du compte, l'essentiel est de montrer qu'il y a eu réforme, tentative. Le débat public s'interprète dès lors comme la recherche d'un consensus avec les intérêts en présence. Les enjeux de pouvoir ont obscurci le processus. "[...] La rationalisation pratique qui domine la vie des affaires suppose un univers prévisible, calculable et donc contrôlable; elle suppose une systématisation de la connaissance scientifique et du droit par une meilleure maîtrise conceptuelle et s'accompagne d'une conduite de vie méthodique orientée par les valeurs unificatrices d'une éthique. [...] Chaque sphère de valeurs s'autonomise de telle façon qu'elle se développe selon sa propre logique et ses propres lois de fonctionnement; ce faisant, elle produit un système de valeurs et de normes qui lui sont spécifiques et qui risquent d'entrer en conflit avec d'autres sphères de valeurs qui se sont rationalisées selon une autre logique. L'autonomie interne des sphères particulières entraîne ainsi "un degré de tension réciproque demeuré inconnu tant que le rapport au monde était naturel et sans contrainte". Le conflit qui naît alors est objectif car il dépend de différences dans la structure logique des formes de l'action sociale" [Mendras et Etienne, 1996, p. 158].

Intégrer la parole du citoyen à la vie publique

On dit qu'il faut articuler davantage toutes les forces: le privé, le public, l'économie, le religieux, dans un système ouvert et non autoritaire. "Le fossé entre le champ social - réduit à un artisanat technico-fonctionnel - et celui du politique est inquiétant": un premier problème que soulève Anne-Marie Fixot (Fixot, 1999), c'est le pouvoir qu'exerce le "maire *serial leader* et superstar" sur une "sous-citoyenneté": en théorie et en pratique, d'un point de vue législatif et réglementaire, l'information des sphères politique et socio-économique est surtout diffusée par les autorités et les associations, par voie de concertation et codécision, avis, saisine ou autosaisine. Ces modalités institutionnelles devraient s'adapter à la démocratie représentative et participative, pour intégrer le citoyen à la vie publique, selon qu'il "est considéré comme un habitant, un électeur, un contribuable, un usager des services publics, un administré..." (*Territoires*, 1999, p. 8). Les oppositions entre les divers acteurs intervenants sur le territoire urbain, entre les élus et les responsables administratifs d'un côté, et les représentants d'association de l'autre, entre services de l'Etat, intervenants économiques, communes, collectivités locales intermédiaires, etc., sont un obstacle au développement de la citoyenneté participative. Si l'homme politique doit accepter la confrontation publique, d'évidence, l'élaboration des projets en vase clos fait que "le principe de décision ultime reste irrationnel" [Mendras et Etienne, 1996, p. 163]. Les experts, et les "fonctionnaires politiques" ont en permanence des objectifs et des besoins budgétaires et maintiennent fermement un cap décisionnel: "dès que les problèmes de la vie en société sont l'objet d'une régulation autoritaire, on entre dans la spirale de la déresponsabilisation avec sa suite naturelle, l'assistanat social. [...] Les règles technico-administratives doivent faire place au jeu de cette logique d'appartenance civique. Or, ce sentiment d'appartenance à la collectivité est lié à l'attitude que les responsables des instances politiques qui la symbolisent témoignent à son égard" (Fixot, 1999, p. 248-252). A quel point la prétention d'élever le citoyen à la compréhension des enjeux le poussera-t-il à ne plus refuser sa capacité à imposer des règles? Il ne peut y avoir gouvernance s'il n'y a pas de débat public. L'Etat devient un Etat négociateur: la gouvernance traduit des systèmes de négociation et non pas des systèmes de force, par la recherche de la règle, sans imposer la loi. Le résultat n'est pas pré-défini et sera le fruit d'un contrat. La gouvernance va de paire avec la contractualisation: la gouvernance, c'est le gouvernement par contrat entre les

différents acteurs publics et privés, soit des gouvernants sans gouvernement surplombant. Il faut donc un espace public qui permette aux citoyens de consulter les dossiers. La notion de projet urbain illustre cela par ses principes de consultation et de contractualisation, non pas synallagmatiques, mais par une contractualisation dont il est permis de sortir sans pénalisation. La conséquence en est l'exclusion du "jeu". Le PACS (pacte civil de solidarité) est ainsi une forme de gouvernance: on évite une institutionnalisation juridique qui constitue une institutionnalisation sociologique.

La gouvernance ne se rationalise pas, ne se juridicise pas: c'est "le vouloir rester ensemble". Toutefois, si le "groupe" se désunit, la manne de l'Etat disparaît. Les incitations étatiques sont fortes... Mais il n'y a ni maires d'agglomérations, de communautés de communes, seulement des présidents. Les formes de gouvernance ne sont-elles pas en train de prendre les formes à venir de l'action politique? L'Etat, en France, n'est pas aujourd'hui capable de réformer les communes, de changer la carte; tout se fait dans un processus négocié. On se tourne vers une vision Habermassienne d'une société communicationnelle, fondée sur la démocratie, la discussion publique. Le contrat social naît du débat public. La gouvernance est un concept se voulant être un paradigme, en rupture avec celui de "centre-périphérie" marxiste. Y a-t-il avènement d'un nouveau mode de gouvernement ou s'agit-il d'une nouvelle économie des pouvoirs agissant sur les décisions? Une première critique peut être émise à propos de l'optique consensuelle comme axiome de base de la gouvernance. Les gens souhaitent vivre ensemble, les fractures sociales ne sont pas des fractures décisives, les contradictions sociales seraient pour l'heure toujours contournables, et nous ne sommes plus dans une société de classes certes, mais les différences demeurent sous forme de fragmentations irrémédiables. Cependant tous les membres de la société sont potentiellement acteurs réels, des acteurs qui, d'une façon ou d'une autre jouent dans la balance. L'analyse libérale véhiculée par l'idéologie de la gouvernance voit en bloc la société comme une société d'entrepreneurs capables d'adopter un point de vue collectif et de dépasser leur point de vue strictement. Les analyses marxisantes ne sont toutefois pas à évacuer. Sans faire du marxisme, il est possible de laisser les clivages sociaux et les hiérarchies prendre part aux réalités sociales (ne pas tomber dans ce que l'on dénonce). Une deuxième critique concerne ce qui est propre à l'individualisme américain, inscrit culturellement et prégnant dans toute l'organisation américaine, aboutit à la défense des libertés individuelles et religieuses. La défense du secteur privé est l'axiome de base du concept de gouvernance aux Etats-Unis: le rapport entre privé et public fait du secteur public l'espace devant garantir les libertés privées. Cet individualisme se comprend historiquement aux Etats-Unis, mais en France, dans un Etat républicain, qui plus est à une échelle locale... Le système politique américain relève du principe de subsidiarité (l'Etat intervient en dernier recours en se substituant aux grands échelons premiers dans l'incapacité d'agir), ce qui n'entre que difficilement dans la vision occidentale.

De nouvelles méthodes de débat public pour la production d'une "efficacité sociale" rationalisée, l'exemple de la démocratie de proximité

En France, "la communication publique doit être inclusive et sélective en même temps; elle doit être conduite de telle sorte que des sujets pertinents émergent, des contributions intéressantes et des informations fiables apparaissent, de bons arguments ou des compromis équitables en résultent. [...] la liberté de communication des citoyens, supposée conduire à l'usage public de la raison. Des acteurs collectifs de la société civile qui sont suffisamment autonomes et une sphère publique qui est suffisamment sensible et inclusive peuvent tous deux percevoir des problèmes pertinents à l'échelle de toute la société, les transcrire en termes de questions publiques et donc engendrer, à travers divers réseaux, l'"influence" de l'opinion publique. Mais une telle "influence"

n'est transformée en "pouvoir" que par l'interaction de cette communication publique informelle et diffuse avec les processus formellement organisés de formation de l'opinion et de la volonté, d'abord incarnés dans le complexe parlementaire et judiciaire. Le "pouvoir communicationnel" est produit selon les procédures démocratiques des corps délibératifs, puis il est transformé, via des programmes législatifs et des décisions de cours, et un "pouvoir administratif", disponible à fin d'implémentation. Cela est encore bien évidemment, l'image officielle dont s'écarte grandement le réel circuit du pouvoir" (Habermas, 1997, p. 46). Mais, au-delà des principes démocratiques, Weber observe deux types de domination, exercés dans toutes relations de pouvoir: "par constellation d'intérêts" et "par autorité" (Mendras et Etienne, 1996). Comment permettre au citoyen de participer à la discussion au sein de l'espace public? De nouvelles méthodes de discussion ou de débat public sont utilisées aujourd'hui comme technique générique de la production d'une "efficacité sociale" rationalisée. Ainsi, la loi du 27 février 2002 relative à la démocratie de proximité (loi no 2002-276 publiée au *Journal officiel* du 28 février 2002) est la première traduction législative d'une nouvelle étape de la décentralisation annoncée par le Premier ministre (Lionel Jospin) le 27 octobre 2001 à Lille. Ce texte s'inspire des conclusions de la Commission pour l'avenir de la décentralisation présidée par Pierre Mauroy. Il a été élaboré en concertation avec les principales associations d'élus locaux, tout en tenant compte du débat parlementaire sur la décentralisation qui a suivi la déclaration du gouvernement, le 17 janvier 2001. La réforme vise quatre objectifs essentiels:

- associer plus largement les citoyens aux décisions locales,
- renforcer les droits des élus locaux, notamment ceux de l'opposition,
- faciliter l'accès aux mandats locaux et l'exercice des fonctions électives,
- assurer la participation du public à l'élaboration des grands projets.

Ce texte favorise une plus grande participation des citoyens à la vie de leurs quartiers et de leurs communes, notamment au travers des conseils de quartiers. Leur création est facultative dans les communes de 20 000 à 80 000 habitants mais obligatoire pour les communes de plus de 80 000 habitants. Dans les quartiers des communes de 100 000 habitants et plus, des annexes de la mairie devront être créées. Ces dispositifs consultatifs non décisionnels institutionnalisés sont une alternative à la démocratie représentative. En fait, l'isolement de chaque niveau de débat entraîne la montée de pouvoirs parallèles, observables, entre autres, sur le territoire urbain, que l'on formalise en termes juridiques. Ne cherche-t-on pas sans cesse à proposer de nouvelles formes d'intentions politiques, à expérimenter de nouveaux dispositifs pour faire du management et canaliser des conflits? Ne part-on pas du principe que "finalement, ceux qui décident ne connaissent généralement pas les problèmes qu'ils ont à trancher, tandis que ceux qui les connaissent n'ont pas le pouvoir de décider" (Mendras et Etienne, 1996, p. 179-181)?

La réalité sociale et la rationalisation de la vie communautaire montrent, selon la problématique à laquelle répond en partie cet article, à quel point la rationalisation a pour conséquence l'augmentation de l'irrationnel. Comment donner la parole au citoyen dans une conception procédurale de la légitimité? Le processus de formation des volontés donne légitimité à une délibération démocratique inclusive. La participation du citoyen à la discussion sur des enjeux politiques pour produire un jugement public, collectif et hybride est la force du meilleur argument. "[...] Qu'est-ce que ça veut dire la liberté ou la possibilité pour les citoyens de participer, le fait de s'élever contre l'anonymat d'une démocratie des masses, s'il n'y a pas dans la société dont nous

parlons quelque chose - quelque chose qui passe à l'as dans les discussions contemporaines, y compris chez Lefort d'ailleurs - qui est l'éducation du citoyen? [...] Personne ne naît citoyen. [...] Mais on l'apprend en regardant d'abord la cité dans laquelle on se trouve" (Castoriadis, 1999, p. 197-198). La vie politique, sociale et économique est actuellement "secouée" par l'idée de processus rationnel... La réalité sociale ou culturelle ne peut plus être réduite, pour son approche, à la méthode habituelle de repérage de régularités dans les échanges rhétoriques. Quel sens donner à cette nouvelle régulation politique? Les sciences sociales doivent développer le cadre de la mise en place des conditions d'expérimentation de l'idéal démocratique. La délibération démocratique a-t-elle un sens dans un contexte où les inégalités sociales dominent?

Céline Robin

Références bibliographiques:

Attalah Paul. *Théories de la communication: sens, sujets, savoirs*. Sainte-Foy (Québec): Presses de l'Université du Québec Télé-université, janvier 1991, Communication et société, 326 pages

Berger Peter et Luckman Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Préface de Michel Maffesoli. Paris, Armand Colin, 1996, deuxième édition, 285 pages

Bouthoul, Gaston. *L'art de la politique*. Paris, Seghers, coll. Melior, 1962.

Castoriadis Cornelius. "La démocratie", in "Villes bonnes à vivre, villes invivables", *Revue du MAUSS*, no14, 2nd semestre 1999.

Crozier Michel et Friedberg Erhard. *L'acteur et le système*. Paris, Seuil, 1971, 436 pages

Di Méo Guy. *Géographie sociale et territoires*. Paris, Nathan Université, fac géographie, décembre 1998, 320 pages

Durkheim Emile. *De la division du travail social*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 11ème édition, novembre 1986, 416 pages.

Fixot Anne-Marie. "L'exhortation démocratique de la politique de la ville", in "Villes bonnes à vivre, villes invivables", *Revue du MAUSS* no14, 2nd semestre 1999.

Guigou Jean-Louis. *France 2015: recomposition du territoire national. Contribution au débat national*, Paris: Datar, éd. de l'Aube, novembre 1993, "Monde en cours", 76 pages.

Habermas Jürgen. "Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat", *Revue Le Débat - Histoire, Politique, Société* - novembre-décembre 1997, no97.

Habermas Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Paris, Fayard, 1981, L'espace du politique.

Lévy Jacques. *L'Espace Légitime. Sur la fonction géographique de la fonction politique*, Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, avril 1994, 442 pages.

Mabileau Albert. *A la recherche du local*, Paris: L'Harmattan, 1993, "Logiques Economiques".

Mendras Henri et Etienne Jean. "Max Weber ou le triomphe de la rationalité", in *Les grands auteurs de la sociologie*, Paris, Hatier, 1996.

Merlin P. *La croissance urbaine*, Paris: Presses Universitaires de France, "Que sais-je?", no1843, juillet 1994, 127 pages.

Neveu Eric. *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, février 1999, Res Publica, 240 pages.

Pecqueur Bernard. "Dynamiques territoriales et mutations économiques". *Géographies en liberté*, Paris: L'Harmattan, 1996.

Sfez Lucien. *La communication*. Paris: PUF, "Que sais-je?", no 2567, juin 1997, 128 pages.

Sfez Lucien. *Critique de la communication*. Paris:Seuil, janvier 1990, La couleur des idées 520 pages.

Sfez Lucien. *La Politique symbolique*. Paris: PUF, Quadrige, no 148, janvier 1993, 496 pages.

Soulet Marc-Henri. "Identité collective, résistance au changement et rapports de sociabilité dans les sociétés rurales". TAP P. (dir.), *Identités collectives et Changements sociaux*, Toulouse: Privat, 1986.

Territoires, *Les Dossiers 2001*, "Politique de participation et participation au politique - Les habitants dans la décision locale", sept. - oct. 1999.

Notice:

Robin, Céline. "Rationalité post-moderne et discussion publique: De la sphère socio-économique à la sphère politique", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Les protagonistes du changement organisationnel

Par Gaha Chiha

Résumé:

Si la problématique du changement a été largement débattue dans la littérature spécialisée, ses instigateurs et les raisons qui les animent n'ont pas été suffisamment analysés. Par ailleurs, plusieurs auteurs soutiennent que "le principal moteur du changement, c'est toujours l'équipe dirigeante et plus particulièrement le chef d'entreprise" (Crozier 1991: 117). Dans le présent travail, nous chercherons à montrer que le changement radical est souvent le propre des cadres moyens. A partir de l'analyse d'un exemple métaphorique et par le retour au fonctionnement biologique, nous expliquons en quoi les cadres intermédiaires, dépositaires de l'information paradoxale, sont les mieux placés pour entamer des changements significatifs. Saisir l'importance de cette catégorie du personnel, souvent sacrifiée lors des processus de dégraissage ou de restructuration, et montrer sa centralité dans toute oeuvre de changement, tel est l'objectif recherché par la présente analyse.

Auteur:

Gaha Chiha est M.C. à l'Institut supérieur de Gestion de Tunis.

La compression de l'espace-temps et la circulation rapide des idées et des pratiques ont attisé la lutte pour l'obtention des ressources et avivé considérablement la compétition entre les producteurs. La dynamique concurrentielle a consacré ainsi l'imprévisibilité de l'environnement et renforcé ses incertitudes. Aujourd'hui, toutes les organisations, quelles que soient leur taille ou leurs activités, s'inscrivent dans un monde marqué par l'inconstance et la discontinuité, un monde où "le changement devient la règle et la *statu quo* l'exception", écrivait Serieyx (voir Crozier et Serieyx, 1994). Et pour assurer la survie de leurs entreprises, les producteurs doivent comprendre la logique qui forme et soutient le changement. Ils doivent être capables de développer des compétences spécifiques et imaginer des stratégies qui autorisent la résolution, à temps et de manière efficiente, des problèmes rencontrés. Sans une telle compétence d'anticipation et d'adaptation, les organisations paraissent fragilisées. Leur cheminement serait hasardeux et leur devenir mis en doute. Pour plusieurs auteurs, en effet, la pérennisation de l'organisation dépend de sa capacité de résorption des différentes crises qui la traversent (Miller *et al.*, 1999; Mintzberg *et al.*, 1999). Pour Wilson (1992: 3), le succès d'une organisation est "directement attribuable à sa capacité de bien gérer le changement stratégique et de le faire durer". Ainsi, pour exister et se développer, il faut savoir gérer ses changements, être capable de reprendre, à chaque fois qu'il est nécessaire, ses cadres de références et redéfinir ses priorités. Cependant, s'il est admis aujourd'hui que la survie de l'organisation est tributaire de sa capacité à gérer le changement, la question centrale à se poser est de savoir qui serait derrière le changement? Quels sont, au sein des organisations, les acteurs susceptibles de provoquer et de réussir les procès du changement? Dans

le corpus, plusieurs auteurs ont cherché à comprendre les mécanismes du changement, ses préalables, sa logique interne et ses déploiements..., cependant, les analyses portant sur les protagonistes du changement seraient plutôt rares. En effet, en dépit de l'intérêt renouvelé de la problématique du changement et de l'abondance des écrits sur ce sujet, la littérature sur les tenants du changement et sur les conditions qui autorisent leur apprentissage nous paraît limitée. Pourtant, une telle question est cruciale pour bien cerner la problématique du changement et pour la rendre opérationnelle.

Dans le présent article, nous reprenons en analyse la problématique du changement pour élucider trois points essentiels que nous investissons dans trois parties complémentaires. Dans une partie introductive, nous montrerons que le changement est loin d'être une donnée objective ou le résultat d'une contrainte extérieure; il est essentiellement le produit d'acteurs situés (Crozier et Friedberg 1977). Qu'il soit radical ou marginal, le changement est subjectif, contextuel et foncièrement volontariste. Dans une deuxième partie et partant d'une métaphore simple, nous conjecturons que les acteurs qui provoquent le changement radical seraient souvent situés dans des positionnements hiérarchiques intermédiaires. A l'interface des contradictions et des antagonismes, ces "entre-deux" bénéficient de l'information privilégiée, comprennent mieux que les autres parties les jeux et les enjeux pour provoquer une rupture dans l'ordre dominant et tenter d'inverser ses logiques circulantes. Enfin, dans la dernière partie, nous focalisons notre intérêt sur le "comment faire" pour entamer et réussir un changement. En suggérant quelques conditions génériques de nature à favoriser le changement, nous cherchons à rendre opérationnels nos propos. Dans cette partie, nous prenons comme référence illustrative, les procès de fonctionnement des cellules biologiques et leur recherche de l'immunité. Le recours à la biologie et à la métaphore pour expliciter et illustrer ces idées est, aujourd'hui, une tradition dans le discours gestionnaire (Morgan 1989).

1. Le changement, une construction volontariste et intersubjective

Le changement est une action et un processus. C'est une action à travers laquelle un ou plusieurs acteurs situés entreprennent un agir pour changer un état jugé insatisfaisant. Il y a changement, quand des individus interviennent "en vue de rendre autre ou différente" une situation en cours perçue par ces derniers comme non satisfaisante. Derrière tout acte de changement se faufile un problème perçu et relayé par une volonté d'intervention pour l'affronter et le résoudre. Sans une volonté réelle d'intervention pour ériger un ordre différent, l'agir des acteurs serait souvent une entreprise atonique et sans conséquence. La force d'un changement se juge, en effet, au regard de la force du vouloir de ses propagateurs. Par ailleurs, le changement est un processus. Un processus qui se déploie dans le temps et est, à la fois, discontinu et aléatoire. Parce qu'il ne peut être clairement programmé, ni totalement prévisible, le changement est défini comme processuel. Il se forme dans la discontinuité. Il s'inscrit dans la contingence et se décide au regard des forces en compétition. Pour certains auteurs, le changement est chaotique, ses résultats ne sont point prévisibles et son issue dépend d'une quantité de variables dont les effets ne peuvent être ni prédits, ni précisément calculés. Et c'est en raison de son caractère aléatoire et discontinu qu'Argyris et Schon (1978) considèrent le changement comme une "expérimentation" dont l'aboutissement est essentiellement tributaire de la qualité d'apprentissage qui prévaut au sein de l'organisation et de la force d'engagement de ses protagonistes. Sans apprentissage significatif, il ne peut exister de réel changement. Car pour entreprendre un agir différent, il faut préalablement comprendre et imaginer, être capable de construire de nouveaux schémas mentaux et opératoires. Cette capacité d'intervention n'est point le produit d'un *deus ex machina*; bien plutôt, elle se forme à la lumière des interactions des acteurs.

Par ailleurs, si le changement est une action volontairement décidée pour mettre en rupture les modes de fonctionnement en cours et pour se défaire des routines et des schémas de régulation en circulation, résister à cette oeuvre de remise en cause et chercher à inhiber ses effets présument aussi une action de stabilisation et une volonté de résistance. Ainsi, changer et stabiliser sont deux 'agir' opposés mais parfaitement complémentaires. Dans une relation dialectique et à la lumière de leur perception et de leur logique différentes, les acteurs s'activent pour défendre leurs intérêts et faire prévaloir leurs visions contradictoires. Ce sont, d'ailleurs, leurs différences et leurs conflits qui donnent aux uns et aux autres l'intentionnalité de l'agir, la volonté et la stratégie à adopter pour mener leurs actions. Sans une force de résistance, on ne peut parler d'une force de changement. Le mérite d'un changement se décide d'ailleurs principalement au regard des périls encourus et de la résistance rencontrée. Car, comme disait Corneille, "vaincre sans périls c'est triompher sans gloire". Pareillement, une action de stabilisation n'a de mérite que si elle se réalise en dépit d'une forte volonté de mise en rupture. Ainsi, pour qu'il y ait changement, il faut qu'il y ait, en même temps, des forces favorables au changement et des forces de résistance qui s'y opposent. Il faut qu'il y ait, une réelle antinomie entre les parties, une opposition dialectique. Une telle idée est bien ancienne, Lewin en 1951 considérait déjà qu'un changement social nécessite toujours l'existence de deux forces contradictoires: les "forces restrictives" et les "forces propulsives". Les premières, expliquait-il, cherchent à restreindre le faire et à limiter ses conséquences, les secondes cherchent plutôt à le promouvoir et à le propulser. En l'absence de forces opposées, il ne peut donc exister de changement ou de résistance au changement. Ainsi, une organisation caractérisée par une parfaite congruence entre ses membres ne connaîtrait pas de changement; il y règne une parfaite stabilité. Tout, en son sein, semble se reproduire à l'identique, de manière linéaire et mécanique. Un tel ordre social "parfait", sans crise et sans remise en question, serait plutôt anémique. Il serait même invraisemblable.

Il est évident qu'un ordre total n'est pas social. Par leurs échanges et leurs actions, les humains se déconstruisent et se construisent. Par leurs communications, ils s'inscrivent nécessairement dans la dynamique du mouvement. Leurs échanges, leurs coopérations et leurs conflits sont à l'origine du renouvellement de leur identité et de leurs cultures, sources de leur apprentissage et de leur mue. Par leurs interactions, les acteurs forment leur perception et reforment leurs attitudes. Pareillement, apparaissent toutes les organisations. Définies comme "noeuds de contrats" contradictoires, elles sont traversées par des conflits et soumises en permanence à des forces paradoxales. Cette mise sous tension autorise l'apprentissage et favorise le changement. Dans un équilibre instable, les organisations élaborent des stratégies et imaginent de nouvelles solutions, des stratégies constamment revues et réajustées et des solutions provisoires à reprendre et à recadrer au regard des rapports interacteurs et des contraintes circulantes. Les stratégies des organisations ne sont pas construites seulement à partir des conflits et des antagonismes, la coopération entre les parties et leurs mises en "face à face" permettent aux uns et aux autres d'échanger leurs informations, de "copier sur l'autre" et de changer ainsi leurs schèmes mentaux.

Ainsi, changer, résister ou ne rien faire serait le produit d'acteurs situés (Crozier et Friedberg, 1977) et non le résultat mécanique d'une contrainte extérieure, le fait d'une pression mercuriale, culturelle ou d'une injonction écologique comme cela est affirmé par de nombreux théoriciens déterministes (Hannan et Freeman, 1989). Le poids des contraintes extérieures, "n'est pas aussi fort qu'attendu" écrivaient Pédon et Schmidt (2002-2003: 6) à la suite d'une enquête sur les petites et moyennes entreprises de la région Lorraine en France. Le changement n'est pas non plus l'oeuvre d'un *leader* omnipotent ou d'un dirigeant hors norme comme cela est supposé par plusieurs écrits. Parmi ces derniers, Crozier (1991: 117) considérait que "le principal moteur du changement, c'est toujours l'équipe dirigeante et plus particulièrement le chef d'entreprise". Pour March (1999), croire

que les chefs jouent un rôle central dans la réussite des changements majeurs serait simplement un "mythe" qui ne résiste point à l'observation et à l'analyse. Tout apprentissage organisationnel donnant lieu à des changements significatifs est essentiellement l'oeuvre des ressources internes de l'organisation, de la nature des combinaisons des facteurs et de la capacité de ses membres à faire valoriser leurs compétences et à coopérer (Veltz et Zarifian, 1994). Loin d'être le produit d'effets extérieurs, toute dynamique organisationnelle se forme principalement par et à partir des variables endogènes, à partir des ressources disponibles. Les ressources de l'organisation sont au coeur de sa stratégie et c'est à la lumière de celle-ci que va se décider le succès ou l'échec de son changement (Hamel et Prahalad, 1989). Ainsi, l'action entreprise pour changer, pour stabiliser ou pour ne rien faire est principalement tributaire de la perception des acteurs, de leur manière de penser la réalité vécue, d'interpréter et de définir leurs intérêts. C'est à la lumière de la sensibilité construite de chacun, comme le soutenait Piaget (1967), que se définit son mode de réaction et sa manière de penser et d'être. Le changement serait ainsi fonction dépendante de l'intentionnalité des acteurs, de leur engagement et de leurs représentations de l'ordre établi, de ses procédures et de ses règles, et non une réponse systématique à un quelconque stimulus extérieur, comme le soutiennent les behavioristes et les culturalistes. Pour les constructivistes, l'essentiel est dans le regard et non dans l'objet regardé. Car, comme l'écrivait Piaget (1967: 63), "au commencement n'est donc pas le stimulus, mais la sensibilité au stimulus et celle-ci dépend naturellement de la capacité à donner une réponse". Par un procès d'assimilation-accommodation, l'acteur sélectionne et prend en compte les faits ambiants, analyse et réajuste ses schémas de compréhension et reconstruit son mode comportemental. Selon Allaire et Firsirotu (1989: 53), la réussite d'un changement se fait au regard des "perceptions qu'ont les membres d'une organisation de leur propre situation, de leurs options et de leur marge de manoeuvre". Ainsi, par une information signifiante, l'acteur définit son agir et c'est l'agir qui, au retour, informe, arrange et habilite la signification.

Par ailleurs, le changement est un processus qui s'inscrit dans un continuum. Ce changement peut être radical et modifier les référents et les routines qui sous-tendent le faire et le penser; comme il peut être marginal et ne toucher que de manière plus ou moins inconsistante les référentiels circulants. Pour les théoriciens, en effet, le changement est dit radical quand il affecte de manière significative les représentations et les connaissances, quand il y a une réelle rupture avec les modes réflexifs habituels, quand il touche les racines. Un tel changement conduit à une période de discontinuité souvent insécurisante et douloureuse. Pour Demers (1999), tout changement radical est révolutionnaire; il constitue un événement "dramatique". Pour le réussir, il faut, à la fois, de la raison et de l'émotion, de la rationalité et de la symbolique. Ce changement radical intervient quand il y a un apprentissage en boucle double (Argyris et Schon, 1978), c'est-à-dire lorsqu'on apprend à faire autrement ce que l'on a toujours fait, quand on adopte de nouvelles formes de connaissance, de nouveaux modes d'action. Pour Miller *et al.* (1999: 118), ce changement serait "transformationnel" et "mène à rompre avec la perspective établie". Par contre, un changement est dit marginal ou incrémental, quand celui-ci est fait de manière graduelle et suivant des retouches discrètes et successives. Ce mode de changement se construit dans le long terme et est généralement non planifié. Pour Argyris et Schon (1978), ce type de changement s'obtient à partir d'un apprentissage en boucle simple. Il se forme lorsqu'on apprend à faire différemment ce que l'on a toujours fait. Ce changement graduel serait le simple ajustement d'une orientation prise ou d'un mode opératoire existant. C'est une amélioration dans les pratiques d'exécution.

Au-delà de ce schéma dual d'Argyris et Schon (1978), nous croyons qu'il existe une autre catégorie d'apprentissage possible et que nous appellerons "apprentissage en boucle nulle". Sans valeur ajoutée, cet apprentissage s'inscrit dans une linéarité parfaite et vise principalement la répétition et l'obéissance. A effet nul, celui-ci ne débouche sur aucune réelle transformation dans les procès réflexifs et d'action chez les apprenants. Dans ce mode d'apprentissage, les acteurs sont

tenus simplement à reproduire fidèlement et sans aucune modification les modes d'ordre transmis; à répéter sans changement, ni réajustement l'ordre réflexif établi. Ces apprentissages privilégient un équilibre antérieur souvent sublimé et cherchent plutôt à inhiber toute volonté de nature à remettre en question les rapports ou les logiques qui les soutiennent. Dans les sociétés foncièrement conservatrices, un tel apprentissage en boucle nulle est souvent privilégié parce qu'il consacre la prééminence de la fidélité de réponse et assoit la finitude. Cet apprentissage renforce l'obéissance et l'uniformité, facilite le contrôle et entrave le changement. Dans un pareil système, toute régulation se fait au regard d'un passé antérieur sublimé. Tout changement y est perçu comme une atteinte à l'identité première, un dysfonctionnement à bannir.

2. Le changement radical, produit des intermédiaires

Au-delà de cette classification des apprentissages et des changements auxquels ils donnent lieu, il est à se demander si ces apprentissages seraient accessibles à tous les acteurs? Autrement dit, dans l'organisation, quels sont, en effet, les acteurs qui seraient plutôt enclins à faire un apprentissage en boucle nulle, en boucle simple ou en boucle double? Les prédispositions des individus et des organisations pour entamer un changement radical, marginal ou nulne seraient-elles pas tributaires de leur capacité à disposer de l'information significative, de leur position dans la hiérarchie et de leur représentation spécifique? Dans un apprentissage collectif, les apprenants disposent-ils tous et de manière univoque de l'information privilégiée...? Comme expression d'une volonté située et un processus d'inversion, le changement, comme analysé, se forme au regard de l'action quotidienne, dans le conflit et dans la coopération entre les partenaires. A travers ces flux variés d'interactions, il serait un leurre de croire que tous les membres bénéficient des mêmes ressources et du même apprentissage. Un apprentissage collectif ne signifie pas la mise en construction d'un ensemble de personnel de compétence et de savoir univoques et symétriques, l'effacement de toute différenciation entre les membres. D'ailleurs, il n'y a point d'apprentissage sans différenciation... Pour toutes ces raisons, nous croyons que les acteurs organisés présentent des asymétries dans leurs informations, des dissemblances dans leurs aptitudes à l'apprentissage et dans leurs capacités de changement. Quels sont donc ces acteurs à même d'accéder à l'information privilégiée et d'entamer un apprentissage en boucle double? En l'absence de ces derniers, que faut-il faire pour favoriser l'avènement d'individus capables d'entreprendre un changement significatif réussi?

Pour répondre à ces questions, nous recourons à une métaphore classique: la métaphore des trois poissons. Cette allégorie quelque peu schématique, il faut le reconnaître, a été utilisée pour représenter la lutte pour la survie qu'entreprennent habituellement les compétiteurs. Elle schématise leur perception, leurs priorités et leurs stratégies. De taille et de puissance différentes, chacun des poissons occupe une position hiérarchique propre et est à la poursuite, pour sa pérennité ou sa croissance, d'un plus petit que soi. Au regard de son positionnement, chaque poisson prend conscience de sa force, accommode sa perception et construit son mode d'action. Dans cette "mer" d'incertitude et de lutte, il y a trois catégories d'intervenants: les gros poissons, les plus puissants, ceux de taille intermédiaire, les moyennement puissants, et les plus petits, représentant les faibles.

A chacun de ces trois types de poisson, sa position dans la hiérarchie, sa perception et son mode d'action spécifiques. Ainsi, le plus petit des poissons n'a de choix pour survivre que de s'esquiver pour éviter le pire. En fuite continue, il s'abstient de tout contact avec un monde extérieur menaçant. Pour les faibles, l'environnement n'est qu'injustice et danger continu. Ainsi, pour les petits poissons, leur faiblesse les exclut du jeu et les marginalise. C'est dans l'évitement et le repli qu'ils trouvent leur salut. Cependant, par un tel repli sur soi, les petits poissons ne peuvent accéder

à l'information significative. Ils réduisent ainsi leurs occasions d'apprentissage et ne peuvent espérer changer l'ordre, ni inverser les rapports. Pour le poisson de puissance moyenne, le monde est relativement équilibré. Au regard du petit, il se sent fort et dominant, et, de ce point de vue, le monde serait, à ses yeux, équitable et moralement acceptable. Par contre, face au plus grand, il se trouve désarmé et doit à chaque fois s'esquiver. Pour ces poissons intermédiaires, l'environnement est paradoxal. Enfin, pour le plus puissant des poissons, le monde serait parfait. Fort, il domine tout. Et pour perpétuer une telle suprématie, il y a lieu de stabiliser l'ordre en place et de s'opposer à tout changement de nature à toucher l'équilibre établi. Pour ces puissants, l'environnement est ainsi fait; son ordre est naturel, il faut le maintenir et le conserver. Face à son statut et ses rapports avec les autres, chacun construit une logique d'action propre et définit une stratégie adaptée. Chacun accommodera ses représentations et décidera des manœuvres à déployer. Dans un pareil environnement, les trois poissons ne disposent pas identiquement des mêmes atouts, de la même information et de la même potentialité d'apprentissage. Les trois ne seraient pas capables d'entreprendre et de réussir un changement radical. A chacun, sa position et ses représentations, à chacun, ses capacités et ses fins.

Dans ce jeu de compétition pour l'obtention des ressources, il y a les puissants et c'est dans la stabilité et la continuité que se décide leur salut. Leur centralité nourricière et leur puissance les poussent à chercher à maintenir en l'état le monde environnant et à jouer les gendarmes de l'ordre établi. Tout changement radical touche à leur sécurité et est perçu comme "dérangeant". Toute volonté de remise en cause de l'ordre en place est souvent vue comme une sédition. Parce qu'il "bouscule les routines (et) les relations entre les membres de l'organisation" (Giroux 1991: 20), tout changement affecte les modes de répartition des ressources, compromet l'ordre et touche aux privilèges. Les grands poissons comme les dirigeants, les organisations ou les pays puissants ont "tout intérêt à maintenir le *statu quo*" (Miller *et al.*, 1999). Parce qu'ils sont les initiateurs des procédures et des structures en place, les chefs, en général, sont conformistes et luttent pour inhiber toute velléité de changement significatif (March, 1999). Cependant, pour maintenir leur position, ils doivent apprendre à mieux faire ce qu'ils ont toujours maîtrisé, à parfaire leurs modes de fonctionnement sans pour autant les remettre en cause. Pour cela, les puissants n'autorisent que de changements minimes, des transformations incrémentales pour ajuster une manière de procéder ou parfaire un mode de contrôle exercé. Leur apprentissage serait ainsi en boucle simple: il permet des légères transformations mais il ne touche point les racines, telles les références ou les logiques circulantes.

A l'opposé des puissants, il y a ceux qui sont dans une position marginale extrême. En perpétuelle fuite pour assurer leur survie, ces poissons sont appelés à être dans une permanente "immersion". Pris dans la tourmente de la précarité, menacés dans leur existence, ils ne peuvent pas apprendre pour entamer un réel changement. Les impuissants, ceux inscrits en bas de l'échelle, se laisseraient ainsi souvent marginaliser et s'enliser dans les difficultés de la vie quotidienne. Plusieurs parmi eux finissent par épouser des attitudes fatalistes. C'est une malédiction divine, historique ou environnementale... qui explique leur faiblesse extrême. Affronter un tel sort "maléfique" et chercher à changer les rapports d'ordre seraient, pour plusieurs, chimériques et irréalistes. Face à une telle malédiction, l'acteur (l'organisation, le pays) impuissant "s'enferme sur soi y compris dans le repli de "sa religion" ou de "son ethnicité"" (Touraine, 2001: 56) et s'interdit ainsi toute velléité de changement. Pour certains religieux, un tel état d'impuissance et de marginalité est perçu comme un sort implacable décidé par les dieux et qu'aucun des humains ne pourrait changer.

A l'interface des puissants et des marginaux, il y a les poissons des positions intermédiaires. Pris entre deux extrêmes, les poissons du milieu semblent bénéficier d'un positionnement de jointure privilégié; ils saisissent mieux les forces et les faiblesses des parties en présence. Leur position frontalière leur confère, en effet, une représentation des paradoxes que les autres catégories ne peuvent percevoir. A l'interface, ils sont les mieux placés pour vivre les logiques d'ordre en opposition, à les comparer et à en comprendre les dysfonctionnements et les failles. Par leur "proximité cognitive paradoxale", les agents intermédiaires connaissent mieux les zones d'ombre, apprennent et se construisent des représentations spécifiques. Disposant de l'information contradictoire, ce qui rend possible l'avènement d'une attitude critique nécessaire pour toute analyse distanciée, les entre-deux semblent bénéficier d'un meilleur apprentissage pour construire des actions de renouvellement appropriées et provoquer le changement significatif.

L'enseignement à tirer de ce qui précède est, qu'au niveau de l'entreprise, il y a lieu de voir dans les cadres intermédiaires une force réelle pour opérer tout changement significatif. Ils seraient probablement les plus capables d'insuffler un changement durable et radical. En effet, si les hauts cadres semblent bénéficier d'un ordre hiérarchique nourricier et si l'essentiel de leur besogne se limite en premier lieu à sauvegarder l'ordre établi et à chercher un système de régulation reproductif et garantissant leurs privilèges et pérennisant leur main mise, le souci des catégories de base serait davantage focalisé sur un comment améliorer un quotidien difficile et échapper à un contrôle de plus en plus serré. En outre, de par leur marginalité structurelle et leur information relativement limitée, ces derniers, astreints à un faire récurrent, ne peuvent imaginer des solutions nouvelles ou concevoir un agir autre que celui qu'ils ont toujours réalisé. Et ce sont probablement les cadres intermédiaires, ceux en interférence avec un sommet puissant et une base atonique, point de jonction, de transmission et de traitement de l'information ascendante et descendante, qui seraient les mieux disposés à connaître l'information paradoxale, les mieux outillés pour assimiler les intérêts contradictoires des parties en présence et pour entreprendre des actions de changement. Pris entre le pouvoir hégémonique des puissants et la précarité permanente des plus bas, voire 'marginaux', entre les discours stratégiques des chefs et les pratiques routinières des opérateurs, les gestionnaires intermédiaires subissent les multiples contraintes du contexte, comprennent mieux les jeux en présence, s'adaptent et affinent leur agir. Et c'est en raison de cette variation dans leur contexte et de la pluralité de leurs vis-à-vis que les intermédiaires bénéficient d'une meilleure connaissance de l'organisation et de ses procès de fonctionnement, d'une meilleure visibilité de l'ordre en place et d'une plus grande compétence. Une telle jointure structurelle leur confère, par ailleurs, une meilleure variabilité réflexive et comportementale. En s'inscrivant au coeur du réseau, les intermédiaires bénéficient, en effet, d'une plus grande polyvalence et d'une plus grande adaptabilité. Leur position tampon leur ouvre plus grand le champ du possible. Pour Nonaka et Takeuchi (1995), le travail des gestionnaires intermédiaires consiste principalement à faire la synthèse du savoir tacite des employés de première ligne et des cadres supérieurs, à le rendre plus explicite et plus systématique. Ce faisant, ils améliorent leur efficacité, parfont l'efficacité de l'organisation et permettent, à la fois, sa stabilité et son changement. Par contre, ceux qui s'inscrivent dans les extrémités, les puissants et les impuissants, ils ne peuvent entreprendre, au meilleur des cas, que des apprentissages en boucle simple, améliorer ce qu'ils ont toujours su faire: corseter davantage les déterminants de la stabilité ambiante ou chercher une meilleure manière pour s'esquiver. Ainsi, parce qu'ils s'inscrivent dans un "apprentissage mixte, de régularité et d'anarchie, de redondance et de variété, d'ordre et de désordre" (Gaha 1997: 186), les entre deux, porteurs des routines de l'organisation et de ses procédures, seraient capables de mettre en avant des nouvelles combinaisons de réponse, de nouvelles manières de faire et de penser le changement radical. Outre cette capacité de changer le système, ce sont eux aussi les mieux disposés à asseoir sa stabilité. Parce qu'ils sont les porteurs et les contrôleurs des routines, des règles et des procédures de l'organisation, les intermédiaires seraient aussi les initiateurs de sa continuité.

Tels sont, à travers cet exemple métaphorique, les principaux initiateurs du changement radical au sein des organisations. Il faut préciser cependant que, par cette parabole, notre analyse cherche d'abord à définir la tendance générale du changement organisationnel, à mieux comprendre les logiques de ses déploiements. Elle ne prétend nullement à l'élaboration d'un cadre normatif ou exclusif. Il faut préciser que le changement pourrait aussi être l'oeuvre d'autres parties. Les grands ainsi que les petits peuvent, dans certaines circonstances, entreprendre et réussir un changement significatif. Souvent, le changement serait le produit d'alliances entre les partenaires. La coopération ou la collusion entre deux parties pour entamer un changement radical serait, en effet, très envisageable. Dans un pareil cas, les intermédiaires qui jouxtent les positions collatérales seraient souvent à l'origine ou au centre des alliances qui adoptent et tentent le changement.

3. Les initiateurs du changement organisationnel: l'exemple de la biologie

Au-delà de cette analyse métaphorique des trois poissons, de nature plutôt générique, pour appuyer notre assertion et soutenir que ce sont les acteurs intermédiaires, ceux qui sont à l'interface des positions paradoxales, qui seraient les initiateurs les plus habilités à apprendre et à provoquer le changement radical, nous focalisons notre intérêt, dans cette partie, sur ce qui se produit dans la biologie. En effet, à la lumière d'une illustration biologique, nous chercherons à comprendre les missions et les attributs des cellules vivantes. En examinant le mouvement de trois cellules immunitaires de première importance: les macrophages, les lymphocytes et les cellules souches, nous souhaitons voir lesquelles de ces cellules, dans l'organisme, apportent des solutions nouvelles. Le recours à l'examen du fonctionnement de la biologie pour analyser et comprendre le fonctionnement des organisations sociales n'est pas, à proprement parler, une nouveauté en gestion. Depuis Bertalanffy (1973) et sa théorie générale sur les systèmes, les gestionnaires se sont attelés à voir en quoi le fonctionnement des systèmes biologiques peut être éclairant pour mieux cerner et asseoir la pérennité d'un système donné, même s'il est aujourd'hui évident que toute analogie à faire entre l'ordre social et l'ordre biologique est du domaine de l'incommensurable. En effet, si l'ordre social est le produit construit d'acteurs situés, l'ordre biologique est marqué par une programmation préalable. Ses changements se forment à travers un processus d'adaptation long et complexe. Cependant, en dépit de cette limite significative, le système biologique, son évolution, sa variabilité adaptative et ses mécanismes de sélection... seraient des enseignements forts et pertinents. Le cheminement des systèmes biologiques, leurs évolutions et leurs procès d'adaptation peuvent s'avérer utiles et enrichissants pour les gestionnaires appelés à analyser et comprendre les systèmes sociaux. Il demeure entendu que toute mise en correspondance entre les deux systèmes est à faire avec beaucoup d'attention.

Les principales missions allouées aux cellules immunitaires - les macrophages et les lymphocytes - sont connues aujourd'hui. Alors que les premières jouent comme un front extérieur et donnent les premières réponses chaque fois qu'un problème pathologique générique se pose, les secondes cellules jouent plutôt un rôle pionnier: elles cherchent des solutions spécifiques aux problèmes nouveaux. Au dessus de ces deux instances, il y a les cellules souches. Ces dernières appelées aussi "totipotentes" seraient à l'origine de la production de l'ensemble des cellules immunitaires. Elles sont les génitrices. Telles sont brièvement les trois instances cellulaires et leurs rôles respectifs. Pour toutes ces cellules, l'objectif final est de réaliser l'immunité de l'organisme contre toute pathologie. Cependant, l'intervention de chacune d'elles est bien spécifique. Le fonctionnement de ces unités biologiques, avec ses trois strates et ses trois champs d'intervention, se fait suivant une organisation trilogique intéressante. Un tel mode d'ordre cellulaire peut, en effet, nous éclairer sur la manière à suivre pour parer à des perturbations pathologiques menaçantes. La

trilogie fonctionnelle des cellules immunitaires est une approche sélectionnée pour assurer des réactions adaptées de nature à protéger le corps et garantir sa pérennité. Pour une entreprise, et à l'instar de ce qui se passe dans le monde biologique, il serait possible d'imaginer la constitution de trois instances de réponse différenciées. Une instance de type macrophage dont le nombre est significativement plus important et dont la mission principale serait de prendre en charge et de résoudre les problèmes génériques et quotidiens. Ces cellules, plutôt spécialisées, seraient appelées à accomplir les activités routinières de l'organisation, à donner les premières réponses et à solutionner de manière plus ou moins récurrente et standardisée les tâches quotidiennes. Pour ces unités frontales, il y a lieu de faire le travail prescrit comme à l'accoutumé et conformément à des modes opératoires globalement clos. En revanche, les cellules de type lymphocyte ont un rôle beaucoup plus intelligent: elles sont appelées à apporter des solutions nouvelles aux problèmes non inventoriés. Face à des difficultés inhabituelles et des situations inconnues par les macrophages, les lymphocytes interviennent pour pallier le dysfonctionnement et chercher des nouveaux mécanismes de résolution. Ces cellules disposent d'une "compétence" spécifique pour réagir, résoudre les problèmes posés et "innover". Appelées "immunocompétentes", les lymphocytes seraient indispensables pour entreprendre des réactions particulières face à des agents pathogènes particuliers. Dotées d'une compétence distinctive, elles disposent d'une "capacité résolutoire", d'une potentialité que les macrophages n'ont pas. "Innovantes", elles peuvent "imaginer" des solutions non encore réalisées et rechercher, dans les limites de leur programmation certes, des issues idoines. Ces cellules disposent d'un potentiel distinctif et d'un champ d'intervention plus large. Enfin, les cellules souches sont à l'origine du système: le reproducteur des autres cellules. Elles constituent ainsi la référence, le creuset de toutes les décisions de créations stratégiques.

Telle semble être, de manière schématique, la répartition du travail et des responsabilités entre les cellules immunitaires. A chaque groupe ou instance son ordre de faire, à chacun ses compétences et ses spécificités. Il est à remarquer que la répartition des attributions des cellules macrophage et lymphocyte n'est pas sans nous rappeler la division du travail mise en évidence par les théoriciens classiques. La séparation entre ceux appelés à exécuter des tâches récurrentes et routinières et ceux appelés à réfléchir et concevoir des modes de résolutions nouvelles est une approche organisationnelle bien ancienne, explicitée et défendue par Taylor, Fayol, Ford et de nombreux autres auteurs. Au dessus de ces deux instances, les opérateurs et les ingénieurs concepteurs, se trouve la haute direction dont la mission, comme pour les cellules souches, est de générer des stratégies et de prendre en charge ce que Fayol appelle "la doctrine administrative consacrée" (Fayol, 1970: 15). Ce mode d'organisation caractérisé par une séparation nette entre la tête et les mains a été, à juste titre, très critiqué. Parce qu'elle divise et s'interdit toute possibilité d'intégration des parties, l'organisation duale s'est avérée inefficace et source de dissidence continue. En outre, parce que le travail, aujourd'hui, se présente de plus en plus comme un "événement" et non comme une "opération", la division classique du travail paraît inopérante et, pour plusieurs auteurs, elle est source de gaspillage (voir notamment Veltz et Zarifian, 1994).

Cependant, au-delà des limites et des écueils réels que présente un tel ordre organisationnel, nous croyons qu'il serait improbable de pouvoir dépasser totalement une telle différenciation entre les rôles et les attributs. Il serait un leurre de croire qu'il serait possible de pouvoir inscrire tous les membres de l'organisation à la même loge et au même niveau de décision, de pouvoir les informer uniformément et de les impliquer tous dans l'exécution et dans la résolution des problèmes rencontrés. Le travail "événement" qui semble devenir prédominant à l'ère de l'économie immatérielle ne peut pas échapper, lui aussi, totalement à la division des tâches et à une certaine différenciation entre les fonctions opératoires et les fonctions conceptuelles. Une structure indifférenciée serait non seulement utopique mais aussi financièrement coûteuse. Utopique, car dans toute organisation à plusieurs acteurs, il est nécessaire d'opérer une distinction dans les

attributions et les responsabilités de ses membres. Elle serait coûteuse, en outre, parce qu'une telle mise en ordre uniformisée suppose un effort de formation et d'information qui n'est pas toujours justifié. Ainsi, dans les organisations, quelles soient à tendance opérationnelle ou événementielle, une différenciation fonctionnelle serait indispensable pour assurer son cheminement et accomplir l'ensemble de ses rôles. Par ailleurs, cette répartition dans les rôles et cette spécialisation parfois restrictive seraient nécessaires pour favoriser l'avènement de compétences spécifiques. Dans une telle mise en ordre, les opérateurs et les concepteurs gagneraient des expertises et des habiletés distinctives dans leurs professions respectives. Cette contrainte structurale, comme l'écrivait Giddens (1987), est habilitante; elle autorise l'apprentissage et le changement. En subissant les limites dans leurs attributions, les agents maîtrisent mieux leur travail et gagnent en habileté et en compétence. Enfin, pour dépasser les failles de l'ordre organisationnel classique et éviter une rupture préjudiciable entre ceux qui conçoivent et ceux qui exécutent, la mise en place d'un niveau structurel intermédiaire favorise la jonction entre les parties, permet la circulation de l'information et assoit une meilleure communication entre la haute instance et celle d'en bas. Ainsi, pour échapper à la dualité organisationnelle classique et réaliser une plus grande intégration des parties, la construction de ce corps intermédiaire serait aujourd'hui une démarche plus que nécessaire. L'existence de ces agents tampon autorise, en effet, une meilleure cimentation des parties du système, favorise la coopération et atténue un face à face parfois violent. Par ces interfaces, le système cherche à parer aux ruptures éventuelles, permettre la mise en relation des instances collatérales. Tel semble être le rôle central joué par les gestionnaires intermédiaires, un rôle de passerelle indispensable pour fédérer les parties et les mettre en complémentarité. Cependant, en dépit de ce rôle majeur accompli, certaines études montrent que ce sont les intermédiaires qui se trouvent souvent touchés par les restructurations des entreprises et par les réductions des effectifs (Heckscher, 1995).

Le schéma de fonctionnement des cellules immunitaires serait ainsi utile à examiner. Nous croyons même qu'il serait possible de s'en inspirer pour la répartition des travailleurs dans les entreprises. Le plus gros de l'effectif prend en charge et réalise les actions quotidiennes et habituelles. Ces opérations définies dans leurs procédures comme au niveau de leur cheminement seraient en gros répétitives et leur mécanisation serait réalisable. Une instance de type lymphocyte, numériquement de moindre importance, sera en contact permanent avec les différentes cellules, celles du niveau supérieur, les cellules souches et celles à la base, les macrophages. Par sa position de relais, elle dispose de l'information privilégiée et est capable d'apporter des solutions nouvelles pour les problèmes émergents. Agissant comme point noeudal, les cadres intermédiaires disposent de l'information privilégiée, apprennent plus rapidement que les éléments latéraux et sont ainsi mieux outillés pour investir les interstices du système, pour mieux cerner ses rouages et ses procès. La mise en place d'un tel noyau intermédiaire est de nature à rapprocher la haute direction, appelée à définir les stratégies et les politiques générales, et les opérateurs, appelés à les mettre au concret-réel. Elle autorise la réalisation d'une meilleure coordination et permet un renouvellement des compétences. Connaissant les différentes aptitudes présentes, les stratégies des uns et des autres, les projets et les difficultés de leur mise en oeuvre..., les intermédiaires, courroie de l'information et relais des positions contradictoires, écoutent, observent, apprennent et deviennent le noyau dur de l'organisation; ils sont ceux qui la connaissent véritablement. A travers la quotidienneté de l'action paradoxale et par une socialisation propre, ils écoutent, se renseignent et se forment; ils assimilent et changent de représentation. Une telle position d'interface suppose aussi un meilleur contrôle de la mise en pratique des procédures et des règles, une plus grande intelligibilité des modes conceptuels et des procès opératoires. Elle permet également une meilleure maîtrise des zones d'ombre, une meilleure compréhension des forces et des dysfonctionnements existants. Elle suppose surtout un apprentissage distinctif. La nature de leur information plurielle présume la qualité de leur apprentissage. Et c'est grâce à cet apprentissage spécifique que les cadres intermédiaires seraient à

même de comprendre, mieux que les autres partenaires, les caractéristiques du système et de pouvoir, aussi bien, assurer sa stabilité ou provoquer le changement significatif, celui qui touche les référents et les logiques en circulation.

Conclusion

Parce que le changement est aujourd'hui une constante dans la vie des organisations, nous avons cherché, dans la présente analyse, à mieux comprendre ses soubassements et ses logiques de déploiement. Volontariste et intersubjectif, le changement est foncièrement l'oeuvre d'acteurs situés. Selon l'apprentissage fait, le changement peut être marginal, radical ou nul. Cependant, la formation d'un changement radical, un changement qui toucherait les références et les logiques d'action circulantes, serait seulement le produit des catégories, organisations ou classes de position intermédiaire. Dans l'entreprise, les cadres intermédiaires semblent être les plus aptes à entamer des changements durables et significatifs. A la frontière des positions extrêmes, celle de la haute direction au sommet de la hiérarchie et celle des opérateurs à la base, ces cadres s'inscrivent dans une position de relais privilégiée. Bénéficiants d'une proximité paradoxale et occupant, dans la structure, une zone tampon, ces "entre-deux" disposent, en effet, de l'information signifiante et contradictoire, accèdent à un apprentissage mixte et peuvent ainsi construire des représentations distinctives des jeux et des enjeux mis en scène. Par le recours à un exemple métaphorique et en reprenant de manière simplifiée le procès de fonctionnement de trois cellules immunitaires, nous avons voulu expliquer notre conjecture. L'apprentissage des instances collatérales serait, le plus souvent, en boucle simple ou nulle; il n'autorise que des changements mineurs, des retouches qui ne permettent pas une véritable remise en question des référents en circulation. Nous soutenons donc l'idée que le changement serait principalement l'oeuvre des intermédiaires. Dans l'entreprise, ce sont les cadres qui autorisent le changement et ils ne sont point des "freins" à la modernisation ou un "obstacle au changement" comme l'écrivait Crozier (1991: 76). C'est grâce à leur position mitoyenne que se forme leur apprentissage distinctif et se décide leur capacité d'entreprendre un changement radical.

Gaha Chiha

Références bibliographiques:

Allaire, Y. et M. Firsirotu. 1989. "Comment créer des organisations performantes: l'art subtil des stratégies radicales". *Gestion*, 4: 51-58.

Argyris, C et D. Schon. 1978. *Organizational Learning: A Theory of Action Perspective*. London: Addison-Wesley Publishing.

Bertalanffy, L. 1973. *Théorie générale des systèmes*. Paris: Dunod.

Crozier, M. 1991. *L'entreprise à l'écoute. Apprendre le management post-industriel*. Paris: interEditions.

Crozier, M. et E. Friedberg. 1977. *L'acteur et le système*. Paris: Editions du Seuil.

- Crozier, M. et H. Serieyex. (dir.) 1994. *Du management panique à l'entreprise du XXI siècle*. Paris: Maxima.
- Demers, C. 1999. "De la gestion du changement à la capacité de changer. L'évolution de la recherche sur le changement organisationnel de 1945 à aujourd'hui ". *Gestion*, 24:132-139.
- Fayol, H. 1970. *Administration industrielle et générale*. Paris: Dunod.
- Gaha, C. 1997. *Pour une analyse constructiviste du contrôle: l'exemple de l'hôpital*. Thèse d'Etat. Faculté des Sciences économiques et Gestion de Tunis.
- Giddens, A. 1987. *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*. Paris: PUF.
- Giroux, N. 1991. "La gestion du changement stratégique". *Gestion*, 7: 19-25.
- Hamel, G. et C.K. Prahalad. 1989. "Strategic Intent". *Harvard Business Review*, mai-juin 63-76.
- Hannan, M.T. et J.M. Freeman. 1989. *Organizational Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heckscher, C. 1995. *White-Collar Blues: Management Loyalties in an Age of Corporate Restructuring*. New York: Basic books.
- Lewin, K.1951. *Field Theory in Social Science*. Harper Collins.
- March, J. 1999. "Les mythes du management". *Les annales des mines: Gérer et comprendre*, 57: 4-13.
- Miller D., R. Greenwood et B. Hinings. 1999. "Miser sur le chaos créateur ou évoluer dans la continuité". *Gestion*, 24: 118-122.
- Mintzberg, H., B. Ahtstrand et J. Lampel. 1999. "Transformer l'entreprise". *Gestion*, 24: 122-130.
- Morgan, G. 1989. *Images de l'organisation*. Québec: PUL. Paris: Eska.
- Nonaka, I. et H. Takeuchi. 1995. *The Knowledge-Creating Company*. Oxford: University press.
- Pedon, A. et G. Schmidt. 2002-2003. "L'apprentissage organisationnel en PME: réalité et déterminants". *Document de travail de l'IAE. GREGOR*, 2002-2003:1-19.
- Piaget, J. 1967. (dir). *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard.
- Smircich, L. et C. Stubbart. 1985. "Strategic Management in an Enacted World". *Academy of Management Review*, 10-4: 724-736.
- Touraine, A. 2001. "Penser le changement". *Alternatives Economiques*, 49: 55-57. Hors série.

Veltz, P. et Ph. Zarifian. 1994. "De la productivité des ressources à la productivité par l'organisation". *Revue française de gestion*, 97: 59-66.

Wilson, D.C. 1992. *A Strategy of Change: Concepts and Controversies in the Management of Change*. Routledge: London.

Notice:

Chiha, Gaha. "Les protagonistes du changement organisationnel", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Les formes rhétoriques dans les congrès scientifiques

Par Julien Gargani

Résumé:

Il est intéressant d'analyser ce qui, à l'intérieur des disciplines reconnues comme scientifiques, dépasse les limites de la science, sans nécessairement oeuvrer contre la science, mais en y introduisant une part de subjectivité. Le champ scientifique est le lieu de luttes pour la détermination de hiérarchies à l'intérieur des disciplines. Et c'est dans ce cadre, sur le marché où s'exerce la compétition pour obtenir la reconnaissance et les positions académiques, c'est-à-dire au coeur des stratégies pour occuper une place (et si possible une bonne place) dans la communauté scientifique, que prennent place les figures de rhétorique et les stratégies rhétoriques. La diffusion des présentations par vidéo-projecteur, la bonne maîtrise de la langue dominante (l'anglais) ou la présentation de posters en couleurs plastifiés, peut mettre en évidence une hiérarchie à l'intérieur de la communauté scientifique. Les stratégies rhétoriques ne mettent pas seulement en évidence une hiérarchie, mais elles agissent directement sur l'évolution de la hiérarchie scientifique. Elles renforcent souvent des hiérarchies préexistantes. Les stratégies rhétoriques sont un élément fondamental dans la dynamique scientifique; elles ne jouent pas seulement sur la forme, mais elles influencent le fond du discours (le choix des sujets, la façon de les aborder).

Auteur:

Julien Gargani. Attaché de recherche à l'Ecole nationale supérieure des Mines de Paris. Ancien président (actuellement membre du bureau) de l'Association Bellifontaine des Chercheurs et Thésards de l'Ecole des Mines (ABCTEM).

Le débat pour la définition de ce qui est scientifique et de ce qui ne l'est pas, est l'enjeu de luttes incessantes à l'intérieur du champ scientifique comme à l'extérieur de celui-ci (P. Bourdieu, 2001). Ces luttes sont d'un très grand enjeu car elles peuvent notamment déplacer un discours sur le monde dans la sphère de l'expertise scientifique où seul sont habilités à parler avec autorité les scientifiques. Ces luttes peuvent permettre la constitution de groupes qui ont tout intérêt pour parvenir à obtenir une forme de prestige social, à faire en sorte que leur discipline soit bien positionnée dans la hiérarchie des disciplines scientifiques et à bien se positionner eux-même à l'intérieur de celle-ci. Dans ce second cas, il est intéressant d'analyser ce qui, à l'intérieur des disciplines reconnues comme scientifiques, dépasse les limites de la science, sans nécessairement oeuvrer contre la science, mais en y introduisant une part de subjectivité.

Parler de rhétorique en science n'implique pas une position anti-intellectualiste. Cela oblige seulement à reconnaître l'existence de formes particulières dans l'expression scientifique qui la distingue de l'expression du profane, mais également qui distingue les scientifiques les uns des

autres et permet de mettre en évidence des positions différentes dans la hiérarchie scientifique. Cela implique aussi d'admettre que le scientifique cherche à construire une représentation de lui-même (E. Goffman, 1973) qu'il offre au jugement de la communauté (scientifique), pour gagner un capital symbolique, afin d'obtenir la reconnaissance de la communauté.

Si le champ scientifique est le lieu d'une lutte pour la détermination d'une hiérarchie entre les différentes sciences (par exemple, entre les sciences dures et les sciences molles, entre les sciences théoriques et les sciences appliquées), il est également le lieu de luttes pour la détermination de hiérarchies à l'intérieur même des disciplines entre les scientifiques eux-mêmes. Et c'est dans ce cadre, sur le marché des positions hiérarchiques entre scientifiques (explicitement défini par les grilles de salaire, mais aussi souvent implicitement reconnu par les chercheurs eux-mêmes lorsqu'ils parlent de chercheurs travaillant dans des universités ou des centres de recherche prestigieux), au coeur des stratégies pour occuper une place dans la communauté scientifique, que prennent place les figures de rhétorique et les stratégies rhétoriques. Plus la concurrence s'intensifie pour la promotion à l'intérieur des institutions scientifiques (CNRS, université), plus il y a une nécessité de produire du discours.

On peut reconnaître les progrès techniques, l'accroissement du nombre de données dans différentes spécialités, l'augmentation de leur précision ou la force d'un raisonnement, et reconnaître le rôle non négligeable que joue la rhétorique, la forme d'un exposé scientifique sur l'efficacité de sa diffusion et son impact sur la communauté scientifique. La rhétorique du scientifique est tout ce qui dans la forme que donne le scientifique à un exposé scientifique, participe à la diffusion du message et à sa recevabilité par la communauté. En science même, on reconnaît l'existence de la forme: ainsi les mathématiciens parlent d'une "démonstration élégante" ou d'un "beau théorème", par opposition aux démonstrations lourdes et sans finesse. L'art de persuader n'est jamais que la manière de présenter les preuves de façon à faciliter la lecture du raisonnement et donc la démonstration (J. et M. Dubucs, 1994).

Soutenir le postulat: "*ce sont les résultats scientifiques et rien d'autre qui font la renommée d'un chercheur*", revient à ne pas tenir compte de l'appartenance du scientifique à un réseau de chercheurs, à un réseau d'êtres humains, et donc aux circonstances extra-scientifiques qui ont fait qu'il occupe la place qu'il occupe dans la hiérarchie universitaire (amitié, positionnement géographique...), (F. Crespi et F. Fornari, 1998).

Nous devons cependant distinguer la posture de l'imposture. La posture peut être utilisée à des fins d'imposture. Mais toute posture, toute utilisation de la rhétorique en science n'implique pas une imposture scientifique, c'est-à-dire une volonté de tromper. La posture vise surtout à imposer un ordre dans la hiérarchie scientifique en donnant une image de soi à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur de la communauté scientifique (cela est d'autant plus vrai désormais que la part de financement pour les laboratoires passe par des décisions qui ne sont plus uniquement données par des membres de la communauté scientifique, mais aussi par des industriels, des politiques).

On aurait aussi tort de croire que, lors d'un congrès scientifique, l'ensemble des auditeurs comprend l'intégralité de ce que veulent dire les orateurs. C'est aussi à eux que s'adresse la posture prise par l'orateur. La rhétorique réussit à fédérer les opinions, les jugements affectifs des scientifiques et permet de contrer en partie les suspicions sur l'argumentaire. Un discours bien construit, bien "amené", réussit à empêcher toute forme de critique trop violente.

Il se produit d'ailleurs le même genre de pratique dans tous les articles scientifiques au moment où est posée la problématique (introduction) et où sont discutés les résultats. Lors de ces exercices, une part non négligeable du texte a pour seul but d'emporter l'assentiment du lecteur (G. Thinès, 1994).

Les scientifiques construisent leurs discours (ils préparent leurs interventions), puis jouent leur discours (ils répètent leurs interventions avant d'entrer en scène). Un scientifique est un auteur et un acteur: il agit par ses actes, ses productions sur la construction de la représentation des divers membres de la communauté scientifique dans laquelle il travaille. De plus, dans la limite des usages propres au groupe auquel il appartient, il utilise des techniques rhétoriques pour diffuser *efficacement* son message et le présenter de telle manière qu'il soit recevable.

L'analyse de la rhétorique du scientifique ne permet pas de différencier ce qui est scientifique de ce qui ne l'est pas, mais permet, une fois les personnes admises dans la communauté, d'établir une hiérarchie entre les scientifiques. En effet, la communauté reconnaît un scientifique non seulement comme faisant partie de la communauté, mais comme occupant une place précise à l'intérieur de la communauté. Toute la stratégie du scientifique visera à conserver ou à accroître la position qu'il occupe dans la hiérarchie scientifique (en produisant un discours, en produisant un discours nouveau, différent des autres, en s'affirmant, en s'opposant à un autre par la controverse, la critique?). Le chairman est chargé de veiller à ce que les discussions restent dans les règles implicites de cordialité entre l'intervenant et les spectateurs-intervenants (sans trop de virulence, avec un temps de parole limité) pour assurer une unité minimale dans le groupe.

La stratégie du scientifique est tout ce que le scientifique fait pour donner une image de lui-même aux autres scientifiques, pour construire une image de lui-même qu'il livrera à la communauté scientifique afin d'accroître sa position dans la hiérarchie scientifique, ou des positions qu'il prendra afin de servir ses intérêts.

Les congrès auxquels je vais faire référence appartiennent à des disciplines (géosciences) à la frontière entre sciences dites "dures" (physique...) et les sciences "molles" (biologie...). L'opposition entre le masculin (dur, rigueur, exactitude, théorique, quantitatif, faits,...) et le féminin (mou-faible, relâchement dans le raisonnement, approximatif, expérimental, qualitatif, valeurs,...) se retrouve inculquée dans la perception qu'a l'ensemble des acteurs scientifiques de leur milieu. Les scientifiques ont assimilés les schèmes de perception qui leurs permettent de se situer vis-à-vis des autres scientifiques, souvent avant de faire intégralement partie de la communauté à laquelle ils appartiennent. Ainsi, il est évident que, dès l'école (dans le système éducatif français), les mathématiques et la physique sont considérées comme plus valorisantes pour le dossier scolaire des élèves que la biologie et la géologie lors des examens des notes, au moment des conseils de classe.

Le scientifique perçoit, partiellement au moins, la structure du champ scientifique, c'est-à-dire l'état dans lequel se trouvent ses chances de réussite et ses intérêts à un moment donné. La perception qu'a le scientifique de la structure du champ est produite par la position de celui-ci dans le champ qui, elle-même, est héritée des dispositions acquises à travers l'histoire de l'individu qui ont forgées ses schèmes de perception (P. Bourdieu, 1992). Ceci n'exclut pas des variations dans la perception des hiérarchies à l'intérieur du champ scientifique.

La perception qu'a le groupe de lui-même (ou plutôt la perception que les individus du groupe ont du groupe auquel ils appartiennent) est influencée par la position intermédiaire du groupe dans le champ scientifique.

Le milieu industriel n'est pas absent des développements de ces disciplines (groupes pétroliers et sous-traitants, ANDRA, EDF-GDF, gestion des ressources en eau, des ressources minières, réalisation d'infrastructures de transport, environnement), pouvoirs publics (prévention des risques naturels, formation-recherche, environnement).

Les géosciences se trouvent dans une position un peu dominée par rapport à la physique, à la chimie ou à la biochimie. Elles attirent moins d'argent donc moins de postes de chercheurs. Au sein même des géosciences, on peut distinguer des disciplines dominantes telles que la géophysique, l'étude du climat par la modélisation, et d'autres disciplines plus 'dominées' comme la géologie structurale ou la paléo-anthropologie. La domination de certaines disciplines à un instant donné est le résultat conjoint de l'engouement d'un nombre important de personnes pour cette discipline (forte sélection, débouchés, rémunération) et la reconnaissance par les autres disciplines d'être dominées (avec peu d'avenir).

Les congrès y sont de tailles variables pouvant être d'une cinquantaine de personnes mais pouvant aller jusqu'à plus de 5000 personnes. La langue officielle des congrès internationaux est l'anglais et ce, quel que soit le nombre d'anglophones parmi les participants. Les congrès nationaux existent et peuvent apparaître dynamiques même si moins pointus en général que les congrès internationaux. La nécessité de mobiliser une taille "critique" pour le congrès oblige à viser une plus grande diversification dans les thématiques pour les congrès nationaux.

La rhétorique du scientifique est le moyen par lequel le scientifique cherche à se placer sur le marché de la communauté scientifique. Les stratégies mises en oeuvre par les scientifiques pour mettre en avant leur travail scientifique et leur personne sont à la fois multiples et complexes. Il arrive cependant que ce travail de mise en oeuvre des stratégies apparaissent avec clarté lorsque des écarts assez caricaturaux différencient certains groupes de scientifiques les uns des autres. La distance séparant les diverses stratégies rhétoriques dans la construction de leur discours (et donc, en partie, de leur carrière) au sein de la communauté scientifique apparaît, par exemple, lorsqu'une nouvelle technique rhétorique est adoptée par la communauté (rétro-projecteur/vidéo-projecteur).

Il est tentant de s'appliquer à soi-même, l'analyse des formes rhétoriques. Ainsi, l'analyse selon laquelle les dominants du champ scientifique sont portés à utiliser un formalisme mathématique très sophistiqué (ou parce qu'ils utilisent un formalisme mathématique très sophistiqué à être dominant) est peut-être le même mécanisme qui conduit à l'usage des concepts abstraits et techniques en sciences humaines. Néanmoins cet usage rhétorique ne doit pas nous empêcher de constater également les possibilités d'interprétation et de consolidation de l'homogénéité du groupe, générés par ces outils.

L'analyse des situations rencontrées dans les congrès et des stratégies rhétoriques employées, a débuté par l'observation du comportement des membres du congrès, fondu dans l'assistance en répertoriant le mode de présentation, la tranche d'âge de la personne qui présentait son travail, son niveau d'anglais, son aisance à l'oral, le type de sujet traité (haute technicité, utilisation du formalisme mathématique, travail de terrain...), l'appartenance éventuelle au comité d'organisation du congrès, le type de relation avec les autres membres du congrès (tutoiement, connaissance des prénoms). Une description des présentations et de l'effet subjectif qu'elles produisaient sur moi, le spectateur, au-delà parfois de toute compréhension, m'a permis de saisir le rôle que des mises en scènes apparemment extérieures au discours jouaient dans la vie scientifique. La perception subjective que j'ai eu de chaque intervenant (souvent confirmée par la perception qu'avaient eu d'autres participants au sujet de la même intervention lors de discussions informelles), n'est pas un

obstacle à l'étude, mais fait bien partie de l'objet de l'étude, puisqu'il s'agit ici de comprendre l'impact de chaque stratégie rhétorique sur les spectateurs et les membres mêmes du champ. Ces mises en scène sont-elles extérieures aux discours, aux énoncés?

Il s'agit, en quelque sorte, d'une enquête ethno-sociologique d'un des modes de structuration (les stratégies rhétoriques dans les congrès) d'un sous-champ scientifique (géosciences).

Il est bien évident que ce type d'enquête n'est jamais purement descriptif car aucune description d'un objet complexe ne peut être totalement exhaustive. Les géologues savent bien que, dans toute description d'un objet complexe, il y a par le seul fait de la schématisation, une simplification chargée d'interprétation. Notre regard n'est pas, ni ne peut être purement descriptif.

Ainsi, dans la description schématique des procédés rhétoriques dans les congrès scientifiques, je n'ai pas choisi l'illusoire exhaustivité de la description, cependant j'ai procédé à la description de divers éléments qui me sont apparus importants et intéressants pour l'analyse des mécanismes de production/diffusion dans les congrès scientifiques. De plus l'abstraction, issue de la schématisation, permet de penser l'objet décrit dans le contexte plus global du monde scientifique et de ne pas risquer de ne pas percevoir, en décrivant l'objet local, les relations très fortes qui peuvent influencer le comportement local, bien qu'agissant à une échelle différente. Cependant s'il est important - pour comprendre l'objet - de posséder une théorie interprétative, le retour sur des exemples particuliers est aussi l'occasion d'incorporer à la réflexion globale les petites modifications pour ajuster l'interprétation globale à l'interprétation locale, dans un mouvement de réflexion, de rétroaction de la pensée sur elle-même.

Si nous reconnaissons que:

a) les champs (notamment le champ scientifique) ne sont pas totalement indépendant de ce qui est extérieur au champ, l'autonomie totale ne pouvant être réalisée dans la pratique (la coupure intérieur/extérieur est une abstraction, fondée sur certains éléments, utile, mais dont il faut toujours avoir à l'esprit que c'est une simplification),

b) dans le champ, chaque agent n'interagit pas à tout instant avec tous les autres et que certaines actions auront un impact plus local que d'autres (dans l'espace et dans le temps) et

c) les objets font faire aux scientifiques ce qu'ils font (B. Latour, 1996) et que donc ce ne sont pas seulement les interactions avec les autres scientifiques (et les perceptions que le scientifique en a) qui le font agir comme il agit,

nous ne pensons pas que la théorie des champs soit dépassée.

Considérer le scientifique comme pris à l'intérieur d'un "réseau d'attachements" permet de compléter la théorie des champs. C'est pourquoi il a été mené - avec l'aide de la théorie des champs - un travail pour expliciter la perception intuitive des conflits perceptibles entre les divers membres du congrès et les diverses stratégies rhétoriques employées. Nous avons ainsi décrit les stratégies rhétoriques employées en fonction des positions relatives du sous-groupe de participants.

Nous avons renoncé à présenter une analyse de type statistique avec écart type et analyse factorielle pour éviter à la fois d'alourdir le discours et risquer de tomber dans un procédé

hautement rhétorique étant donné la taille de l'échantillon observé (une soixantaine de personnes). Dans la réalisation de cet article, j'ai donc réduit au minimum la tendance à "faire science" à laquelle tendent les surenchères théoriques et rhétoriques à travers les artefacts de la construction stylistique et lexicale des énoncés. Les ruptures, les dépassements des anciennes théories, la dissolution des anciennes oppositions, les reformulations sont des stratégies qui permettent de se positionner en se démarquant, de s'affirmer en s'opposant.

La diffusion des présentations par vidéo-projecteur, la bonne maîtrise de la langue dominante (l'anglais), la présentation de posters en couleurs peut mettre en évidence une hiérarchie à l'intérieur de la communauté scientifique

Lors d'un congrès international à Clermont-Ferrand (FLAG 2002), sur une soixantaine de chercheurs en géosciences dont une dizaine d'anglophones (on ne tient compte que des premiers auteurs des communications, qui sont en général les seuls présents), les présentations avec un vidéo-projecteur (ordinateur) ont représenté moins de la moitié des interventions, les autres étant réalisées avec des rétroprojecteurs (transparents) ou/et des diapositives. Dans l'échelle subjective des participants, les interventions avec un vidéo-projecteur font plus "high-tech", plus "pro". Elles donnent une apparence de maîtrise de la technique à ceux qui l'utilisent vis-à-vis de ceux qui ne l'utilisent pas. Il y a un effet positif objectif pour ceux qui l'utilisent vis-à-vis de ceux qui ne l'utilisent pas. La présentation avec un vidéo-projecteur est plus agréable à regarder parce que plus colorée et en général mieux conçue (moins de tendance à la surcharge ou à l'illisibilité). Cette meilleure conception graphique rend le message plus visuel, plus attractif, donc rend le message plus intéressant, *apparemment* plus clair. L'usage du vidéo-projecteur est donc un instrument rhétorique qui permet de renforcer le message de celui qui l'utilise. Suivant les congrès et les disciplines, la transition du rétroprojecteur au vidéo-projecteur, peut avoir déjà eu lieu. On peut s'attendre d'ici peu à voir cet outil largement répandu.

Bien entendu, l'utilisation du vidéo-projecteur à elle seule ne permet pas au scientifique d'acquérir une position dominante. Mais son utilisation, alliée à d'autres stratégies rhétoriques (comme l'utilisation d'une langue de qualité et d'une technicité du discours) permet de voir que ceux qui utilisent toutes les stratégies rhétoriques, se trouvent plutôt dans le groupe des dominants (chairman, organisateur du congrès, personne qui pose les questions, personne qui pose les questions en appelant les intervenants par leurs prénoms ou qu'on appelle par son prénom quand on lui pose une question, personne qui connaît beaucoup de monde dans le congrès, à l'aise à l'oral) et ceux qui n'utilisent pas ce groupe de stratégies rhétoriques sont plutôt dans les dominés (ne posent pas de questions, sont plutôt en retrait vis-à-vis de l'ensemble des participants du congrès, peu à l'aise dans les présentations).

L'entité constituée par "l'homme+vidéo-projecteur" est perçue par les membres du congrès (on s'en aperçoit au moment des discussions informelles) comme "meilleure" ou plus "heureuse" (au sens de Austin, où les énoncés d'un locuteur appropriés à la situation sont dit "heureux") que l'entité "homme+rétroprojecteur". Les attachements ou plutôt la perception qu'ont les autres membres du réseau d'attachements d'une personne particulière influe sur la hiérarchie subjective et floue que chaque membre du congrès établira entre les travaux présentés et également entre les personnes ayant présenté des travaux. Les objets (vidéo-projecteurs/rétro-projecteurs) participent à redéfinir l'état du champ en faisant faire aux acteurs des choses qu'ils n'auraient pas faites, ou pas faites comme cela sans eux, mais également parce que les acteurs n'utilisent pas forcément les mêmes outils pour faire des choses quasi-semblables (vidéo-projecteurs et rétro-projecteurs sont les outils fournis, au choix, par les organisateurs lors des congrès comme support pour réaliser les

présentations). La différence dans l'usage différent des différents supports implique que celui qui présente, ne présente pas de la même façon ce qu'il aurait présenté avec un autre support. L'impression qu'il suscitera sur le public, la réception du discours, en seront modifiées, ainsi que toutes les interactions entre les personnes participants au congrès et donc l'état du champ.

Si le support pour la présentation fait faire au scientifique ce qu'il fait de la manière où il le fait, cet outil isolé ne construit pas à lui seul les différences entre les divers scientifiques. L'arsenal des outils construit l'action mais n'explique pas le choix des différents outils que le scientifique effectue et qui influence son action (vidéo-projecteur ou rétro-projecteur). Si l'objet fait faire, il n'empêche qu'au moment du choix de l'objet, le scientifique va être fait par le choix de l'objet qu'il a à faire, il va être fait par le choix qu'il va faire (et en ceci le champ auquel il appartient et les dispositions acquises, son capital culturel, le conditionnent à faire préférentiellement ce choix).

L'exposé et l'énoncé produits en vue d'être diffusés par le rétro-projecteur ne sont pas les mêmes que ceux produits pour être diffusés par le vidéo-projecteur. De même, on ne produit pas les mêmes énoncés en vue de les diffuser à un congrès ou dans une revue. La production des énoncés n'est donc pas indépendante de leur diffusion. La production d'idées n'est pas qu'un savoir-faire, mais c'est également un faire-savoir. C'est pourquoi le processus de production/diffusion peut être décrit comme un "faire-savoir".

La production d'idée n'existe qu'à l'intérieur d'un réseau. Pas de production d'idée sans objets, ni acteurs-producteurs... et pas de science sans récepteurs. En décrivant le processus de production/diffusion en termes de faire-savoir / savoir-faire, on ne dépasse pas ni ne dissout l'ancienne opposition; on se donne simplement les moyens conceptuels de percevoir, par un angle d'approche différent, le même objet, mais avec la possibilité de mettre en évidence les liens complexes qui existent entre production et diffusion. C'est un outil conceptuel momentané.

L'efficacité de la diffusion et du faire savoir, se trouve dans l'adaptation du message diffusé au récepteur. Cette adaptation s'opère par le calage des modes de diffusion aux goûts des récepteurs (calage sur la forme), et par l'adéquation aux intérêts, aux enjeux du récepteur (il ne faut pas proposer quelque chose de dépassé aux yeux du récepteur ou qui s'oppose aux travaux des récepteurs de façon trop franche). La communication se fait "naturellement" pour certains, mais pas pour tous. Cela dépend du capital culturel de l'intervenant, de sa capacité à percevoir immédiatement les enjeux et les stratégies qu'il convient d'adopter (et qui pour les mieux adapter au champ vont de soi).

Le vidéo-projecteur et le rétro-projecteur sont les "skeptrons" modernes qui autorisent le détenteur à parler, mais à parler de deux façons différentes. De ce fait, la fabrication des exposés et des énoncés est modifiée par l'usage de l'outil, comme le sont en d'autres circonstances les discours de ceux qui s'expriment à l'oral par rapport à des énoncés écrits. Les techniques du faire-savoir envahissent et reconfigurent l'espace des possibles.

Alors que plus de la moitié des anglo-saxons ont utilisé des vidéo-projecteurs, moins de la moitié des francophones l'ont fait. Ainsi il pourrait apparaître par ce seul fait que le groupe des francophones est plutôt dominé dans la communauté scientifique par rapport au groupe anglo-saxon. Cela est confirmé par l'usage d'une langue de moins bonne qualité à l'oral (les interventions se font en anglais, et les français le maîtrisent moins bien que ne le font les allemands, les néerlandais et, bien entendu, les anglais et les américains) et par la lecture de notes qui rend le discours peu fluide, monotone, ennuyeux. L'usage de l'anglais favorise à la fois une meilleure

compréhension de l'ensemble des discours et donc favorise le travail scientifique des anglo-saxons, mais également favorise une expression orale plus fluide, plus dynamique et permet aux anglo-saxons de donner une meilleure image d'eux-mêmes et d'accéder à des positions dominantes plus facilement (édition de revue, chairman, poste dans les associations et les comités scientifiques). Le contrôle de la langue (écrite et orale) permet ainsi de mieux contrôler son propre discours mais également le discours qui se tient et donc de plus influencer sur le discours qui va se tenir. Contrôler la langue c'est donc en contrôlant les concepts qui se créent (et que souvent l'on crée), contrôler les idées et orienter les discours de ceux qui contrôlent moins bien la langue. Il va de soi que l'on renforce de cette manière la position dominante de ceux qui étaient dominants. Cela permet également de mieux mettre en avant un résultat mineur. Les anglophones produisent plus d'articles scientifiques dans un monde de l'édition scientifique essentiellement diffusé en anglais. Les personnes les plus conscientes de ce phénomène sont souvent les francophones colonisés, qui ont dû faire un effort important pour maîtriser la langue française et qui doivent à cette maîtrise leur position dominante dans leur pays, et qui une fois arrivés sur le marché international se trouvent en position dominée parce que le français n'est plus une langue d'échange; ils s'aperçoivent alors que leur investissement dans la langue française ne peut plus leur apporter de bénéfices.

Les francophones et les personnes de l'est de l'Europe (Ukraine, Pologne, République Tchèque, Hongrie) sont bien moins à l'aise que les allemands et surtout que les néerlandais et les anglo-saxons avec la langue anglaise. Ils ont durant le congrès eu beaucoup plus tendance à lire des notes et à sembler maladroits. La monotonie du discours récité gauchement ou lu, alliée avec une présentation sans vidéo-projecteur a fait de ce groupe des 'handicapés' dans la stratégie rhétorique.

Il n'est pas question ici de verser dans l'anti-américanisme. Il s'agit simplement de remarquer comment l'usage de la langue dominante permet de mieux se positionner dans la hiérarchie du champ et également de renforcer la domination de la langue dominante. En d'autres temps, Galilée l'a emporté grâce à son style, à la subtilité de son art de persuasion et parce qu'il écrit en italien plutôt qu'en latin (P. Feyerabend, 1988). La maîtrise du faire-savoir fait partie du capital culturel qui permet de dire et de dire "bien", de façon "heureuse", ce que les autres sont prêts à recevoir comme message digne d'intérêt(s). L'usage inapproprié de la langue est de deux ordres: le premier est de produire un discours partiellement ou totalement incompréhensible parce qu'incorrect au niveau de la grammaire et du lexique; le second est de produire un discours non pas faux, mais malencontreux, en n'étant pas adapté aux circonstances exigées, en termes de nuances de langage.

Un autre indice de la hiérarchie scientifique induite par les stratégies rhétoriques du scientifique est la façon dont sont conçus les posters dans les congrès. Il faut noter d'abord que la présentation d'un poster est moins valorisante qu'une intervention orale. Alors que la plupart des posters des scientifiques des pays occidentaux sont des posters en couleur, plastifiés, conçu de façon aérée de manière à attirer l'oeil et à exposer les principaux résultats en un minimum de place, un certain nombre de posters de scientifiques provenant notamment des pays de l'Europe de l'Est sont présentés sous forme de feuilles A4 scotchées les unes aux autres, abondamment remplies de texte et de formules mathématiques, en noir et blanc. Ceux-ci sont peu attractifs à l'oeil. Leur contenu, sans doute plus complet, plus démonstratif, au vu de l'abondance de texte, est du point de vue du marketing (de la mise sur le marché des idées scientifiques) bien moins efficace pour toucher les scientifiques participants au congrès. Les posters "occidentaux" adoptent la forme des prospectus publicitaires. Ils utilisent le slogan et la couleur comme pourrait le faire une publicité, avec bien entendu la retenue en plus (pas de femme dévêtue sur les posters). Le spectacle est permanent et est un outil de vente des idées scientifiques. Dans les congrès, les présentations (orales ou posters) ont pour but de montrer (la démonstration étant considéré comme existante mais

on ne fait pas l'injure de la réclamer intégralement) des résultats et non de les démontrer. La démonstration est implicite, on accepte l'existence d'un fond de savoir commun.

Les présentations plus austères dues en grande partie à des moyens financiers moins importants se répercutent négativement sur l'image qu'ont les occidentaux (Amérique du nord, Europe de l'Ouest) des capacités scientifiques des pays de l'Est.

Une grande partie de la "supériorité" des posters présentés par les scientifiques des pays occidentaux est liée à des gadgets (couleurs, manière de présenter les informations) et non à une question de fond. Il est vrai aussi que dans certaines disciplines, l'investissement en recherche des pays occidentaux est plus important que celui des pays de l'Est, ce qui favorise à la fois un investissement supérieur dans ce qui favorise la diffusion scientifique sans être un outil à proprement parler scientifique, mais aussi dans les outils de base utilisés par la communauté scientifique.

Il n'est pas inutile d'employer des techniques qui augmentent l'efficacité du faire-savoir, celui-ci étant le premier savoir-faire reconnu par les autres au moment des interactions. Les usages rhétoriques permettent d'instituer des pratiques qui, à force d'être répétées, viennent à faire partie des méthodes de diffusion des énoncés (vidéo-projecteur), des protocoles "expérimentaux" (usage du numérique qui n'est pas toujours nécessaire), de la reproductibilité des énoncés (une certaine forme de l'usage du formalisme mathématique).

Les stratégies rhétoriques ne mettent pas seulement en évidence une hiérarchie, mais elles agissent directement sur l'évolution de la hiérarchie scientifique. Elles renforcent souvent des hiérarchies préexistantes

Le discours scientifique reste cependant dans des normes rhétoriques assez strictes. Les écarts à la norme semblent imperceptibles à l'oeil du novice. Elles sont dans la pratique souvent peu marquées, mais elles ne sont pas inexistantes. Une grande partie du travail du scientifique est de se distinguer du travail de ses collègues. La distinction sur le fond n'est pas l'unique moyen de se distinguer. La distinction par la forme fait également partie de la réalité scientifique. Mais en disant cela on suppose une différence fondamentale entre le fond et la forme. Cependant cette distinction entre le fond et la forme n'est pas aussi évidente qu'il y paraît (puisqu'elle est du même ordre que celle entre la production et la diffusion). Les discussions pendant les pauses café lors d'un congrès sont parfois l'occasion de dénigrer des personnes qui ne participent pas à la discussion [1]. Il peut arriver d'y attaquer à la fois le travail d'une personne et la personne. La critique et le dénigrement étant mêlés, le jugement affectif parasite quasi systématiquement le jugement scientifique.

Il arrive ainsi que des scientifiques s'opposent sur la formulation d'un discours. Les discussions, les conflits, visent à reformuler les modèles avec des mots différents, jouant sur les nuances du vocabulaire. C'est dans ce genre d'exercice que l'art subtil du langage - de la capacité à manier la langue - dépasse le clivage entre le fond et la forme. C'est aussi là qu'on peut comprendre toute l'importance de la maîtrise de la langue et de l'avantage de s'exprimer dans sa propre langue. Cet art se prolonge dans les discussions formelles ou informelles, lorsque les scientifiques cherchent à s'imposer dans le discours en coupant la parole, en reformulant le discours de l'autre, en cherchant à détruire le discours de l'autre, à se mettre en avant en disant "moi, je, nous", en utilisant des arguments d'autorité "tout le monde sait que", "il est bien connu", ou même "il n'est pas besoin de rappeler" (tout en le rappelant, ou plutôt en l'énonçant). Il faut faire passer son message et faire savoir qu'on existe (et qu'on est incontournable).

Il arrive au dominant de reformuler le discours de l'autre pour montrer à l'autre qu'il ne peut pas formuler de discours cohérent sans son aide, en l'infantilisant, en l'empêchant de formuler par lui-même un discours qui le rendrait indépendant (cette attitude est également typique du milieu scolaire, auquel le milieu universitaire est lié). L'attitude du dominant permet d'empêcher, par la critique ou par l'agression verbale, que se développe tout type de discours qui n'aurait pas reçu son autorisation parce que ne se pliant pas aux formes d'argumentations, aux techniques que le dominant incarne.

Le scientifique qui occupe une position dominante se montre, s'expose sans crainte, parfois à plusieurs reprises, n'hésitent pas à intervenir dans les débats en posant des questions, en discutant durant les poses avec les autres dominants. Le dominant parle, construit du discours, il verbalise, il conceptualise. On peut se demander d'ailleurs si sa domination ne tient pas en partie à l'utilisation abondante de discours et si l'arrêt de toute forme de discours (ou son ralentissement) ne signifie pas la fin de sa domination? La domination par le discours (écrit ou oral), par la quantité de discours, par la forme du discours est une forme de violence symbolique.

La définition de la position dominante est presque tautologique avec la définition de l'utilisation bien faite de la rhétorique scientifique. C'est normal puisque l'une renforce l'autre et vice-versa. En effet, les dominants donnent la légitimité aux nouvelles stratégies rhétoriques: si on adopte une stratégie rhétorique trop novatrice alors qu'on n'appartient pas au groupe dominant et qu'on n'a rien prouvé, on risque de produire un effet négatif sur la communauté.

De plus les stratégies rhétoriques renforcent les positions dominantes puisqu'elles favorisent la diffusion des messages délivrés avec la meilleure rhétorique, c'est-à-dire par la rhétorique ni trop novatrice, ni trop 'ringarde', celle dont on sent (subjectivement) qu'elle sert le message sans le parasiter, celle qui se manifeste par le charisme de l'orateur. Or la position dominante donne à ceux qui la détiennent, le charisme (charisme délivré par la réputation de l'institut auquel ils appartiennent, mais aussi charisme et confiance en soi de celui qui est conscient d'appartenir au groupe dominant). Donc le charisme rend dominant, et celui qui est dominant a du charisme.

Il est étonnant, lorsqu'on y fait attention, de remarquer qu'en plus de l'aisance linguistique dont font preuve les dominants, on peut constater une certaine aisance corporelle dans les gestes qui accompagnent les intonations et qui dénote l'assurance.

En plus de parler, le dominant fait parler les autres, pour recentrer le débat sur lui-même, soit pour montrer qu'il légitimise le discours de l'autre aux yeux de toute la communauté scientifique, soit qu'il est contre en mettant l'autre dans une position où il doit se justifier de faire ce qu'il fait comme il le fait et en tentant de le déstabiliser publiquement. Le dominant est très souvent présent dans les débats. Les scientifiques s'affirment en parlant (en produisant du discours) et en s'opposant.

Cependant le contrôle assez strict qui s'impose sur les orateurs et sur ceux qui leur posent des questions (précautions verbales, politesse), fait que le nombre de questions posées reste souvent assez faible et que les attaques violentes y sont limitées (parce qu'elles discréditent partiellement aussi celui qui les porte). Il faudrait étudier comment, lors des congrès, les scientifiques assimilent le respect du fonctionnement supposé du groupe, y compris la règle de l'irrespect des règles, nécessaire à l'évolution progressive des théories et des pratiques, qui assurent le changement dans une stabilité relative, la réforme, la révolution tranquille plutôt que chamboulement perpétuel des

théories. Le faire-savoir est encadré à la fois par le souci d'efficacité et le respect de normes implicites. Si le comité d'organisation du congrès met à la disposition des personnes des vidéo-projecteurs, des espaces pour disposer les posters, un temps pour pouvoir parler, un temps pour pouvoir répondre, discuter de façon formelle (séance) et informelle (café), ce qui constitue un cadre implicite pour l'action, l'espace des modalités pour faire savoir n'est pas codifié dans les moindre détails. Pourtant, l'ensemble des possibilités attachées à ce dispositif ne sont jamais exploitées à fond. Une forme d'auto-censure fonctionne au-delà des objets qui règlent l'action, c'est celle de la volonté d'appartenir au champ en ne dérogeant pas aux règles implicites, dont chacun se fait une représentation subjective sur la base de son capital culturel.

Les stratégies rhétoriques sont un élément fondamental dans la dynamique scientifique et elles ne jouent pas seulement sur la forme, mais elles influencent le fond du discours (le choix des sujets, la façon de les aborder)

Lors du congrès de Clermont-Ferrand, les membres les plus reconnus de la communauté (ceux qui avait été sollicités pour être chairman dans une session, ceux qui faisaient partie du comité en qualité d'organisateur du congrès, ceux qui tutoyaient et étaient tutoyés lors des questions), avaient plus souvent que les autres des sujets de synthèse ou des sujets avec un formalisme, une abstraction plus importante.

C'est comme si c'était les sujets et la façon dont ils ont été traités qui ont fait que ceux qui abordaient des sujets de synthèse, abstraits, tendaient à occuper des positions plus prestigieuses au sein de la communauté scientifique. La structure du champ scientifique se retrouve en partie transposée à l'intérieur du sous-champ constitué par les géosciences. Mais c'est aussi parce qu'ils occupent des positions plus prestigieuses qu'ils peuvent se permettre d'effectuer des synthèses et des interprétations plus globalisantes. Le choix des thèmes abordés participe à la construction de l'image que le chercheur donne de lui.

Leurs sujets qui présentaient des interprétations plus globalisantes étaient aussi mis en forme avec plus de style (comme on parle de style en littérature), avec plus d'élégance, plus de classe (le vocabulaire est ici nécessairement plus subjectif, puisque la perception de la rhétorique au niveau des présentations est d'ordre affectif).

On ne présente pas de la même façon un travail de relevé sur le terrain et un travail de modélisation numérique. Donc la forme du discours est liée au fond du discours, et c'est pour cela que toute interrogation sur la rhétorique du scientifique est difficile et peut s'égarer dans l'anti-intellectualisme s'il généralise trop.

Le choix des thèmes et des méthodes de recherche pourrait sembler totalement éloigné du discours sur la rhétorique du scientifique. Or elles s'inscrivent dans les stratégies rhétoriques, c'est-à-dire dans les choix mis en oeuvre par les scientifiques pour se positionner sur le marché du prestige scientifique et bénéficier ainsi d'une reconnaissance sociale ou d'avantages financiers.

Le choix d'une thématique lors d'une étude scientifique, se met en place par une étude de marché préalable, une stratégie de placement sur le marché des "valeurs ajoutées" liées aux thématiques d'études et enfin aux capacités respectives des chercheurs d'avoir la suffisante technicité pour traiter une thématique (capital culturel). Le choix de la thématique et de la méthode (les deux étant parfois liés) sont le résultat d'un jugement des possibilités de tirer de la reconnaissance sociale, un bénéfice symbolique. Ce choix s'effectue, bien entendu, en tenant

compte des possibilités objectives d'aborder ces thématiques et d'utiliser certaines méthodes très techniques. Le formalisme mathématique, la modélisation numérique ou la sophistication technico-expérimentale, sont des méthodes beaucoup plus dominantes sur le marché des scientifiques que le travail de terrain. Le choix de telles méthodes peut s'avérer être un investissement plus rentable pour faire carrière (on peut se demander si "on choisit" une méthode, une discipline, ou si "on est choisi" par la méthode ou la discipline, parce qu'on n'avait au départ pas toute l'assurance pour s'orienter du côté de certaines méthodes). On retrouve ce dernier (travail de terrain) beaucoup plus souvent associé à des stratégies rhétoriques dominées (si on peut parler ici de "stratégie" puisque le choix n'est pas toujours volontaire, il peut être aussi bien le résultat d'échecs dont les raisons sont variables que de l'auto-censure) comme l'usage de rétroprojecteur, un mauvais anglais et la lecture de notes. Au contraire, les travaux de synthèse utilisant une haute technicité (expérimentation, appareillages sophistiqués, modélisation informatique) sont plutôt l'oeuvre de personnes s'exprimant dans un bon anglais, utilisant le vidéo-projecteur.

Il est intéressant de constater que, dans le champ scientifique, ce sont ceux qui utilisent les techniques les plus sophistiquées, donc celles qui nécessitent la plus longue chaîne de transformation pour décrire les objets (la modélisation plutôt que le travail de terrain, la synthèse plutôt que la donnée brute), qui sont les plus valorisés dans le champ. De ce fait, et dans le but de bien se positionner dans le champ, le scientifique aura tendance, dans les limites de son capital culturel (et donc dans la limite de sa perception de son propre espace des possibles), à augmenter la sophistication de son discours. Le champ scientifique aura donc mécaniquement tendance à sophistication la production des énoncés par l'accroissement des chaînes de transformation qui servent à décrire l'objet.

Le choix des méthodes et des sujets d'études fait partie de la lutte pour le positionnement sur le marché des échanges scientifiques. Le fond participe donc comme la forme (rhétorique du scientifique) à ce positionnement et ce *sans tenir compte nécessairement du résultat*.

Conclusion

L'analyse des situations rencontrées dans les congrès scientifiques permet de mettre en évidence des modes de structuration du champ scientifique autres que celles observées dans les laboratoires ou par les revues scientifiques comme celles liées à l'usage des différents supports visuels, l'usage de l'anglais oral et la fabrication des posters.

C'est dans ce cadre lâche que l'analyse des techniques pour faire savoir permettent de dévoiler que l'opposition entre production et diffusion n'est pas totalement pertinente pour décrire ce qui se passe lorsqu'une communication scientifique est réalisée lors d'un congrès. Cela permet de mettre en évidence aussi que la structuration du champ n'est pas la conséquence uniquement des rapports de force produits par le savoir-faire, mais aussi par le faire-savoir.

La stratégie rhétorique qui participe à la construction d'une image de soi que l'on donne à la communauté scientifique en vue de se repositionner sur le marché des échanges scientifiques, est constituée de choix sur la forme, mais aussi sur le fond. S'il est évident que la forme du discours participe à donner une image de soi, il faut reconnaître aussi que le fond (le sujet d'étude, la méthode par laquelle on le traite) permet également d'établir une image de soi plus ou moins valorisante. Le fond fait partie de la stratégie rhétorique du scientifique, il est la figure rhétorique par excellence, celle qui est la plus aboutie, celle qui permet de contrôler totalement l'image que l'on donne de soi.

Les mécanismes de transformation des représentations du monde sont complexes. Les sciences sont un des objets où il est le plus difficile d'étudier ces mécanismes parce qu'elles sont le lien privilégié de production de la rationalité, donc de la parole autorisée à dire ce qui est. Cependant, au-delà des mécanismes "scolaires" qui font sciences, les modalités qui permettent de tenir un discours scientifique "heureux" (le discours scientifique approprié aux circonstances) ne sont pas toutes définies par le fond du discours (parce que - on l'a vu - cette distinction fond/forme n'est pas totalement pertinente pour décrire le discours, y compris celui scientifique). L'analyse de ces mécanismes montre que l'efficacité d'un message en science pour faire adhérer les récepteurs au message diffusé, c'est-à-dire pour faire adhérer les récepteurs à la représentation du monde que le producteur délivre, est atteinte soit par le calage de l'énoncé produit sur les attentes des récepteurs, soit en parvenant à transformer les représentations du monde des récepteurs. Le pouvoir symbolique qui permet de transformer les représentations du monde des récepteurs, ne parvient à s'exercer qu'au travers de l'utilisation adéquate des outils et des techniques du faire-savoir.

Par utilisation adéquate des outils et des techniques du faire-savoir, nous entendons aussi, en plus de la rhétorique "de premier ordre", la capacité à ne pas dire ce qui n'est pas autorisé (même si ce qui n'est pas autorisé, ce qui n'est pas convenable, n'est pas explicite) et à exercer le devoir de discours du scientifique. Pour pouvoir exercer pleinement le pouvoir symbolique, il faut sentir ce que l'on peut dire et ce que l'on ne peut pas dire, c'est-à-dire avoir intégré les règles implicites du fonctionnement du champ comme une seconde nature et croire en l'intérêt du jeu scientifique. L'espace des raisonnements possibles, c'est pour les sciences "molles", une forme de logique floue. Ce travail de construction des interprétations et des informations lorsqu'il est suffisamment abouti pour pouvoir être accepté par les autres membres du groupe, produit un discours perçu comme raisonnable par les membres du groupe. La construction des objets (la construction du discours sur les objets qui transforment notre vision des objets et qui parvient à modifier nos pratiques) apparaît alors comme rationnelle parce que raisonnable et raisonnable parce que suffisamment proche des modes de raisonnement les plus couramment adoptés dans le groupe. La transformation des représentations n'est pas un long fleuve tranquille...

Julien Gargani

Notes:

1.- Cette pratique du dénigrement se pratiquant lors des discours informels (pause café, pause déjeuner) lors des congrès, se retrouve dans la vie à l'intérieur des laboratoires de recherche (B. Latour et S. Woolgar, 1988).

Références bibliographiques:

Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Librairie Arthème Fayard, 1982.

Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art*. Paris, Editions du Seuil, 1992.

Bourdieu, Pierre. *Science de la science et réflexivité*. Edition Raisons d'agir, 2001.

Crespi Franco et Fornari Fabrizio. *Introduzione alla sociologia della conoscenza*. Donzelli editori Roma, 1998.

Dubucs Jacques et Monique Dubucs, "Mathématiques: la couleur des preuves". *Rhétoriques de la science* sous la direction de Vincent de Coorebyter. Edition des Presses Universitaires de France, 1994, p 231-249.

Feyerabend, Paul. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Editions du Seuil, collection Points Science, 1988.

Goffman, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Les éditions de Minuit, collection Le sens commun, 1973.

Latour Bruno et Woolgar Steve. *La vie de laboratoire, la production des faits scientifiques*. Edition La Découverte/poche, collection Sciences humaines et sociales, 1988.

Latour Bruno. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Edition La Découverte, collection Points Science, 1996.

Thinès, Georges. "Une rhétorique optimale du discours scientifique". *Rhétoriques de la science* sous la direction de Vincent de Coorebyter. Edition des Presses Universitaires de France, 1994, p 117-130.

Notice:

Gargani, Julien. "Les formes rhétoriques dans les congrès scientifiques", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Les contours épistémologiques et la difficulté de la désignation

Par Lucien-Samir Oulahbib

Résumé:

Il est possible de *qualifier* de nihiliste de type antirationaliste les discours de Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, lorsqu'ils sont essentiellement tournés vers *l'expérience intérieure* de la destruction des soubassements de l'action afin d'empêcher l'acteur d'agir librement, source du pouvoir et de la domination, et à se saisir objectivement comme sujet, de peur qu'il puisse transformer en acte sa volonté de puissance, voire de la maîtriser. Ce nihilisme est également de type absolutiste puisque sa parole élevée au rang d'éthique se prétend non seulement la dernière et la seule possible, mais le seul cadre de référence, voire le seul réel pensable. Le nihilisme étudié ici ne prétend donc pas créer de nouvelles valeurs à partir d'une "table rase" de ce qui, dans l'Histoire, réduit la valeur à la mesure, comme le reprochaient Jünger et Heidegger à la suite de Nietzsche et de Marx. Il veut briser *toute* table et à l'intérieur même des consciences pour *empêcher* non seulement la critique mais aussi le jugement, la *mesure*. La destruction de la notion même de valeur s'active donc non pas en vue de revenir dans le temps ou de fonder plus originellement le sens des choses et de la vie en société, mais, uniquement, en vue de s'en servir pour manipuler le désespoir, le renoncement, afin de détruire tout ce qui *élève*.

Auteur:

Lucien-Samir Oulahbib est docteur de l'Université Paris IV (Sorbonne). Cet article résume ses deux livres *Ethique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens*, et *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, parus aux Editions L'Harmattan, respectivement en septembre 2002 et février 2003.

Il est parfois peu aisé de classer un auteur dans un courant de pensée [1]. En particulier lorsque la caractérisation emploie une catégorisation lourde de sens. L'étiquetage agace, voire hérisse, ou alors se prononce avec un certain malaise, surtout lorsqu'il n'est pas patent, tel un écrit raciste, négationniste, idéologiquement évident dans sa volonté de nuire parce que cela semble unilatéral, injuste, puisqu'il peut toujours s'énoncer des contre-exemples montrant d'autres écrits et propos du et/ou des auteur(s) incriminé(s) contredisant la classification.

Dans ce cas, il est clair que si nous *déterminons* tel ou tel auteur uniquement dans le cadre gnoseologique strict du tiers exclu aristotélicien, voire dans le cadre popperien qui appuie sa notion de falsification sur l'absence de contradiction, la pensée *déterminée* aura beau jeu de signifier que la classification proposée est réductrice puisqu'il serait *contradictoire* qu'elle soit par exemple nihiliste

alors qu'elle prend telle ou telle position morale, politique, signe des pétitions de soutien contre telle injustice, affiche telle amitié ou tel soutien académique illustre...

Ainsi pour Maurice Blanchot, dont nous avons, ailleurs, caractérisé l'orientation de néoléninisme employant le nihilisme antirationaliste comme outil cognitif (Oulahbib, 2002, 2003), un journaliste du *Monde des livres*^[2] a pu énoncer les *données* suivantes:

"Malgré de trompeuses apparences, il n'importe pas d'abord d'être ou non d'accord avec Maurice Blanchot, de partager ses idées, d'acquiescer à sa philosophie. En dénonçant son nihilisme, en déplorant, au nom d'on ne sait quelle vie joyeuse l'exaltation de la mort et du néant dont l'auteur (...) serait le thuriféraire, on s'éloigne de cette singularité, on simplifie outrageusement un paradoxe central fondateur.... D'ailleurs, Blanchot s'est-il jamais fait le penseur systématique du nihilisme? Devra-t-on le ranger, lui l'ami intime d'Emmanuel Lévinas, aux côtés d'un Cioran? (...)"

Il est possible de rétorquer, d'une part, qu'une classification ne réduit pas *nécessairement* mais hiérarchise, discrimine, les significations qui ne sont pas équivalentes de manière *a priori*, et, d'autre part, l'on peut fort bien écrire ici quelque chose de "singulier" et là de nihiliste, tout en étant, de surcroît, l'ami de telle illustre référence.

En fait, et c'est l'essentiel, *ce n'est d'autant pas contradictoire pour ce genre de pensée qu'elle nie la notion même de contradiction*, - tout en s'en servant pour afficher sa bonne foi -, y compris lorsqu'elle est dialectisée par la logique hégélienne.

Le fait d'énoncer tout et son contraire, tout en le niant, est un dispositif, stratégique et tactique, d'organisation du sens.

Or c'est précisément cela, ce jeu ambivalent et la difficulté à le saisir, que nous aimerons étudier en premier lieu avant d'exposer en second lieu l'argumentation justifiant une telle classification. Nous concluons en troisième lieu par quelques illustrations.

I. Comment désigner?

A. La question de la contradiction.

Justifions l'énoncé esquissé précédemment spécifiant l'absence de contradiction en citant et en commentant Michel Foucault (1994, p524-525) lorsqu'il peut par exemple écrire ceci dans un hommage à Blanchot: "(...) Pas de réflexion mais l'oubli; pas de contradiction, mais la contestation qui efface; pas de réconciliation, mais le ressassement; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé. (...)".

Et encore (1994, p523-523): "(...) Ainsi, la patience réflexive, toujours tournée hors d'elle-même, et la fiction qui s'annule dans le vide où elle dénoue ses formes s'entrecroisent pour former un discours qui apparaît sans conclusion et sans image, sans vérité ni théâtre, sans preuve, sans masque, sans affirmation, libre de tout centre, affranchi de patrie et qui constitue son propre espace comme le dehors vers lequel, hors duquel il parle (...)".

C'est ce que Foucault expose autrement en partant de la question d'auteur (1994, p792, 793, 812): "(...) Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett: "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle." Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine. (...) On peut dire d'abord que l'écriture d'aujourd'hui s'est affranchie du thème de l'expression: elle n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est pas prise dans la forme de l'intériorité; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée. Ce qui veut dire qu'elle est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant (...)"

Autrement dit, la combinatoire, seule, parle. Or, quand bien même l'écriture se verrait subordonnée au seul jeu du signifiant, ce jeu n'est possible qu'au niveau esthétique et non au niveau théorique, ce que récuse Foucault, Blanchot, (mais aussi Bataille, Derrida, comme nous le verrons plus loin) puisqu'ils contractent toutes les formes d'écriture en une seule et la somment de dériver. Lyotard a-t-il pu ainsi écrire (1993, p89) "Postmoderne ne signifie pas récent. Il signifie comment l'écriture, au sens le plus large de la pensée et de l'action, se situe après qu'elle a subi la contagion de la modernité et qu'elle a tenté de s'en guérir".

Comment? En considérant qu'il faille tout subordonner à un "absolu" celui d'un "nom vide" (Lyotard, 1993, p34-35) qui "excède toutes les mises en forme et en objet sans être ailleurs qu'en elles". Ce qui veut dire qu'il s'agit de se "perdre" et "phraser", jusqu'à promouvoir une espèce de "terreur" qui "s'exerce intimement" (p. 181). Ainsi (p. 184) "La terreur dont je parle tient à ceci que, si l'on écrit, il est interdit de se servir de la langue, elle est l'Autre".

Mais cette "terreur" et cet "interdit" ne sont pas les éléments d'un jeu mis en scène, tel un Minotaure imaginaire, pour susciter, comme à l'époque des tragédies antiques et classiques, la révolte cathartique du spectateur/lecteur. Elles sont, tout au contraire, des outils politiques, stratégiques qui impliquent uniquement pour Lyotard d'accentuer toutes les formes de décomposition, le langage en premier, afin que la perte de sens soit le seul gain possible (1981, p305): "(...) qui gagne perd (...)".

Les extraits ci-dessus concernant l'écriture montrent donc bien que la question même du "sens" n'est pas le problème de ce *type* de nihilisme puisque la notion de "contradiction" n'a aucun sens chez la plupart d'entre eux. C'est ce que Deleuze énonce également (1968, p369).

Passons à un autre extrait de ce que Foucault explique non plus à propos de Blanchot mais de Bataille (1994, p238):

"(...) Rien n'est négatif dans la transgression (...). Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif: nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir (...). Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien: en pleine rupture de transitivité (...)".

Soit par exemple la croissance d'une grandeur négative. En augmentant, elle signifie bien que l'affirmation de son existence, par sa croissance même, ne lui est pas étrangère, comme l'a montré Kant (1980, p24) et que Foucault cite dans son article hommage à Bataille cité plus haut (1994, p238). C'est une "affirmation non positive" c'est-à-dire une "affirmation qui n'affirme rien" énonce Foucault dans le même texte - ce que Derrida reprend à son compte (1967, p380, note 1). La représentation n'a pas à re-présenter le réel dans le sens d'une évaluation pouvant être amenée à

juger contradictoire telle ou telle visée sur lui. Elle *doit* seulement affirmer quelque chose qui dit tout et son contraire. Tout en le voilant institutionnellement *et* le dévoilant aux "amis".

José-Guilherme Merquior remarquait dans son ouvrage *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (1986, p174) que l'entreprise de Foucault "semble donc au fond être prise dans un gigantesque dilemme épistémologique: si elle dit la vérité, alors la prétention de *tout* savoir à l'objectivité est suspecte; mais dans ce cas comment cette théorie elle-même peut-elle garantir sa propre vérité? Ceci ressemble au fameux paradoxe du menteur crétois, et Foucault paraît tout à fait incapable de se sortir de ce dilemme (ce qui explique qu'il n'ait même pas essayé de l'affronter)".

Ce n'est pas tout à fait exact puisque concernant le paradoxe du menteur, Foucault a pu énoncer, dans son écrit sur Blanchot précédemment cité, qu'il peut fort bien être contourné en séparant les deux niveaux: la vérification du sens et sa locution. Ainsi le "je parle" ne se préoccupe pas de savoir si "je mens". Comment? En rendant le locuteur non responsable de son discours (1994, p519):

"(...) Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire du "je parle", rien ne peut le limiter en droit - ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu'il utilise; bref, il n'est plus discours et communication d'un sens, mais étalement du langage en son être brut, pure extériorité déployée; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours (...)"..

Autrement dit, le "je parle" peut fort bien être visé en tant que tel en le déliant de son rapport nécessaire au premier niveau celui de la vérification du sens. Dans ces conditions un auteur peut donc fort bien énoncer des choses valides ici et sujettes à caution là. Le tout est de savoir lesquelles, parmi les analyses valides et celles qui sont sujettes à caution, l'emportent lorsqu'il s'agira de classer *objectivement* le travail de l'auteur considéré. C'est ce que nous allons voir maintenant.

B. La question des contre-exemples.

Soit la contextualisation suivante:

Alban Bouvier (1995) trouve que la critique effectuée par Merquior (1986) sur Foucault est "trop unilatérale" (Bouvier, 1995, p43, note 3), même s'il en conseille cependant la lecture.

Bouvier étudie *l'argumentation philosophique*, à la fois du point de vue de son intelligibilité et du point de vue de son acceptabilité. Il observe ainsi que "(...) pour que la compréhension soit possible entre deux interlocuteurs, si un préconstruit commun leur est nécessaire, il n'est toutefois nullement nécessaire qu'il soit commun à un groupe plus étendu, à fortiori à une société (...)", (p 43, note 3)..

Dans cette note 3, Bouvier souligne ceci: "Il est douteux, du reste, qu'il existe dans une société un espace homogène: c'est là l'une des difficultés de la notion d'*épistémè* de M. Foucault; une autre, essentielle, est que *l'épistémè* tend à être conçue comme une limite infranchissable, ce qui ne permet pas de comprendre les transformations des représentations; cf. à ce propos la critique de Laudan (1987), p. 244, n. 12, malgré son caractère polémique et, de façon plus générale, celle de Merquior (1986), même si elle reste, elle aussi, trop unilatérale (sur l'intérêt de certaines analyses de M. Foucault, voir par exemple ici chapitres 3 et 7)".

Pour justifier son jugement sur les analyses de Laudan et de Merquior, Bouvier met donc en avant "l'intérêt" qu'il estime trouver dans "certaines analyses de M. Foucault", tout en observant dans celles-là des "difficultés", lorsque Foucault semble voir "dans une société un espace homogène" ou lorsqu'il tend à délimiter "*l'épistémè*" comme "une limite infranchissable".

Si nous *comprenons* bien l'énoncé de cette note 3, il semblerait que Bouvier trouve quelque peu "polémique" l'analyse de Laudanet "trop unilatérale" celle de Merquior *parce qu'il voit de "l'intérêt" à "certaines analyses de M. Foucault" malgré les "difficultés" qu'il a soulevées autour de la notion "d'épistémè"*. Ce n'est pas dit ainsi, mais c'est bel et bien implicite puisque Bouvier n'explique pas en quoi leurs analyses sont unilatérales, tandis que dans son texte même, il renvoie aux "chapitres 3 et 7" de son livre pour, croit-on, le justifier.

Dans le chapitre 3 (2/ p. 86-88) Bouvier traite de "l'acceptabilité épistémique" c'est-à-dire de "la "force" de la croyance et ses degrés" (1995, p 86) ou encore le fait que pour certains énoncés il ne s'agit pas seulement d'un problème "d'intelligibilité" mais "d'acceptabilité". Ce qui implique (1995, p. 87) "qu'il ne s'agit plus simplement de montrer qu'une argumentation est compréhensible (Dieu cause de soi) mais encore qu'on peut ou non adhérer à sa conclusion (...). Cette dimension de la croyance, on peut l'appeler "épistémique" ou "doxastique", selon que l'on songe au degré de croyance le plus élevé (la certitude de la science, c'est-à-dire de *l'épistémè* au sens grec du terme) ou à un degré plus faible (la simple vraisemblance de la *doxa*) (...)".

Ainsi, pour Bouvier (1995, p. 87), "(...) on peut dire qu'une argumentation, pour être acceptée par un public, doit s'ancrer dans ses attitudes de croyances; et on pourra parler, en conséquence d'*ancrage épistémique* et de *préconstruit épistémique* (lequel joue un rôle de "filtre" sur ce qui peut être accepté) (...)".

Puis Bouvier remarque qu'il y a "(...) à une époque donnée, pour une communauté donnée et dans un domaine donné, un espace du "croyable" (et, en même temps, du problématique et du douteux) - à distinguer de l'espace du pensable et du compréhensible - ce qu'ont contribué à montrer des historiens des mentalités comme L.Febre (note 3), des historiens des sciences comme A.Koyré, des sociologues-historiens comme B.Groethuysen (note 4), des philosophes-historiens comme M.Foucault (note 1) (...)".

Arrêtons-nous sur cette "note 1" (1995, p. 88):

"Foucault (1966). Ce que M. Foucault appelle *épistémè* recouvre en même temps le préconstruit cognitif (voir aussi nos remarques chapitre 2 sur le courant dit "épistémique")".

Ainsi, Bouvier, pour justifier sa double qualification de "polémique" et de "trop unilatérale" concernant les travaux respectifs de Laudan et de Merquior nous renvoie tout d'abord à ce chapitre 3 où il caractérise M. Foucault de "philosophe-historien" dont les travaux ont "contribué" à distinguer "un espace du "croyable"".

Cet argument est justifié par un renvoi à une "note 1" où il est tout d'abord question d'une date "1966" qui est celle de la parution de l'ouvrage *Les mots et les choses* de Foucault, puis d'une précision soulignant que ce que Foucault "appelle *épistémè* recouvre en même temps le préconstruit cognitif" - qui, pour Bouvier joue également "un rôle de filtre sur ce qui (peut) être compris".

Bouvier fait ensuite état, dans cette note 1, de ses propres "remarques" du chapitre 2 (1995, p. 43) que j'ai cité plus haut et qui concernait d'un côté certaines "difficultés" par exemple l'aspect par trop "homogène" des espaces recouverts par les "épistémè" et aussi, et ce de manière "plus essentielle" selon Bouvier, le fait que "l'épistémè tend à être conçue comme une limite infranchissable, ce qui ne permet pas de comprendre les *transformations* des représentations".

J'en arrive alors à la conclusion suivante: tout cela est sans aucun doute d'un grand intérêt pour saisir quelques aspects de la problématique de Bouvier qui, par ailleurs peuvent être bien utiles pour étudier les auteurs ici en question, mais, il n'en reste pas moins que Bouvier n'explique pas vraiment en quoi "1966" (ou l'ouvrage *Les mots et les choses*) prouve que Foucault a "contribué" à dégager un "espace du "croyable"" (1995, p 87).

D'autant que Bouvier lui-même émet des "remarques" (1995, p. 43) sur la notion d'"épistémè" chez Foucault, quant à sa portée réelle en matière de délimitation des espaces de compréhension et d'acceptation et de saisie des transformations en leur sein.

Dans ces conditions, le fait que Bouvier se serve de ses divers propos pour justifier son jugement sur l'aspect "polémique" et l'analyse "trop unilatérale" des travaux de "Laudan" et de "Merquior" semble quelque peu sujet à caution. Du moins pour le moment.

Page 104, Bouvier cite à nouveau Foucault. C'est encore une note. Mais avant de l'aborder, il nous faut tout d'abord situer cette page 104 dans l'étude de Bouvier. Elle s'inscrit dans l'analyse des conditions d'adhésion qui permettent de voir "ancrer" (1995, p. 86) tel ou tel argumentaire, par exemple avec l'aide de ce que Bouvier nomme les "ancrages affectifs" (1995, p. 103).

Bouvier donne comme preuve "la démarche cartésienne" qui va jusqu'à "exiger" une "véritable conversion" (1995, p. 104), ce qui implique d'entretenir une "relation affective" avec Dieu. Pourquoi? Parce que souligne Bouvier à la page 103: "(...) l'"attachement" à Dieu (fait) suite au détachement à l'égard des sens (note 1): la dimension affective de la démarche est donc essentielle (note 2) (...)".

Bouvier observe (1995, p. 104) que contrairement à ce que l'on pourrait éventuellement penser, cela ne nuit pas "à la rigueur de la démarche" en ce sens que cela n'introduit pas "une irrationalité logique ou épistémologique dans l'argumentation cartésienne puisque ce recours ne vient pas s'immiscer à l'intérieur d'une trame cognitive et épistémique pour se substituer aux arguments mais simplement doubler ou accompagner celle-ci (note 1) (...)".

Quittons la problématique de Bouvier car c'est seulement cette "note 1" qui nous importe ici:

"M. Foucault distingue, quant à lui, dans un découpage conceptuel différent, "trame démonstrative", qui correspondrait *grosso modo* à notre niveau cognitif, et "trame ascétique", correspondant *grosso modo* à la fois à l'épistémique, à l'affectif et au "déontique" (cf. *infra*), ou encore "système" et "exercice" (Foucault, 1972, Appendice II, p. 594). J.-M. Beyssade a montré l'intérêt méthodologique de ce texte, Gueroult n'ayant pu rendre compte, quant à lui, que de la "trame démonstrative" (Beyssade, 1973)".

Dans cette note, Bouvier s'appuie donc principalement sur "l'intérêt méthodologique" que trouve "J.M. Beyssade" au texte de Foucault distinguant "trame démonstrative" et "trame ascétique" ou processus cognitif et processus multiforme d'ancrage de l'adhésion.

Faisons l'hypothèse suivante: se pourrait-il que cela soit à cause de cet "intérêt méthodologique" que Bouvier considère la classification de Merquior comme étant trop "unilatérale"? Si c'était le cas, cela voudrait dire que Bouvier a *métaconsciemment* écarté l'objection de Merquior pour reprendre ce terme simmelien proposé par Boudon (il aurait ainsi opéré un *refoulement cognitif* selon Piaget), parce qu'il était sans doute pour lui *dissonant* de trouver un "intérêt" à un auteur qui peut, par ailleurs, être catalogué de "nihiliste".

Or, il est fort possible, nous le répétons, - surtout lorsque les problèmes de la contradiction et du sens n'en sont pas du tout, de développer une heuristique non quelconque sur tel ou tel aspect et, *en même temps*, de se servir de cette heuristique, surtout lorsqu'elle est principalement méthodologique c'est-à-dire *technique*, pour construire *stratégiquement* un discours se visant lui-même comme filtre *entre* le mot et la chose. C'est-à-dire dont la force "d'adhésion" vient précisément de sa capacité à se nicher dans un foisonnement de signifiants cognitifs comme l'érudition et s'appuyant sur telle ou telle difficulté d'appréhension de la chose par le mot afin de surgir comme cadre de référence désignant ce qu'il *faut* en penser et donc se posant en tiers, en médiation entre le mot et la chose et, plus encore, *entre* le lecteur et le mot exprimant la chose, jouant alors le rôle de *filtre*.

Passons justement au chapitre 7 (1995, p.185) du livre de Bouvier pour observer qu'il fait cette fois appel à Derrida pour souligner (p.203-209) les difficultés créées par les notions de "polyphonies à valeur de polyancrages" et de "prise en charge ambiguë dans le doute et dans le cogito" (p.206). C'est-à-dire succinctement le fait que Bouvier y étudie comment les "polyancrages (linguistiques, cognitifs, épistémiques, etc.)..." (p.185) s'activent chez le lecteur par le biais de plusieurs "voix" déclinées en "tons", et dont la présence intime au coeur même de la formation du sens ne peut pas ne pas poser la question de leur pertinence, de leur légitimité logique, mais aussi sociale.

Bouvier prend pour exemple *Les Méditations* cartésiennes (p. 198) lorsque Descartes se pose précisément la question de la formation du sens.

Il utilise à cet effet une controverse qui avait opposé Foucault à Derrida sur le statut de la folie dans l'analyse cartésienne du Cogito à partir d'un passage de la première Méditation ("Mais quoi, ce sont des fous!").

De celle-là, Descartes semble, au dire de Foucault, exclure la folie de la raison (p. 207). Ce que conteste Derrida, d'après Bouvier (p. 208-209), en considérant que Descartes se sert plutôt d'un tel passage *pour mettre en scène* le sens commun, s'étonnant de pouvoir ainsi tout mettre en doute comme le fait Descartes.

Bouvier semble alors pencher du côté de Derrida (p. 208) en s'appuyant sur l'analyse en détail du texte de Descartes effectué par Beyssade (p. 209 note 2).

Sauf que Bouvier - et sans doute parce que ce n'est pas son objet - n'explique pas *pourquoi* Derrida reprend ainsi Foucault.

Car il ne s'agit pas seulement pour Derrida de contester dans son texte (1967) l'interprétation de Foucault supputant que dans ce passage même de la première Méditation, Descartes exclut la folie de la raison, mais, au contraire, de *rectifier l'analyse de Foucault* à ce stade précis, pour lui donner

une toute autre ampleur, à savoir que "(...) la raison est plus folle que la folie(...)"(p96) pour Derrida et que c'est pour cela qu'elle exclut, *dans le Cogito*, la folie, ce qui est tout autre chose.

Derrida dit par exemple (1967, p. 91):

"(...) la lecture de Foucault me paraît forte et illuminante non pas à l'étape du texte qu'il cite, et qui est antérieure et inférieure au Cogito, mais à partir du moment qui succède immédiatement à l'expérience instantanée du Cogito en sa pointe la plus aiguë, où raison et folie ne sont pas encore séparées, quand prendre le parti du Cogito, ce n'est pas prendre le parti de la raison comme ordre raisonnable ni celui du désordre et de la folie, mais de ressaisir la source à partir de laquelle raison et folie peuvent se déterminer et se dire. L'interprétation de Foucault me paraît illuminante à partir du moment où le Cogito doit se réfléchir et se proférer dans un discours philosophique organisé. *C'est-à-dire presque tout le temps (...)*".

Si l'on entre ainsi plus en amont dans le texte de Derrida, il est possible d'observer que dans un premier temps celui-là (p. 85) affirme que pour Descartes "(...) l'acte du Cogito vaut *même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part. (...)*". Puis Derrida ajoute (p. 86):

"(...) Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. *Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape (...)*. Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*. À tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un *cas* de la pensée (*dans la pensée*) (...)".

Quelle pensée? Celle qui a comme "(...) projet de penser la totalité en lui échappant. En lui échappant, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible -dans l'étant - que vers l'infini ou le néant (...)" C'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité (...)", (p. 86-87).

Mais, pour Derrida (p. 87), "(...) rien n'est moins rassurant que le Cogito dans son moment inaugural et propre. Ce projet d'excéder la totalité du monde, comme totalité de ce que je puis penser en général n'est pas plus rassurant que la dialectique de Socrate quand elle déborde aussi la totalité de l'étantité en nous plantant dans la lumière d'un soleil caché (...)".

Et pour conjurer ce "projet d'excéder la totalité du monde", Descartes "cherche à se rassurer, à garantir le Cogito lui-même en Dieu, à identifier l'acte du Cogito avec l'acte d'une raison raisonnable. (...)", (p. 89).

Car "(...) si le Cogito vaut même pour le fou le plus fou (...)", alors (p. 90-91) "(...) c'est Dieu seul qui, finalement, me permettant de sortir d'un Cogito qui peut toujours rester en son moment propre une folie silencieuse, c'est Dieu seul qui garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie. Car il ne fait aucun doute que pour Descartes, c'est Dieu seul qui me protège contre une folie à laquelle le Cogito *en son instance propre*, ne pourrait que s'ouvrir de la façon la plus hospitalière (...)".

Derrida envisage ainsi la "raison" voire "Dieu" - cet autre "(...) nom de l'absolu de la raison *elle-même*", de la raison et du sens en général (...)" (p. 90, note 1) - comme un "abri *fini*" enfermant, restreignant la toute puissance du Cogito et devenant "plus folle que la folie" (p. 96).

Ainsi, Derrida en vient à prôner un retour vers cette souveraineté absolue du Cogito articulant "raison et folie" (p. 91), et, dans ce dessein, travaillera non pas à dé(cons)truire le "discours philosophique organisé" à la façon d'un Husserl mais à le détruire (tout en s'y substituant, de fait, comme *filtre*, optique...) puisque ce discours entrave la portée du Cogito et ce faisant surgit comme violence ou l'Histoire (p. 90-91 note 1):

"(...) On ne peut prétendre que le projet philosophique des rationalismes infinitistes a servi d'instrument ou d'alibi à une violence historico-politico-sociale finie, dans le monde (ce qui ne fait d'ailleurs aucun doute) sans devoir *d'abord* reconnaître et respecter le sens intentionnel de ce projet lui-même. Or dans son sens intentionnel propre, il se donne comme pensée de l'infini, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse épuiser par aucune totalité finie, par aucune fonction ou détermination instrumentale, technique ou politique. Se donner comme tel, c'est là, dira-t-on, son mensonge, sa violence et sa mystification; ou encore sa mauvaise foi (...) En somme, Descartes savait que la pensée finie n'avait jamais - sans Dieu - *le droit* d'exclure la folie, etc. Ce qui revient à dire qu'elle ne l'exclut jamais *qu'en fait*, violemment, dans l'histoire; ou plutôt que cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose? "*La nécessité de la folie... est liée à la possibilité de l'histoire*". C'est l'auteur qui souligne".

Derrida établit ainsi des généralités du genre "une" violence, "le" projet, puis inscrit une corrélation entre l'existence d'"une" violence "finie" de type "historico-politico-social" et "le projet philosophique des rationalismes infinitistes" en soulignant que la première utilise ou se sert du second et que celui-là se sert à son tour de "Dieu" pour "exclure la folie" du "Cogito" car sans cela "la pensée finie" qui anime ce "projet" n'en aurait pas eu "le droit".

Il faudrait entrer dans le détail de ces raccourcis derridiens[3], et observer comment ils opèrent pour accentuer, au *fond*, le résultat de Foucault corrélant raison *et* violence d'un côté, folie *et* pensée infinie de l'autre. Comme si la raison était *seulement* synonyme de violence, la pensée uniquement soumise à son infinité, et que la présence de la folie en marquerait heureusement la distance et, presque, la limite, le *garde-fou*...

Quant à "l'intérêt" qu'y trouve Bouvier, observons que l'analyse présente de Derrida rectifiant ainsi l'interprétation supposée erronée[4] qu'aurait opérée Foucault sur la première Méditation cartésienne, peut, en effet, ne pas être quelconque en première approximation.

Il n'empêche que lorsqu'on l'analyse dans toute sa dimension significative, elle dévoile un tout autre sens que la seule remarque sémantique ou herméneutique.

Il en est de même de "l'intérêt méthodologique" que Beyssade trouve selon Bouvier (1995, p. 104) à l'analyse de Foucault concernant le découpage conceptuel entre "trame démonstrative" et "trame ascétique".

Car le fait que Foucault fasse telle remarque pertinente sur tel point n'est qu'un élément de son dispositif qui doit bien énoncer aussi quelque chose de "vrai" pour *amorcer* l'intérêt du lecteur, surtout spécialiste. Par ailleurs, le fait que Beyssade soit un spécialiste de Descartes ou de la méthodologie cartésienne n'inclut pas, nécessairement, qu'il le soit des analyses de Foucault et donc ne valide pas aprioriquement ce qu'il en dit, et, surtout, ne relativise pas la classification opérée sur Foucault par Merquior, par le fait, seul, de trouver de "l'intérêt" à certaines de ses analyses.

En résumé, notre affirmation s'appuie sur le fait que le type de nihilisme étudié ici ne s'intéresse pas au contenu en sens de tel signifié donné mais à son *surgissement*, plus précisément au processus - méthodologique entre autres - qui lui permet de devenir un *discours* agissant non seulement comme cadre de référence mais *oeuvre politique* influant non seulement sur la perception du cours des choses mais devenant celle-ci même.

C'est ce que nous allons étudier maintenant.

II. Le néoléninisme comme stratégie et le nihilisme antirationaliste comme tactique

A Le néoléninisme comme stratégie

Lorsque par exemple Foucault commente son propre travail, il semble bien qu'il ne l'effectue pas pour analyser les motivations en propre des acteurs - ce qui d'ailleurs ne l'intéresse pas (1994, p87):

"(...) En fait, je ne m'intéresse pas au détenu comme personne. Je m'intéresse aux tactiques et aux stratégies de pouvoir qui sous-tendent cette institution paradoxale, à la fois toujours critiquée et toujours renaissante, qu'est la prison. (...)"

Il s'agit pour lui de susciter des réactions susceptibles d'empêcher l'institutionnalisation de l'action.

Soit cet énoncé (1994, p47):

"(...) Quand le livre (sur les prisons) est sorti, différents lecteurs - en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. - ont donné ce singulier jugement: "Il est paralysant; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité." Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais. (...)Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration (...)"

Ou cet autre énoncé (1994, p805):

"(...) j'ai beaucoup écrit sur la folie, au début des années soixante - j'ai fait une histoire de la naissance de la psychiatrie. Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et, donc, mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui.

J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits - et non avant. (...)"

Foucault crée donc un objet - un livre - instrumentalisant la perception que les acteurs ont de leur propre activité *afin* d'atteindre un résultat qui ébranlera le réel présent. Ainsi Foucault peut fort bien énoncer des hypothèses, ce qui importe c'est d'observer à quoi elles servent dans son dispositif.

Merquior (1986, p140) n'était pas loin de saisir cette stratégie même lorsqu'il expose comment Foucault "voudrait que ses livres fonctionnent: "je voudrais que mes livres soient des sortes de (...) cocktails Molotov ou de galeries de mines, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice".

Foucault (1994, p135-136) écrit aussi ceci lorsqu'il préface l'un des ouvrages majeurs de Deleuze, *L'Anti-Oedipe*: "(...) On pourrait même dire que Deleuze et Guattari aiment si peu le pouvoir qu'ils ont cherché à neutraliser les effets de pouvoir liés à leur propre discours. D'où les jeux et les pièges que l'on trouve un peu partout dans le livre, et qui font de sa traduction un véritable tour de force (...)".

Et lorsqu'il commente l'oeuvre de Blanchot, il souligne également ceci que nous avons déjà commenté (1994, p523): "Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer (...)".

Pour comprendre maintenant dans quel contexte de "compréhension cognitive et d'ancrage d'adhésion" - pour reprendre les catégories de sociologie cognitive de Bouvier (1995) -, se situe *stratégiquement* cette notion de "livre-expérience", nous partirons d'une date: "1955".

Foucault énonce cette date comme point de départ d'un changement de perspective chez lui[5]:

"(...) nous avons réexaminé l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui nous enveloppe et qui nous investit déjà, avant même que nous ne commençons à ouvrir les yeux et à prendre la parole. Pour ceux de ma génération, le sens n'apparaît pas tout seul, il n'est pas "déjà là", ou plutôt, "il y est déjà", oui, mais sous un certain nombre de conditions qui sont des conditions formelles. Et, depuis 1955, nous nous sommes principalement consacrés à l'analyse des conditions formelles de l'apparition du sens. (...)".

Pourquoi "1955"? Dans le livre qui rassemble les actes d'une "Rencontre internationale" les "10,11 janvier 1988"[6] autour de l'oeuvre de "Michel Foucault philosophe" et à la suite d'un exposé de Hollier sur "Le mot de Dieu: Je suis mort" il est possible de lire (p. 163):

"(...) De semblables considérations amènent Paul Veyne à rappeler la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955. Aura-t-il été sensible à ce thème alors à la mode: les poètes avaient l'idée que la communication est une chaîne de meurtres; *le poète meurt en son poème qui lui-même tue le lecteur (...)*", (souligné par moi).

1955... A nouveau... Pourquoi cette date? Et pourquoi Veyne rappelle "la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955"?

Il se trouve qu'en 1955 paraît l'ouvrage majeur de Blanchot intitulé *L'espace littéraire* et que Blanchot fonctionne comme cadre de référence fort pour Foucault (1994, p437):

"(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)".

Ou encore (1994, p48):

"(...) Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi? D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose. (...)"

Relisons cette dernière phrase: "remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose".

Etablissons maintenant la séquence d'édification du lien tangible, par le texte, entre Blanchot et Foucault.

Le premier extrait du texte de Blanchot datant précisément de 1955 et susceptible de tester la notion de "livre-expérience" de Foucault en tant que principe d'association d'un sens à un (passage à) (l') acte serait le suivant (1955, p. 284):

"(...) Celui qui reconnaît pour sa tâche essentielle l'action efficace au sein de l'histoire, ne peut pas préférer l'action artistique. L'art agit mal et agit peu. Il est clair que, si Marx avait suivi ses rêves de jeunesse et écrit les plus beaux romans du monde, il eût enchanté le monde, mais ne l'eût pas ébranlé.

Il faut donc écrire *Le Capital* et non pas *Guerre et Paix*.

Il ne faut pas peindre le meurtre de César, il faut être Brutus. (...)"

Les deux dernières phrases sont essentielles. Pourtant lorsque l'on revient à l'étude du *donné* contenu dans les propos du journaliste cité au tout début de notre article, il serait contradictoire, unilatéral, de caractériser Blanchot de nihiliste non seulement parce qu'il est "l'ami intime d'Emmanuel Lévinas", mais aussi selon ce journaliste parce que "Blanchot n'a pas eu souci d'exposer sa philosophie; il n'est l'auteur d'aucune théorie propre et n'a jamais développé une vision du monde et de l'existence."

Or l'extrait ci-dessus exprime précisément le contraire. Mais aussi le second extrait qui s'y emboîte en tant que "procédure d'adhésion", pour reprendre une formule de Bouvier (1995, p. 84). Il vient toujours de *L'espace littéraire* dans lequel Blanchot expose, comme nous venons de le lire dans le premier extrait, sa théorie de l'action artistique comme action politique visant à ébranler l'Histoire.

Ce livre "d'éclaircissements", énonce Blanchot dans une exergue préliminaire (p. 5), est essentiel. Blanchot indique par exemple dans ce même exergue qu'il y a "*une sorte de loyauté méthodique à dire vers quel point il semble que le livre se dirige: ici, vers les pages intitulées Le regard d'Orphée*".

Ces pages indiquées vont s'appuyer sur *Les sonnets à Orphée* de Rilke pour y énoncer la version de Virgile et d'Ovide du mythe d'Orphée et d'Eurydice où Orphée se retourne et fige, sans

le vouloir, Eurydice (alors que dans une version plus ancienne Orphée "surmonte l'épreuve et témoigne ainsi du pouvoir de son maître Dionysos sur la mort elle-même" - voir Grant et Hazel, 1995, p272). Blanchot choisit la version de Virgile et d'Ovide, via l'un des représentants du *second romantisme allemand*^[7], Rilke, parce que c'est précisément cet échec d'Orphée et cette mort d'Eurydice qu'il s'agit d'atteindre, (1955 p. 230):

"(...). Et tout se passe comme si, en désobéissant à la loi, en regardant Eurydice, Orphée n'avait fait qu'obéir à l'exigence profonde de l'oeuvre, comme si, par ce mouvement inspiré, il avait bien ravi aux Enfers l'ombre obscure, l'avait à son insu, ramenée dans le grand jour de l'oeuvre. Regarder Eurydice, sans souci du chant, dans l'impatience et l'imprudence du désir qui oublie la loi, c'est cela même, *l'inspiration*. (...). De l'inspiration, nous ne pressentons que l'échec, nous ne reconnaissons que la violence égarée. Mais si l'inspiration dit l'échec d'Orphée et Eurydice deux fois perdue, dit l'insignifiance et le vide de la nuit, l'inspiration, vers cet échec et vers cette insignifiance, tourne et force Orphée par un mouvement irrésistible, comme si renoncer à échouer était beaucoup plus grave que renoncer à réussir, comme si ce que nous appelons l'insignifiant, l'inessentiel, l'erreur, pouvait, à celui qui en accepte le risque et s'y livre sans retenue, se révéler comme la source de toute authenticité".

Renoncer à regarder Eurydice signifierait réussir à la sauver, ce qui n'est pas possible. Puisque le but de Blanchot *est* d'agir comme Brutus. Il *faut* donc échouer à y arriver car l'oeuvre à accomplir consiste précisément à ne pas la sauver. Pis encore: ou comment être en mesure de le faire *et* y renoncer.

Enfin le troisième extrait qui souligne son "ancrage affectif" pour citer toujours Bouvier (1995, p. 93), (sur Blanchot, 1955, p. 329):

"(...) Au poète, à l'artiste se fait entendre cette invitation: "*Sois toujours mort en Eurydice*." (note 1: Rilke, Sonnets à Orphée (XIII, 2ème partie). Apparemment, cette exigence dramatique doit être complétée d'une manière rassurante: Sois toujours mort en Eurydice, afin d'être vivant en Orphée. L'art apporte la duplicité avec lui. (...). La duplicité du songe heureux qui nous invite à mourir tristement en Eurydice afin de survivre glorieusement en Orphée, est la dissimulation qui se dissimule elle-même, elle est l'oubli profondément oublié. (...)".

Ainsi Brutus-Blanchot crée une oeuvre par un sacrifice et tue ce qui le lie à l'humanité tout en vivant bel et bien comme demi-dieu: Orphée, mais aussi Blanchot, auteur-référence pour Foucault, Derrida, etc.

Tous ces extraits valident bien respectivement le propos de Hollier et invalident les prétentions critiques du journaliste cité ci-dessus.

Liotard oriente également dans cette optique son commentaire de la formule de Blanchot, dans laquelle il voit agir une "fonction de *catharsis*" (1972, p59-60 et 125 sq):

"(...) Freud a toujours maintenu fermement le postulat de cette fonction. C'est que lui est attachée toute l'énigme de la différence entre le symptôme et l'oeuvre, entre la maladie et l'expression. (...). Pour situer cette différence, il est utile d'avoir recours à la figure centrale de la méditation de M. Blanchot (...); on verra que cette méditation est conduite par un praticien. Orphée descend dans la nuit des Enfers pour ressaisir Eurydice; (...) Orphée se retourne. (...) Orphée veut voir dans la nuit, voir la nuit. En cherchant à voir Eurydice, il perd toute chance de la faire voir: la figure est ce qui

n'a pas de visage, elle tue celui qui la dévisage parce qu'elle l'emplit de sa propre nuit; (...). C'est pour ce dévisagement qu'Orphée est allé chercher Eurydice, et non pour faire une oeuvre; l'artiste n'est pas descendu dans la nuit en vue de se mettre en état de produire un chant harmonieux, de produire la réconciliation de la nuit et du jour, et de se faire couronner pour son art. Il est allé chercher l'instance figurale, l'autre de son *oeuvre même*, voir l'invisible, voir la mort. L'artiste est quelqu'un dans qui le désir de voir la mort au prix de mourir l'emporte sur le désir de produire. Il faut cesser de poser le problème de l'art en terme de *création*. Et quant à ce désir de dévisager la nuit, l'oeuvre n'est jamais que le témoin de son inaccomplissement (...)"

Ainsi sous prétexte de "carthasis", l'artiste, version Lyotard-Blanchot, oriente uniquement son action vers "la mort" et ce "au prix" non seulement du fait "de mourir" mais de *faire mourir*, ce qui implique de *défigurer*, c'est-à-dire ici d'enlever tout "visage" puisque c'est "pour ce dévisagement qu'Orphée est allé chercher Eurydice, et non pour faire une oeuvre".

Dans ces conditions, il est possible de bien comprendre pourquoi un Foucault peut énoncer que (1994, p50) "(...) L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme (...)"

Rappelons cet énoncé pour bien situer la chaîne de légitimation:

"(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)" (Foucault, 1994, p437).

Partons maintenant d'un texte de Blanchot antérieur à 1955, un texte de 1953, pour démontrer qu'il s'agit stratégiquement d'un néoléninisme optant tactiquement pour un nihilisme utilisant la raison comme outil de destruction du sens, de l'art, de la représentation en général, en vue d'agir comme "Brutus" et non pas se contenter de "peindre le meurtre de César" nous l'avons lu plus haut:

"(...) L'immensité de l'effort à accomplir, la nécessité de remettre en question toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés, d'en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation, (...)" (Blanchot, 1971, p111).

Pourquoi Blanchot écrit-il cela dans un chapitre qui s'intitule *Sur une approche du communisme (besoins, valeurs)* (1971, p108)?

Parce qu'il cherche un *état*, dans tous les sens de ce terme, capable de remettre en question "toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés", jusqu'à "rompre" avec "la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation".

Mais en quoi ce "qui nous sert de civilisation" serait-il une "barbarie", même si celle-ci est "polie et camouflée"?

En ce qu'elle permet à "l'existence d'une nature économique" (p. 109), de faire en sorte que les hommes aient une "valeur marchande les uns pour les autres" et deviennent "des choses" qui "s'échangent comme telles (...)"

Le marxisme, dans ces conditions, et au sein des "rapports collectifs" (p. 110), prend, selon Blanchot, "le parti des choses" afin que l'homme "outil" puisse exorciser en quelque sorte cette condition même vers un *au-delà* d'elle dont une phrase de Marx pourrait exprimer sinon les contours, du moins la direction (p. 111): "En tout cas, personne ne doute que la phrase de Marx: "Le règne de la liberté commence avec la fin du règne des besoins et des fins extérieures" ne promette rien aux contemporains que la recherche d'une direction juste et la décision d'un avenir possible."

Ainsi, cet *au-delà* désigné par cette phrase permettrait d'accomplir ce que le nihilisme n'arrive même pas à atteindre, le monde des besoins (p. 109):

"Il n'y aurait de sûr que cela: le nihilisme est irréfutable, mais l'irréfutable nihilisme ne suspend pas le jeu des besoins pour les hommes dans leur ensemble. Les hommes, privés de vérité, de valeurs, de fins, continuent de vivre et, vivant, continuent de chercher à donner satisfaction à leurs besoins, continuant donc de faire exister le mouvement de recherche en rapport avec cette satisfaction nécessaire. (...)"

Or, la phrase de Marx permettrait, elle, *d'aller plus loin que le nihilisme* en "suspendant le jeu des besoins" selon une acception *singulière* du concept de liberté: "Le règne de la liberté commence avec la fin du règne des besoins et des fins extérieures".

De quelle "liberté" s'agit-il qui permettrait ainsi d'"en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation"? (*cf., supra*). Celle qui serait "infiniment hasardeuse" écrit Blanchot (p. 113). Qu'est-ce à dire? Ceci: "(...) l'ébranlement de "l'immédiat", l'ouverture, la violence déchirante, le feu qui brûle sans attendre, car c'est cela aussi, c'est cela d'abord, la générosité communiste, cette inclémence, cette impatience, le refus de tout détour, de toute ruse, comme de tout délai: la liberté infiniment hasardeuse. (...)"

Cette "liberté infiniment hasardeuse" qui va déjà *plus loin* que le nihilisme puisqu'elle "libère" du "règne des besoins", irait également *plus loin* que Nietzsche (p. 113-114): "Nietzsche voulait transmuier toutes les valeurs, mais cette transvaluation (du moins, dans la partie la plus visible, trop connue, de ses écrits) semblait laisser intacte la notion de valeur. C'est sans doute la tâche de notre temps de s'avancer vers une affirmation tout *autre*. Tâche difficile, essentiellement risquée. C'est cette tâche que le communisme nous rappelle avec une rigueur à laquelle il se dérobe souvent lui-même, et c'est à cette tâche aussi que nous rappelle, dans la région qui lui serait propre, l'"expérience artistique". Coïncidence remarquable. (...)"

Il y aurait donc une "affirmation tout *autre*" que celle de Nietzsche à accomplir puisque celui-ci laisse "intacte la notion de valeur", or le "communisme" version Blanchot en fait sa "tâche", son *devoir*: celui de "gagner une position d'où il serait possible de n'avoir pas de part aux "valeurs" (*supra*).

"L'oeuvre artistique" serait un moyen pour y arriver; mieux encore, c'est le fait même de ne pas "laisser intacte la notion de valeur" qui *devient oeuvre d'art*; (Foucault, Lyotard, la frange anti-art de l'art contemporain basculent, strictement, sous cette acception). Ce qui permet *d'aller plus loin* que Nietzsche et de mettre en place une "nouvelle barbarie" qui non seulement affranchirait de la notion de "besoin", de la notion de "valeur" mais aussi de la notion d'"unité" qui la sous-tend (Blanchot, 1971, p85-86):

"(...) Et j'interrogerai, Trotski, lequel développe avec une somptueuse simplicité l'utopie de l'avenir heureux:

"l'homme amènera sérieusement et plus d'une fois la nature. Il remodelera éventuellement la terre à son goût. Nous n'avons aucune raison de craindre que son goût soit pauvre... L'homme moyen atteindra la taille d'un Aristote, d'un Goethe, d'un Marx. Et au-dessus de ces hauteurs s'élèveront de nouveaux sommets."

Mais que dit-il de l'art? "L'art nouveau sera un art athée". Ce qui ne nous renvoie pas simplement au tranquille horizon de l'absence du dieu, mais nous invite, secouant son joug, à répudier aussi le principe dont le dieu n'est que le soutien et à tenter de sortir du cercle où, depuis toujours, sous sa garde comme sous la garde de l'humanisme, nous demeurons enfermés dans *la fascination de l'unité* -autrement dit, à sortir (par quelle improbable hérésie?) du savoir enchanté de la culture (1).

(Note 1): Je voudrais citer ce texte d'Alexandre Blok, le grand poète des *Douze*, que la Révolution d'Octobre cependant effrayait: "Les bolcheviks n'empêchent pas d'écrire des vers, mais ils empêchent de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme."

La révolution bolchevique d'abord déplace le pôle qui semble désormais sous la maîtrise du parti. Puis la révolution communiste s'efforce, en restituant la maîtrise à la communauté sans différence, de situer le pôle dans le mouvement et l'indifférence de l'ensemble. Reste une étape, et peut-être la plus surprenante: quand le centre doit coïncider avec l'absence de tout centre. Je voudrais encore citer ce passage de Trotski: "Avec la Révolution, la vie est devenue un bivouac. La vie privée, les institutions, les méthodes, les pensées, les sentiments, tout est devenu inhabituel, temporaire, transitoire, tout se sent précaire. Ce perpétuel bivouac, caractère épisodique de la vie, comporte en soi un élément d'accidentel, et l'accidentel porte le sceau de l'insignifiance. Prise dans la diversité de ses épisodes, la Révolution apparaît soudain dénuée de signification. Où est donc la Révolution? Voilà la difficulté." Texte plus énigmatique qu'il ne semble, et la question qu'il pose, je crois qu'elle ne se pose pas moins aux manifestations les plus assurées de la littérature et de l'art."

Tout devient "bivouac": vie, art, littérature... Et les pôles doivent être déplacés encore plus loin, vers "l'étape", celle qui amène, de façon eschatologique, "l'absence de tout centre".

Or c'est, là, très précisément, où agit le "communisme" tendance Blanchot. Ce "communisme" qui, précisément, ne peut être "désigné", c'est du moins ce que Blanchot précise (p. 101): "(note 1): Communisme ici et nécessairement entre guillemets: on n'appartient pas au communisme, et le communisme ne se laisse pas désigner par ce qui le nomme."

C'est ce qu'il nous faut étudier maintenant dans un second article intitulé *Le néoléninisme appliqué*.

Lucien-Samir Oulahbib

Notes:

1.- Voir également la bibliographie de la fin du second article, *Le néoléninisme appliqué*.

2.- Dans le quotidien français *Le Monde* daté du 10 janvier 2003, article signé "P.K".

3.- Voir note 1.

4.- Ce que conteste Foucault (dans sa *Réponse à Derrida*, Paris, Gallimard, *Dits et écrits*, (104), 1972, t. II, p. 281 et suivantes) par exemple dans le fait que "Descartes ne fait pas entrer la folie dans le processus de son doute (...)", p. 285).

5.- Voir "Qui êtes-vous professeur Foucault" in *Dits et écrits*, (1994, p. 602).

6.- Paris, Le Seuil.

7.- Ce dernier oeuvre seulement dans l'horizon d'une gestuelle fondamentalement anti-goethéenne, c'est-à-dire opérant une césure avec le "premier romantisme" pour lequel poésie *et* science, raison *et* imagination, nature *et* esprit étaient liés (voir sur ce point, Ernst Behler, 1996, p3-4).

Références bibliographiques:

Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Tel-Gallimard, 1980.

Bataille Georges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973.

Behler Ernst, *Le premier romantisme allemand*, traduction E. Déculot, C. Helmreich, Paris, PUF, 1996.

Bergson Henri, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, 1993.

Blanchot Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Boudon Raymond, *A quoi sert la notion de "structure"?* Paris, Gallimard, 1968.

Bouvier Alban, *L'argumentation philosophique, étude de sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1995.

Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Puf. 1968.

Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1968.

Derrida Jacques, *Positions*, entretien 1971, Paris, Minuit, 1972.

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Points/Seuil, 1967.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994.

Foucault Michel, *Folie et Déraison. Histoire de la folie. A L'âge classique*, Paris, Tel, Gallimard, 1972.

Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault Michel, *Préface à l'édition américaine de l'Anti-Oedipe de Deleuze-Guattari, Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977.

Grant Michael et Hazel John, *Dictionnaire de la mythologie, Orphée*, Paris, Marabout, 1995.

Hollier, *Le collège de sociologie*, Idées/Gallimard, 1979.

Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes*, traduction Levinas, Paris, Vrin, 1980.

José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, (Trad. Azuelos), Paris, PUF, 1986.

Kant Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1980.

Liotard Jean-François, *Dérive à partir de Marx et de Freud*, Paris, 10/18, 1972.

Liotard Jean-François, *L'économie libidinale*, Paris, Minuit. 1974.

Liotard Jean-François, *La condition post moderne*, Paris, Minuit, 1980.

Liotard Jean-François, *Les fins de l'homme à partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1981.

Liotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, Quadrige, 1983.

Merquior José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduction M. Azuelos, Paris, Puf, 1986.

Nipperdey Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Oulahbib Lucien-Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, 2002

Oulahbib Lucien-Samir, *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, L'Harmattan, 2003.

Notice:

Oulahbib, Lucien-Samir. "Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Les contours épistémologiques et la difficulté de la désignation", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Le néoléninisme appliqué

Par Lucien-Samir Oulahbib

Résumé:

L'ensemble des auteurs étudiés ici - Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard - veulent remettre en cause la puissance de l'appréhension humaine, parce qu'elle *est* domination de l'homme, et mise en *ordre*. En affaiblissant et en détruisant les capacités d'analyse, y compris critiques, ces auteurs n'empêchent cependant pas l'hégémonisme et l'affairisme de mettre en danger la Terre, bienheureux, en fait, d'avoir le *rien* en face d'eux. Ils ne sont donc d'aucune utilité pour forger les outils permettant de se hisser à hauteur de jeu et de conjurer l'extrême péril atteint par *les violences d'être* non maîtrisées et les effets agrégatifs des nuisances (in)volontaires. Même si la *vulgate* du prêt à penser dit le contraire.

Auteur:

Lucien-Samir Oulahbib est docteur de l'Université Paris IV (Sorbonne). Cet article résume ses deux livres *Ethique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens*, et *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, parus aux Editions l'Harmattan, respectivement en septembre 2002 et février 2003.

A. La praxis nihiliste

Le "communisme" de Blanchot ne descend pas du ciel mais du 17 bolchevik qui, dit Blok (cité par Blanchot, 1971), *empêche* "de se sentir comme un maître", mais agit, lui, comme tel, puisqu'il devient un "pôle" c'est-à-dire un cadre référentiel fort, un *pattern* d'imprégnation (d'ancrage cognitif et affectif pour énoncer comme Bouvier, 1995) telle une *éthique* (Oulahbib, 2002), une sagesse, *sophos, sophia*, un *philos*, un(e) *philosophos* (Blanchot, 1971, p102-102), c'est du moins ce qu'écrivit Blanchot: "(...) La Révolution d'Octobre n'est plus seulement l'épiphanie du logos philosophique, son apothéose ou son apocalypse. Elle est sa réalisation qui le détruit (...)"

En quoi "La Révolution d'Octobre" version Lénine *est-elle* la "réalisation" du "logos philosophique"? En quoi cette "réalisation" est-elle faite, puisqu'elle "le détruit"? Une explication de texte s'impose.

Ainsi "Elle est sa réalisation": "elle" est, qui? "Elle": "La Révolution d'Octobre", elle "est sa réalisation" à qui? A lui le "logos philosophique". C'est lui, lui-même, qui a réalisé "La Révolution d'Octobre", mais, ajoute Blanchot, cette réalisation "le détruit". Pourquoi? Récapitulons: "Elle" n'est plus, "plus seulement", "l'épiphanie" ou "son apothéose ou son apocalypse" mais "sa

réalisation" même, qui, *en même temps*, le "détruit". Pourquoi?

Poursuivons maintenant la citation avant de répondre (Blanchot, 1971, p. 103):

"(...) Elle est sa réalisation qui le détruit, le discours universel s'identifiant douloureusement au silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut qui lutte pour maîtriser la nature et pour réduire la pseudo nature qu'est devenue au cours de cette lutte la société, par une altération qui recommence sans cesse, car elle est liée au développement de sa maîtrise. Je n'insiste pas sur cette affirmation: elle est notre lecture quotidienne (...)"

Insistons pourtant sur cette "affirmation".

Il s'opère d'une part une similitude, une identification, une transitivité, *a priori*, entre "La Révolution d'Octobre", le "logos philosophique", et le "discours universel" qui, lui-même, "s'identifie" et "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin", c'est-à-dire également à "l'homme en défaut".

En défaut de quoi? Du fait seul qu'il soit "l'homme du travail et du besoin"? En quoi "le travail" et "le besoin" seraient-ils des défauts? Ils peuvent être inégalement répartis mais pourquoi exprimeraient-ils "l'homme en défaut"? En tout cas, cet homme "en défaut", voit, par transitivité, son "silence" s'incarner dans "La Révolution d'Octobre" qui, elle-même, réalise le "logos philosophique", mais au sens où cette "réalisation" en même temps "le détruit".

Et cet "homme en défaut" est non seulement cet homme qui "lutte pour maîtriser la nature", rien de plus banal ici, mais qui lutte aussi "pour réduire la pseudo nature qu'est devenue au cours de cette lutte la société".

Qu'est-ce que "réduire"? Et en quoi "la société" est-elle "devenue", une "pseudo nature"? Nul ne le sait ici. Mais le terme "réduire", lui, va être expliqué, du moins le moyen utilisé pour ce faire va être découvert: "par une altération qui recommence sans cesse". Ainsi la "société", cette "pseudo nature" est "réduite" par une "altération" qui "recommence sans cesse".

Mais d'où vient cette "altération"? De "l'homme en défaut". Et d'où vient cet homme? Où, du moins, par quoi se caractérise-t-il? Par le "silence agissant de l'homme du travail et du besoin". Mais ce "silence" par quoi est-il exprimé? Par le "discours universel" qui "s'identifie douloureusement". Mais ce "discours universel" qui est-il? Celui, réalisé et détruit, du "logos philosophique". Mais lui, par qui s'exprime-t-il, de qui dépend-t-il, pour aller au-delà de son "épiphane", son "apothéose", son "apocalypse"? De "La Révolution d'Octobre". Ainsi celle-ci incarnerait le "logos philosophique" mais en le réalisant, elle "le détruit" car elle est en même temps ce "discours universel" qui en s'identifiant "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut" rend nécessaire "l'altération" en vue de "réduire" cette "pseudo nature" qu'est la "société"; altération qui "recommence sans cesse" car "elle est liée au développement de sa maîtrise".

De ce fait, "La Révolution d'Octobre" en tant que "discours universel", telle la Révolution française, serait, en même temps, et surtout en plus - c'est son *pas au-delà* - ce "silence" s'identifiant "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut".

"Elle", la "Révolution d'Octobre" parle donc "douloureusement" *au nom* du "silence" de "l'homme du travail et du besoin", et elle lui désigne un monde dans lequel l'homme ne sera plus du travail et du besoin et ne restera pas silencieux. Car "La Révolution d'Octobre" *est* cette "altération" même qui agit au sein même du "logos". Et elle permet, dans son perpétuel recommencement, de "réduire" cette "pseudo nature" qu'est devenue, au cours de la lutte pour la maîtrise de la nature, la "société" puisque "celle-ci est liée au développement de sa maîtrise". Mais comment "La Révolution d'Octobre" réduit-elle?

En portant à son comble la "pseudo nature": jusqu'à la détruire au sommet de son apogée afin de réaliser qu'"elle" *était, est, sera, toujours, nécessaire.*

Lénine donc. Puisque la Révolution d'Octobre ne lui est pas dissociable; pas plus qu'il ne serait possible d'en séparer Trotski. Mais aussi Staline. Puisque celui-ci continue celui-là (Ellenstein, 1984, p162, 171, 189). C'est ceci alors, comme le soulignait Bataille, qu'il nous faut étudier maintenant puisqu'il constitue cette autre référence indispensable pour bien comprendre ce que disait Foucault (1994, p437) lorsqu'il énonçait: "(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)" et (Foucault, 1994, p50): "(...) L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme (...)".

"Communisme" que précise Blanchot, en insistant sur le fait d'aller plus loin dans la "mise à l'écart" de la notion de "valeur" tout en mettant "fin" au "règne des besoins", ce qui permet, dans le *pattern* de cette acception, de comprendre pourquoi Bataille, à propos d'Octobre 17, de Lénine et de Staline, écrit ceci (1980a, p183, 186):

"(...) Le mépris résolu de l'intérêt individuel, de la pensée, des convenances et des droits personnels, a été dès l'origine le fait de la révolution bolchevik. A cet égard la politique de Staline accuse les traits de celle de Lénine, mais n'innove rien. La "fermeté bolchevik" s'oppose au "libéralisme pourri". (...) En vérité, un merveilleux chaos mental procède de l'action du bolchevisme dans le monde, et de la passivité, de l'inexistence morale, qu'il a rencontrées. Mais l'histoire est peut-être seule susceptible d'y mettre fin, par quelque décision militaire. Nous ne pouvons nous proposer que de chercher la nature de cette action, qui dérange sous nos yeux l'ordre établi, bien plus profondément que ne sût faire Hitler. (...)"

Et Bataille va *plus loin*. Il ne fait pas que "comprendre" (1980a, p. 196), il prend à son compte toute l'interprétation stalinienne et explique la destruction des paysans koulaks (1980a, p. 195) par une analyse uniquement contextuelle (comme Aragon dans son *Histoire de l'URSS*) qui ne s'appuie par ailleurs sur aucune donnée comparative (1980a, p. 198-199):

"(...) Le monde russe devait rattraper le retard de la société tsariste et c'était nécessairement si pénible, cela demandait un effort si grand, que la manière forte - en tous les sens la plus coûteuse - est devenue la seule issue. Si nous avons le choix entre ce qui nous séduit ou ce qui augmente nos ressources, il est toujours dur de renoncer au désir pour le bien du temps futur. C'est facile à la rigueur si nous sommes en bon état; l'intérêt rationnel joue sans obstacles. Mais si nous sommes épuisés, seuls la terreur et l'exaltation nous permettent d'échapper au relâchement. Sans un stimulant violent, la Russie ne pouvait remonter la pente. (...)"

Ce qui implique qu'il puisse dire (1980a, p. 199): "(...) Vers 1932, Boris Souvarine, qui connu dès les premiers temps le Kremlin, répondait à ma question: "Mais quelle raison Staline, demandais-je, pouvait-il avoir, selon vous, de se mettre en avant comme il l'a fait, et d'écarter tous les autres? - Sans doute, répondit Souvarine, s'est-il cru le seul, à la mort de Lénine, qui ait la force de mener à bien la révolution." Souvarine le disait sans ironie, très simplement. En fait, la politique stalinienne est la réponse rigoureuse, très rigoureuse, à une nécessité économique ordonnée, qui en fait appelle une extrême rigueur (...)"

En un mot les sacrifices, y compris humains, étaient *motivés*.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant d'observer qu'il puisse, dans le même livre, *associer* comme double justification *significative* la littérature historique sur le sacrifice humain (1980a, p. 87-89) et le discours astrophysique sur l'excédent énergétique dans le système solaire à la recherche de sa dilapidation (1980a, p. 67).

Comme si ceux-là lui permettaient de justifier les massacres en cours qui, précisément, sacrifient les populations devenues inutiles et permettent la dépense de leur richesse accumulée, tout en prenant leur place.

Si l'on entre dans les détails, il est également possible d'observer que Bataille imite les intrusions de Lénine et Staline en science par quelques réflexions anthropomorphiques sur l'énergie. Puis il cherche dans l'expérience historique une forme plus explicative. Outre celle des sacrifices humains, il introduit la notion de l'échange-don basée sur la dépense du surplus. Il croit la déceler à tort dans l'analyse que fait Mauss sur les sociétés Maori et amérindiennes par le biais du concept de *potlatch*. Sauf que ce dernier n'a rien à voir avec le souci de contenir le niveau d'opulence, mais plutôt avec celui d'édifier le sens social et de renforcer la présence permanente des ancêtres par la compétition qui voit les clans s'affronter en festins, danses, bijoux, jeux, interposés (voir Mauss, 1983, p204-212).

Mais armé de son interprétation cosmologique et historique, affublée aussi de psychologie freudienne voyant l'effort de production et de consommation comme excréments médiatrices (Bataille, 1980a, p. 34), Bataille peut justifier *l'expérience intérieure* soviétique comme puissance contrebalançant celle des Etats-Unis (1980a, p221-222).

En fait le totalitarisme léniniste, ce "nihilisme légal" (Service, 2000, p1), encouragé par le trotskisme, freiné puis démultiplié par le stalinisme (Ellenstein, 1984) avec l'organisation programmée des massacres et de la militarisation du travail effectuée dans une société de plus en plus concentrationnaire, n'est pas du tout analysé par Bataille comme une conséquence non voulue par la doctrine ou une déviation mais bel et bien comme ce qu'il y avait précisément à faire (1980a, p. 222):

"(...) Il est cruel de désirer l'extension d'un régime reposant sur une police secrète, le bâillonnement de la pensée et de nombreux camps de concentration. Mais il n'y aurait pas dans le monde de camps soviétiques si un immense mouvement de masses humaines n'avait pas répondu à une nécessité pressante (...)"

Il ne s'agit donc pas pour lui "d'approximations conjoncturelles" comme le prétend Derrida (1967, p397 note 1). Plus encore, ce lien à Lénine, à la "Révolution d'Octobre" n'est pas fortuit comme on l'a vu avec Blanchot. Et il est possible de supposer que dans le contexte des années 1960-

1970, pour échapper simultanément à la phénoménologie, à l'existentialisme, mais aussi au kierkegaardisme d'un Garaudy, philosophe officiel du PCF - Parti communiste français - (avant Lucien Sève), il était de bon ton, pour *aller plus loin*, pour se distinguer du réformisme, surtout en pleine "révolution culturelle" maoïste, de recommencer à se réclamer non seulement du *Lénine-qui-est-mort-trop-tôt*, mais aussi du *Lénine-qui-n'a-pas-été-assez-loin*, ce que fit par exemple Derrida.

Celui-ci en effet suivit non seulement le retour d'Althusser vers le Lénine qui *pratique* politiquement la philosophie (1972, p18-19), mais tenta, avec l'équipe de *Tel quel*, dont faisait partie Sollers, etc., d'aller encore "plus loin" que Lénine.

C'est ce qu'énonce Derrida dans *Positions* (1972, p86-89). Et c'est ce que nous allons aborder maintenant.

Derrida y explique en effet que Marx, Engels, Lénine, ont un "rapport" à Hegel qui n'est guère suffisant (1972, p. 86). Car ils perpétuent encore ce qu'il reproche à la dialectique hégélienne, suivant ainsi Bataille et même l'amplifiant (Bataille n'a pas été en effet *assez loin* pour Derrida), à savoir que l'analyse critique puisse déboucher sur une synthèse. Un *ceci*. Ce qui implique déjà qu'il puisse exister, un "réfèrent ultime", une "réalité objective" qui légitimerait un tel mouvement conceptuel (1972, p. 88).

Seulement Derrida considère que la négativité absolue doit aller jusqu'à nier ce besoin de rendre des comptes. Il voit même cette insuffisance de négativité chez Lénine (1972, p. 86).

Mais Derrida concède que chez Lénine la retenue qu'il croit y déceler peut être accomplie par "stratégie" (1972, p. 88). Derrida amende dans ce cas Lénine en supputant qu'il faudrait "*réélaborer - dans une écriture transformatrice - les règles de cette stratégie. Alors aucune réserve ne tiendrait. (...)*" (1972, p. 88).

Derrida prétend donc non seulement suivre la "stratégie" de Lénine mais l'amplifier, en "réélaborer" les "règles". Dans quel sens? Celui de la négation visée pour elle-même qui s'étendrait au tout du réel et au fond même de l'intimité du langage, jusque dans ses traces intimes et secrètes.

Cette "position" est stratégique. Car en même temps que l'on détruit, cela permet de se substituer, de fait, à ce que l'on détruit puisque, dans un même mouvement, Derrida détruit, échappe aux décombres de cette négativité absolue, et devient le cadre de référence de toute esquisse de négativité.

Derrida va ainsi gauchir cette prétention d'étendre la négativité en étendant son domaine vers le langage, la raison, l'ordre, *en soi*, en interne également. Tout en niant, bien entendu, cette stratégie et surtout le fait qu'elle dégage elle aussi une positivité, un pouvoir. Et qu'elle refuse, par avance, toute critique puisqu'elle est elle-même la fin de toute critique comme l'a énoncé Lyotard (1972, p15):

"(...) D'où donc faites-vous votre critique? Est-ce que vous ne voyez pas que *critiquer*, c'est encore savoir, mieux savoir? que la relation critique est encore inscrite dans la sphère de la connaissance, de la prise de "conscience" et donc de la prise de pouvoir? Il faut dériver hors de la critique. Bien plus: *la dérive est par elle-même la fin de la critique. (...)*".

Sauf que quelque chose d'autre se fonde: une vision *sans regard* sommée d'être perçue pourtant comme *étant* la seule et même réalité, pendant que ses auteurs *sont* ses principes éternels: ils ne la *représentent* pas, ils sont son présent.

B. Le nihilisme antirationaliste comme tactique

Quant aux moyens cognitifs permettant d'arriver à ce type de "communisme", observons tout d'abord ce que Bataille établit. Il s'agira de dissoudre par une *expérience intérieure*, toute tentative d'expression émotionnelle, toute notion d'espoir, d'accomplissement, associées au sentiment de vie (1980b, p70):

"(...) je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire. En contrepartie: indifférence mortelle - à ce qui m'importe, succession de personnages sans suite, dissonances, chaos. Si je parle encore d'équilibre, d'euphorie, de puissance, on ne saisira qu'à la condition de me ressembler (déjà). (...)".

Dans ces conditions les pensées éventuelles sont réduites à ne recueillir que l'expérience empirique de l'instant (1980b, p68): "(...) J'aboutis à cette notion: que sujet, objet, sont des perspectives de l'être au moment de l'inertie. (...)".

Sauf que ces "perspectives" ne peuvent qu'être effacées. Car "l'expérience" prime sur la pensée qui n'est qu'un moyen "discursif" souligne Blanchot à Bataille, (*Ibid.*, p. 67), puisque le but est l'état du "non savoir", c'est-à-dire "(...) le non-sens sans remède (ici le non savoir ne supprime pas les connaissances particulières, mais leur sens, leur enlève tout sens). (...)".

Mais cela s'effectue non pas en vue de suspendre leur certitude comme chez Husserl afin de mieux la fonder mais de la défaire pour éviter de s'en servir dans un projet (1980b, p60):

"Principe de l'expérience intérieure: sortir par un projet du domaine du projet. L'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifiait. (...)".

Ou encore (1980b, p24): "(...) le principe de contestation est l'un de ceux sur lesquels insiste Maurice Blanchot comme sur un fondement."

La "contestation" qui écarte, par définition, tout principe et tout fondement est pourtant élevée elle-même au rang d'un "principe", d'un "fondement". Mais lequel? Celui-ci:

"(...) j'ai entendu l'auteur poser le fondement de toute vie "spirituelle", qui ne peut: -qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir, -qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie), -qu'être contestation d'elle-même et non-savoir" (1980b, p120).

Et cette "expérience intérieure" qui renonce à tout espoir, à tout salut, qui est à elle-même sa propre autorité tout en prônant le "non-savoir", tout en se contestant, cette "expérience" possède tout de même comme projet "le fondement" de toute vie "spirituelle". Un tel "fondement" n'est pas rien puisque les locutions "toute vie" et "spirituelle" (entre guillemets) impliquent nécessairement

que tout espoir, tout salut, tout savoir, devront être écartés de "toute" vie "spirituelle" au sens large du terme, c'est-à-dire de toute conscience.

Ainsi Bataille dans le même texte (1980b, p35) énonce: "(...) l'expérience intérieure est projet, quoi qu'on veuille (...). Mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet. (...)".

C'est précisément cela qui nous permet de nommer *ontologiquement* la *méthodologie Bataille-Blanchot*: elle est de *type* nihiliste antirationaliste - et non pas irrationnaliste - puisqu'elle a en vue de se servir du "discursif" pour abolir le pouvoir des mots à faire sens y compris dans le cadre fictionnel.

Il est dans ce cas tout à fait perceptible que ce "principe de contestation" ne se déploie pas pour questionner les idées préconçues, les prénotions, afin de fonder durablement la certitude, suivant ainsi la méthode cartésienne affinée par Husserl, voire de soulever le fait qu'il existe d'autres rationalités qui n'ont pas besoin d'une approche systématique de vérification dans le réel pour affirmer leur questionnement tels l'art, la poésie, comme le remarque Boudon[1].

Ce "principe de contestation" met en cause la saisie du réel afin de contester *au sens d'empêcher le fait même qu'une saisie puisse exister*.

C'est l'angle tactique.

Sa *praxis* appliquée, son *empirisme*, visera à s'insérer à l'intérieur des interstices maillant la *grammaire* de l'intentionnalité du sujet afin d'empêcher que celui-là, lorsqu'il organise sa pensée, s'appuie sur cette capacité même d'organisation pour agir.

Cet empêchement - visant déjà le surgissement même d'un "je" - sera donc effectué sur deux plans:

1/ En adressant tout d'abord l'objection séculaire sur la nature utilitariste du "je" qui organiserait nécessairement cette connaissance à partir de son seul intérêt, de sa disposition dans le temps intime et social au rythme de ses "auto-affectations", etc.

C'est ce que Derrida également reproché à Husserl[2]: "(...) Dès qu'on admet que l'auto-affectation est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. (...)".

Or une telle affirmation est trompeuse. Pour Husserl, dans ses écrits *en tant que* savant et non pas seulement comme personne profane, le problème n'est pas tant que la constitution d'une connaissance soit motivée mais que ses éléments puissent être "fondés" (1980, p9) et *donc* qu'ils s'érigent comme *connaissances*, - c'est-à-dire, précise Husserl, dans l'horizon du "définitivement acquis" (p8).

Ce qui implique déjà qu'il ne soit pas contradictoire d'opérer en même temps une affectation et d'en vérifier objectivement la teneur.

2/ Le second plan choisi tactiquement par la tactique ou méthode du nihilisme néo-léniniste consistera à être *antirationaliste*, c'est-à-dire à *empêcher* que tout "je" puisse, dès le départ, opérer une distinction entre divers sens tels que "le cercle est carré", "je suis mort" etc., en émettant l'idée

que cette séparation préalable effectuée par le "je" surdétermine en quelque sorte la primauté d'un sens, en particulier le sens "rationnel" sur tous les autres.

Ainsi Derrida a-t-il pu énoncer (1967a, p111): "(...)Il y a dans les formes de signification non discursives (musique, arts non littéraires en général), aussi bien que dans des discours du type "abracadabra" ou "vert est ou", des ressources de sens qui ne font pas signe vers l'objet possible. Husserl ne nierait pas la force de signification de telles formations, il leur refuserait simplement la qualité formelle d'expressions douées de *sens*, c'est-à-dire de logique comme rapport à un *objet*. Ce qui est reconnaître la limitation initiale du sens au savoir, du logos à l'objectivité, du langage à la raison".

Or Husserl étudie l'ordre constitutif du sens du point de vue *originnaire* (1980, p9 note 2), c'est-à-dire avant qu'il ne se distribue en "régions" de sens. À ce stade, il ne se pose pas la question de savoir s'il est possible dans une fiction d'écrire qu'un "cercle est carré" mais que l'écrivain qui l'écrit *connaît*, au départ, le fait qu'un cercle n'"est" pas en soi carré.

Pourtant, chez Derrida, c'est l'idée *même* posant en *a priori* qu'il est possible qu'un cercle ne soit pas carré qui exprimerait une "limitation initiale du sens". Ce (vieux) sophisme reste faux et toujours absurde. Puisque en réduisant le signifié du sens à l'"illimité" de son signifiant, c'est-à-dire en mettant, sur le même plan, la concordance grammaticale telle que "le cercle est carré" ou "je suis mort" et le *sens social* de tels contenus, il est *évident* que le fait même de *désigner* soit rendu impossible; ne parlons pas du jugement réduit à rien, précisément. Ce qui n'est pas sans conséquences sur la détermination d'une pensée, y compris dans sa traduction comportementale, ou psychosociale. Dans un texte récent, édité via une collection visant le public cultivé, Derrida revient à la charge (2001, p85-86): "(...) si je me méfie du terme "liberté", ce n'est pas que je souscrive à quelque déterminisme mécaniste. Mais ce mot me paraît souvent chargé de présupposés métaphysiques qui confèrent au sujet ou à la conscience - c'est-à-dire à un sujet égologique (note 2) - une indépendance souveraine par rapport aux pulsions, au calcul, à l'économie, à la machine. (...) Si la liberté est un excès de jeu dans la machine, de toute machine déterminée, alors je militerai pour qu'on reconnaisse cette liberté et qu'on la respecte, mais je préfère éviter de parler de liberté du sujet ou de la liberté de l'homme". Note 2: "Chez Husserl la mise entre parenthèses du monde transcendantal (ou *epoche*) conduit à transformer l'ontologie (ou étude des réalités abstraites) en une égologie: l'être se réduit au moi qui pense (...)"

Si l'on s'en tient en premier lieu à cette "note 2" objectons que Husserl ne réduit pas "l'être au moi qui pense" mais énonce plutôt qu'il existe, *en science* (1980, p10), un "dédouement du moi" (p30) permettant d'ériger "au dessus du moi naïvement intéressé" (p11), un "spectateur désintéressé" (p11).

Ce qui ne veut pas dire que le savant ne peut pas associer à ce qu'il a saisi des motivations autres, mais seulement qu'au moment même où il observe, le savant se doit d'être "désintéressé". Du moins s'il veut arriver à *connaître* et donc rendre évident ce qu'il y a à saisir.

En second lieu, l'énoncé de Derrida sur la liberté qu'il "respecte" uniquement comme "excès" et dont il se "méfie" parce qu'elle présuppose une "indépendance souveraine par rapport aux pulsions (...)" etc., dénote bien de sa volonté, politique, de subordonner le penser aux stimuli internes et/ou externes qui l'assaillent afin de réduire la souveraineté supportant la liberté à son seul "excès", évitant qu'elle s'organise par la recherche de limite interne -maîtrise de soi-, et externe - institutionnelle-, ou l'ordre social.

Ainsi le propos de Derrida mettant en doute l'indépendance souveraine du sujet en la subordonnant à un "rapport" ou à un pur solipsisme ne relève pas de la simple objection critique qui interpelle le contenu de telle saisie *mais qui conteste le fait même de saisir*, surtout de manière "souveraine" en *empêchant* déjà de penser la pensée d'un Husserl[3] alors que ce dernier prend bien soin, comme nous l'avons montré plus haut, d'intégrer le "dédoublément du moi" ou *égologie* à toute une problématique vérifiant le passage des jugements vers l'universel (1980, p26, 30, 74-76).

Dans cette perspective, l'action, motivée, du néoléninisme consistera, chez un Derrida, à appliquer la *méthodologie* Bataille-Blanchot du nihilisme antirationaliste énoncée plus haut en vue de s'installer pour ainsi dire comme cadre de référence implicite *entre* le réel et sa représentation. Ce qui a pour conséquence de faire office de déterminant temporel, voire de *présent*, de présence, voix chuchotante de la conscience "communiste" façon Bataille-Blanchot mais amplifiée (car il faut toujours aller plus loin) pour "contester" l'effort même de saisie. Il n'est plus en effet questionné quant à son contenu mais *contesté* au sens d'*empêcher*, par exemple l'émergence d'une *liberté de jugement*. Telle celle d'un sentiment articulant la copule "est" entre un sujet et un prédicat. Or, en mettant en doute cette articulation, en tant que telle, un sentiment, voire la saisie même de l'émotion qui le sous-tend, deviennent choses impossibles, ou errantes, différentes à chaque instant. Il leur *est* interdit de circonscrire, de clore, un sujet par le prédicat, d'*arriver à destination*, d'arrêter une errance, une fluctuation, un mouvement; la voix derridienne en empêche l'écho dans le phénomène des états de conscience, par son jeu de *tambour* incessant, son changement in(dé)fini de *voi(x)(e)*.

Ce procédé s'habille tactiquement d'indéfini nietzschéen (*apeiron*), mais est stratégiquement, typiquement, lié à l'horizon du léninisme. Ainsi Blanchot, (auquel se réfère souvent Derrida -et la réciproque est non nulle, même si elle plus évidente avec Bataille et Foucault), a-t-il pu énoncer, (nous l'avons déjà présenté)(Blanchot, 1971, p85):

"(...) (Note 1): Je voudrais citer ce texte d'Alexandre Blok, le grand poète des *Douze*, que la Révolution d'Octobre cependant effrayait: "Les bolcheviks n'empêchent pas d'écrire des vers, mais ils empêchent de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme." (...)."

Le moyen consistant à *empêcher* la capacité d'un individu à se poser en "pôle de son inspiration", c'est-à-dire en *sujet*, sera de rendre indistinct, indifférent, la saisie du réel externe et interne. C'est-à-dire de la réduire à des effets de positions et de dispositions dans lesquels les notions de raison, de sujet, d'unité ne sont plus que des épiphénomènes.

Bataille peut quant à lui écrire ceci dans *La part maudite* (1980a, p96): "Le monde *intime* s'oppose au *réel* comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. Il n'y a mesure que de l'objet, raison que dans l'identité de l'objet avec lui-même, lucidité que dans la connaissance distincte des objets. Le monde du sujet est la nuit: cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, *engendre des monstres*. Je pose en principe que du "*sujet*" libre, nullement subordonné à l'ordre "*réel*" et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une *idée adoucie*.

(...) le *sujet* est consommation dans la mesure où il n'est pas astreint au travail. (...). Et si je consume ainsi sans mesure, je révèle à mes semblables ce que je suis intimement (...)rien ne compte dès lors, la violence se libère et elle se déchaîne sans limites, (...)."

Seulement pour Bataille "l'intimité" n'est pas maîtrisable: "toute possession de l'intimité aboutit au leurre" (1980a, p. 223) et il faut bien au contraire faire en sorte que "dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien" (p. 224) c'est-à-dire atteindre ce "(...) moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose*. (...)". Ce qui permet de "(...) prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense (...)". Ce qui, pour Bataille, est "exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a *plus rien pour objet* (note 1: Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose)". (*Ibid.*).

On peut remarquer que même cette intériorité est sujette à caution puisqu'elle peut se saisir et par là s'avoir elle-même comme objet (comme l'a montré Hegel et ensuite Husserl semble-t-il). Il faut donc aller plus loin et *empêcher* que cette intériorité puisse le faire.

C'est précisément ce que Derrida énonce quant à son propre projet. À savoir une "(...) économie générale dont j'ai essayé de dessiner les traits à partir de Bataille." (1972, p87).

C'est-à-dire qui *part* de Bataille pour se généraliser, d'où le titre d'un article: "De l'économie restreinte à l'économie générale"[4] dans lequel il énonce ce qu'il a "dessiné" comme "traits à partir de Bataille" qui consiste en "la destruction du discours" et de telle sorte qu'elle ne serait "pas une simple neutralisation d'effacement" (1967b, p403).

Cette destruction amplifie la gestuelle bataillienne en traquant également l'intériorité et le geste blanchotien qui consiste à *empêcher* "de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme" (Blanchot, 1971).

C. Illustrations

Empêcher, c'est donc rendre *insensé* le travail d'association dans le penser, mais aussi dans l'émotion et le sentiment. Par exemple à l'encontre de la peinture.

Ainsi une exposition temporaire au musée du Louvre énonce ceci dans son texte de présentation[5]:

"(...) Et si c'était vrai? Si la peinture, qui est, en Occident, le canon séculaire de la culture visuelle, n'avait été que ça: un crime contre l'imaginaire - carcan du corps, miroir de l'idéologie, outil du pouvoir, mystique de l'auteur, principe de tous les fétichismes et de tous les formalismes? Si elle n'était rien d'autre qu'une machine à sublimer qui n'a cessé de servir le plus surnois des cultes, lequel se nomme, depuis Hegel, la religion de l'art? On exagère à peine. La thèse n'est pas nouvelle. Mais elle est taboue. Pas touche au patrimoine. On entend ici méditer à voix haute sur ce que l'on appellera, Bataille aidant, la part maudite d'une modernité qui est, comme on sait, d'obédience picturale. (...). Quelque chose se brise, autour de 1795, dans l'art d'Occident, jusque-là régi par le mythe solaire d'une Grèce introuvable. La révolution fait faillite. Et l'antique avec elle, qui n'est plus qu'un art officiel, voire un art censeur, où le péplum tue la vie. Tout se fige dans l'obsession du marbre. Or cet idéal puritain d'effigies asthéniques paraît souscrire au motif disciplinaire du panopticon, cher à Foucault, qui vise au dressage des corps (et plus). (...) Il s'agit de voir. Entendons: de voir autrement. Le travail de la différence est une expérience des limites qui répudie la violence normative -répressive- de la rationalité abstraite (celle des Lumières), laquelle finit, à en croire Horkheimer et Adorno, par se dévoyer dans l'horreur des camps. (...)".

Bataille et Foucault sont donc appelés à la rescousse comme cadres de référence pour empêcher que la peinture se maintienne comme "violence normative-répressive" laquelle "finit" dans "l'horreur des camps".

Une double intention existe dans ces propos consistant à établir d'une part une relation de cause à effet entre toutes les formes de violence tout en y voyant l'origine dans la "rationalité abstraite", celle "des Lumières" écrit plus haut le Commissaire de l'exposition.

D'autre part, il s'agira de considérer que c'est la constitution même d'une représentation, "carcan du corps, miroir de l'idéologie, outil du pouvoir" qui est au fondement du "dressage des corps". Ce qui implique dans ce cas d'empêcher à la source la possibilité même d'une appréhension. Y compris dans le sens interrogatif du terme. D'où ce type d'exposition qui désarticule art et corps pour en démanteler tout regard qui interagira.

Cette manière de penser et d'agir dans le détournement du sens et des sens, cet antirationalisme même, est donc la tactique du "communisme" étudié ici. Par exemple Deleuze a pu énoncer (voir Deleuze et Guattari, 1980, p192): "(...) la souffrance du masochiste est le prix qu'il faut qu'il paie, non pas pour parvenir au plaisir, mais pour dénouer le pseudo-lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque. Le plaisir n'est nullement ce qui ne pourrait être atteint que par le détour de la souffrance, mais ce qui doit être retardé au maximum comme interrompant le procès continu du désir positif. C'est qu'il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n'implique aucun manque, aucune impossibilité, qui ne se mesure pas davantage au plaisir, puisque c'est cette joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité.(...) Le plaisir est l'affection d'une personne ou d'un sujet, c'est le seul moyen pour une personne de "s'y retrouver" dans le processus du désir qui la déborde; les plaisirs, même les plus artificiels, sont des reterritorialisations. Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver? (...)".

Ainsi Deleuze dissocie méticuleusement désir et plaisir, leur "pseudo-lien" dit Deleuze, puisque le plaisir est une "reterritorialisation" qu'il s'agit de remplacer par cette "joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité". *Empêcher*: encore. Puisqu'il s'agit de "dénouer" et donc (se) perdre.

Ses partisans ne s'y trompent pas puisqu'ils n'auront de cesse de détourner, dans le domaine de l'art par exemple[6], des représentations érotiques connues et ambiguës, mais non pour souligner les *troubles* du désir et ses glissements fantasmatiques progressifs mais pour s'en servir comme outils *modaux* de démantèlement concret, effectif, quotidien, des différences sexuelles[7] et des m'urs, puisque leur "déterritorialisation" permet justement la dissolution de la volonté - donc du pouvoir - et son maintien en potentiel, en intensité in(dé)finiment malléable, impuissance volontaire, masochisme politique que défend Deleuze *en se servant en fait du masochisme comme outil*.

Si le désir est délié du plaisir chez Deleuze, ce n'est pas par plaisir si l'on peut dire mais bien parce que lui aussi peut être un outil politique permettant de déclencher une durée pure, c'est-à-dire dont la répétition n'aura comme seul objet qu'elle-même (1968, p12-15), telle une obsession (p29) in(dé)finie qui se dissout, intensément, comme volonté et se maintient, intensément, comme fêlure (p332): "(...) C'est pourquoi l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais, au contraire, dans le Je fêlé et le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé et du moi dissous (...)".

Chez Deleuze, non seulement la sensation du désir est réduite à de l'excitation, de "l'intensité", mais celle-là se trouve intentionnellement dirigée. En pure perte. Et elle se nommera "joie". Comme chez Bataille (1980b, p46): "(...) Si j'exprimais la joie, je me manquerais: la joie que j'ai diffère des autres joies. Je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire (...)".

Cette "joie", qui "empêche" dit Deleuze, est *donc* transformée en *intention* organisatrice, en "élément psychique irréductible" qui "détermine la direction de l'état émotionnel" écrit Bergson (1993, p22) auquel se réfère souvent Deleuze.

C'est aussi cette *même* instrumentalisation du désir que l'on retrouve à l'oeuvre chez Derrida.

Par exemple à propos de cette pratique corrélée par quelques biais à celle de l'amour et qui s'observe dans le rapport au "désir" (1999, p53): "(...) Le désir s'ouvre à partir de cette indétermination, qu'on peut appeler l'indécidable. Par conséquent je crois que comme la mort, l'indécidabilité, ce que j'appelle aussi la "destinerrance", la possibilité pour un geste de ne pas arriver à destination, est la condition du mouvement de désir qui autrement mourrait d'avance. (...)".

Cette "destinerrance" se perçoit dans ce cas telle une "différance" (1968, p77-78), c'est-à-dire qui se comporterait comme une "(...) différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait parler encore ici d'origine et de fin. Une telle différence nous donnerait déjà, encore, à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris dans la forme de la *grammè* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son temps et dans son espace. (...)".

Une "diff-errance" donc. Dans laquelle, "(...) le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni une présence ni une absence, ni une position, ni une négation, etc; l'*espacement*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou d'une coupure simple ni la simple secondarité. Ni/ni, c'est à la fois ou bien *ou bien* (...)" (1972, p 54 sqq).

Ce qui rend bien ardu l'accès à une certitude, même provisoire ou infiniment perfectible du désir, de son penser, et donc ne peut qu'accentuer le doute qu'un "je" puisse ne serait-ce que s'énoncer comme locuteur.

Comme si, d'entrée de jeu, dans la formule "je pense donc je suis", la saisie même du "je pense" était empêchée. Ce qui rend impossible la suite du "je suis".

En effet si le "je" est incapable d'emblée de penser qu'il pense, si, dans le penser, sa capacité de saisie et donc d'analyse permettant de désigner, dénombrer, classer, d'établir des rapports pour aller enfin vers la synthèse, c'est-à-dire vers le jugement les hiérarchisant, si tout cela se trouve rendu impossible comment, lorsqu'il s'agit de devoir *être* celui-ci, peut-il s'effectuer et ce socialement? Janet (1998, p523) soulignait à ce sujet: "(...) Il me semble plus juste de dire que les idées de rapport ne sont pas motrices par elles-mêmes, mais qu'elles arrêtent et réunissent dans l'esprit, en un mot, qu'elles synthétisent d'une manière nouvelle un certain nombre d'images véritables qui ont elles-mêmes le pouvoir moteur. L'effort volontaire consisterait justement dans cette systématisation, autour d'un même rapport, des images et des souvenirs qui vont ensuite s'exprimer

automatiquement. La faiblesse de synthèse que nous avons reconnue chez les malades ne leur permet même pas complètement les synthèses élémentaires qui forment les perceptions personnelles, à plus forte raison, ne leur permet-elle pas ces synthèses plus élevées qui sont nécessaires à l'activité volontaire. (...)"

Or en l'attirant dans des différences qu'un a substitué au e, transformera en errances, "différance" (Derrida, 1967a, p92), *sans fin*, dans tous les sens de la locution, -le "a"[8] s'entendant comme le "a" dans anarchie, la possibilité cognitive même de l'acteur à pouvoir (se) saisir (dans) l'action, sa capacité de synthèse dont parle Janet, se trouve *contesté*. C'est-à-dire *empêché*.

Conclusion

Les auteurs étudiés ici ont été dits *néoléninistes* parce qu'ils préservent comme *acquis stratégique* les principes léninistes de négativité absolue et qu'ils cherchent à aller *plus loin* que le processus de destruction amorcée par Lénine en s'attaquant non plus à l'infrastructure "bourgeoise" mais à sa "superstructure" et ce non pas seulement du point de vue institutionnel mais aussi à l'intérieur même des consciences.

Tactiquement, il s'agit d'*empêcher* l'individu d'appréhender son action spécifique dans le monde, y compris dans ses dimensions critiques et pratiques. *C'est l'emploi, motivé, d'un nihilisme antirationnaliste*. C'est-à-dire lorsque l'action externe ou interne, qui en structure les liens et les interactions, s'en trouve *paralysée*: dé(cons)truite, empêchée; l'édification de toute signification est rendue impossible *si celle-ci ne vise pas à sa propre perte*.

Ces auteurs ne veulent donc pas analyser les fondations, principes ou raisons *a priori* motivant l'action dans le monde, le pouvoir qui en résulte, et le discours qui en saisit et en organise les facteurs comme ils l'énoncent ici et là sous forme de *vulgate*[9].

Ce type de pensée est bien loin de vouloir saisir cela. Puisqu'il est en effet supposé que c'est plutôt l'organisation du sens qui a peu à peu armé la volonté humaine à maîtriser le monde; il s'agit dans ce cas d'empêcher, à la source, l'émergence de la signification. Y compris critique. Mais il s'agit d'être sûr que tout a été bien détruit. Que rien ne puisse repousser.

Pour s'en assurer effectivement, le néoléninisme s'installe tactiquement au fond même des consciences, tel Dieu, ou, au moins l'âme. Il *est* ainsi le cadre de référence ultime (*vicariance*) puisque sa destruction des fondements s'institue moins pour en tester le contenu en certitudes, comme il est de mise depuis Descartes, que pour en saper toute construction; jusqu'à devenir le *rapport des rapports* permettant de filtrer les relations au réel: *être* le lien même qui interdira à l'entendement de se penser et de réaliser précisément ce qu'il en déduit. Il atteindra ainsi l'indécidable. Comme mouvement perpétuel.

Lucien-Samir Oulahbib

Notes:

- 1.- "Rien, ni dans la physique ni dans la poésie, ne permet de démontrer ni que le physicien comprenne mieux la *physis* que le poète, ni que le poète la comprenne mieux que le physicien". (Boudon, 1968, p. 226 note 10).
- 2.- Voir Derrida, 1967a, p. 92; sur ce même point, 1968, p. 380 sqq; 1967b p. 93; et plus récemment, 1999, p. 80, ainsi que 2001, p. 85-86.
- 3.- Il opérerait déjà ainsi dans son texte introductif (dans les 171 pages...) de *L'Origine de la Géométrie* de Husserl (par exemple la dernière page où il y présuppose sa propre pensée...).
- 4.- dans *L'écriture et la différence*, 1967b, p. 369.
- 5.- Exposition organisée par le Musée du Louvre et la Réunion des musées nationaux du 19 octobre 2001 au 14 janvier 2002. Commissaire: Régis Michel, conservateur en chef au département des Arts graphiques, musée du Louvre.
- 6.- Il fut possible de lire dans un éditorial de Marie-Laure Bernadac et Bernard Marcadé présentant l'exposition "*fémininmasculin le sexe de l'art*" (26 octobre 1995/12 février 1996) dans le *Petit Journal de l'exposition*, Paris, Centre Georges Pompidou p. 2: "*Fémininmasculin* montre la coexistence en ce siècle de deux généalogies artistiques concernant le sexe. L'une, représentée par Picasso, inscrite dans la tradition classique (et hégélienne) de la différence des sexes, conçoit l'oeuvre comme une opposition dialectique et organique du masculin et du féminin (polarités, antagonismes, complémentarités...). L'autre, représentée par Duchamp, inaugure une logique asymétrique, faisant circuler les intensités masculines et féminines sur un mode proliférant qui opère une déterritorialisation des entités anatomiques, identificatoires et formelles. Cette double articulation se trouve elle-même subvertie par des démarches comme celles de Claude Cahun, Eva Hesse, Annette Messager ou Louise Bourgeois, qui, à partir de leurs perspectives singulières, conçoivent "une politique féminine moléculaire, qui glisse dans les affrontements molaires et passe en dessous, ou à travers" (Deleuze et Guattari, 1980) (...)".
- 7.- De son côté Bourdieu a-t-il pu écrire (1998, p. 21): "(...) les différences visibles entre les organes sexuels masculin et féminin sont une construction sociale qui trouve son principe dans les principes de division de la raison androcentrique, elle-même fondée dans la division des statuts sociaux assignés à l'homme et à la femme. (...)", p. 132: "(...) Il est remarquable que, comme pour minimiser l'inconséquence qui résulte du maintien de la différence, voire de la hiérarchie, au sein de couples issus de la transgression scandaleuse entre le masculin et le féminin, les associations d'homosexuels des pays nordiques qui ont obtenu la reconnaissance de l'union civile des homosexuel(le)s aient choisi de mettre en avant des couples de quasi-jumeaux ne présentant aucun des signes propres à rappeler cette division, et l'opposition actif/passif qui la sous-tend(...)". Enfin, p. 134: "(...) l'objectif de tout mouvement de subversion symbolique est d'opérer un travail de destruction et de construction symbolique visant à imposer de nouvelles catégories de perception et d'appréciation, de manière à construire un groupe ou, plus radicalement, à détruire le principe de division même selon lequel sont produits et le groupe stigmatisant et le groupe stigmatisé. Ce travail, les homosexuels sont particulièrement armés pour le réaliser et ils peuvent mettre au service de l'universalisme, notamment dans les luttes subversives, les avantages liés au particularisme."
- 8.- A: "(...) I. Vide de sens, introduisant un objet dit indirect. (...)", Petit Robert.
- 9.- Par exemple Derrida: "(...) C'est, dit-il, une "hyperanalyse". Il s'agit en effet de "défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer des sédiments, des artefacts, des présuppositions, des institutions(...)". *Entretien exclusif avec Jacques Derrida* par Didier Eribon, *Le nouvel observateur*, no 1633, 22-28/02/96, p. 84.

Références bibliographiques:

Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Tel-Gallimard, 1980b.

Bataille Georges, *La part maudite*, Paris, Minuit. 1980a.

Bataille Georges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, t.VI, 1973.

Bataille Georges, *Madame Edwarda, Histoire de l'oeil*, Paris, 10/18, 1983.

Behler Ernst, *Le premier romantisme allemand*, traduction E. Déculot, C. Helmreich, Paris, PUF, 1996.

Bergson Henri, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, 1993.

Blanchot Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Blanchot Maurice, *L'instant de ma mort*, Paris, Fata morgana, 1994.

Boudon Raymond, *A quoi sert la notion de "structure"?* Paris, Gallimard, 1968.

Bourdieu *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Bouvier Alban, *L'argumentation philosophique, étude de sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1995.

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, 3ème édition, 1976.

Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1968.

Derrida Jacques, *Positions*, entretien 1971, Paris, Minuit, 1972.

Derrida Jacques, *De quoi demain... dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001.

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Points/Seuil, 1967b.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967a.

Derrida Jacques, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972.

Derrida Jacques, *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

Derrida Jacques, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de l'aube, 1999.

Ellenstein Jean, *Staline*, Paris, Marabout histoire, 1984.

Foucault Michel, "À quoi rêvent les Iraniens?" Paris, *Le nouvel Observateur* no727, 1978.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, T. I, II, III, IV, 1994.

Foucault Michel, *Folie et Dérison. Histoire de la folie. A L'âge classique*, Paris, *Tel*, Gallimard, 1972.

Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault Michel, *Préface à l'édition américaine de l'Anti-Oedipe de Deleuze-Guattari, Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977.

Hollier, *Le collège de sociologie*, Idées/Gallimard, 1979.

Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes*, traduction Levinas, Paris, Vrin, 1980.

Janet Pierre, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Société des amis de P. Janet, 1975.

Janet Pierre, *L'automatisme psychologique*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Kant Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1980.

Kremer-Marietti Angèle, (dir.), *Ethique et épistémologie autour du livre Impostures intellectuelles de Sokal et Bricmont*, Paris, l'Harmattan, 2001.

Kremer-Marietti Angèle, *L'Ethique en tant que Méta-Ethique*, Paris, l'Harmattan, 2001.

Lénine Vladimir, *Cahiers philosophiques*, Paris, Editions Sociales, 1973.

Liotard Jean-François, *Dérive à partir de Marx et de Freud*, Paris, 10/18, 1972.

Liotard Jean-François, *L'économie libidinale*, Paris, Minuit. 1974.

Liotard Jean-François, *La condition post moderne*, Paris, Minuit, 1980.

Liotard Jean-François, *Les fins de l'homme à partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1981.

Liotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, Quadrige, 1983.

Merquior José-Guiherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduction M. Azuelos, Paris, Puf, 1986.

Nipperdey Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Oulahbib Lucien-Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Oulahbib Lucien-Samir, *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, L'Harmattan, 2003.

Quine WV, *Philosophie de la logique*, traduction J. Largeault, Paris, Montaigne, 1975.

Service Robert, *Lenin*, Oxford, Macmillan, 2000.

Sokal Alan et Bricmont Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Notice:

Oulahbib, Lucien-Samir. "Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Le néoléninisme appliqué", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

La machinerie sportive, essai d'analyse institutionnelle

Par Georges Bertin

Ouvrage:

Brohm, Jean-Marie, *La machinerie sportive, essai d'analyse institutionnelle*, Paris: Anthropos/Economica, 2002.

Comme le souligne Remi Hess, dans sa préface à cet ouvrage, "*La machinerie sportive*" est d'abord un itinéraire, l'histoire d'une vie, celle d'un intellectuel engagé, celle de ce grand sociologue du sport qu'est le professeur Jean-Marie Brohm, grand de ce qu'il n'a jamais abdicué dans sa farouche détermination à proposer une théorie critique du sport. Il le fait sans renier ses propres valeurs ni d'ailleurs nier celles des acteurs, grand de sa position non conformiste de principe et de méthode car le conformisme conduit inévitablement à la médiocrité.

Cet essai est foisonnant, tragique au sens où il nous renvoie l'image, insupportable pour certains - et qui ont su le lui faire payer - des dérives contemporaines de l'imaginaire sportif. Le spectacle sportif est, en effet, voué à une issue, qu'il sent inéluctable, d'un asservissement des pratiques sportives professionnelles de compétition à ce que Reich appelait la "peste émotionnelle"^[1], Jean-Marie Brohm, fidèle à sa méthode, déconstruit et propose une théorie vraiment critique en ce sens qu'elle analyse les coupures de la pratique sportive contemporaine dans ses fondement symboliques institutionnels.

Tel que nous l'avons lu, au-delà du passionnant récit de ses luttes autour de la revue *Quel Corps?* qu'il a fondée et dirigée pendant 25 ans, il nous semble indispensable de mettre cet ouvrage entre toutes les mains des sociologues jeunes et anciens, mais aussi des dirigeants sportifs et responsables politiques, et ce, pour trois raisons:

- La première, c'est qu'il y rappelle les éléments de sa **Théorie critique du sport**. Contre l'idée reçue estimant que le sport, vieux comme le monde, pouvait passer pour un acquis de l'humanité, le développement de l'institution sportive fait voler en éclats les thèses idéalistes qui en font une sphère autonome ou une contre-société mue par une dynamique interne. Et de rappeler que l'institution sportive reste déterminée par les rapports sociaux de production, de consommation, de communication propres au capitalisme. A partir des années quatre-vingt, les observateurs attentifs ont bien été obligés de constater que "*l'univers sportif était travaillé par toutes sortes de perversions, d'excès, de dénaturations: amplification du dopage, banalisation de la violence meurtrière dans les stades et autour, criminalisation mafieuse de l'économie sportive souterraine..., instrumentalisation des événements sportifs*

par les dictatures militaro-policières, massification populiste par l'opium sportif dans les démocraties libérales" (p. 193). "La paix des stades, écrit l'auteur, succède souvent à la paix des cimetières".

Il en énonce, avec force exemples, tous pris dans l'actualité, sur la base d'un matériau considérable:

- *les causes: "la pénétration exponentielle et aujourd'hui irréversible de la logique marchande-capitaliste, va aujourd'hui de pair avec l'accumulation et la concentration du capital, l'extension du marché à toutes les sphères de la vie quotidienne, la marchandisation de toutes les valeurs, y compris du corps humain, la recherche effrénée de profits spéculatifs.(p. 41)",*
- *les effets du spectacle sportif en ses fonctions: fonction totémique, fonction de mirage mystifiant, fonction grégaire ou consensuelle, effet de diversion idéologique, effet de compensation gratifiante.*

La seconde raison est l'invalidation à laquelle se livre l'auteur, avec talent et rigueur, des théories bourdieusiennes appliquées à cet objet.

Alors que *"la théorie critique a cherché à dissoudre l'idéologie sportive, les bourdieusiens, eux, estime l'auteur, se sont attachés à la conserver"* (p. 162 sq) et de déplorer le fait que l'école du sociologue du Collège de France n'ait pas su trouver le recul critique nécessaire pour une description de *"la misère sportive"* comme Bourdieu a su le faire pour *"la misère du monde"*.

Ces *"entomologistes précautionneux des pratiques sportives"*, croyant que celles-ci pouvaient se lire dans des oppositions cardinales, ont simplement oublié que le champ sportif n'est pas une construction abstraite qui ne possède pas en elle-même ses principes d'intelligibilité mais est dépendante de référents institutionnels invisibles et d'autant plus redoutables qu'ils appartiennent à l'univers symbolique. *"Alors que (ceux-ci) en étaient encore à cultiver leurs champs dans le périmètre national, sinon régional,... la dynamique effective du sport spectacle professionnel avait déjà revêtu une dimension transnationale sinon mondiale"* (p. 162).

Nous faisons pour notre part les mêmes constats sur l'objet développement local, quand les mêmes ou leurs épigones instrumentalisent la sociologie en ne s'occupant que des pratiques et des pratiquants, des organisations et des programmes, les mêmes causes et les mêmes dénis produisant, ici comme là, les mêmes effets ou plutôt les mêmes non-sens.

Le troisième motif d'intérêt à la lecture de cet ouvrage provient de la critique épistémologique et méthodologique que Jean-Marie Brohm y *effectue*, (dans le sens d'*institue*).

Rappelant avec opportunité que *"la vérité n'a pas d'autre lieu que de résister au mensonge de l'opinion, et que la pensée se met à l'épreuve en liquidant l'opinion"*, l'auteur montre avec opportunité que l'enquête sociologique se réfère toujours à une généalogie sociale, à un ensemble de rapports sociaux, d'institutions, de situations ou d'événements sur lesquels elle peut appuyer ses recherches et ses discours théoriques (p 190). Ainsi la disqualification rituelle par les précités de toutes les formes d'analyse qui ne ressassent pas dogmatiquement les formules notionnelles consacrées par la sociologie dominante du moment, celle des experts, des comités d'évaluation et des institutions conservatrices, oublie simplement que le terrain ne se décrète pas en coupe réglée, et que la connaissance sociologique ne marche pas au pas de l'oie.

Comme l'ont montré divers courants des plus féconds (ethnométhodologie, ethnopsychanalyse, phénoménologie, Recherche-Action, A.I....), le terrain ne saurait être réduit à l'enquête empirique (questionnaires, entretiens, archives, observations), il est encore constitué par l'immense corpus idéologique véhiculé par les médias, les institutions, les acteurs, et par "*la totalité des faits qui contredisent l'image idyllique du sport que tentent d'en donner ses grands prêtres*".

Et d'en appeler à une réflexion sur le doute qui ronge aujourd'hui la sociologie du sport - et toute la sociologie - en crise profonde du fait de l'effondrement de ses fondements symboliques.

La dérive de l'imaginaire social que nous observons par ailleurs est aussi à l'oeuvre dans le sport et l'ouvrage de Jean-Marie Brohm, lequel fait suite à nombre de travaux fondamentaux^[2] pour la compréhension du sport, produit là une herméneutique à la fois plurielle et transversale.

Georges Bertin

Notes:

1.- "*Somme de toutes les fonctions vitales irrationnelles de l'animal humain*", (cf Reich W. in *Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972, p 322 sq.), elle est à la source de la mystification sociale et politique instituée par les pouvoirs en place au service des rapports de production. L'analyse brohmième de la société sportive en est une illustration des plus éclairantes et actualisées.

2.- Citons simplement: *Sociologie politique du sport*, P.U. de Nancy, 1992, *Les meutes sportives*, L'Harmattan, 1993, *Les shootés du stade*, Paris-Méditerranée, 1998, *Le corps analyste*, Anthropos, 2001.

Notice:

Bertin, Georges. "La machinerie sportive, essai d'analyse institutionnelle", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲