

SOUS LA DIRECTION  
Georges Leroux  
Professeur émérite de philosophie, UQÀM

(1973)

# CULTURE ET LANGAGE

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>  
à partir du texte de :

Sous la direction de Georges Leroux

## **CULTURE ET LANGAGE.**

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, Ltée, Cahiers du Québec, 1973, 286 pp.  
Collection : “Philosophie”.

L’auteur nous a accordé, le 12 avril 2021, l’autorisation de diffuser en libre  
accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Georges Leroux : [leroux.georges@uqam.ca](mailto:leroux.georges@uqam.ca)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008  
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 15 avril 2021 à Chicoutimi, Québec.



## LES CAHIERS DU QUÉBEC

Directeur des Cahiers : Robert Lahaise. Directeurs des collections : Jacques Allard (Textes et documents littéraires), André Bernard (Science politique), Jean-Paul Brodeur et Georges Leroux (Philosophie), Albert Desbiens et Yvan Lamonde (Histoire et Documents d'histoire), François Gagnon (Beaux-Arts), Louis Martin {Communications}, Hugues Morrissette {Géographie}, Luc Perreault {Cinéma}, Robert-Lionel Séguin {Ethnologie}, André Vanasse {Littérature}. Représentants : Claude Boucher pour l'Université de Sherbrooke, Claude Racine pour l'Université Laval.

*Le Conseil des Arts du Canada  
a accordé une subvention  
pour la publication de cet ouvrage.*

Maquette de la couverture :  
Gilles Robert et Associés

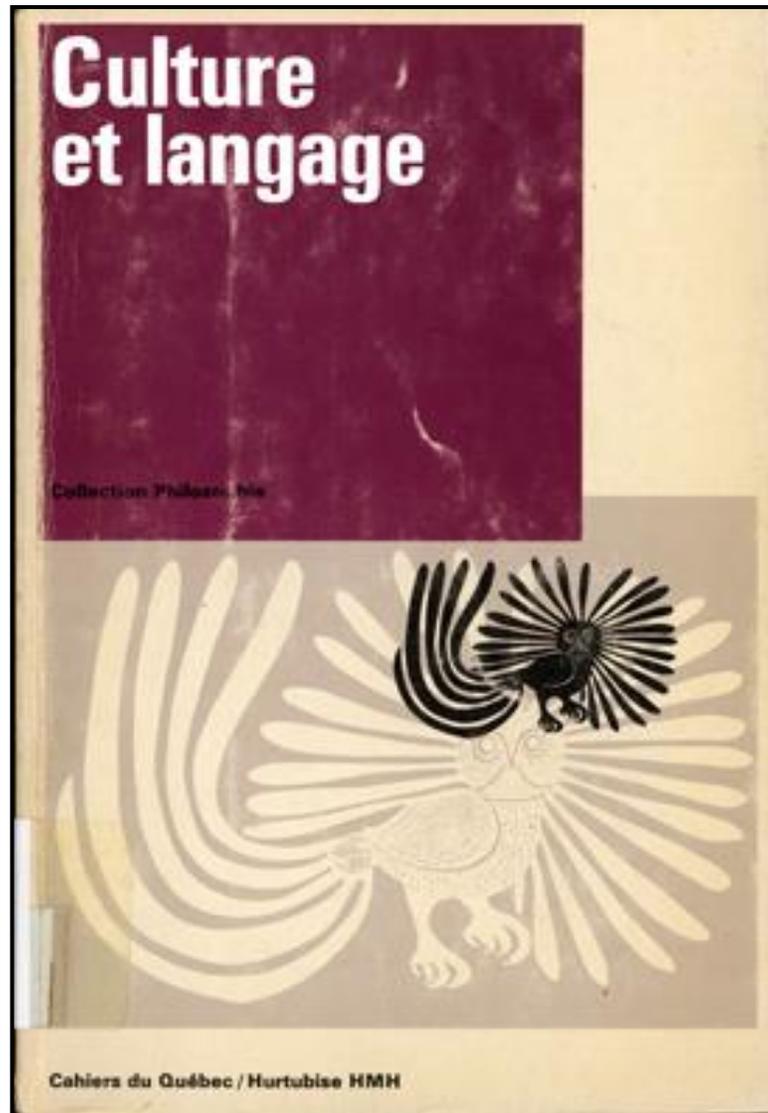
ÉDITIONS HURTUBISE HMH, LTÉE  
380 OUEST, RUE CRAIG,  
Montréal 126, Canada.

Dépôt légal — 1er trimestre 1973 Bibliothèque nationale du Québec.  
Copyright © 1973 Éditions HURTUBISE HMH, Ltée

SOUS LA DIRECTION  
Georges Leroux

Professeur émérite de philosophie, UQÀM

## CULTURE ET LANGAGE



Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, Ltée, Cahiers du Québec, 1973, 286 pp. Collection : "Philosophie".

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[5]

# CULTURE ET LANGAGE

Collection Philosophie  
LES CAHIERS DU QUEBEC  
1973  
Hurtubise HMH Ltée  
Montréal

[6]

[7]

## Culture et langage

# Table des matières

### Première partie

#### [\[CULTURE ET CRITIQUE\]](#) [13]

Jean-Paul Brodeur, [Liminaire](#) [11]

Georges Leroux, "[Violence et volonté.](#)" [15]

Normand Lacharité, "[Le privilège de l'événement dans les média d'information.](#)" [31]

Robert Hébert, "[De l'intolérabilité : remarques sur le vocabulaire de l'échec.](#)" [53]

Jean-Guy Meunier, "[L'illusion d'une critique de la culture.](#)" [63]

Jean-Paul Brodeur, "[Culture et Saturation.](#)" [79]

Robert Nadeau, "[Note sur l'utilisation du concept de mentalité en histoire.](#)" [139]

### Deuxième partie

#### [\[ÉPISTEMOLOGIE\]](#) [165]

Michel Dufour, "[Lacan et Althusser: une rencontre et des promesses.](#)" [167]

Maurice Lagueux, "[L'usage abusif du rapport science/idéologie.](#)" [197]

Marcel Rafie, "[Idéologie et sciences humaines : la rupture et puis après.](#)" [231]

Claude Panaccio, "[La métaphysique et les noms.](#)" [249]

[\[INDEX\]](#) [283]

[8]

[9]

« Car en philosophie, l'atmosphère me rappelle trop souvent une maison dont les habitants seraient éternellement à débattre si, quand et comment ils pourraient ou devraient sortir mais ne sortent en fait jamais. »

JOHN WISDOM

Préface à *The Structure of Metaphysics*  
de M. Lazerowitz.

[10]

[11]

L'idée de ce livre est venue à un groupe de professeurs du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, qui, au cours de l'année scolaire 1970-1971 avaient été amenés à présenter pour les étudiants d'un Module de la Famille des Lettres de cette même université un certain nombre d'analyses portant sur divers aspects de ce qu'on a convenu d'appeler la culture. Il a semblé à ces professeurs que les quelques analyses qu'ils avaient alors élaborées avec leurs étudiants pourraient donner lieu à une publication sous forme de livre, si on leur adjoignait quelques autres textes produits par des collègues qui enseignaient dans d'autres départements ou dans une autre université. Pressentis, ces collègues ont accepté de participer au projet et ce livre est le résultat de leur collaboration et des quelques analyses rédigées dont il a été question plus haut.

Les textes qui composent ce livre peuvent être, grosso modo, répartis en deux catégories : ceux qui, d'une part, soulèvent des problèmes qui, de façon générale, appartiennent à l'épistémologie et ceux qui, d'autre part tentent, bien que de façon encore trop maladroite, de réaliser l'idée d'une critique de la culture. On ne saurait cependant suggérer une telle division sans mentionner qu'il est au moins un trait que ces textes ont en commun et qui est d'avoir pour objet explicite plutôt des discours que des choses. Je ne sais s'il faut voir en cela un travers persistant de la philosophie ou bien l'indice des contraintes qu'exerce une situation culturelle originale.

Quoi qu'il en soit des insuffisances de notre entreprise, c'est son mérite d'avoir eu assez de constance pour s'objectiver dans une production qui, à défaut d'instruire, réussira peut-être à émouvoir. Si minime que serait ce résultat, il constituerait néanmoins un progrès sur l'apathie minérale du milieu philosophique québécois. Encore faut-il jouer de sa lyre pour s'apercevoir qu'elle rend un son étrange.

JEAN-PAUL BRODEUR

[12]

[13]

**Culture et langage**

# **Première partie**

## **CULTURE ET CRITIQUE**

[Retour à la table des matières](#)

[14]

[15]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

# “Violence et volonté.”

**Georges LEROUX**

*Quelques constantes  
de la théorie de l'action  
et de la critique  
de la culture*

Sans doute faut-il souffrir violence pour le royaume, mais aussi ce sont peut-être les violents qui le prennent de force.

Matthieu, II, 12

[Retour à la table des matières](#)

Le travail que je présente ici est l'aboutissement d'un double effort. On y reconnaîtra en effet les marques d'une réflexion sur le concept de volonté et sur son insertion implicite dans toutes les problématiques auxquelles le concept de violence se trouve lié. A cette réflexion s'est superposé un effort pour penser, dans ce champ conceptuel particulier, ce que signifie pour la philosophie la tâche de critique de la culture qu'elle s'est toujours assignée. De cette superposition on peut attendre la dissolution de quelques ambiguïtés relatives à la critique de la culture. Les points de suture de ces deux efforts étant par trop récents, on m'excusera de leur caractère peut-être trop manifeste.

La première ambiguïté de la critique philosophique de la culture est celle qui s'attache aux objets de la critique. Leur statut est imprécis. Dans sa généalogie des régimes politiques, Platon critique la dégénérescence d'une idée, mais son entreprise est également susceptible d'une lecture qui y voit les linéaments, repris ensuite par Aristote, d'une politique descriptive. On citera aussi l'exemple de Marx

au sujet duquel s'affrontent la dialectique et l'économie politique. On ne sait donc où situer un discours qui n'est ni une pure morphologie, ni un projet inédit, ni l'étude des formes advenues d'une culture, ni une proposition des formes à venir.

[16]

La seconde ambiguïté concerne le discours lui-même et vient du malaise à définir le style que doit emprunter une tâche qui n'est ni une science, ni une prophétie. L'analyse des cultures passées, en particulier, pose la difficile question de la compétence philosophique à leur sujet. L'archéologie du savoir, l'*Idéologiekritik* de Habermas, l'herméneutique sont autant d'options dans ce débat.

Ainsi, ce que signifient pour la philosophie tout autant la culture que la critique rendent profondément ambiguë l'expression programmatique d'Adorno, *Kulturkritik*. Il faut renoncer à résoudre abstraitement ces ambiguïtés, et je me propose de parcourir plutôt un itinéraire destiné à fournir l'exemple d'un travail possible. Dans ce parcours, une seule équivalence sera requise : on postulera que lorsqu'il s'agit de philosophie, la critique de la culture s'entend des discours et non des objets. Il s'agit là non d'une exclusion mais d'un privilège. Au terme de cet itinéraire, on tentera de formuler quelques propositions pour clarifier nos ambiguïtés.

Cet effort de clarification, j'entends l'effectuer par le moyen de deux analyses qui constitueront des exemples et qui sont reprises de problèmes reliés à la théorie de l'action. J'aimerais montrer à l'aide de ces exemples que les constantes de la critique de la culture sont en fait pour la philosophie les constantes de la théorie de l'action et qu'il est assez difficile d'éviter cette identification.

\* \*  
\*

1. Le problème précis où je veux d'abord chercher un révélateur de nos ambiguïtés et le principe de leur éclaircissement est celui de la violence politique. Il sera utile de l'étudier dans deux contextes susceptibles de donner à nos questions concernant la critique de la culture les dimensions du passé et du présent. Le premier contexte sera global et historique : c'est celui des conceptions de la violence dans des cultures passées, conceptions dont nous essaierons d'extraire un

schéma simple. Le second contexte nous fournira un exemple plus récent ; il sera particulier et plus déterminé. Il s'agira de quelques coupes faites dans la théorie de la révolution de Marx à Merleau-Ponty, dont nous tirerons quelques constantes qu'il sera intéressant [17] de reporter sur notre premier schéma. Si l'on demande ce que ces deux contextes ont de commun, on répondra qu'il s'agit de discours, c'est-à-dire de données culturelles, assez éloignées des faits bruts et que là est, à ce registre de l'idéologie, selon toute hypothèse, la culture dont la philosophie serait la critique. Si l'on demande en plus ce qui fait de cette critique une tâche philosophique, les deux analyses qui suivent voudraient répondre en disant que l'intelligibilité particulière qu'on espère en dégager concerne des concepts et que là réside, en toute vraisemblance, le point d'ancrage d'une philosophie.

2. La tradition et l'histoire des mentalités montrent que l'humanité a généralement conçu la violence comme un produit culturel et que la plupart des cultures ont développé le rêve d'une existence non-violente, une utopie, une République platonicienne. Une telle représentation de la violence comme un phénomène qu'il dépendrait de nous d'abolir va de pair avec la constitution des tâches politiques claires et précises. Ces tâches rencontrent néanmoins un obstacle sérieux de ce fait qu'elles se trouvent inscrites dans un cercle où elles se voient contraintes de redoubler ce qu'elles doivent annihiler. Le paradoxe de la violence pour la non-violence est de ceux qu'une théorie politique, en particulier la théorie de la révolution, n'arrive jamais à évincer et autour duquel gravitent toutes les philosophies politiques.

Pour répandue qu'elle soit, cette conception n'est cependant pas la seule. Beaucoup de théoriciens, et en nombre croissant, pensent la violence comme un phénomène naturel, inaliénable, inévitable. Dans cette perspective, une violence sismique n'est ni plus ni moins naturelle qu'une violence politique ou criminelle. Comme le montre l'exemple de l'anti-psychiatrie, ces conceptions nous reconduisent très rapidement à une ontologie de type stoïcien où la violence n'est qu'une figure de la totalité des mouvements de dilatation ou de contraction du monde et de la société.

Quiconque veut penser la culture aujourd'hui et y agir doit s'être situé en face de cette représentation particulière de la polarité nature-

culture pour en vérifier la pertinence et s'il ne veut pas vivre sur la tranche effilée de ce débat, pour la dépasser.

L'analyse qui est proposée ici pour clarifier ce premier contexte culturel du problème de la violence politique se donne comme la continuation d'un effort antérieur pour articuler ensemble les concepts [18] de violence et de volonté. Toute analyse du phénomène de la violence est en effet rapidement rapportée à la distinction des violences voulues et des violences involontaires. Plusieurs exemples pourraient illustrer cette distinction, mais il suffira de rappeler ce qui sépare, au niveau du sens commun, un violent orage d'une violence politique, pour reconnaître dans le premier ce qui échappe à la volonté, son envers irrationnel et dans le second la violence comme une caractéristique voulue.

Dans le cadre d'une critique de la culture, il faut poursuivre plus avant l'analyse en interrogeant cette distinction, en essayant de la retourner et de la déconstruire pour en vérifier le développement et les effets. Une telle distinction des violences naturelles et des violences culturelles n'est qu'au premier abord évidente, car c'est une distinction construite lentement par la pensée occidentale et que chaque culture reprend à sa manière en la réinterprétant.

Plusieurs propositions se trouvent emboîtées dans ce qui vient d'être énoncé, et il ne saurait être question de les valider toutes. Il importe cependant de les reformuler de manière ordonnée, avant de s'attacher à l'une d'entre elles.

- \* On peut distinguer des violences dites voulues ou culturelles et des violences involontaires ou naturelles ;
- \*\* Cette distinction est un produit culturel ;
- \*\*\* En tant que produit culturel, cette distinction diffère selon les cultures et se modifie avec elles.

La première proposition est de sens commun ; il s'agit d'une distinction purement empirique dont une philosophie peut vouloir proclamer l'irréductibilité, mais qui constitue un discours attesté. On peut contester qu'il puisse y avoir des violences volontaires, mais l'énoncé qui attribue certaines violences à des volontés individuelles ou collectives est présent dans la presque totalité des cultures. Ce seul fait

suggère qu'on cherche plus avant le niveau d'une analyse de la violence politique.

La seconde proposition paraît au premier abord plus intéressante pour notre problème ; elle est aussi plus facile à vérifier. Il est assez malaisé en effet de nier que la distinction des violences volontaires [19] et involontaires soit elle-même le produit de cultures données, tout comme le concept de volonté qu'elle exige pour se formuler. Par produit culturel, on entend ici une détermination construite, donnant lieu à des concepts distincts et articulés. Cette différenciation conceptuelle permet de constituer une matérialité linguistique nouvelle où elle se laisse repérer. L'exemple de la culture grecque archaïque, étudié par Dodds <sup>1</sup>, montre bien que la pensée grecque a peu à peu construit cette distinction en construisant son concept de volonté. Au début, dans certains passages d'Homère, la violence naturelle (ouragan, etc.) et la violence des Héros ont une même origine : l'aveuglement [atè]. Cette origine est le plus souvent divine.

Ce n'est que peu à peu, surtout avec Platon et Aristote, que la *réflexion* sur la culpabilité et les crimes punissables pousse le langage vers une différenciation articulée.

Nous vivons dans une culture qui a hérité de cette distinction et qui constamment la réinterprète. Cette réinterprétation fait suite à des perceptions toujours différentes de l'action individuelle et sociale. Nous sommes passés d'une vision théomorphique de la violence à une vision anthropomorphique et, depuis Nietzsche, plusieurs indices attestent une interprétation qu'on peut appeler cosmomorphique.

C'est ce mouvement qu'il faut regarder de plus près, et surtout la phase actuelle de ce processus hypothétique dont nous avons fait notre troisième proposition. Correctement analysé, ce mouvement de réinterprétation devrait nous permettre de comprendre en quel sens la distinction est un produit culturel, et conséquemment de vérifier notre première proposition, c'est-à-dire cette distinction elle-même et sa réductibilité.

---

<sup>1</sup> DODDS, E.R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Trad. de l'anglais par Michael Gibson. Paris, Aubier, 1965. Voir le premier chapitre.

3. Notre étude sera brève et se répartira selon les trois moments indiqués plus haut. Il est assez clair, dans un premier temps, que les cultures archaïques, parmi lesquelles il faut inclure la culture grecque et la culture hébraïque, tributaires de conceptions parentes, donnaient à toute violence le sens d'une forme de l'action des dieux, quoiqu'on doive entendre par là. Zeus et Jahvé sont des dieux violents et vindicatifs, et la typologie de l'action violente est construite dans la forme symbolique de leur volonté. Les guerres sont leur [20] initiative de même que les gestes politiques ; les comportements humains incontrôlés leur sont attribuables. L'analyse du texte d'Homère, où l'on voit Agamemnon reporter sur les dieux la responsabilité de ses égarements montre clairement le théomorphisme des cultures qui manquent pour l'homme d'un concept de volonté qu'ils possèdent pour leurs dieux. L'histoire leur échappe, car elles n'en sont pas la cause. Ce mot théomorphisme est formé à partir du mot plus connu, « anthropomorphisme » duquel la racine est dégagée pour signifier la forme d'expression particulière à une culture.

Avec la philosophie et le dégagement d'une distinction volontaire/involontaire, la culture gréco-romaine et chrétienne parvient à isoler dans un champ séparé la violence humaine et politique. Le contexte originel de cette détermination nouvelle est juridique. Chez saint Augustin, chez Descartes, chez Kant, le raffinement du concept de volonté du juridique au politique sera tel qu'il va conduire et même forcer Hegel à introduire la violence dans le discours philosophique. La phénoménologie de l'esprit est en effet ce discours limite où une philosophie pense en perfection la distinction de la culture et de la nature à l'aide du concept de volonté et formule, par exemple dans le texte de la Philosophie du droit, la distinction des violences attribuables à l'homme et des violences qui ne le sont pas. On accède ainsi à une vision anthropomorphique où parler de violence, c'est d'abord référer à la violence humaine volontaire et où ce n'est que métaphoriquement qu'on parlera d'une violence des éléments ou des dieux. Le mot d'anthropomorphisme, créé par d'Holbach vers 1770 pour qualifier toute représentation des dieux sous une forme humaine, est entendu ici dans le sens plus général de forme d'expression d'une culture, déterminée par une référence à l'action humaine. Ainsi, le passage du théomorphisme à l'anthropomorphisme désigne le renversement des métaphores constantes à l'époque archaïque dans la théorie de l'action.

Les expressions de type théologique laissent la place à un rationalisme de la violence, fortement marqué par un contexte politique révolutionnaire, dont plusieurs penseurs font alors la théorie et qui contribuera à resserrer le concept de violence dans le champ de la philosophie politique.

Depuis Nietzsche qui n'a pas vraiment dégagé la volonté de l'ontologie vitaliste de Schopenhauer mais a plutôt fait en sorte de l'y fixer, le rationalisme classique s'estompe et la distinction tend à s'effacer. Les entreprises de Nietzsche et de Freud font peu de place à [21] une volonté autre que le désir et dans le prolongement de cette pensée, — que je caricature ici pour le bénéfice d'une systématisation suggestive —, toute violence est naturelle, c'est-à-dire déjà inscrite dans une économie, sans origine. Cette résorption, on le notera, est parallèle à la résorption du concept classique de culture dans celui de nature et au surgissement d'un concept nouveau de culture, attribuable surtout à l'anthropologie. Quand on lit par exemple le dernier chapitre du *Totémisme aujourd'hui* de Lévi-Strauss, on voit clairement que comme « l'intellect », la volonté est en éclats dans le jeu complexe et structuré des échanges. Cet exemple n'est qu'un indice de la présence en juxtaposition avec l'interprétation classique d'une vision qu'on contrasterait bien avec les précédentes en l'appelant cosmomorphique. Décollé de l'action humaine, le vocabulaire de la volonté s'y trouve transféré sur le monde.

4. Le schéma simple qu'on peut dessiner à l'aide de ces trois interprétations nous met au coeur de notre problème. Sans doute une culture peut-elle être brièvement caractérisée par un type d'interprétation de la violence, redevable à un cadre général appelé ici morphisme, mais les trois types que nous avons distingués constituent aussi bien le répertoire des choix possibles que la marque concrète d'une culture particulière. Dans un même moment, certaines sciences prennent la violence à la lettre et certaines philosophies les suivent ; ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même, la violence n'est alors pas inscrite dans le réseau des signes de la volonté, et ce concept perd alors toute pertinence. Mais en contre-position, la perception empirique, le sens commun maintiennent la distinction des violences volontaires et involontaires. On continue alors de parler de la violence comme d'un comportement qui renvoie à des intentions et des buts et sur la base

duquel on peut construire une théorie de la violence politique. Ces différences sont constitutives des idéologies et ce sont elles qu'une philosophie doit chercher à éprouver s'il doit y avoir une signification commune de l'action et un peu de clarté dans le discours.

Il faut donc essayer de voir si la distinction des violences est une distinction irréductible et quelle est la portée de ses significations culturelles, ou si c'est une distinction qu'une culture peut oblitérer au profit d'une conception univoque et partagée par toute une société. Là est aujourd'hui la question de la liberté. Faut-il en effet [22] travailler à interpréter la violence pour la comprendre, en voir les origines, la juger, la critiquer et l'utiliser ou se résigner aux constantes historiques de l'action violente, dont seule la science pourrait nous communiquer la teneur tout en nous interdisant le rêve d'une existence non-violente et le projet des actions qui y conduisent.

5. La suite de notre parcours demande qu'on rapporte à ce schéma historique, où nous avons voulu lire à la fois une évolution et une question, quelques exemples récents de la théorie de la violence politique. D'une première façon en effet, c'est dans la théorie politique que la distinction des violences volontaires et involontaires trouve, depuis Hegel, son champ privilégié d'expression. Seul un anthropomorphisme en effet peut supporter une théorie de la révolution dans le double sens de renversement et de renversement voulu. D'une seconde façon, c'est en voyant dans quelle mesure cette distinction sert à structurer les idéologies politiques que ces théories véhiculent qu'on pourra le mieux en vérifier l'irréductibilité. Je me propose de tailler dans le vif des textes, en procédant chronologiquement, de Marx jusqu'à nous. Cette brève enquête devrait nous montrer qu'il est assez difficile de penser la révolution et la violence politique sans faire intervenir la polarité conceptuelle dont nous interrogeons le statut culturel.

Nous trouvons chez Marx quelques textes où l'ordre du politique est identifié simplement à l'ordre de la volonté, mais plus nombreux sont ceux où cette identification se fait par opposition à l'état social, alors qualifié de « naturel ». Par exemple, dans l'article rédigé en 1844 dans « *Vorwärts* » au sujet de la révolte des tisserands de Silésie, Marx fait correspondre à l'affirmation : « Le principe de la politique, c'est la

volonté. »<sup>2</sup> un développement sur la nécessité de tirer de la situation sociale le principe du changement social, et de ne pas l'attendre de l'État. Cette polarité est classique dans sa pensée et elle a donné lieu à autant d'interprétations divergentes qu'il y a eu d'interprètes.<sup>3</sup> Il n'est pas nécessaire que nous choissions ; il suffit de noter que la théorie de la révolution se construit autour d'une polarité qui doit en cerner les conditions, soit la volonté politique, soit [23] l'état naturel, involontaire des forces productives. Dans *l'Idéologie allemande*<sup>4</sup>, une analyse du rapport du droit aux conditions sociales reprend l'affirmation de l'article de *Vorwärts* selon un rapport semblable du volontaire et de l'involontaire.

S'il est assez clair que dans la pensée de la maturité de Marx, la révolution est déterminée par l'état des forces productives, comme on peut le voir dans les Fondements de la critique de l'économie politique, il est moins évident à cette période que les forces sociales s'opposent à l'État dominant comme le naturel et l'involontaire à la volonté. C'est cela qui devient explicite chez Engels. L'exemple le plus net pour notre propos se trouve dans *l'Anti-Dühring*. La violence n'est pas « un simple acte de volonté », mais repose sur l'état économique, sur les moyens matériels qui sont mis à sa disposition.<sup>5</sup> Toute la polémique avec Dühring est construite sur cette subordination de la volonté politique aux forces économiques qu'Engels traduit dans une image : la sujétion du capitaine à l'ingénieur !

Ces oppositions cependant ne doivent pas nous abuser. On peut y lire tout autant le conflit de la volonté révolutionnaire et de la volonté étatique que celui d'un mouvement économique non volontaire à un État dominant. Pour décider ici entre un anthropomorphisme et un cosmomorphisme, il faut interpréter et suivre, qui Calvez, qui Althusser, mais encore une fois cela n'est pas essentiel à notre travail.

---

<sup>2</sup> Article recueilli dans *Writings of the young Marx on philosophy and Society*. Translated and Edited by L.D. EASTON and Kurt H. GUDDAT. New-York, Doubleday & Co., 1967 (Anchor Books) ; pp. 350ss.

<sup>3</sup> MANDEL, E. *La formation de la pensée économique de Karl Marx*. Paris, Maspéro, 1970 ; pp. 153-179.

<sup>4</sup> *L'Idéologie allemande*. Paris, Editions sociales, 1968 ; p. 362.

<sup>5</sup> ENGELS. *Anti-Dühring*. Traduction E. Bottigelli. Paris, Editions sociales, 1956. Voir les chapitres II IV de la deuxième partie.

En se laissant conduire par cette opposition, il faudrait décrire en les relisant tous les textes où la théorie de la révolution se construit à partir des termes qui la constituent. Il suffira de demeurer dans la foulée marxiste et de citer Gramsci et Rosa Luxembourg. Les citer ensemble, c'est contraster l'organisation et la spontanéité. On retrouve en effet, selon Lukács, chez Gramsci ce qui manquait à Rosa Luxembourg : une médiation dans l'organisation entre la théorie et la pratique. Et cependant même Gramsci était partagé, « incertain entre les deux conceptions du monde et de l'éducation : être rousseauiste et laisser faire la nature qui ne se trompe jamais et est fondamentalement bonne ou être volontariste et forcer la nature en introduisant dans l'évolution la main experte de l'homme et le principe [24] d'autorité. »<sup>6</sup> Il faut noter ensuite le contexte *pédagogique* de ces deux théories de la révolution où vient se prendre le concept de volonté : « Les révolutions ne se laissent pas diriger comme par un maître d'école. » (Luxembourg) et « Tout rapport d'hégémonie est nécessairement un rapport pédagogique » (Gramsci).

Ces deux conceptions n'ont qu'une chose en commun : une certaine position en face de l'immédiateté qui n'est intelligible que par le concept de volonté qui la sous-tend ; d'une part le vouloir sauvage qui veut faire corps avec l'histoire, d'autre part le vouloir organisé qui veut structurer politiquement l'activité révolutionnaire et créer une volonté collective.

Nous arrêterons cet inventaire à Merleau-Ponty, qui nous a donné à deux reprises des pages indépassables tant elles fixent les appartenances conceptuelles des théories politiques qu'il soumet à la critique. Il y a d'abord *Humanisme et terreur* (1947), puis *Les aventures de la dialectique* (1955) qui diffère du premier essai sur nombre de points. La différence la plus importante entre ces deux textes sera pour nous la suivante. Dans les deux livres, Merleau-Ponty défend une conception anthropomorphique : la violence, surtout politique, est œuvre humaine, et il dépend des hommes de la dépasser. Mais dans le premier essai, marqué par les grands procès de l'époque, il s'affronte à

---

<sup>6</sup> Voir le recueil de Jacques TEXIER. *Gramsci*. Présentation, choix de textes, biographie et bibliographie. Paris, Seghers, 1966 (Philosophes de tous les temps). Aussi LUXEMBOURG, Rosa. *La révolution russe*. Traduit par A.M. Desrousseaux. Paris. Maspero, 1964 (Bibliothèque socialiste, 3).

un marxisme « de droit divin », alors que dans le second, il est surtout préoccupé par la théorie de la révolution comme « fruit de l'histoire », par un marxisme social et économique. L'une et l'autre positions ont pour effet, selon lui, de vider la volonté de sa tâche révolutionnaire <sup>7</sup>, et de toutes manières, sont incompatibles. On ne peut réconcilier une proposition qui voit le monde comme un champ de forces anonymes dans lequel la notion d'histoire est dissoute avec une autre où l'on parle de lutte de conscience et de volonté. <sup>8</sup> Essayer de maintenir ensemble ces « deux concepts de la révolution », c'est remplacer la dialectique par l'équivoque.

[25]

6. Si l'on rapporte à notre schéma historique ce lien affirmé du concept de volonté aux théories de la révolution et de la violence politique, on s'aperçoit que la polarité du volontaire et de l'involontaire sert à typer des conceptions de l'histoire et qu'il n'y a pas, comme on pouvait le croire au premier abord, qu'un anthropomorphisme qui puisse rendre compte des révolutions. La question sera maintenant de savoir si le raisonnement par polarité, dont nous trouvons le meilleur exemple chez Merleau-Ponty, est un raisonnement théoriquement significatif et s'il y a lieu de s'intéresser à la juxtaposition du volontaire et de l'involontaire dans la théorie politique. Peut-on penser à la fois la continuité et la rupture, la maturation et l'éclat, la force et la volonté ? Peut-être en effet le logocentrisme de la pensée occidentale, sur lequel on s'attarde parfois, se double-t-il d'un boulo-centrisme dont on cherche à se défaire après qu'il eût été porté à sa limite par Hegel.

Retenons de notre schéma historique la notion de *morphisme*. Ce concept simple sera utilisé ici comme un concept général et méthodologique, applicable à d'autres aspects d'une culture. Dans le cas de l'action, une analyse du morphisme révèle une structure polaire et permet d'établir pour une culture quel pôle y représente la volonté, et souvent le sujet, et quel pôle est la force, la non-volonté, c'est-à-dire le monde. De la sorte, on obtient un concept assez général pour

<sup>7</sup> MERLEAU PONTY, Maurice. [Les aventures de la dialectique](#). Gallimard, 1955 ; p. 276.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 281.

caractériser tout autant une idéologie et une théorie politique que les cultures où celles-ci s'énoncent.

7. Que le concept de volonté se trouve lié aux idéologies politiques qu'il permet de structurer, et qu'on puisse trouver dans la polarité volontaire/involontaire l'instrument d'une typologie des cultures ne représente pas nécessairement le même phénomène. On aurait là plutôt le jeu des deux côtés d'une même pièce. Un exemple suffira à illustrer cette dernière affirmation. Quand Dodds, à la suite de l'anthropologie, distingue les cultures de « honte » (*shame culture*) et les cultures de « culpabilité » (*guilt culture*), il nous fournit une caractérisation simple, établie à partir des comportements sociaux. Si la responsabilité de l'action est déterminée par la pression du conformisme ambiant plutôt que par une morale personnelle, on se trouve dans une culture de « honte ». La vérité de cette distinction par laquelle sont « critiquées » des cultures archaïques aussi bien que contemporaines réside cependant bien plutôt dans les constantes [26] de la théorie de l'action qui autorisent une telle distinction. On ne peut en effet penser une culture de « culpabilité » qui ne possède pas au moins les rudiments d'un concept de volonté, et c'est à ce registre qu'une analyse philosophique de la culture livrera des résultats inédits.

De la même manière, on peut affirmer que ce qui structure une idéologie dans sa généralité la structure également dans ses parties. C'est cela que rend explicite le dégagement de l'appareil conceptuel des théories de l'action dans les théories politiques.

Cette régression d'une analyse de « l'idéologie explicite » aux concepts de la théorie de l'action constitue un problème important pour la critique de la culture. Où situer de telles articulations et que signifie la mise à jour d'une polarité comme celle de l'involontaire et du volontaire ? Le degré d'intérêt de ce travail viendra de ce qu'on voudra considérer comme théoriquement significatif pour la philosophie dans l'approche des faits culturels. C'est ce que je me propose d'élucider, à la suite de notre premier parcours, dans cette seconde partie. Je voudrais, dans un premier temps, montrer la spécificité de ce genre de concepts, qui ne sont ni des concepts métaphysiques, comme on serait porté à le penser, ni le thème généré par une série d'énoncés performatifs, ni même des concepts propres au type d'intelligibilité

fourni par une histoire. En un second temps, je me replierai sur l'aspect proprement épistémographique de ce travail et je distinguerai quelques tâches qu'il m'apparaît important d'accomplir.

8. Il faut repousser en premier lieu l'interprétation métaphysique. Sans doute ces concepts de la théorie de l'action ne sont-ils pas nouveaux, et on les trouve dans toute l'histoire de la métaphysique, à commencer par Platon. On peut rapporter en effet la République à un effort pour dégager d'une morphologie des cultures passées une structure conceptuelle qui en serait pour ainsi dire la critique. Cet effort a conduit Platon à chercher dans les concepts de raison et de justice le paradigme métaphysique, construit sur le modèle d'une psychopolitique intemporelle, de l'État et de la culture. Il serait d'autant plus tentant de rapprocher d'une triangulation métaphysique de ce genre la polarité force/volonté et d'essayer de lui trouver comme Platon un concept fondateur et intégrateur que la polarité à partir de laquelle s'est érigée la Métaphysique de la justice est le thème [27] sophiste, très marqué culturellement, de la nature et de la culture, de la force et de la raison, assez parent de celui que nous avons isolé précédemment.

Mais opérer ce rapprochement serait précisément quitter une distinction purement empirique, malgré qu'elle serve à structurer beaucoup d'entreprises théoriques, comme nous l'avons vu. C'est ce geste qui constitue la Métaphysique : trouver un fondement à des polarités, donner des privilèges en créant un genre. Emmanuel Levinas et Eric Weil, l'un à partir d'une réflexion sur la guerre et l'autre à partir d'une analyse de la violence, n'ont pas évité ce glissement. Ils ont hypostasié les concepts que leur effort avait péniblement dégagés de la réalité culturelle, donnant ainsi à toute leur entreprise un caractère platonicien très marqué.

On peut essayer de maintenir qu'il est possible d'opérer autrement et de recevoir la théorie de l'action sans construire l'édifice parallèle de la Métaphysique. Il suffit pour cela de tenir une distinction au niveau de concepts caractéristiques et d'éviter à son sujet la recherche d'un genre ou d'une cause.

9. Une seconde interprétation consisterait à voir dans la distinction force/volonté la double caractéristique des énoncés performatifs repérables dans le discours sur l'action d'une culture. On y verrait alors le double registre où chercherait à se dire la protestation de non-coïncidence des requêtes individuelles et des systèmes de rapports qui structurent une société. Ou encore les figures les plus ordinaires de l'exhortation et de l'incrimination. Une objection simple à cette interprétation est qu'elle nous contraint à ne considérer aucun des énoncés où les concepts de force et de volonté figurent comme des propositions. Manifestement c'est trop réduire, en particulier les théories politiques.

10. S'agit-il davantage de concepts servant à formuler des lois historiques, en particulier ce type de propositions où s'inscrit la finalité ? Cette interprétation insérerait le concept de volonté dans le discours historique de manière telle qu'il y indique la signification des actions auxquels il correspond.

De toutes, cette question est la plus délicate, car elle concerne la possibilité de conserver à une polarité force/volonté, observée dans des cultures passées, un statut significatif. Cela revient à demander [28] l'intérêt qu'il y a à repérer de telles polarités et à chercher si le procès de l'actuel peut retirer quelque chose de l'analyse du passé. Ce problème mérite d'être circonscrit ; on s'apercevra que c'est par là que la nature proprement épistémographique du travail sur de tels concepts nous est le plus largement manifestée.

Le vocabulaire de la volonté est lié aux considérations de finalité dans le discours historique. Il sert le propos général de dégager des intentions, lesquelles fournissent d'une action une représentation plus intelligible qu'un récit neutre. À ce niveau l'affirmation que les Juifs portugais ont voulu se convertir au 17<sup>e</sup> siècle pour éviter les persécutions paraît plus intelligible que l'affirmation simple : « ils se sont convertis ». Cette dernière est néanmoins dégagée de la cause et pourtant elle peut être dite équivalente à : « ils ont voulu se convertir ». Cette juxtaposition simple veut montrer que le vocabulaire de l'action est en soi factuel, pour la raison simple qu'on peut observer une contrainte ou une volonté, et qu'il est distinct de la considération des fins, lesquelles ne sont jamais observables, à moins d'être explicitement

énoncées. Si donc le vocabulaire de la volonté est lié aux considérations de finalité, c'est au titre de la connivence de la volonté et des motifs, mais non en raison de ce qui pourrait passer pour leur identification.

Ce dégagement fournit un résultat important. Dans l'analyse de faits passés, la volonté peut être un fait observable et ce caractère est parallèle à son observabilité dans les discours que nous avons étudiés. Il faut s'abstenir de trop rapprocher cependant la volonté observée dans les faits et la volonté qui structure une idéologie, de crainte de noyer nos questions qui ne se situent pour le moment qu'au second registre.

11. Il ne reste qu'une voie pour considérer comme théoriquement significatif le dégagement de tels concepts. Il s'agit de les considérer comme des marques, sans les gonfler et sans les réduire, sans les référer à la finalité et sans les identifier aux faits historiques. Faire le répertoire de telles marques, c'est précisément constituer une épistémographie, au terme de laquelle on aura un inventaire des concepts qui autorisent les produits culturels et les idéologies.

Cette perspective nous aide à préciser la nature des objets d'une critique philosophique de la culture. Il s'agira toujours plutôt des [29] concepts qui rendent possible la structuration d'une idéologie que des thèmes explicites qu'elle véhicule. Cette définition correspond bien à la nature traditionnelle des objets de la philosophie, dont la caractéristique principale est de n'être pas immédiats. De la sorte on évitera l'ambiguïté qui s'attache aux travaux de morphologie et d'analyse propres aux sciences humaines et que la philosophie n'a pas avantage à redoubler. Que cette entreprise épistémographique reconduise par ailleurs aux constantes de la théorie de l'action ne représente aucun péril métaphysique ; il me semble qu'il y a là plutôt matière à renouveler l'aménagement et la signification de concepts souvent déclarés périmés.

D'une seconde façon, l'épistémographie qualifie un discours bien identifié. Au registre de la connaissance, elle s'identifie pratiquement au projet d'archéologie du savoir structuré par Michel Foucault. La méthode en serait avantageusement transposée au niveau qui nous a occupé jusqu'ici, de manière à constituer ce qu'on pourrait appeler une « archéologie de l'action ». La situation profondément ambiguë du discours philosophique qui hésite entre la science et la prophétie se

trouve ici dissipée au profit d'un discours déterminé par ses objets et son projet.<sup>9</sup> Cette entreprise donnera lieu à une histoire conceptuelle, constituée à partir d'une lexicographie et d'une métaphorologie. Pour ce travail, le concept de morphisme sera d'une utilité non négligeable, en vertu de sa généralité même et des concaténations qu'il permet d'établir.

Une telle grammaire de la culture comme action se joindra heureusement à l'archéologie du savoir et permettra peut-être de dire ce qui rend possible la péricope de saint Matthieu que j'ai citée au début.

[30]

---

<sup>9</sup> Voir par exemple les travaux de la revue *Archiv für Begriffsgeschichte* et le *Dictionnaire historique de la philosophie*, édité par J. RITTER.

[31]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

# “Le privilège de l'événement dans les média d'information.”

Normand LACHARITÉ

[Retour à la table des matières](#)

1. Entendons ici par « information » l'ensemble des discours qui énoncent des faits ou des données.

On peut distinguer entre l'information relative à la conjoncture et celle qui ne l'est pas ; dans le premier cas, les faits et données sont considérés comme constitutifs de l'environnement spatio-temporel propre aux personnes impliquées dans l'échange d'information ; d'où notre appellation d'« information circonstanciée » (C). Les éléments les plus contemporains de l'acte d'échange (ou les plus immédiatement antérieurs à lui) constituent ce qu'on appelle l'*actualité*, et ne sont qu'une partie de l'environnement spatio-temporel en question. Dans le cas de l'information qui n'est pas relative à la conjoncture, les faits et données sont considérés intemporellement et sans égard à l'environnement spatio-temporel des personnes impliquées dans l'échange d'information : les faits et données des sciences, des techniques, des encyclopédies et des dictionnaires ne sont pas inscrits, comme le sont les faits et données du journal quotidien, dans le devenir de la conjoncture, ou s'ils le sont, du moins ce n'est pas au même titre. Nous appellerons « information non-circonstanciée » (NC) ce type de faits et données ; et nous conviendrons que ce qu'on peut apprendre de

l'état d'une discipline, sa méthode et sa théorie par exemple, sont des faits et des données pour celui qui apprend, et, à ce titre, de l'information (nous définirons plus bas la notion de méta-information, sous-catégorie de la précédente).

[32]

Considérons l'information circonstanciée, en particulier celle des journaux et celle des postes de radio et de télévision. Cette information est constituée principalement de nouvelles.<sup>10</sup> Or la nouvelle est un type d'information centré sur l'événement (E). Mon intention est ici d'examiner la portée de ce truisme en caractérisant le mieux possible l'*information événementielle* (E) et en soumettant des hypothèses concernant l'influence qu'elle aurait sur notre perception de la conjoncture.

Je vois deux façons de spécifier ce qu'est un événement en l'opposant sémantiquement à autre chose :

1. la première opposition est celle que les journalistes apprennent à faire entre « la nouvelle » et « le commentaire » ; en conformité avec cette distinction, l'éthique professionnelle veut qu'on réserve les jugements de valeurs et les opinions personnelles au commentaire, alors que la nouvelle ne doit rapporter que les faits, avec le maximum de détachement, ce détachement communément appelé « objectivité ».
2. la deuxième est celle, plus teintée d'épistémologie, entre « événement » et « état de choses ». C'est cette dernière opposition qui nous intéressera ici.

Un événement, de ceux que la presse parlée ou écrite nous rapporte, est une brisure survenant dans la continuité de certains états de choses. L'événement peut toujours être considéré comme un changement brusque dans une configuration plus stable, c'est-à-dire une configuration dont le taux de changement est d'un tout autre ordre de grandeur. Gagner le gros lot de Loto-Québec signifie un changement

---

<sup>10</sup> *Le Devoir*, par exemple, consacre au-delà de 70% de son texte imprimé non publicitaire à la nouvelle.

brusque dans la situation de vie du gagnant ; un changement brusque (peu importe ici qu'il ait été prévu) de l'état de distribution des richesses, etc.

Une autre image sera parfois plus adéquate pour comprendre le contraste en question : l'événement est à l'état de choses ce qu'un symptôme est à l'état d'un organisme. Les événements pourraient en ce sens être souvent vus comme signes manifestes et venus en surface des états de choses qui les rendent possibles : dans le cas de la [33] loterie, les tirages sont des événements périodiques, mais ils ne sont que la trace ou le symptôme d'une organisation qui perdure entre les moments où les gagnants font manchette, qui agit (mais où ?) comme forme de financement, qui structure des rapports sociaux, etc.

Une troisième métaphore, viendrait préciser le rapport entre événement et état de choses en termes d'*action* et de *résultat*. Les événements marquent les éléments de la conjoncture qui sont en travail, les lieux où il y a de l'action : non pas que partout où il y a de l'action il y ait matière à nouvelles, mais plutôt : la majeure partie des bulletins de nouvelles trouvent leur contenu dans les secteurs d'intense activité de transformation et, ultimement, les secteurs en crise. Sous ce rapport, on considérera les états de choses comme la sédimentation des résultats des activités transformatrices ou, si l'on veut, comme ce qui, de l'action, s'inscrit dans la durée, prend effet dans une temporalité sociale plus lente que celle de l'événement. Cependant cette façon de considérer l'événement comme marque d'un lieu d'action sociale n'est pertinente qu'en proportion du caractère social que possède au départ un événement quelconque par la nature de ses implications : la finale de la coupe Stanley, fait on ne peut plus événementiel d'un point de vue journalistique, ne démarque pourtant pas un bien grand secteur d'*action sociale* en comparaison d'événements tels que les décisions, victoires et défaites politiques, l'éclatement ou la solution de conflits de travail, l'annonce de découvertes scientifiques, les péripéties des guerres, les grandes transactions financières, etc.

En les considérant ainsi tour à tour comme solutions de continuité, comme symptômes en surface de quelque chose en profondeur et comme indicateurs d'une intense activité dans certains secteurs de la vie sociale, nous caractérisons les événements par opposition aux états de choses. Et par ricochet ce sont, chaque fois, des caractères de l'*information* événementielle (E) qui sont respectivement évoqués :

1° — elle est *transitoire* et vieillit vite, puisque l'événement n'est matière à nouvelle que dans le moment relativement ponctuel de son avènement dans la continuité qu'il interrompt. Une nouvelle n'est pas « fraîche » deux jours de suite : elle est sans lendemain, au sens strict ; d'autres ruptures viennent infailliblement recomposer le visage de l'actualité et ce que la nouvelle d'hier contenait d'information sur les événements passe à un autre genre : cela rejoint le non-dit des états de choses (exemple : on ne répétera pas que Monsieur X a été [34] élu...), l'univers oblitéré de ce qui est contredit ou nié par la suite (par exemple quand le texte de nouvelles du lendemain commence par : « Contrairement à ce que nous avons annoncé... »), les limbes de l'oubli, ou le statut de fait historique, objet d'un savoir qui sera encyclopédique (par exemple, la nouvelle d'hier : « Premier homme sur la lune » est aujourd'hui une donnée d'almanach ...)

2° — elle est *superficielle*, de la superficialité même qui rend l'événement si apte à être dit, divulgué et illustré : ce que les nouvelles nous racontent au sujet d'une guerre, est de l'ordre des incidents, non des enjeux ; les voyages des chefs d'état sont des événements, leurs idées non : les nouvelles nous parlent plutôt des premiers ; habituellement, les nominations d'individus à des postes sont objets de nouvelles mais non leur manière de remplir leurs fonctions ; de manière analogue (bien que pour d'autres raisons) la découverte par la police, d'une activité illégale quelconque constitue une excellente matière à nouvelle mais non pas l'exercice habituel de cette activité.

3° — elle est chargée du tonus *émotif* propre aux problèmes et aux crises, à proportion que les événements rapportés par les nouvelles surgissent dans les secteurs de l'activité sociale où il se passe quelque chose. « Les ennemis de l'information lui reprochent de ne montrer que les crises, le racisme, la misère, la pollution, et ils ont raison : l'information c'est la crise. Par définition, il n'y a d'actualité que sur des points chauds (...) Il en résulte que dans une information libre, les 'mauvaises' nouvelles recouvrent massivement les 'bonnes' (...). » (J.-F. Revel, *L'Express*, 12-18 octobre 1970, p. 72.)

Les considérations qui précèdent devraient suffire à établir la différence que je veux faire entre événements et états de choses et à déterminer ce que je désigne par « information centrée sur les

événements » ou « information événementielle » (E). Si donc nous tenons pour accordé que les média d'information <sup>11</sup> nous renseignent sur la [35] conjoncture surtout en termes d'événements, quelle connaissance de la conjoncture est ainsi produite chez le consommateur de cette information ?

Mon lecteur voudra bien ne considérer les quelques hypothèses apportées ci-dessous en réponse à cette question que comme l'effort théorique et critique préalable à une recherche empirique du rapport d'influence qui existe entre le langage des média et la perception de la culture.

2. Une première hypothèse est qu'une connaissance de la conjoncture alimentée aux seules nouvelles a justement l'allure d'une première page de journal : fragments juxtaposés d'une réalité qui demain sera périmée. On doit comprendre ici : 1° que cette connaissance est fragmentaire et 2° que les fragments en question ne sont que juxtaposés, et ce, à la fois sur l'espace des pages imprimées et dans la suite *temporelle* des phrases radio-télé-diffusées ou des émissions et parutions de chaque jour. (Hypothèse I.) Pris ensemble, ces caractères s'appliquent aux média d'information mieux qu'à tout autre support du discours. Certes on peut dire que toute connaissance se présente toujours par fragments ; mais je ne vois nulle part où la discontinuité est aussi systématiquement inhérente à l'objet de la connaissance que dans le cas de l'événement. Et aussi, certes, on peut dire que d'un jour à un autre plusieurs nouvelles sont suffisamment en rapport avec des nouvelles de la veille sur un même sujet ou dans un même champ d'intérêt pour former une continuité latente ; mais justement cette continuité n'est jamais celle d'un texte suivi, soit à cause d'une nécessité de style (journalistique) ou d'une impossibilité psychologique (limites du champ d'attention ?). Et la meilleure preuve

---

<sup>11</sup> Il est question ici des média d'information qui dispensent effectivement de l'information ; excluons la presse érotique, les journaux-feuilletons, et autres publications du même genre ; faisons la même chose pour les émissions radiophoniques et télévisées. En ce qui concerne la télévision, la proportion des émissions à nouvelles n'est certes pas aussi écrasante que celle des articles-nouvelles pour les journaux. L'information événementielle prédomine à la télévision moins que dans les autres média, mais ce que nous allons en dire n'est pas pour autant affecté.

en est que la reconstitution d'une telle suite dans un texte fait toujours de ce texte autre chose qu'une *nouvelle* : il entre dans le genre commentaires, chroniques, essai de synthèse, etc. (cf. les « features » des journaux anglophones, articles de fond souvent protégés par copyright).

Si on compare l'actualité à un casse-tête, mon hypothèse I revient à dire qu'il est impossible par la seule information événementielle d'en retrouver l'image ou le motif, non pas tant parce qu'il manquerait des pièces — ce qui est toujours le cas quel que soit le type d'information — mais parce que manquerait un principe d'assemblage, quelque chose comme le découpage habituel qui, dans le cas des [36] casse-tête, munit certaines pièces d'une extrémité en profil de bollard (bitte) susceptible de s'engager, pour y être retenue, dans une autre pièce reproduisant la même forme en creux. Comment « raccrocherai »-je à la conjoncture l'annonce de la construction d'un aéroport, si je ne connais pas quelque chose du besoin qui s'en est fait sentir, du jeu politique qui a mené à cette décision, des implications réelles d'une telle construction pour les collectivités immédiatement impliquées, pour les collectivités plus médiatement impliquées, etc., etc. ?

Le sens d'un événement n'est pas donné dans l'immédiateté de son occurrence mais dans la différence qu'il introduit par rapport à la continuité qu'il rompt ou qu'il inaugure. Le sens d'un événement ne peut se révéler que sur fond d'un ou plusieurs état (s) de choses : c'est ce passage à l'état de choses que l'information événementielle laisse pour compte.

Ce postulat ouvrirait deux pistes de recherche : 1° Comment se comportent sur ce point des média d'information déterminés : quelles sont pour chacun les proportions relatives des deux types d'information ? et comment se fait, à partir de la nouvelle, le passage à l'information sur les états de choses — appelons cette dernière « information-synthèse » (S) — : par quelles conventions de genre et de style (posons qu'il y a des « genres » journalistiques comme il y a des « genres » littéraires), par quels niveaux de discours (par exemple, les discours du chroniqueur, du militant, du moraliste humaniste ou du théoricien n'ont pas le même degré ni sans doute le même type de généralité ...), etc. ?

2° Quelles clientèles (et dans quelle proportion ?) puisent dans leur contact avec leurs média d'information des contributions explicites à leur interprétation d'une conjoncture prise comme durée continue d'états de choses (l'abolition de la surtaxe américaine sur les produits canadiens est un *événement* ; la dépendance de l'économie canadienne par rapport à l'américaine dure toujours, comme *état de choses* qui ne dépend que de façon lointaine et partielle de tels événements...) ? Quel est le rapport, sur ce point, entre les attentes des clientèles et l'état actuel des média d'information ? entre la capacité de réception de la clientèle et l'actuelle production d'information ? Sont-ils plus nombreux ceux qui souhaitent une information-synthèse plus abondante ou ceux qui se plaignent d'en être inondés ?

[37]

3. Paradoxalement, il y a un biais par lequel l'hypothèse précédente est contredite, du moins en apparence. Prenant le contrepied, quelqu'un pourrait soutenir : la diffusion de l'information événementielle, telle qu'elle se pratique, — une thèse plus forte dirait : « quelle qu'elle soit » — contribue toujours à elle seule, à former ou confirmer une représentation relativement globale de la conjoncture, au niveau des états de choses, niveau auquel je situe la durée sociale par opposition au transitoire de l'événement.

Loin d'être excessive, cette hypothèse, que j'appellerai « hypothèse II », trouvera de bons appuis dans une étude, par exemple, des modes de transmission et de consolidation des idéologies. Il sera facile de faire observer que les informations diffusées massivement ont fait l'objet de choix, que leur importance relative dans le journal ou l'émission résulte de décisions où jouent encore des choix, et que l'ensemble de tels choix obéit ordinairement à des préférences idéologiques, etc. Mais alors, dirons-nous que l'information événementielle est cohérente, comme dans l'hypothèse II qui vient d'être évoquée, ou bien inarticulée comme l'affirme l'hypothèse I antérieurement introduite dans la section 2 ? Les nouvelles diffusées par tous les média se présentent-elles munies, ou non, du lien qui réunit les événements aux états de choses inscrits dans la durée ? Les innombrables nouvelles se présentent-elles comme diversité pure et dispersion d'anecdotes ou constituent-elles le véhicule

d'une subreptice cohérence, clé d'une interprétation de la conjoncture conforme aux diktat idéologiques ?

Cette alternative n'en est pas une, sauf au plan de la rhétorique. Le contraste entre les deux hypothèses montre déjà par où elles se *limitent* mutuellement (ce qui n'est pas la même chose que se contredire). L'unification d'une conjoncture par ce qu'elle a de relativement plus constant, les états de choses, unification souhaitée dans le corollaire de l'hypothèse I, est conçue comme *acte conscient d'interprétation* et comme *production de connaissance*. Cette interprétation et cette connaissance ne sont pas données dans la nouvelle mais plutôt, quand elles le sont, dans d'autres formes d'information qui ont ceci de commun qu'elles mettent un ou des événements en *perspective*, ce qui veut dire : en rapport avec des états de choses dans une *durée*. À l'opposé, la vision « unifiée » de la conjoncture qui résulte éventuellement d'une cohérence, non dans la matière à information, [38] mais dans les choix de cette matière n'est pas une connaissance *mais un sentiment* ; elle ne se constitue pas par le moyen de l'analyse ou de la synthèse conscientes, mais par renforcements d'attitudes, que ce soit à l'égard d'idées, d'états de choses, d'événements, d'institutions ou de quoi que ce soit. C'est le genre de phénomène que l'on décrit en disant : les nouvelles de tel journal induisent le lecteur à voir le gouvernement d'un bon œil, celles de tel autre, d'un mauvais œil. Un ensemble d'attitudes fournit peut-être une *vision du monde*, mais ne donne habituellement pas ce que j'ai appelé une connaissance des états de choses. (On aurait ici une occasion d'examiner les rapports conceptuels et aussi socio-culturels entre « vision du monde » et « idéologie »).

Ainsi, quelle que soit l'influence de l'information purement événementielle sur les allégeances idéologiques du lecteur, et quelle que soit sa contribution, par là, à une certaine unification de la conjoncture au niveau des attitudes de ce lecteur, la première hypothèse est maintenue, dans le champ d'applicabilité qui est maintenant mieux précisé. Les événements quotidiens sont bien des symptômes d'une configuration que possède notre univers multidimensionnel : mais le fait de les raconter, au fil d'un palmarès toujours actuel d'anecdotes, ne nous fournit pas une symptomatologie. Par exemple, tous s'entendent pour dire que les grèves, les transactions financières, les soldes de magasins, les hold-up, les conflits scolaires, etc., sont assurément des

symptômes des rapports de production propres à la société où tout cela se passe ; et pourtant aucun ensemble de descriptions d'événements ne constituera jamais une description de *la formation sociale*. Paradoxalement, cet état de choses qui forme l'armature la plus concrète, et d'un certain point de vue, la plus centrale de notre existence et de notre durée sociales, à savoir les rapports de production, reste occulté, occulté peut-être par la surabondance même des symptômes qui nous le signalent, comme autant de doigts pointant vainement vers un tableau, alors que nos yeux naïfs s'émerveillent de leur diversité de formes ou de parures et de leur indéfectible quotidienne nouveauté.

4. L'action des nouvelles sur les *attitudes* des consommateurs d'information a été évoquée ci-dessus et nous fournit une transition pour introduire maintenant une hypothèse qui concerne justement l'impact *émotif* du langage des nouvelles sur la perception de la conjoncture [39] socio-culturelle. Nous l'appellerons l'hypothèse III. Pour situer le champ d'applicabilité et le contexte de cette hypothèse que je formulerai à l'instant, je considère les informations du genre *nouvelles* comme un ensemble occupant un espace limité, s'il s'agit d'information imprimée, et une durée limitée, s'il s'agit d'information radiodiffusée ou télévisée ; parlons dans les deux cas de l'« espace d'événements »<sup>12</sup> et définissons-le comme suit : soit l'ensemble A des activités et des ressources qui, dans une société donnée, sont consacrées aux échanges d'information par le moyen des média ; l'espace

---

<sup>12</sup> La dimension de cet espace est probablement une constante culturelle pour une société donnée à une époque donnée. Je ne sais si cette grandeur est utilisée en sociologie ou en psychologie sociale, ni si sa mesure est susceptible d'une précision suffisante ; mais il y aurait sans doute des corrélations intéressantes à faire entre la dimension de l'espace d'événements et la consommation de certains produits culturels, les livres à faible degré de technicité par exemple (hypothèse : la consommation de ce produit est proportionnelle à l'ampleur de l'espace d'événements) ; entre la dimension de l'espace d'événements et la diversité des secteurs d'activité représentés dans cet espace (hypothèse : relation directement proportionnelle) ; entre la dimension de l'espace d'événements et le degré de politisation du citoyen moyen (hypothèse : plus le citoyen consomme d'événements, plus son intérêt est dispersé, en vertu de l'hypothèse précédente, et moins il est politisé ; par une sorte d'inversion : plus l'information est politisée, c.à.d. sélectionnée par une idéologie politique, moins l'espace d'événements est ample) ...

d'événements est le sous-ensemble B de A consacré à l'information exclusivement événementielle. <sup>13</sup>

[40]

Dans cet espace d'événements, les nouvelles sont en concurrence entre elles, toujours et nécessairement : aucun médium ne peut dire tout ce qu'il sait et il en est ainsi pour l'ensemble. Ce qu'il y a à gagner dans cette concurrence c'est un *destinataire*. La conséquence de cette situation est que chaque *événement* (une situation analogue mais plus complexe pourrait sans doute être décrite pour les types de messages autres que la nouvelle) est affecté d'un indice qui donne la valeur de

---

<sup>13</sup> Une mesure de première approximation de cet espace d'événements (sous-ensemble B de A) pourrait être faite en termes de *fraction de la capacité totale d'expression des média*. Cette fraction pourrait être calculée par des rapports de surface imprimée, pour chaque médium écrit (par exemple 60% de la surface de tel journal est consacré en moyenne à l'information) ; on ferait ensuite une somme pondérée de ces éléments, le poids de chaque médium étant déterminé par le rapport de son *volume de production* au volume total de production de *tous* les média d'information, une fois faites certaines conventions pour rendre homologues les mises en page et pour évaluer en termes de surface imprimée la production des média qui n'utilisent pas l'écriture (télé-journal, émissions radio-diffusées d'information, ciné-journal...) — le temps d'absorption par le consommateur serait peut-être un critère pour déterminer les « équivalences ». Une mesure de deuxième approximation de l'espace d'événements devrait tenir compte non seulement de ce qui est offert à la consommation mais encore de ce qui est effectivement consommé ; et à ce moment il faut introduire dans la mesure des variables relatives aux comportements des usagers des média. Si les pages éditoriales d'un journal ne sont pas du tout lues par la clientèle de ce journal, la superficie qu'elles occupent n'a pas de correspondant dans le « champ d'attention collectif » et leur contribution réelle au volume de production, aux fins de nos mesures, est nulle. Si, par exemple, pour un journal donné, les éditoriaux occupent une page sur dix, la publicité, quatre et les nouvelles, cinq, la contribution réelle de ce médium à l'espace d'événements qui est effectif pour la société en question est le rapport 5/9 et non le rapport 5/10. Ainsi, en deuxième approximation, c'est l'estimation *du temps de contact des usagers avec le contenu des média* qui sert à déterminer l'ampleur de l'espace d'événements : sommée sur les usagers, les média et les contenus, la mesure risquerait d'être bien différente. Les unités à additionner seraient des heures-lecteurs, des heures-spectateurs, des heures-auditeurs (une heure-lecteur représentant une heure de contact d'un lecteur avec un certain contenu d'un certain médium).

son pouvoir d'attrait : et c'est cet indice qui détermine l'importance relative de cet événement dans et pour le journal ou l'émission ; cet indice varie bien sûr selon la clientèle visée, les contenus privilégiés, le coût des moyens de présentation, les effets à provoquer ou à utiliser chez le lecteur, etc.

Compte tenu de ces préliminaires, l'hypothèse III est la suivante : le pouvoir d'attrait propre aux événements qui prédominent dans le langage des nouvelles est le *drame*, avec toutes ses nuances et variétés.

S'ensuivent quelques processus qui sont partie prenante dans notre perception de la conjoncture socio-culturelle.

D'abord ce processus incessant de substitution et de recouvrement plus ou moins complet de la densité dramatique propre à l'événement par celle émanant de la mise en page, de la mise en scène, du choix des mots, etc.<sup>14</sup> Parmi les événements susceptibles de faire la manchette, pour une édition donnée, celui qui possède un bon impact dramatique (effet tragique ou comique, effet de surprise, effet de [41] pitié, d'indignation, etc.) est normalement un bon candidat : mais autant ce rapport exprime une sorte de règle de la structure concurrentielle du matériau à nouvelles, autant il indique un moyen qui peut être poussé jusqu'à l'artifice, de faire jouer à des événements, par ailleurs quelconques, des *rôles* de manchette. Ainsi peut-on fausser de deux manières le jeu de compétition entre les événements d'un ensemble donné : la première façon est de privilégier ceux qui possèdent certaines qualités dramatiques, choisies *au préalable* pour leur efficacité à produire un impact émotif déterminé ; cette façon de faire donne naissance à des médias dont l'information événementielle est restreinte à un certain type d'effet dramatique, par exemple, le scandale, le crime, l'indiscrétion, la « sensation », etc.

La deuxième façon de fausser le classement des événements est de mousser certains de leurs traits, pour les *aider*, en quelque sorte, à produire un impact émotif plus fort. C'est sur ce terrain que s'exerce le *style* journalistique. Tout ce qui dans une société essaie de promouvoir

---

<sup>14</sup> Par exemple les titres suivants coiffent la même nouvelle : « Diefenbaker : le Sénat a signé son arrêt de mort » (*Le Devoir*) et « Knowles moves to end Senate » (*The Montreal Star*). Encore : « Maccarone : 'c'est ta dernière chance' » (*Montréal-Matin*) et « Metro driver had poor record » (*The Montreal Star*),

des *valeurs* par les média d'information fait usage tôt ou tard, occasionnellement ou systématiquement de ces « corrections » de style. Comme les nouveaux-nés, les événements ne viennent pas au monde tout habillés ; mais quand ils nous sont présentés par les média pour consommation, ils sont, ipso facto, vêtus de mots et/ou d'images. C'est dans cet habillage que joue le style. Ce dernier est alors partie active du message, lieu de valeurs implicitement promues ou transmises. C'est dans cette magie que sont engendrés les mots et les personnages sacrés. <sup>15</sup>

Un autre processus qui découle du caractère essentiellement dramatique du pouvoir d'attrait propre aux nouvelles pourrait s'appeler le déclin obligé de tout événement-vedette. Le fait est simple à constater : les événements qui tiennent la manchette n'ont pas, sauf exception, [42] deux jours de suite les mêmes acteurs ; ce n'est pas la même « affaire » qui fournit deux jours de suite l'événement auquel on veut accorder le maximum d'importance — (J'emploie « affaire » comme dans l'expression « l'affaire de l'enlèvement de Laporte », « l'affaire du séminaire St-Sulpice », « l'affaire de la CUM », etc.). Pour les nouvelles en général, leur cote d'intérêt est inversement proportionnelle au nombre de fois que l'affaire où elles s'inscrivent a été mentionnée dans les éditions immédiatement antérieures. Tout se passe comme si la ressemblance d'un événement avec un autre antérieurement mentionné lui enlevait automatiquement une partie considérable de son pouvoir d'attrait. Du point de vue de la psychologie des usagers, on pourrait décrire ainsi le phénomène : le consommateur de nouvelles a une tolérance extrêmement faible à la répétition, à la ressemblance, au régulier, au prévisible, au stable, etc. Habitué à se faire étonner, il se désintéresse très vite de ce qui n'est plus inédit ; il

---

<sup>15</sup> On trouvera une analyse plus poussée de ce processus, et des exemples intéressants pour l'illustrer, dans un livre qui consacre les deux premiers (et les meilleurs) de ses six chapitres à débusquer l'inauthenticité de l'information événementielle, entre autres tares d'une société dangereusement avancée dans l'art de se tromper elle-même, de se fabriquer copieusement, lucrativement et quasi « scientifiquement » les merveilleux succédanés qui rendent pâle, et surtout superflue, l'expérience de la « real thing ». Il s'agit de : BOORSTIN, Daniel J., *The Image : A Guide to Pseudo-events in America*, New York, Harper & Row (Harper Colophon Books), 1964. (Edition originale : *The Image of What Happened to the American Dream*, New York, Atheneum Publishers, 1962.)

suffit qu'une atrocité ait déjà été racontée pour que bien vite il ne s'en émeuve plus ; comme consommateur d'information, il s'habitue vite à la guerre du Vietnam... Il veut tout savoir sur un scandale quand on l'étale pour la première fois ; mais le scandale qui dure ou s'installe est déjà hors de son champ d'intérêt ; cela n'est plus matière à nouvelles.

La première manœuvre pour obtempérer à cette exigence de lecteur est bien sûr de concentrer sur l'inédit ; si l'affaire n'est pas inédite, c'est l'adjonction d'un nouvel élément dramatique qui justifiera qu'elle garde son rang d'importance : et ainsi de suite jusqu'à ce qu'une sorte de climax soit atteint au-delà duquel il faut consentir ou bien à perdre l'intérêt du lecteur ou bien à relâcher l'exigence d'objectivité. Pour sortir de ce conflit possible, on relègue l'événement à un grade inférieur du classement, le dernier échelon étant celui des « faits divers », ou bien, plus radicalement, on le tait.

C'est ainsi que la perception de la conjoncture proposée par l'information événementielle, pourrait être décrite comme étant la somme des affaires (correspondant en gros à des « secteurs d'activité ») dont un lecteur moyen n'est pas fatigué d'entendre parler. Je laisse à deviner à quel ensemble d'omissions cette dernière restriction conduit...

Un troisième processus serait celui par lequel le langage des nouvelles induit *une mythologie du changement de la conjoncture socioculturelle*.

[43]

Comme la rupture, l'innovation, la déviance même, se prêtent mieux aux exigences intrinsèques du genre « nouvelles », elles y sont mieux exploitées, comme aspects de la réalité sociale, que le statu quo, que « l'ordre et la loi », etc. Le maître à penser des yippies va même jusqu'à dire que, dans certains cas, l'événement a encore plus d'impact comme nouvelle encapsulée et parée par les médias que comme situation vécue : il devient MYTHE ...

“Have you ever seen a boring demonstration on TV ? Just being on TV makes it exciting. Even picket lines look breathtaking. Television creates myths bigger than reality.

Demonstrations last hours, and most of that time nothing happens. After the demonstration we rush home for the six o'clock news. The drama review. TV packs all the action into two minutes — a commercial for the revolution.

The mere idea of a "story" is revolutionary because a "story" implies disruption of normal life. Every reporter is a dramatist, creating theater out of life.

Crime in the streets is news ; law and order is not. A revolution is news : the status quo ain't. The media does not report "news", it creates it. An event happens when it goes on TV and becomes myth.”

Jerry RUBIN, *Do it*, New York, Ballantine Books, 1970, pp. 106-107.

Comme le montre bien cette citation l'information événementielle, grâce à sa prédilection pour la "disruption of normal life", conduit facilement à des représentations du changement. Serait-il possible, dans ces conditions, que par un effet spécifique à elle, cette information conduise insensiblement le consommateur de nouvelles à surestimer la valeur transformatrice des gestes qui font événement ? Le statu quo est en quelque sorte constamment amendé, pour ne pas dire renié, par une bonne proportion des événements rapportés par les médias. Si l'on succombe à la suggestion d'interpréter ce fait en termes de changement social, et si l'on nourrit sa perception de la conjoncture principalement de nouvelles, il est bien possible que l'impression d'une rapide évolution vers de meilleurs futurs l'emporte sur l'impression de statu quo ; que le cumul de certains effets dramatiques provoque l'impression du changement social ; que, enfin, ce remuement [44] de faits et gestes soit vu comme la réponse satisfaisante d'une société dynamique aux impératifs de la prospective et du développement technologique. Je crains que ce ne soient là le plus souvent que rationalisations. La relation entre l'événement et le changement social n'est pas directe, en général, même si l'événement n'est tel que par

l'avènement d'un changement (rupture dans une continuité), comme je le faisais remarquer plus haut en un sens presque épistémologique.

Bien sûr l'information événementielle reste une contribution nécessaire à toute réflexion sur l'ampleur des changements réels survenus et sur la nature des changements à venir nécessaires ou désirables ; elle reste aussi un moyen indispensable à la perception des problèmes sociaux. Aussi ne s'agit-il pas ici de la dévaloriser encore moins de souhaiter la restreindre ; il s'agit seulement d'en mesurer les limites et de soupçonner que l'image de la conjoncture ainsi suggérée sacrifie un peu aux règles d'un genre qui diffère de la pure description. J'ai assimilé ce genre au *théâtre* ; or, il est indifférent à la dramaturgie que l'éclatement d'une bombe représente une révolution effective, ou le rêve d'un artiste, ou le souvenir d'un vétéran ou le fait divers qui empêchera un personnage d'arriver à l'heure chez sa maîtresse. Celui par contre qui cherche à s'informer de l'état de son milieu de vie n'aimerait pas se tromper. C'est pourquoi, il doit disposer d'autres moyens d'information que les nouvelles.

Ce que tend à montrer la description des trois processus évoqués ci-dessus est que l'information événementielle, par des nécessités qui tiennent à sa structure interne de fonctionnement comme médium, ne fournit pas à son consommateur des moyens de discriminer ce qui, dans la conjoncture, est important de ce qui ne l'est pas, tout en lui fournissant par contre de nombreuses occasions de se méprendre à ce sujet. Certes, il est difficile de spécifier ce qu'on entend par *l'importance des événements* : l'attribution de ce qualificatif est fonction d'idéologies, d'objectifs, d'options éthiques, et même peut-être de schèmes théoriques ; mais, de quelque manière, dans un contexte où l'on s'interroge sur la valeur de la connaissance qu'on acquiert de la conjoncture socio-culturelle, il doit être possible de spécifier des critères d'importance qui disent au moins le degré de pertinence, puis d'influence, de certains événements, eu égard aux contextes d'états [45] de choses dans lesquels ils surviennent (indépendamment de l'ordre préférentiel qu'on pourrait vouloir établir entre les secteurs d'activités par le moyen de grilles philosophiques, sociologiques, économiques, théologiques, etc.).

Or, mon hypothèse est que même avec cette conception minimale de *l'importance* des événements, il faut continuer de dire que, en principe, l'importance d'une nouvelle, considérée comme bribe

d'information transmise par un médium d'information à sa clientèle, ne tient pas à l'importance socio-culturelle de l'événement qu'elle rapporte ; si elle tenait à cela, jamais on ne saurait expliquer que le mariage de M. Trudeau ait été, au dire des directeurs des journaux canadiens, sociétaires de la Presse canadienne, « la grande nouvelle de l'année au Canada » en 1971. <sup>16</sup>

5. Dans une dernière partie, j'aimerais appliquer les distinctions précédentes concernant diverses sortes d'information à la position d'un problème de pédagogie. Ce problème est celui de la place de la conjoncture (entendons de l'information relative à la conjoncture) parmi les choses à faire ou à apprendre à l'école. Ce problème est « postérieur » au problème plus radical de la *pertinence* de l'information en tant que telle ; aussi faut-il supposer, pour parler de la place de la conjoncture, qu'existe déjà une certaine pratique, consciente ou non, de la transmission de l'information et que cette pratique détermine la part des ressources et des activités consacrée à l'accomplissement de cette fonction de transmission, parallèlement à d'autres fonctions telles que la socialisation, le développement de la créativité, la découverte de la subjectivité, etc.

[46]

Conformément aux définitions déjà introduites, les termes du problème sont au nombre de trois : information événementielle (E), information-synthèse sur l'actualité (S), information non-circonstanciée ou scientifique (NC). Il s'agit de trouver un modèle établissant entre ces termes une interaction utilisable comme moyen

---

<sup>16</sup> Du point de vue de la connaissance de la conjoncture socio-culturelle, plusieurs autres éléments du classement des nouvelles importantes, sur la scène canadienne, étonnent. C'est ainsi que, dans l'ordre, il faut passer par le « glissement de terrain de Saint-Jean-Vianney, l'agression contre M. Kossyguine, la révolte au pénitencier de Kingston » avant d'arriver aux nouvelles concernant « l'état de l'économie, le chômage et les répercussions au Canada de la surtaxe américaine ». Ces dernières nouvelles devanceraient de loin toutes les autres mentionnées auparavant, si l'importance des nouvelles tenait à leur aptitude à dévoiler la conjoncture et à marquer les revirements qui l'affectent profondément. (Je puise ce classement des nouvelles importantes de 1971, dans un article du *Devoir* du 30 décembre 1971, p. 2).

rationnel pour atteindre des objectifs pédagogiques. Convenons de nous placer au niveau de l'enseignement collégial et supposons qu'on adopte, pour les fins de la présente discussion, les deux objectifs pédagogiques suivants :

- 1° faire mieux connaître et comprendre la société concrète ;  
(Objectif 01.)
- 2° travailler à la professionnalisation (ce qui veut dire : faciliter l'apprentissage des connaissances nécessaires ou utiles à l'exercice d'une profession, connaissances surtout technologiques dans le cas d'une entrée imminente sur le marché du travail, connaissances plus théoriques ou plus générales dans le cas d'une entrée à l'université).  
(Objectif 02.)

Comment combiner les types d'information que j'ai distingués ci-dessus, compte tenu de ces objectifs ? De prime abord, reconnaissons que NC est nécessaire à la formation professionnelle : c'est la biologie pour le biologiste, la technique du dessin pour le dessinateur, les mathématiques pour le mathématicien et pour les professionnels de plusieurs sciences exactes, etc. Pour les disciplines dont le corpus de connaissances est bien délimité, la place de NC dans le modèle est bien délimitée. D'une façon générale, la poursuite de l'objectif 01. sera d'autant plus distincte de l'objectif 02. que le corpus de la discipline concernée sera mieux délimité : 01. et 02. seront poursuivis par des activités plutôt parallèles.

Les distinctions se brouillent cependant lorsque la carrière envisagée n'est pas clairement reliée à une discipline (par exemple, la politique, le journalisme, la création littéraire, la diplomatie, certaines formes d'animation sociale et d'organisation d'activités, etc.) ou bien est reliée à une discipline dont le corpus n'est pas bien défini (par exemple, la philosophie, la psychanalyse, les métiers d'art, les disciplines nouvelles telles que la prospective, la polémologie, l'administration universitaire, la pédagogie scientifique, etc.).

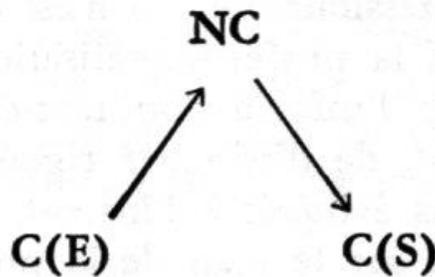
[47]

En effet, dans de tels cas, on est porté à dire que l'*information* comme telle, qu'elle soit de type E, S ou NC, cède le pas à un autre moyen de formation qu'on peut appeler génériquement « expérience » — comme on dit « apprendre par expérience », « faire l'expérience de ... », « to expérience », etc. Mais si l'on regarde de quoi est faite cette *expérience vécue*, on trouvera que dans certains cas elle consiste justement en une découverte de la conjoncture et en divers efforts pour l'interpréter, la verbaliser, pour percevoir les constantes qui lui donnent son unité, etc. Cela sera particulièrement vrai pour les carrières dont l'aire d'opération est collective, c'est-à-dire les carrières dans lesquelles quelqu'un est amené à prendre des collectivités pour son objet de réflexion ou pour son champ d'intervention. Ainsi, on voit resurgir l'information, cette fois surtout de type S, comme moyen de formation professionnelle. Il n'est donc pas toujours exact et éclairant de concevoir la professionnalisation comme un processus médiatisé surtout par de l'information non-circonstanciée (NC), ni non plus, par conséquent, de distinguer rigoureusement l'objectif 01 de 02. Mais dans les cas évoqués à l'instant, on remarque au moins ceci que l'information E, sur le plan de la professionnalisation, n'est jamais qu'une amorce, un agrément, un moyen au service d'un autre moyen.

Mais qu'en est-il du 1er objectif (01) ? Quel usage d'information facilitera aux individus la connaissance et la compréhension de la conjoncture ? Il fut un temps où l'on me disait par exemple, que c'était l'histoire qui offrait l'information requise et l'on n'hésitait pas à remonter jusqu'à l'Antiquité gréco-romaine pour me faciliter la compréhension de la culture contemporaine... Le goût qui se manifeste maintenant dans certains collèges pour l'étude de la culture ambiante semble bien indiquer un changement d'option en ce qui concerne les médiations pédagogiques. De plus en plus de professeurs utilisent ce que j'ai appelé l'information relative à la conjoncture (E et S) de préférence à l'information NC, quand cela est possible. Cette réaction contre la sclérose de la culture scolaire et contre son éloignement par rapport à la culture de masse, est nécessaire et va s'amplifier. Cependant, si l'analyse que j'ai donnée de l'information événementielle est correcte, l'utilisation de la conjoncture à des fins éducatives soulève des problèmes sérieux.

[48]

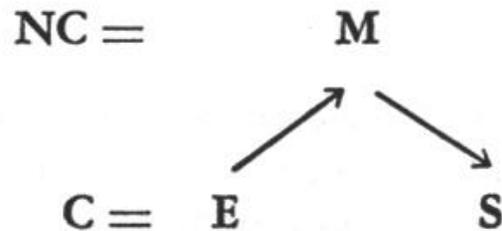
Le simple fait que ce mouvement soit inspiré par des soucis bien différents <sup>17</sup> selon les éducateurs, donne lieu à des malentendus et des conflits d'opérationnalisation. Mais le plus sérieux problème, je pense, consistera à élaborer *une pratique rationnelle et juste du mouvement qui mène de l'écoute des événements à la perception des états de choses*. Comme modèle de cette pratique (modèle qu'il faudrait soumettre à une investigation systématique dont n'est donnée ici que l'idée) je proposerais l'interaction suivante entre les types d'information que j'ai pris pour termes : le mouvement de E à S passe par une information de type NC si l'objectif pédagogique visé est bel et bien une connaissance et une compréhension de la conjoncture socio-culturelle :



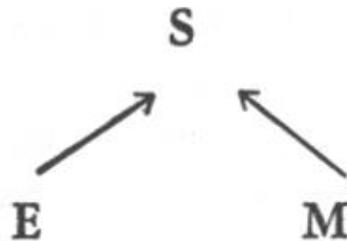
L'idée centrale, ici, est que pour produire une connaissance des états de choses (comme le fait, par exemple, l'éditorialiste dans ses commentaires) tout autant que pour l'assimiler c.-à.-d. l'intégrer de manière cohérente aux connaissances conscientes déjà disponibles (comme le fait, par exemple, un lecteur intellectuellement actif, ayant l'intention d'apprendre et de comprendre) la médiation d'une information non événementielle est nécessaire. Cette information est de l'ordre de la méthode et de l'ordre de la théorie ; à ce titre, elle est non-circonscrite, donc de type NC, et je la qualifierai positivement de

<sup>17</sup> Des enseignants croiront devoir instruire leurs étudiants de certains aspects de la conjoncture par souci de les rendre mieux adaptés, plus fonctionnels et plus habiles à en tirer les avantages ; d'autres croiront devoir le faire pour les politiser, en faire de meilleurs agents de changement social ; d'autres seront motivés par des considérations éthiques, ou par des objectifs purement intellectuels, etc... Pourrait-on savoir, par une recherche appropriée, ce qui, ces années-ci, poussent les enseignants qui le font, à étudier et utiliser comme matériau pédagogique des éléments de la conjoncture ?

méta-information (M) dans la mesure où je veux lui faire jouer un rôle de méta-langage, c.-à.-d. la faire porter sur de l'information [49] existante. Le modèle proposé ci-dessus souligne ce caractère de méta-information en surélevant le type NC par rapport à C et, compte tenu de la convention sur M, ce modèle peut se récrire :



Si l'on veut davantage souligner dans M son caractère de condition co-nécessaire, et représenter son action compensatrice par rapport en quelque sorte aux influences de E, comme je le ferai dans l'interprétation ci-dessous, on peut récrire le schéma sous forme d'arbre inversé (il perd le caractère linéaire que lui donnait l'autre disposition des flèches) :



et la dénivellation représente alors la relation de conditions (E, M) à conditionné (S).

Pour montrer la nature et la nécessité de M dans ce schéma je n'aurai qu'à rappeler les hypothèses que j'ai faites sur elle dans les sections précédentes.

Si l'information événementielle ne nous donne qu'une connaissance fragmentaire, superficielle et désarticulée de la conjoncture, la reconstitution de quelque constante ou continuité que ce soit devra fournir les fragments manquants, donner aux symptômes leur profondeur et nouer des articulations. La juxtaposition des nouvelles, même colligées sur une période relativement longue, ne fait pas soupçonner le non-dit de cette information. De même qu'il fallait à

Mendeleev l'idée du numéro atomique pour faire paraître les absences dans la table des éléments chimiques connus, de même il faut à l'usager des média des catégories applicables à l'observation systématique des divers secteurs d'activités pour déceler les omissions inévitables [50] dans l'information. De telles catégories sont de la méta-information : soit qu'on les trouve dans des savoirs théoriques relatifs aux aspects de la culture qu'on veut observer (économie, religion, éducation, production artistique, etc.), soit qu'on les trouve dans les savoirs méthodologiques.

Mais il ne suffit pas de combler les omissions il faut trouver la profondeur, c.-à.-d. ce dont l'événement-symptôme n'est que la projection en surface : de quelle genèse l'événement est-il l'aboutissement ? à quoi met-il fin ? qu'inaugure-t-il ? comment se compare sa portée réelle par rapport à sa portée symbolique ? de quelles valeurs est-il le témoin ? quelle est sa portée dans le temps ? Certes, une information NC du genre : savoir historique, archives ou éphémérides sera utile pour répondre à ces questions. Mais cette forme triviale d'information non-circonstanciée (triviale parce qu'elle a le même contenu que l'information événementielle, sauf que la nouvelle a perdu son actualité, l'événement devenant donnée historique) sera encore relativement peu importante en regard des systèmes de valeurs (appelons ça méta-information philosophique, si l'on veut), des grilles d'interprétation, schémas conceptuels, options théoriques, etc. qu'on devra mobiliser pour faire sortir les événements de la pure contingence du spectacle offert et leur faire proférer un sens qui les place dans notre devenir collectif. Et outre cette reconstitution des continuités temporelles donatrices de sens, les mêmes instruments de méta-information nous construisent les réseaux d'interactions qui articulent entre eux divers états de choses, divers secteurs d'activités et sans lesquels ne pourrait jamais être réduite l'absurdité de la pure diversité, par exemple celle d'accorder si cela se présente, le même traitement à l'affrontement de deux boxeurs qu'à celui de deux nations ; par exemple, encore, celle d'ignorer les liens entre les déclarations des personnes, leurs gestes et leur fonction ; ou celle encore de montrer constamment sans jamais les dire, de nombreuses contradictions sociales.

Des conclusions analogues peuvent être ajoutées à notre hypothèse sur le caractère dramatique de l'information événementielle et sur les

inconvenients qui en découlent en regard d'un objectif de connaissance et compréhension de la conjoncture socio-culturelle. Si la nouvelle a pour première arme et fonction de présenter le drame, il est bien clair que les critères susceptibles de présider au choix et à l'ordre de présentation des nouvelles sont multiples (j'en ai énuméré [51] quelques-uns dans ma définition d'« événement », section 1. ci-dessus). Les critères *d'importance*, au sens où l'exigent connaissance et compréhension, ne sont que des critères parmi d'autres et ils seraient souvent loin de désigner des événements bien « dramatiques »<sup>18</sup> sans compter que l'importance d'un état de choses, d'un problème, d'un secteur d'activités etc., ne garantit pas pour autant que quelque événement s'y passe. Ainsi n'importe quoi peut s'offrir à n'importe quel moment à notre attention de consommateur, en ce qui concerne l'information événementielle. Ce n'est donc pas dans ce langage qu'il est possible de donner aux événements, les uns par rapport aux autres, une importance qui les situe. Après avoir appris ce qui se passe, avec et grâce à l'impact émotif que cela possède dans l'instant, il faut réapprendre ce qui survit aux décantations, celle du temps par exemple et celle de l'analyse critique. Pour ce faire, il faut revenir à la méta-information : une *méthode d'analyse* aidera à distinguer les faits de leur aura mythique (un premier ministre n'est qu'un premier ministre...) ; une *méthode de consignation* aidera à prendre la mesure du problème de mémoire pour toute connaissance empirique et à évaluer les procédures journalistiques de consignation des faits ; enfin des *éléments théoriques* seront encore une fois indispensables pour reconstruire des perspectives intellectuelles où loger les événements après les avoir déshabillés du « style » qui leur servait utilement mais provisoirement de sens. (Un exemple de ce que j'appelle « perspectives intellectuelles » c'est la perception des enjeux des événements. Il faut des éléments de théorie économique pour percevoir les enjeux de la réforme fiscale fédérale votée fébrilement à la fin de l'année 1971 ; le langage des nouvelles ne peut pas fournir de tels éléments ni préciser

---

<sup>18</sup> Si on considère par exemple, un problème qui s'aggrave du fait que sa solution retarde : ce serait un problème *urgent*, et tout événement qui le signalerait serait proportionnellement *important* ; mais puisque le problème en question est *vieux*, un événement ordinaire susceptible de le signaler, aurait peu d'intérêt dramatique et proportionnellement peu de chance d'être relaté.

réellement ces enjeux. Pas plus qu'il ne le fait lorsqu'il rapporte des rencontres de chefs d'état.)

Dans ces dernières phrases, on reconnaît à nouveau le leitmotiv de cet essai, à savoir que dans l'effort pour connaître et comprendre notre culture, l'information événementielle (E) est un heureux catalyseur à cause de son aptitude à mobiliser l'attention par le drame ; [52] mais cette information n'est que la matière brute, et même fragmentaire, d'une connaissance des états de choses, que j'ai appelée information-synthèse (S) ; cette dernière ne peut être constituée et/ou assimilée que par la médiation d'une méta-information (M) dont le rôle est en quelque sorte de stabiliser ou fixer le flux événementiel par des précautions de méthode, puis de l'organiser ou intégrer par des schémas et « insights » propres aux théories scientifiques. <sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Pour tirer les implications de ces thèses au plan pédagogique, il faudrait maintenant reprendre la réflexion et au lieu de montrer pourquoi l'information événementielle n'est pas un instrument pédagogique suffisant, trouver comment on peut effectivement utiliser l'événement comme catalyseur. Car ce que la situation pédagogique requiert présentement ce n'est pas tellement qu'on réaffirme la nécessité de la méta-information ou de l'information encyclopédique. C'est qu'on rende son apprentissage compatible avec des activités inscrites dans l'*actualité* et vécues au niveau de l'*événement*. Voilà une autre raison pour laquelle j'ai prié mon lecteur de considérer cet essai comme une réflexion préalable à une recherche.

[53]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

## “De l’intolérabilité : remarques sur le vocabulaire de l’échec.”

Robert HÉBERT

[Retour à la table des matières](#)

Est-il possible de parler de l’échec sans faire appel à cette dose massive de ressentiment qu’il secrète ? Est-il possible de signifier la matérialité de l’échec sans glisser dans une idéalisation excessive de l’échec, idéalisation nous permettant de solidifier nonchalamment le système de nos croyances ? Est-il possible enfin, de parler de l’échec sans feindre de jouir de l’existence, par le simple fait de persévérer *malgré* l’existence ? Voilà donc un mot qui risque de devenir subversif dans la mesure où, quelque soit la façon dont nous nous tirerons d’affaire, il viendra nous rappeler le poids d’une condition que le discours métaphysique a justement pour fonction d’oublier. Ne pouvant être indéfiniment consommé par l’écrivain et le lecteur, ne pouvant s’épuiser dans une expérience claire et évidente, le sens de l’échec se laisse deviner. Par et dans l’ensemble des résistances qu’on lui oppose. L’intolérabilité de l’existence apparaît ainsi dans un *blow-up* lent et progressif sur la surface du texte déchiqueté qui, à sa façon, tente de dominer l’échec. Notre propos est justement d’élargir la notion d’échec en montrant comment elle *se* signifie. Nous dirons tout d’abord à quel

type de pensée nous voulons l'arracher ; pour ensuite voir comment les diverses théorisations de l'échec dans notre univers culturel reposent sur une conception opératoire de l'échec et donc, sur une logique implicite du refoulement ; enfin, [54] nous utiliserons au maximum ce que nous pourrions appeler le *territoire sémantique* du substantif « échec » et du verbe « échouer », c'est-à-dire l'élément culturel de ce jeu où le Roi doit mourir, l'élément physique de la dérivation et l'élément temporel de l'échéance (déchéance). La notion d'échec possède un pouvoir de suggestibilité énorme. Notre texte de métaphysique-fiction (au sens borgésien) interroge la façon dont on parle (de et sur) l'échec, la façon dont on fait échouer l'Adversaire, la façon dont on échoue au monde de la vie et de la mort, la façon dont on consomme sa propre échéance. Pour mieux contempler l'échec du discours lui-même, peut-être.

La spécificité du discours scientifique dans la psychologie expérimentale se reconnaît au système d'idées que ce dernier emploie pour expliquer les conditions d'une expérience de l'échec. Il devient alors impossible pour la science du *human behaviour* de penser l'échec en dehors d'une logique de la conduite. L'échec est (en) fonction d'un projet à définir et d'une tâche à accomplir. Le terme concluant se nomme réalisation. Echouer, c'est ne pas réussir une intention de réussite ; la notion d'échec devient alors le résidu d'un ordre actuel qui s'est moqué de l'ordre final. On fait appel à la notion d'aspiration pour bien montrer que l'échec ne peut s'inscrire que dans une intention de non-échec. Cette logique peut d'ailleurs se symboliser ainsi : A(spiration) E(chec) v R(éussite). Le comportement d'échec définit une dialectique qui a toujours tendance à s'enfermer dans la bivalence. Et, à ce point, la notion d'échec inaugure son propre cercle vicieux : ou le signe sensible de l'échec exprime la négation d'une réussite, ou le signe sensible de la réussite exprime la négation d'un échec. Discourir sur l'échec, dans la perspective de la psychologie expérimentale, consiste à observer l'histoire contingente d'une aspiration et à en retirer une structure relativement banale.

## **DISCOURIR SUR L'ÉCHEC OU LE PROCESSUS SOTÉRIOLOGIQUE**

Délaissant la dimension empirico-sociale de l'expérience de l'échec, l'attitude philosophique va tenter de s'approprier l'échec afin d'en faire éclater, de l'intérieur, toute résistance, toute opacité. C'est ainsi qu'il s'agira à *tout prix* de rendre manifeste l'ensemble des résolutions possibles de l'échec. L'*oubli* en sera le véritable prix car dans l'attitude philosophique, l'échec *doit* se résoudre ; le tragique du discours

[55] philosophique ainsi produit tient de sa fonction de dissimulation. L'échec, comme « source » de la réflexion, devient le pré-texte à survaloriser la position dominatrice du sage : il est impossible de penser (à) l'échec sans recourir à cette réserve de formes victorieuses où l'échec se diffuse, se transmue et s'abolit finalement dans la *conscience de l'échec*. Postulat : toute conscience de l'échec est *virtuellement* une métamorphose de l'échec et cette virtualité permet au philosophe de refouler la signification réelle de l'échec. Par delà son intention innocente, le penseur accentue et le processus d'évaporation de l'expérience<sup>20</sup> et le processus de neutralisation de l'idée.

Regardons maintenant l'utilisation qu'on a fait de la notion d'échec dans notre univers culturel : qu'il s'agisse du discours psychanalytique où l'échec participe à la structuration psychique de l'individu et au processus ontogénique de la personnalité, qu'il s'agisse du discours économique où l'échec est une suspension provisoire du Progrès, qu'il

---

<sup>20</sup> On trouvera quelques « modèles d'évaporation », par exemple, dans *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert (Paris, P.U.F., 1943) où le concept de réflexion, dans une fine stratégie, utilise l'expérience de l'échec, de la faute et de la solitude, pour mieux consolider le domaine de l'expérience spirituelle. Le discours nabertien conclut ainsi sur les sources de la vénération (chap. XI) : « Nous expérimentons alors une régénération qui se sait exposée à un rythme de fléchissement et d'exaltation mais qui puise dans cette tension elle-même une certitude plus assurée de soi » (p. 238). Ou encore *L'échec* de Jean Lacroix (Paris, P.U.F., 1965), qui se termine par la section intitulée « L'expérience religieuse : la Christologie ». On lira à la page 107 ce qu'est « le remède spécifique, non certes aux échecs, mais à l'Échec ». Citons également *Les hommes devant l'échec*, publié sous la direction de J. Lacroix (Paris, P.U.F., 1968), livre remarquablement symptomatique de ce *malaise* à penser l'échec.

s'agisse du discours proprement philosophique où le processus de réflexion valorise l'échec comme archè, comme révélateur d'une exigence infinie, qu'il s'agisse enfin du discours religieux où la problématique de l'échec s'efface devant la nécessité d'une réponse « *spécifique* », *on ne se crée qu'une conception opératoire de l'échec. L'utilisation* de l'échec, en tant qu'idée, ne déborde pas le cadre de son *utilité* ; elle se limite à affirmer purement et simplement la nécessité de s'assumer soi-même, la nécessité d'élaborer des stratégies réformistes, la nécessité de résoudre l'échec dans l'idéal de son négatif i.e. le mouvement d'une activité spirituelle, la nécessité enfin de sortir religieusement du territoire terrestre de l'échec. Partout, les vieilles [56] lunes du messianisme métaphysique montent la garde : il s'agit de déproblématiser en sur-concluant l'éternelle réponse de l'homme.

On voit comment se créent ces conceptions opératoires de l'échec. Partant de ce qui est ressenti comme tare incommensurable, l'homme qui parle dans le texte de l'échec déploie le langage des raisons d'être. Définition de l'échec : matière d'une sériation infinie de formes qui refoulent l'idée réelle de l'échec en l'interprétant. Voilà pourquoi une conception opératoire de l'échec, en tant qu'expression d'une volonté d'interprétation, ne peut que reproduire un modèle idéologique. On fait disparaître l'échec en faisant parler l'échec dans le pseudodynamisme de ses métamorphoses ultérieures.

En valorisant le *sôtèron*, en le fixant, en le nommant (le Soi, le Progrès, la Sagesse, le Divin...), le processus sotériologique fait croire à l'échéance de l'échec. Discourir sur l'échec marque la fin de l'échec et le commencement de l'imagination de son contraire. Mais en fait, que se passe-t-il dans le monde de l'échec ? Quelle force dangereuse cherche-t-on à refouler ainsi ?

## **FAIRE ÉCHOUER OU LE JEU DE L'ÉCHEC**

échec, *n.m.* (*Eschec* au XII<sup>e</sup> s. ; alter, de *eschac*, emprunté de l'arabo-persan *shâh*, dans l'expression *shâh mat*, « le roi est mort »)

Un des traits les plus marquants du processus sotériologique que nous venons de décrire pourrait se résumer ainsi : la reprise discursive de l'échec fait échouer l'échec. Or cet acte et ce comportement se retrouvent à tous les niveaux de la vie quotidienne ; ils s'étendent à toutes les relations que l'individu et la société secrètent. Le monde de la vie est le monde de la réciprocité du faire-échouer. Nous sommes tour à tour objets et acteurs du faire-échouer. Dans une société technocratique où la multiplication des structures, de par leur anonymat, agresse la personne, dans une société où le hiérarchisme est devenu le seul gage de contrôle social, la compétition, le défi et la promotion ont pour fonction d'éprouver cette énergie mythologique du faire-échouer. L'échec par suffocation crée irrésistiblement la logique du « sauve qui peut ». Il se joue dans la jungle du corps urbain. [57] Partout voir des prétendants, toujours soupçonner l'imposture, faire échouer mille et un nouveaux projets pour mille et une raisons, apprendre à contrôler son territoire. Et non seulement l'ère du spécialisme met en relief le fond biologique du faire-échouer (instinct de conservation) mais encore le faire-échouer devient lui-même objet d'une spécialité.

L'échiquier se politise. À vrai dire, l'échec trouve son origine dans l'essence politique de la confrontation ; le protagoniste trouve sa force dans la faiblesse de son ennemi. L'idéologie de l'*Establishment* déploie sa force par et dans l'échec provisoire de l'Acte révolutionnaire. Inversement, la force de l'Idée révolutionnaire se développe par et dans l'inefficacité définitive de l'*Establishment*. Une seule ressemblance : les instruments de travail — chantage, menace, manipulation, détention, mensonges —. Une seule différence : le point de vue. Le dominateur actuel raffine ses méthodes d'intégration, diversifie sa monotonie, diffère l'origine réelle de l'injustice. Le dominé propage

l'idée révolutionnaire de bouche à oreille, unifie ses actes, avive l'inaltérable utopie. Quand faudra-t-il comprendre que la lutte idéologique (le faire-échouer réciproque des idéologies) est déjà l'alibi parfait de notre existence économique, que le système prévoit dès le début cette lutte et que le contrôle social s'effectue justement par le maintien de l'idéologie ? Notre vie comme pure distribution dans l'espace-courbe des idéologies. Le foisonnement des idéologies, la saturation progressive de l'*Establishment*, la maturation progressive de la Révolution accentuent et le rapport de forces et la fermeture apparente de notre imagination. La résolution du faire-échouer se trouve dans la force. Les ennemis jouent le même jeu, subissent le même protocole. Ce qui restera du rapport de forces sera peut-être la même économie du pouvoir : les hommes *doivent* être gouvernés. Le monstre se regarde et s'étonne du combat qu'il a lui-même programmé.

L'*hègemonikon* qui s'exprime dans le vieux philosophème « l'esprit doit diriger le corps » est la synonymie de l'existence. Ce que montre la logique du faire-échouer, ce que refoule et dénie le discours de l'échec, n'est-ce pas le rapport de forces *i.e.* le fond même de la vie où concentration et pouvoir symbolisent. La vie ne se développe qu'à l'intérieur du *shâh mat*. Parricide, suicide, homicide structurent notre persistance à être. Discourir sur l'échec, dans sa profondeur, [58] c'est contempler un monde qui ne se maintient que par la Mise en échec. Protéiforme. Et le philosophe découvre ainsi le monde de l'intolérabilité et le *pourquoi* de ses discours apolliniens : l'efficacité de la force n'est pas signifiante en elle-même, elle ne peut être que signifiée. Le philosophe s'épuise à trouver un sens *facilement tolérable*, dont la fonction est de lui faire oublier que l'échec est le rapport de forces.

## ÉCHOUER OU L'HISTOIRE DE LA NAISSANCE

échouer, v. (1559 ; o.i.) ... 2°

(XVII<sup>e</sup> ; d'abord métaph. : *échouer sur un écueil, près du port* ; puis infl. probable de échec')

Allons plus loin. Puisque le discours sur l'échec illustre ce processus sotériologique par lequel l'homme se donne l'illusion d'un vocabulaire de lumière, puisque ce même discours refoule la réalité du faire-échouer, il reste à voir comment le rapport de forces est lui-même l'affirmation voilée d'un acte éternellement nouveau et d'une idée éternellement ancienne : la venue au monde, le naître-et-mourir. Que devient l'échec ? Un cas particulier d'un échouage plus universel qui se trouve à la lettre e du dictionnaire : exister. Le rapport de forces se fonde sur un *apport de force* initial. Quand le corps féminin « met à terme » le cheminement organique de la vie, c'est la vie qui échoue. La vie comme forme transitive du verbe échouer. En ce sens, dès ses origines biologiques, l'échec peut se penser comme acquisition et écoulement d'énergie. La remémoration de cet acte cosmogonique constitue pour le philosophe l'expérience de l'intolérabilité fondamentale : accepter que l'apport de force, dans chaque naissance, *nécessairement* se transforme en rapport de forces, amenant ainsi toute existence à une dimension juridique. Peu de philosophes, dans l'histoire de la philosophie, ont osé penser l'acte de naissance. Seul Schopenhauer, dans un texte étonnant, formule l'expérience de l'intolérabilité en utilisant d'ailleurs des termes qui se rapportent tous à la notion de *dette*. « Le temps entier de la vie s'emploie à acquitter cette dette, et cependant on n'en amortit ainsi que les intérêts. Le paiement du capital ne se fait que par la mort. — Et quand cette [59] dette a-t-elle été contractée ? — Dans l'acte de génération »<sup>21</sup>. On voit jusqu'où peut aller un tel ressentiment. Le penseur crée lui-même la fiction du *mè phunai*, du *ne point être né*. Passer le temps de la vie à rembourser le prix de ce temps au point où la vie devient le non-capital. Donner la vie

---

<sup>21</sup> *Le monde comme volonté et comme représentation*, tr. par A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, p. 1343.

ou perpétuer l'échouage de la vie. Il est intéressant de remarquer que le problème se développe encore sur le territoire sémantique de l'échec. Puisque dans la proposition de Schopenhauer, l'*échéance* du paiement (de la vie) se produit à la mort. Attendre l'échéance, c'est attendre la mort i.e. remettre *son* capital.

Acte de naissance, acte de mort, passage du même à sa différence, ces éléments ont produit un mythe et avec lui, un des symboles les plus féconds de l'histoire de l'humanité : celui de la catastrophe. Renversement, bouleversement, soumission, conquête, dénouement d'un noyau tragique, la catastrophe s'apparente à l'irruption d'un événement incontrôlable, dispensateur d'une énergie qui transforme et redistribue tous les éléments d'une structure passée. Plus profondément, la catastrophe produit le passé en le propulsant dans un niveau de l'imaginaire. Elle diffuse un sens après avoir pris place. Celui qui pense l'existence aboutit toujours à penser la première catastrophe, le mystère du passage (fictif ?) du non-être à l'être. On sait que toutes les Cosmogonies et toutes les Eschatologies recourent au discours catastrophique pour décrire aussi la première et la dernière métamorphose du monde. Les sous-produits du mythe cosmogonique tels que les mythes de l'Anéantissement et de la Régénération, la logique des millénarismes et des Ages d'Or, l'organisation des rites et les mythes de l'Eternel Recommencement utilisent la catastrophe comme signe sensible de toute positivité, la vie, la mort, la réalisation d'un ordre nouveau. L'existence s'affirme comme conséquence d'un bouleversement ; la catastrophe devient le système de référence qui délimite le sens de l'espace et du temps. D'ailleurs la notion même d'histoire s'est constituée par l'indexation et l'interprétation des catastrophes humaines. La catastrophe comme notre mesure.

Où se situe l'échec ? Sur la ligne d'une double catastrophe : le premier échouage à la vie se transforme en échouage à la mort et la mort signifie l'échéance suprême, ce à quoi tout revient. L'échec marque ainsi non plus une période de *crise* mais un état de crise, permanent. [60] (On parle d'une période de crise parce que l'on y est plus. Croyance naïve à la toute-puissance du discours). L'idée d'échec, une fois dénoncée son idéologie, fait contempler le néant d'une genèse bouleversante et d'une fin bouleversante. Ce que l'on contemple *est* la pure et simple économie de l'existence i.e. comment, dès la naissance,

se produit, se distribue et se consomme la mortalité. L'échec *est* l'échéance, est l'existence.

\*  
\* \*

Qu'est-ce donc que le vocabulaire de l'échec ? Relisons encore une fois les trois couches signifiantes du problème. 1. l'échec, c'est tout d'abord ce qui fait discourir la parole, étant entendu que le processus sotériologique de ce même discours s'alimente de la vie pour l'oublier (la vie parle de la vie pour se sauver de la vie). 2. l'échec, c'est aussi une position de déséquilibre où l'énergie individuelle et sociale d'un groupe s'investit dans l'exultation du pouvoir (seule la *polemos* est créatrice). 3. c'est enfin, fondamentalement, le vagissement de l'existence qui, sous l'effet de l'enculturation, disparaîtra dans les beaux aboiements de la rhétorique. Le vocabulaire de l'échec ne se déploie que pour mettre à distance et par conséquent dissimuler le véritable poids de l'échec : l'existence. Nietzsche, dans la seconde dissertation de sa *Généalogie de la morale* montre bien que l'essence promissive de l'homme (l'homme comme animal prometteur) s'enracine dans *l'activité de l'oubli*.<sup>22</sup> Discourir sur l'échec suppose une volonté d'interprétation de l'échec qui ne réussit que dans les cas où elle fait oublier la nécessité de l'échec. Mais on peut arriver à cette conclusion (conclusion ?) sans voir l'apparente contradiction de notre recherche. Où se situe celui qui croit montrer la logique de la dissimulation et l'objet de l'oubli (l'échéance de l'existence) ? Apparente contradiction puisqu'on ne peut montrer la généralité de l'oubli qu'en [61] faisant appel à la permanence de l'inoubliable ; l'oubli, à l'intérieur du langage qui le parle, renvoie à la positivité de l'inoubliable. Les mots sont déjà complices de cette ambivalence. Qu'est-ce que l'inoubliable, si ce n'est le fonds génétique de la vie duquel se détache notre visage, si ce n'est le territoire quotidien de la lutte et de la domination, si ce n'est notre nécessaire croyance au *sôtèron* du discours humain ? Effort pour oublier l'inoubliable.

---

<sup>22</sup> Voici le texte de Nietzsche. « Cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli est une force et la manifestation d'une santé *robuste* s'est créé une faculté contraire, la mémoire, par quoi, dans certains cas, il tiendra l'oubli en échec, — à savoir dans les cas où il s'agit de promettre », *La généalogie de la morale*, tr. par H. Albert, Paris, Gallimard (coll. Idées), 1966, p. 76.

À partir du moment où la pensée de l'échec, au lieu de se sauver de l'échec, situe et prévoit tous les moments apolliniens de ses transformations, cette faille entre l'oubli et l'inoubliable concentre en elle toute la puissance du discours humain et toute son impuissance. Puissance car, par un effet de distorsion interne, il peut se décrire les conditions de son avènement. Impuissance car justement il n'est que cela : une distorsion dans la fuite du réel. Cette relation puissance-impuissance pourrait s'exprimer dans un nouveau concept, celui du détriment : le discours métaphysique se constitue toujours par et dans le détriment de quelque chose. C'est ici que l'expérience de l'intolérabilité dans l'écriture prend son sens le plus pur. Parce qu'il y a de l'intolérable, il y a discours. Et le vocabulaire de l'échec est un de ces multiples exemples où, à l'insu du penseur, la pensée écrit sa volonté de dominer le non-sens de son origine. Fiction d'une victoire difficile, le discours de l'échec se protège. Le discours n'institue rien d'autre que lui-même. Rien de la vie. Et si ce texte devenait intolérable, c'est qu'il aurait peut-être nommé son échéance.

[62]

[63]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

## “L’illusion d’une critique de la Culture.”

Jean-Guy MEUNIER

[Retour à la table des matières](#)

Un nouvel espoir de la pensée critique est né quand, devant l’action inefficace de la science et de la technique sur la transformation des conditions de vie, elle décida d’œuvrer directement à un changement de la culture. Le sérieux projet d’une *critique de la culture* s’est alors immédiatement imposé comme une arme nécessaire. Au niveau de ses intentions, son but avoué fut d’orienter la recherche théorique vers l’érection d’une nouvelle conscience sensible à la transformation et même à la révolution.

Pourtant, quand ce projet s’est attardé à préciser la tâche et à la réaliser effectivement, il s’est toujours involontairement détourné vers un nouveau projet inscrit dans l’espace idéologique qu’il avait voulu originalement renverser. En fait, axée originellement dans une ligne politique, la critique de la culture s’est toujours tournée vers un projet purement théorique. Et dans ce passage à l’ordre de la réflexion, elle resta subjuguée par le désir propre au travail spéculatif : celui de l’analyse ou de la simple description nuancée la plus précise possible.

Je voudrais analyser ici cette question du *projet d’une critique de la culture* toujours enfermé dans l’espace idéologique dans lequel il naît et que pourtant il prétend renverser. J’essaierai de montrer que [64] les

instruments théoriques qu'il manie pour cette tâche ne peuvent que nourrir sa fonction récupératrice. Pour être franc, il faut dire que la critique de la culture fut jusqu'à maintenant insoutenable.

### **— L'ESPACE IDÉOLOGIQUE DE LA QUESTION**

S'il est un premier fait à constater dans la question qui nous intéresse ici, c'est que ce qui se pose comme étant la « culture » n'est qu'un ordre de généralités conceptuelles par lesquelles on croit pouvoir penser un complexe particulier de phénomènes. Il faut se rappeler en effet que la « culture » n'est pas *un fait* qui s'impose de soi. Elle est une *construction conceptuelle* bien articulée et fonctionnellement définie. La « culture » est d'emblée un objet théorique, un ordre de concept. Elle apparaît dans un discours qui en règle tant l'usage que la signification. Or la présumée connaissance permise par ce concept de culture demeure toujours à la merci des rapports que ce concept entretient avec l'espace théorique dans lequel il opère et où son objectivité n'est pas toujours garantie. Certes une analyse attentive pourra révéler l'incohérence et les thèmes idéologiques que ces discours supportent, mais il est rare qu'elle atteigne l'espace idéologique qui circonscrit la question elle-même. Et c'est là un des éléments majeurs qui expliquent la difficulté du projet d'une véritable critique de la culture. Plus attentive à sa méthode et à ses instruments de découverte, la critique de la culture a oublié que son projet, la « culture », lui était donné. Ignorant régulièrement ce fait, elle s'est engagée immédiatement et presque aveuglément dans une démarche déjà orientée au départ. Dès lors, ce qui est critiqué est défini par le discours qui l'a inventé. Et, de la qualité du point de départ, de la justesse de l'objet choisi, dépend tout le travail qui opère dessus. Et il faut peu d'arguments pour montrer que l'objet « culture » dans les différents discours qui nous sont effectivement présentés jusqu'à maintenant est déjà construit dans un espace idéologique bien déterminé et défini ; il s'ensuit évidemment une « critique de la culture » bien particulière !

[65]

— *L'USAGE BOURGEOIS DE « CULTURE »*

L'un des lieux privilégiés de la critique de la culture est sans contredit tout l'espace idéologique envahi par le concept *humaniste* de culture. Croisant son sens originel avec celui de *civilisation* (civiliser, etc.) qui date de la Renaissance, la « culture » demeure un des termes les plus fréquemment utilisés pour identifier un ensemble vague et impondérable de croyances, de valeurs et d'idéaux, que l'on pourrait résumer sous le terme de moeurs. Généralement mêlé à la philosophie du sujet, ce concept fait partie de cet effort de compréhension du comportement spirituel de l'homme. La culture indique d'une part cette sphère des médiations qui lie l'homme à la nature et d'autre part le mode d'intégration de la conscience à ce monde. Traduit dans le langage des « facultés » et des « puissances de l'âme », être cultivé c'est alors avoir « actualisé » celles-ci. Car, dit-on, l'homme est un être à « parfaire ». Les valeurs, les idéaux, les normes en assurent la réalisation. Ainsi retrouve-t-on cette idée dans la définition suivante de culture :

« La culture est la poursuite de la perfection totale par le moyen de la connaissance de tout ce qui nous concerne, du meilleur de ce qui nous a été enseigné, et dit sur le monde... La culture est, ou devrait être l'étude et la poursuite de la perfection ; cette perfection poursuivie par la culture, la beauté et l'intelligence ou en d'autres mots la douceur et la lumière en sont les caractères principaux. » <sup>23</sup>

Dans ce contexte, la culture apparaît comme un idéal séduisant ; peu de gens résistent, en fait, à l'envoûtement d'être « cultivés ». La promesse de la culture exprime le terme d'une perfection rêvée par une classe sociale bien déterminée ; elle rejoint cette vieille tradition européenne la Paideia grecque : un idéal cherché, à l'intérieur de l'homme, une maîtrise par l'intelligence et la volonté de l'ordre naturel, un contrôle de l'instinct par l'amour et la vertu, la perfection de

---

<sup>23</sup> Arnold, M. *Culture and Anarchy*, New York, 1869, p. 22.

l'humanité. La culture ainsi comprise retraduit en des termes séduisants cette idéologie constante de la société occidentale : *l'appropriation* de la nature. Être cultivé, c'est être *maître*, maître de cette « nature humaine » si primitive. C'est dominer par la pureté de son intelligence et l'intégrité de son vouloir ces éléments si contraignants de la nature. Ses signes en sont l'érudition dans le savoir et [66] la liberté dans le vouloir. Créativité, spiritualité, intériorité, en articulant la réalisation. Sa pratique est *instauration de sens*. D'un Jeager à un Malraux, la culture se présente comme un idéal de sainteté laïque par l'emprise de l'humanité sur elle-même.

Que devient alors dans cette perspective une critique de la culture ? Si telle est la définition qu'il faut donner au concept de culture alors la critique de la culture devient essentiellement récupération. Elle prend nécessairement une teinte éthique et son rôle essentiel est de comparer, de juger les différents moyens en fonction de la fin idéalisée. Chaque comportement, chaque manifestation est acceptée ou refusée en fonction de cette culture de la subjectivité, du perfectionnement des facultés. Une telle critique s'institutionnalise en cénacle, en cercle et finalement en ministère. Elle soutient les initiatives qui amplifient cet idéal de créativité et de liberté et conteste toute contrainte à ce principe.

Ainsi existe-t-il de nombreuses pratiques critiques qui s'articulent dans un tel espace. N'est-ce pas ce sens insidieux qui traverse toutes ces analyses qui parlent en termes de *déshumanisation* de la science, de l'aliénation actuelle des relations humaines, ou qui prêchent les utopies du nouvel « *art de vivre* », de « l'autoréalisation ».

Il ne faudrait que peu de recherche pour démontrer comment les thèmes de créativité, d'expression intérieure de l'expérience personnelle et spirituelle sont encore des thèmes prédominants chez de nombreux écrivains, romanciers et critiques. La dimension bourgeoise d'une telle approche est évidente. La culture appartient, dans cette perspective, aux nantis, à ceux qui ont le loisir, à ceux à qui la société doit livrer la plus grande part de sa production. Pour eux, la culture est évidemment un idéal en ce qu'elle permet à celui qui l'atteint, le droit de se pavaner dans la classe de ceux qui savent *s'approprier* la nature et ses médiations.

— **L'USAGE PHILOSOPHIQUE  
DU CONCEPT DE « CULTURE »**

De Kant, Hegel, Husserl et surtout de Dilthey nous vient le second espace idéologique du concept de culture. Bien que chez ces penseurs, l'utilisation du terme culture soit plutôt rare, leurs thèses sur la conscience n'ont pas été sans inspirer tout un courant particulier de réflexions sur cette question. Mais c'est surtout chez les disciples de cette pensée qu'on aperçoit nettement la liaison de la Kultur avec la [67] *Geist et la Vernunft* si prédominante chez elle. En effet, une pléiade de penseurs allemands ont donné à la culture une telle fonction englobante que Rickert en vient à affirmer l'identité conceptuelle de *Geist et de Kultur*<sup>24</sup>, ambiguïté que l'on retrouve aussi chez Spengler pour qui la culture devient théophanie et réalisation cosmique du destin des peuples, ou chez Cassirer pour qui la culture devient projet de libération de l'humanité :

« La culture humaine en tant que totalité peut être décrite comme le processus progressif de l'auto-libération de l'homme. Le langage, l'art, la religion et la science en sont les phases variées. Dans tous ces processus, l'homme découvre et trouve son nouveau pouvoir de construire un monde qui lui est propre, un monde idéal ». <sup>25</sup>

Le projet idéaliste d'une telle tentative est clairement illustré dans cette définition du dictionnaire allemand de philosophie :

« La culture est un mode d'être (dasein wise) de l'humanité, comme la vie est un mode d'être pour les protoplasmes et l'énergie, le mode d'être de la matière, tout autant que le résultat de ce mode d'être, à savoir le dépôt culturel possédé ou la réalisation culturelle ». <sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Il faut comparer cet usage de *Kultur* avec celui chez Hegel de *Weltgeist* et de *Volkgeist*. Il y a là, semble-t-il, une identification de fonction sémantique.

<sup>25</sup> E. Cassirer, *Essay on man*, New Haven, 1944, p. 228.

<sup>26</sup> *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, 1922.

Cette philosophie de la culture est devenue du culturalisme. Et le culturalisme est devenu le vitalisme de la société. Principe d'existence du corps social, finalité de toutes les entreprises sociales, la culture devient, comme le prétend Mannheim,<sup>27</sup> la Totalité fondamentale. Elle est le terme supérieur auquel l'humanité vise. Elle dicte le mode adéquat de dépassement des conditions matérielles et naturelles. Lieu privilégié de la perfection, elle est la lumière incarnée de l'Esprit dans l'histoire. Ainsi déploie-t-elle dans le temps et dans l'espace les fonctions d'une rationalité qui installe sa domination. La réalité se métamorphose en signe de sa présence ; les produits [68] et les agents culturels en marquent la puissance. Le *Genre humain* écrit son histoire dans ses institutions, ses œuvres littéraires et philosophiques, son art et ses religions ; la culture est devenue le dépôt et le symbole de l'Humanité. (Weltanschauung)

Dans cet espace idéologique, la question de la culture présente tous les thèmes de la métaphysique classique ; on y décèle la question de l'Origine, du Sens, de la Fin de l'histoire ; on y retrouve la phénoménologie d'un principe originel de type spirituel. Bref, la culture n'est au fond que l'émergence du dynamisme de l'Esprit, elle en est la caractéristique sociale. La culture est alors un humanisme de type vitaliste, elle est le travail de la conscience humaine générale.

Certes, le langage qui porte une telle problématique est facilement suspect et ceci même quand le langage métaphysique est disparu au profit de concepts plus fonctionnels comme ceux de *émergence* (Morgan), de *niveau d'organisation* (Kroeber), d'*archétype* (Jung). L'ordre des questions est demeuré identique même si le modèle et le langage psycho-biologique ont remplacé ceux de la métaphysique. On a abandonné les concepts de « *puissance générale de l'esprit* » au profit de ceux de « *fonctions générales de l'humanité* ». Ainsi que l'on parle d'Organisme ou d'Esprit le discours est toujours le même. La Totalité a changé son nom. La Kultur a remplacé le sujet ; l'Humanité, l'homme.

On voit d'emblée dans quelle direction s'oriente alors une critique de la culture. Elle ouvre la porte à l'herméneutique. J'en prends à témoins Lukács et Mannheim.

---

<sup>27</sup> K. Mannheim, On the interpretation of Weltanschauung, in K. Lenk, *from Mannheim*, Oxford Univ. Press, 1971, p. 30ss.

Pour ces deux penseurs, la culture est inscrite dans un projet de *conscience* objective, des véritables médiations de la condition humaine. Pour l'un, la critique devient destruction de la *fausse conscience* et révélation de la vraie totalité médiatrice : le prolétariat. Pour l'autre, elle est une fonction de transcendance de la conscience dans son effort de transformation. L'utopie est « tout ce qui a effet de transformation sur l'ordre socio-historique existant ». <sup>28</sup> Même dans sa teinte marxiste, une critique de la culture, inspirée de Lukács, ne quitte pas l'idéologie d'une subjectivité libérée. Au mieux, la fixe-t-elle dans une *conscience* de classe active et révolutionnaire.

Dans sa dégradation, une telle critique de la culture devient effort de conservation et de purification. Abandonnant l'idée d'une possible [69] révolution, elle se contente de purifier cette situation. Au pire de conserver, comme modèle, les produits de cette humanité.

Ainsi, la *critique* de la culture se transforme en gardienne du patrimoine spirituel.

De la langue aux œuvres littéraires, des institutions aux symboles, il faut toujours trouver le meilleur et le plus beau, le pur ! Purifier, élaguer, critiquer se confondent. Et le reste, il faut le conserver. Institution d'une critique manquée, la conservation, le rappel et même l'archivage gardent vivantes les traditions les plus signifiantes et les plus révélatrices de cet enfantement de l'humanité. Une telle critique de la culture dans ses formes les plus simples ouvre presque toujours les portes d'un musée.

À son meilleur, cette critique de la culture devient herméneutique. S'installant sur un horizon d'Être face à la quête humaine, elle révèle le sens pour les hommes de leur destin, déchiffre pour eux la textualité historique, symbole de son effort d'existence et la lui conserve comme témoignage de sa compréhension. Bref, elle est devenue Révélation, c'est-à-dire parole de Sens et rappel de Sens.

---

<sup>28</sup> Karl Mannheim, *Idéologie and Utopia*, Harcourt and Brace, 1967, p. 205. [La version française du livre est disponible en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [Idéologie et utopie \(Une introduction à la sociologie de la connaissance\)](#). JMT.]

## — L'UTILISATION TECHNIQUE DU CONCEPT CULTURE

Afin de donner une perspective apparemment plus rigoureuse à la critique de la culture, il est tentant d'orienter cette question vers une analyse scientifique. En effet, depuis plus d'un siècle, la culture a reçu des définitions techniques par les anthropologues et quelques sociologues. Telle par exemple, la définition de Tylor dans *Primitive Cultur* (1871) où la culture est définie :

« La totalité complexe qui inclut la connaissance, la croyance, l'art, la loi, la morale, les coutumes et toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme comme membre d'une société. »

à quoi l'on peut rattacher une définition de Radcliffe-Brown, de Kluckhohn (1942), de Lévi-Strauss, de Kroeber (1948) :

[70]

« La culture peut être définie comme toutes les activités et les produits non physiologiques de l'homme qui ne sont pas des réflexes automatiques ou instinctifs ». <sup>29</sup>

et celle de Parsons :

« La culture consiste en des patterns de comportement et des produits des actions humaines qui peuvent être héritées, c'est-à-dire léguées d'une génération à une autre indépendamment des gènes biologiques ». <sup>30</sup>

Que l'on insiste sur les dimensions génétiques de la culture ou sur ses dimensions structurales, elle apparaît comme un ensemble de comportements actuels propres à l'espèce humaine entendue ici comme corps social ou totalité formée par un complexe de relations entre individus identifiées précisément dans ces produits actuels.

En d'autres termes, la culture est le fait caractéristique observable d'un groupe d'hommes qui, pour satisfaire un complexe de besoins et organiser leurs relations à une nature fabriquent tantôt des outils,

---

<sup>29</sup> Kroeber, A.L. *Antbropology*, New York, 1948, p. 253.

<sup>30</sup> Parsons, T. *Essay in sociological Theory*, Glencoe, Illinois, 1949, p. 8.

construisent des abris, créent des institutions, tantôt inventent des processus sélectifs (hiérarchie sociale), des modes de reconnaissance (valeurs), et installent des formes de communication (langage, discours, art, etc.). Ainsi, selon le postulat empiriste, le phénomène culturel, comme dit Osgood, est cette :

« idée de manufacture et de comportement et cette idée d'agrégat d'êtres humains qui ont été observés ou communiqués à sa connaissance ou dont on est soi-même conscient ». <sup>31</sup>

Bref, la culture est un *fait* que l'on observe presque naïvement, sinon avec un peu d'attention. C'est un fait composé d'un nombre incalculable de comportements, d'institutions observables et d'idées ou de symboles dont on peut être conscient et qui en eux-mêmes possèdent une assez forte consistance pour devenir l'objet d'une science : l'anthropologie, la sociologie, la psychologie.

[71]

La prétendue rigueur d'une telle approche semble donner une nouvelle force à la critique de la culture. Pourtant, encore là, le projet originalement politique n'y trouve pas son compte. L'analyste est forcé de respecter l'objet qu'il devait questionner. En effet, puisque la culture recouvre un ensemble de *faits* indéniables et précisément parce qu'ils sont des faits, leur contestation demeure délicate. Ils prennent soudainement l'aspect du naturel ; la culture est un fait de nature possédant ses lois et ses règles propres et à ce titre exige la considération et le respect. Chaque culture est un objet précieux original. Produit d'une histoire, force de cohésion, instrument d'échange, la culture ainsi définie comme instance propre, fixe une critique dans la perspective d'une *observation* contrôlée et tout au plus, d'une *comparaison des modèles*. L'impossibilité de nier la réalité, encore moins de la contester érige la critique de la culture en critique épistémologique de la méthode, elle passe, par sa représentation dont elle discute l'adéquation, la fonctionnalité, la pertinence. Radcliffe-

---

<sup>31</sup> Osgood, C. Culture : Its Empirical and Non-Empirical Character, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, no 2, p. 206.

Brown sera nuancé d'avec Lévi-Strauss et Bourdieu s'opposera à Parsons.

### **— POSSIBILITÉ D'UNE CRITIQUE DE LA CULTURE**

Malgré la brièveté de la description précédente on peut se demander si le projet d'une critique de la « culture » demeure un projet possible.

En effet, on peut facilement constater que l'objet réel visé par ce concept de culture est, au départ, hypothéqué par le réseau conceptuel où il opère et que la critique qui le prend pour objet ne peut qu'en dépendre. Par son mirage de socialisation, le concept de culture est devenu l'un des beaux leurres idéologiques de cette pensée critique. Et si on résume les réflexions précédentes, on peut vite voir que la critique de la culture a été victime d'une illusion. Ainsi, tantôt par culture on entend un humanisme élaboré dans un discours éthique dont la fonction est la récupération et la promotion des valeurs subjectives. Tantôt la culture s'identifie à toute production spirituelle du genre humain et sa critique devient interprétation et herméneutique de ses produits, c'est-à-dire un type original de lecture du sens. Tantôt enfin, la culture est un pattern de comportements caractéristiques des complexes sociaux avec une critique qui devient méthodologie ou épistémologie. Bref, dans l'un et l'autre cas, une critique de [72] la culture est, semble-t-il, toujours idéologiquement orientée : l'approche humaniste s'insère dans une philosophie du sujet, l'approche philosophique, dans une philosophie de l'esprit, enfin, l'approche technique n'est qu'un empirisme de l'opérationnalité. Les trois approches opposent, soit un ensemble de valeurs, soit un ensemble de concepts abstraits, soit un mode d'analyse fonctionnelle.

L'orientation idéologique est encore marquée dans le masquage que le concept de culture opère sur la réalité. Le point de vue humaniste défend sous les termes de « liberté individuelle » la liberté du loisir, la liberté de l'aisance que permet l'indépendance du bourgeois. Le philosophique, esquive le véritable problème, de l'ordre social en le référant dans un discours prophétique à une destinée spirituelle.

Quant au technique, dans sa foi à la puissance opératoire de ses définitions, il a caché l'emprise effective des maîtres du pouvoir. En bref, la « culture » *telle qu'elle nous est effectivement servie* dans les discours théoriques qui la portent et les institutions qui la perpétuent, est au service dans un premier cas de la Tradition, dans un second, d'une Révélation et finalement d'une Technique.

Plus radicalement encore, le concept de culture comme tout autre concept est un produit historique, lui-même situable dans le temps et dans l'espace. Que ce soit par son aspect éthique ou par sa dimension scientifique et technique, il est lié à un ordre historique bien déterminé : la montée du capitalisme. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison ou par hasard que le premier emploi de ce terme se fasse dans les années 1871 (Tylor). Aussi, le concept de culture récupère-t-il au niveau de la théorie une conscience collective, une philosophie de la liberté, du sens et de la puissance, c'est-à-dire l'application du modèle d'une philosophie du sujet à une philosophie du corps social.

D'où la prétention illusoire de cette science de la culture, d'où illusion de saisir la nature autonome et particulière propre au corps social. L'anthropologie parle de Nature, d'Organisme, etc. :

« La culture est le nom donné à un ordre distinct ou classe de phénomènes, à savoir ces choses ou ces événements qui dépendent de l'exercice des habiletés mentales particulières à l'espèce humaine que nous appellerons la symbolisation ». <sup>32</sup>

[73]

On considère la culture comme une instance clause, autonome, possédant sa causalité interne propre : il s'agit d'une « totalité » originale d'un sujet historio-social. Illusion encore de l'existence d'un développement harmonieux ordonné et planifié des conditions d'existence sociale selon l'ordre d'une raison dont le principe de transcendance semble seul justifier la validité. Enfin, illusion de la possession d'une réalité au service de l'invention créatrice de la liberté et de la subjectivité humaine.

---

<sup>32</sup> White, L.A. *Ethnological Theory, Philosophy for the future*, (Eds. R.W. Sellars, U. McGill, and M. Farber), New York, p. 363.

Ainsi le concept de culture, du moins dans l'usage effectif qu'il a eu dans les divers discours qui l'ont porté jusqu'à nous, n'est-il qu'une construction idéologique dont la fonction est de récupérer le système sous un mode extrêmement subtil ; nous rejoignons en cela, cette idée d'Establet :

« On pourrait se demander si la notion de « culture » n'est pas le synonyme idéaliste de formation sociale ». <sup>33</sup>

En d'autres termes, il semblerait que le concept de culture joue pour des théories sociales ce que le concept de subjectivité joue pour les philosophies de l'homme. Il récupère, ou essaie de récupérer au niveau de la collectivité ce qu'est pour l'individu la liberté, la raison, la puissance et le sens. Il définit une Conscience collective, une trace de l'Esprit humain, sa force créatrice, sa Puissance d'organisation etc. En résumé, la question centrale posée tout au long de l'analyse précédente touche la reconnaissance de la culture comme instance particulière et spécifique dans le processus social général. Les discours que nous avons présentés ne peuvent effectivement qu'affirmer l'existence d'une telle instance. La culture est le dépôt, la trace ou la marque de la rencontre des hommes. Et à prendre le débat sur ce terrain, il est difficile de nier que les hommes ne manifestent pas d'une quelconque façon leur existence sociale. Il faudrait être aveugle pour nier les signes par lesquels une société se définit et se génère.

Aussi, tant que la question de la culture reste posée dans ce langage, (société, hommes, signes, manifestation, révélation, etc.) il est évident que tout le débat ne peut s'orienter que dans la défense d'une telle existence. Il est clair qu'il lui faudra toujours inventer [74] un concept pour exprimer cet ordre de réalité défini par une *conscience collective*. Or on peut cependant se demander s'il faut toujours poser la question dans ce langage. Le phénomène social doit-il être compris en termes d'instance culturelle, (superstructures de consciences) et de corps social ? Le fait même de parler de *société* n'orienté-t-il pas la réflexion dans le sens de l'affirmation d'un tel dualisme ?

---

<sup>33</sup> R. Establet, Culture et idéologie. *Cahiers Marxistes léninistes*. 1966, p. 15.

Ne faut-il pas rappeler l'usage de ce concept de société. Ce dernier, issu, dans son sens technique, d'une problématique idéologique de la sociologie, est imprégné de l'espoir mécaniciste. Parallèlement, à celui de culture, il affirme l'existence d'un complexe de phénomènes semblant jouir de privilèges d'autonomie et d'indépendance. Plus souvent qu'autrement, il semble référer à un ensemble d'institutions coordonnées en fonction de la demande arbitraire des individus et la planification de ces mêmes besoins. Dans ce sens, il est lié à celui de culture par la théorie de la conscience collective, (Durkheim) qui lui aussi, malheureusement, semble suggérer un processus complexe d'auto-référence et d'auto-détermination du corps social comme tel. La conscience collective n'est, sur le plan social, que l'envers de la conscience individuelle et demeure dans la même catégorie que celle-ci : à savoir la maîtrise, l'organisation, la rationalisation, etc.

Tout comme dans la question de l'individu, si l'on parle de corps il faut parler d'âme, ou de sujet, ainsi dans la question sociale, il faut parler de culture.

### ***CULTURE ET FORMATION SOCIALE***

La question de la culture est-elle alors une pure illusion ou peut-elle être repensée. Peut-elle sortir de cet espace idéologique créé par les divers discours que nous avons recensés ? Y a-t-il moyen d'instaurer une *pratique de transformation* qui soit autre chose qu'une simple analyse ou une simple interprétation. <sup>II</sup>

Il faut constater, que cette question de la culture, est reprise aussi par le marxisme. Cependant, fidèle à sa méthode de questionnement le marxisme a transformé cette question et la pose dans un autre langage. En fait il n'est même plus question de « culture » chez Marx. Et chez Lenine son sens est orienté tout autrement.

[75]

En effet, chez Marx c'est la question de la formation sociale qui domine (concept à dissocier de celui de culture et de société). Ce concept de formation sociale ne recouvre pas une simple représentation de la communication sociale en général, c'est-à-dire un ensemble de rapports inter-personnels avec toutes les manifestations et institutions qui lui sont propres. Il ne reprend pas non plus une simple théorie de l'échange (comme les théories de l'échange social de Lévi-Strauss). Les définitions précédentes ne s'arrêtent qu'à des instances déterminées du processus social général qu'elles considèrent ensuite comme totalités closes ou autonomes. Or une théorie de la formation sociale veut précisément considérer ces instances comme des produits d'un mode particulier du processus social. La formation sociale indique un ordre caractéristique des rapports entre les hommes.

Quelque soit la complexité des rapports au sein d'un groupe, ceux-ci exigent une série d'institutions, de discours, de langage et d'instruments d'échange. Une théorie de la formation sociale les considère comme intégrés dans le processus général de transformation de la force de travail des individus en une marchandise. Une formation sociale n'est pas un agrégat de consciences réunies, mais une forme de rapport où des individus échangent, dans un mode de production particulier, leur puissance de travail. Cependant, dans sa forme actuelle, elle est un ensemble de *règles de transformations qui permettent à certains individus d'acheter la force de travail des autres individus*. La formation sociale n'est que l'effet produit par une transformation au sein des rapports entre agents constituant ce corps. Ainsi, parler de formation sociale, c'est avant tout parler d'un processus de génération sociale permettant l'apparition, l'amplification et la perpétuation d'un pouvoir d'achat d'un individu sur un autre, c'est-à-dire un mode de production ou un processus de travail qui constamment en règle les conditions et les instruments. Les règles qui régissent cette transformation du processus de travail sont évidemment l'exploitation de la force ouvrière, la concentration des moyens de production et la mécanisation de ces moyens de production. Ainsi, la condition primordiale régissant la transformation de la force de travail en valeur devient, outre une nouvelle organisation technique de l'industrie, une concentration des forces sociales. Et à cette concentration sociale et à cette transformation technique correspondent la planification

administrative, la distinction des services [76] et la rationalisation explicative. Si, d'une part, l'organisation technique de l'industrie implique la production de discours scientifiques et d'institutions parallèles adéquates, d'autre part, la concentration sociale implique la formation de classe, un mode spécifique d'extorsion et finalement une aliénation congénitale.

Une théorie de la formation sociale n'est donc pas une simple théorie de la composition sociale, elle est essentiellement l'intelligence globale du mode d'existence humain :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, le rapport de production qui correspond à un degré du développement déterminé de la force productive matérielle. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure d'économie de la société, la base complète sur laquelle s'élève une super-structure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminée. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ». <sup>34</sup>

Nous sommes donc loin d'une théorie de la culture. Un tel concept pour le marxisme ne semble aucunement utile, il relève comme les autres concepts de l'économie bourgeoise et de la philosophie classique d'une même problématique idéologique. Si une pratique théorique doit s'instaurer dans la même visée, elle doit commencer par poser les prémisses matérielles qui déterminent la conscience, les institutions, les modes de fabrication du genre humain. Il ne peut y avoir, dans une perspective marxiste, de théorie de la culture entendue comme marque sociale de l'esprit humain ; tout au plus y a-t-il chez Marx une théorie de la praxis laquelle praxis n'est pas un signe de la conscience collective mais une action de transformation c'est-à-dire de révolution.

Ce n'est d'ailleurs que dans ce sens que le concept de culture a été récupéré par Lénine. Chez lui, le concept de culture définit l'expérience

---

<sup>34</sup> Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, 1968, p. 14.

de la transformation par le peuple de ses rapports quotidiens. [77] Il y a une identité pour Lénine entre la révolution sociale et la révolution culturelle. La culture ou mieux « l'action culturelle » est ce qui donne une tâche aux agents sociaux dans la révolution des modes de production. Elle est une pratique qui permet de résoudre concrètement les problèmes rencontrés dans l'avènement de ces nouveaux rapports sociaux.

On voit alors, comment dans ce nouveau langage, la critique de la culture n'est pas une illusion mais une pratique de transformation. Son souci, comme dit Marx n'est pas d'interpréter le monde mais de le transformer. Elle n'est plus le dépôt respectueux des consciences qui se cherchent un sens, mais une action révolutionnaire constamment reprise et ajustée aux conditions d'une lutte du prolétariat pour l'instauration de son pouvoir. Ainsi la culture n'est pas un passé conservé ou un présent admiré, mais un futur instauré.

[78]

[79]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

# “Culture et saturation.”

**Jean-Paul BRODEUR**

[Retour à la table des matières](#)

1. Peut-être serait-il opportun, avant de commencer d’aligner mes phrases, de fixer quelle est la limite de mon ambition, en les produisant. (1) Je ne réclame pas, pour qualifier mon discours, des prédicats tels que ceux de scientificité ou de démonstrativité. Faisant alterner des analyses très circonstanciées, avec des hypothèses très générales, mes propositions se maintiendront, tantôt en-deça, tantôt au-delà du niveau de généralité que l’on doit requérir pour reconnaître qu’une proposition est scientifique ou démonstrative (en un sens suffisamment précis de ces derniers termes, pour qu’il soit encore expédient de les conserver dans le vocabulaire théorique). Je crois par ailleurs qu’un volontarisme de la scientificité — qui ne doit d’aucune façon être confondu avec le vœu général d’une rigueur — constitue actuellement l’une des illusions les plus bouffonnes de la philosophie et de quelques sciences humaines. (2) Les réflexions que je vais présenter sont, d’une seconde façon, bien dans l’air du temps. Je n’en revendique donc pas la nouveauté. Elles poursuivent un effort pour dresser ce que j’ai appelé ailleurs un répertoire du malentendu, <sup>A</sup> dont l’ampleur se révèle telle qu’elle paraît entraîner, selon des résultats obtenus dans des travaux beaucoup plus

---

<sup>A</sup> cf. Faits, phrases et propositions, revue *Dialogue*, vol. X, 1971, pp. 673-690, p. 688.

élaborés que les miens, une dislocation de la culture. <sup>B</sup> (3) J'ignore encore la portée réelle des remarques que je vais faire. Encore ici, le défaut viendra [80] de ce qu'il y a peu ou trop. Peu : il ne manquera pas de sembler que l'objet-texte que je décris a été par moi élu, à cause de ma certitude qu'il était exactement adonné à vérifier des hypothèses qui antécédaient tellement la description, qu'elles dictaient le choix de son objet. Aussi singulier dès lors, que l'hypothèse qu'il est censé appuyer, l'objet-texte décrit en marginaliserait la validité. Trop : il se peut aussi qu'à l'inverse, on croit que les quelques caractères que j'attribuerai à l'objet-texte analysé sont constitutifs de la nature même du produit d'écriture et qu'ils appartiennent donc à tous les textes. Mais il sera évidemment à craindre que l'universalité des caractères proposés n'aura été acquise que par leur banalité. Eu égard à ce troisième type de critique, j'aimerais dire ce qui suit. Pour le cas où l'on trouverait trop singulier l'objet-texte présenté, je m'estimerais comblé que l'on ne se contentât point de formuler un constat de déviance et qu'on voulût l'appuyer par des recherches empiriques qui nous montrent que le produit culturel contemporain ne possède pas les caractères présents dans celui que je décris. Quant à ceux qui trouveraient que mes remarques tendent vers le truisme, — et parmi lesquels on pourrait peut-être me trouver — je ne les prierai que de penser avec suite les conséquences de ce truisme. (4) Dernier avertissement, enfin : ce texte ne s'adressant pas à des spécialistes des problématiques du langage, ceux-ci trouveront que beaucoup d'espace est accordé à la discussion de notions, à certains égards élémentaires.

2. Ces réflexions sont le fruit de diverses expériences, parmi lesquelles on peut privilégier des expériences d'enseignement. Pour celui qui s'intéresse aux processus de communication, l'enseignement pourrait être homologué au « terrain », si cher à certaines écoles de sociologie et d'anthropologie. Or il est un premier fait duquel ne peut manquer de s'étonner l'enseignant et c'est l'écart grandissant qui sépare l'information transmise de l'information effectivement reçue. Cette déconvenue est cependant si coutumière à l'enseignement qu'elle

---

<sup>B</sup> Voir, par exemple, Eco, Umberto, Le problème de la réception, in *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 1970.

ne saurait maintenant engendrer un véritable ébranlement. Le désarroi viendra plutôt de ce que l'enseignant, constatant à quel point les contenus transmis accentuent la désintégration de tout ce qui pourrait ressembler à une organisation conceptuelle chez l'enseigné, en viendra à trouver heureuse sa première déception et à souhaiter que le rapport de l'information reçue sur l'information transmise ne s'accroisse pas. C'est de cette résignation et de la situation qui l'engendre qu'il faut tenter de rendre compte.

[81]

J'écarte tout de suite une hypothèse, d'une oppressante simplicité : une soudaine dépression, soit dans la qualité des destinataires de l'enseignement, soit dans la qualité des enseignants. De façon plus générale, nous dirons que toute hypothèse qui s'emploie à réduire le chaos culturel contemporain à l'insuffisance abstraite d'un groupe ou d'une population — quels qu'ils soient — ne fait que redoubler le chaos par ce qui en est le corrélat subjectif : la panique. En second lieu, nous allons suggérer que le privilège accordé aux différentes catégories de la qualité — qualité morale : la valeur ; quiddité conceptuelle : les contenus de culture ; fonctionnalité sociale, économique ou politique : la polarité aliénation/libération ; — dans notre approche de la culture est partie prenante dans notre impuissance à en penser certains des aspects les plus opérants. Une première rectification de notre appareil conceptuel s'imposera donc, selon laquelle nous dirigerons notre attention aussi vers les catégories de la quantité et sur laquelle nous reviendrons dans les pages qui suivent. On y dira que cette rectification est insuffisante si elle ne s'accompagne d'une modification importante de notre conception de l'unité linguistique de base, dans le procès de communication, à savoir, la phrase. <sup>35</sup>

Je vais d'abord y aller de cette première rectification dans notre façon d'aborder la culture. Je ferai cependant précéder cette rectification d'une brève introduction sur le sens de ce terme de « culture ». La place me manquant, je devrai être très schématique. Soit,

---

<sup>35</sup> Par « phrase » j'entendrai tout uniment (1) le signifiant matériel (l'occurrence-phrase, au sens technique) (2) le signifié de cette phrase (la proposition) et (3) le jugement communiqué (l'énoncé). Ces choses sont distinctes, mais il ne m'est pas nécessaire, dans ce texte, de maintenir leur différence.

ce terme de culture. Il me semble que nous avons tout intérêt, conformément à ce que nous enseigne la logique, à distinguer le sens de ce terme, de sa référence.<sup>36</sup> C'est une chose de désigner dans « le monde » les objets qui constituent la réalité effective de la culture et son support matériel et c'en est un autre d'énoncer le critère qui nous fera reconnaître ces mêmes objets comme « culturels ». Or ces deux aspects de l'expression [82] « culture » sont presque toujours confondus, d'où l'incertitude d'une méthodologie des sciences de la culture.

Pour ce qui est du sens — de l'usage — du terme « culture » il doit, pour l'essentiel, être déterminé par son couplage avec le signifié du terme « nature », qui lui est complémentaire et avec lequel il entre dans une opposition significative. Il nous faut cependant être ici d'une extrême prudence et rappeler (1) que nous sommes à la recherche d'un critère, pour désigner comme culturels des objets mondains et (2) que notre analyse se maintient actuellement au niveau du sens — de l'usage — du terme « culture ». En d'autres termes : la réalité effective des référents empiriques de ces deux termes « culture » et « nature » est provisoirement suspendue, et leur distinction n'implique que la différence des signifiés — pour une pratique du langage —, et non une façon de dualisme au plan des objets. Or il est facile de montrer, qu'au niveau sémantique où nous nous situons, le terme de culture n'opèrerait même pas s'il n'était pris dans son opposition avec celui de nature. Soit, par exemple, le cas extrême de quelqu'un qui, croyant s'opposer à nous, dirait « tout est culture ». A — Ou bien ce locuteur affirme quelque chose qui pourrait être traduit ainsi : (1) « Contrairement à ce que vous pensez, on ne peut dichotomiser l'être en deux régions correspondant d'une part à la nature, d'autre part à la culture », ou encore, de façon plus concise (2) « rien ne correspond à la distinction nature/culture ». Dans les deux variantes de ce premier message, ce locuteur nous transmet une information déterminée. B — Ou bien, on s'interdit de traduire le message transmis en utilisant, ne serait-ce qu'au plan du discours, la polarité nature-culture, auquel cas, le message est

---

<sup>36</sup> Les expressions : « La première grande rue commerciale au sud du boul. Maisonneuve » et « la première grande rue commerciale au nord du boul. Dorchester » n'ont pas le même sens, mais ont toutes deux la même référence, à savoir la rue Ste-Catherine. On appellera « sens » le signifié conceptuel d'une expression et « référence » l'objet qu'elle désigne.

incompréhensible, « tout est culture » étant du type même logique que « tout est aumale » et autres expressions qui contiendraient un terme nouvellement créé et dont on ignorerait le réseau de relation, ou rigoureusement tautologique « tout est culture » = « la culture est la culture » (type logique : « tout est être »). Les traductions données en B doivent être écartées car il est manifestement faux que le message transmis par l'expression « tout est culture » soit incompréhensible ou tout simplement tautologique. Quant aux traductions données en A, qui semblent rendre compte de la valeur d'information du message, elles présupposent toutes deux l'opposition sémantique nature/culture. Or, que le terme de culture présuppose cette opposition nature/culture était précisément ce que nous devions montrer.

[83]

L'opposition dans laquelle nous avons replacé le terme de culture, n'est encore que verbale. Quels sont les critères qui régissent l'application de ces termes de nature et de culture ? Notre recherche, nous l'avons dit, n'est pas d'essence mais d'usage. L'un des usages les plus répandus du mot « culture » est celui par lequel il réfère à ce qu'on désigne aussi sous le vocable d'humanités classiques. De celui qui a des « lettres », on dira qu'il est « cultivé ». Cet usage apparaît aujourd'hui bien restrictif mais il nous renvoie à une origine qui se laisse repérer à l'époque de la Renaissance, et qui peut encore nous instruire.

D'abord, l'étymologie : le terme de culture apparaît vers 1420, dans le vocabulaire de la Renaissance, sous les traits d'une métaphore. Il est en effet emprunté au latin *cultura*, qui provient lui-même du verbe *colere*. Ce verbe a deux sens : (1) sens propre : pratiquer, s'occuper de. C'est un verbe transitif qui est employé avec des termes comme « champ », « jardin », en position d'objet direct. Notre mot d'agriculture a été formé sur ce premier modèle, (agri-culture : s'occuper des champs) ; (2) sens figuré : les mêmes sens, mais le verbe est employé métaphoriquement avec des mots comme « vertu », « arts », « principes », en position d'objet direct. Une première remarque : l'évolution des emplois du terme « culture » consistera à substituer à sa désignation originelle d'une opération sur la nature, celle des résultats de cette opération qui, sous la *forme* de produits de culture ont peu à peu constitué une matérialité seconde, concurrençant la nature elle-même.

Le terme de culture s'introduit donc à la Renaissance, et d'abord en son sens figuré : il désignera une pratique des arts, et de façon plus précise celle des arts du discours, la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Le terme « humanités », par lequel on réfère encore aujourd'hui aux différentes disciplines littéraires, tire son origine d'un terme argotique étudiant par lequel on désignait, à la Renaissance italienne, un certain groupe de professeurs dits, « humanista » ou humanistes. Ce mot « humanista » était obtenu en ajoutant le suffixe « ista », au qualificatif commun des disciplines que ces professeurs enseignaient : grammaire, rhétorique, poétique, histoire et morale. Et c'est ce qualificatif commun — *humanus* — qui doit nous intéresser. Très souvent, on l'énonçait au *comparatif*. Les renaissants avaient en effet accoutumé de distinguer ces disciplines dont la pratique amenait l'homme à réaliser sa nature — elles le [84] faisaient homme (*homo*) — et ces autres disciplines dont la pratique lui accordait un *surcroît* d'humanité. Et ce sont ces disciplines, par lesquelles l'homme ajoutait à son humanité que l'on se mit, transférant à la cause un prédicat de l'effet, à qualifier d'humaines ou encore de « plus humaines » (*humaniora*) et qu'enseignaient les humanistes. <sup>C</sup>

Je ne suis pas loin de penser que les deux polarités que nous a révélées cette très brève analyse — polarité du donné et de sa pratique, du côté de l'opération et polarité de *l'égal* et *du surcroît* (de l'ajout) du côté des résultats de l'opération — suffiraient à engendrer la plupart des couples par lesquels on peut donner sens à l'opposition nature/culture. Il suffirait pour cela de faire varier les différents axes sémantiques sur lesquels sont étendues nos polarités, ou de faire varier la force de nos oppositions. La polarité du donné et de sa pratique pourrait ainsi varier, par exemple, entre un degré minimum : le donné et sa reproduction, un degré maximum : le donné et sa destruction, en passant par un degré moyen : le donné et sa transformation. Celle de *l'égal* et *du surcroît* est susceptible de la gradation suivante :

- (1) opposition : chose/terme
- (1) opposition : chose/produit
- (1) opposition : chose/substitut (*ersatz*, artefact)
- (1) opposition : chose/déchet.

---

<sup>C</sup> Voir Kristeller, Paul, *Renaissance Thought*, New York, 1961.

Contrasté avec ceux qui le suivent, l'écart entre la chose et le terme est minimal : on pourrait n'y voir qu'un ajout épistémologique. C'est d'une même chose que l'on peut dire (1) qu'elle est étendue et (2) qu'elle est plus haute qu'une autre. Ces deux énoncés diffèrent cependant sensiblement : le premier attribue à la chose une propriété dont il n'est pas contradictoire d'affirmer qu'elle la possède en elle-même (indépendamment du sujet qui l'affirme), alors que le second la pose comme le terme d'une (relation de) comparaison. Or il n'y a de comparaison, qu'effectuée par l'acte d'un sujet qui rapporte une chose à une autre et, ce faisant, les pose toutes deux comme termes. Il serait contradictoire de concevoir l'existence de ce rapport indépendamment de l'acte du sujet qui le noue. Provisoirement, nous dirons qu'il en est ainsi de tous les rapports (celui de domination, par exemple), qui ressortissent donc tous à la polarité de la chose et [85] du terme. La question devra être reprise ailleurs. L'introduction de cette première opposition de la chose et du terme, n'est cependant pas le fruit d'une volonté de compliquer les choses : il est fondamental d'équilibrer une définition par trop physicaliste de la culture — culture = un ensemble d'effets matériels — en y incluant la catégorie de la relation. En clair : la culture est au moins autant un ensemble de *rappports* (sociaux et autres) qu'un ensemble de produits. Dernière note, enfin : par « produit » nous entendrons toujours, *produit humain* (fait par l'homme). Si nous ne le faisons et s'il existait quelque chose qui ressemblât à un démiurge — un Dieu — on devrait définir le monde comme sa culture.

Étendus maintenant sur les axes de la temporalité et de la modalité, nos polarités pourraient se traduire par celle du permanent (de l'origine) et du transitoire ou celle du nécessaire et du contingent. Je ne me leurre évidemment pas sur le caractère très sommaire de cette rapide déclinaison des divers cas de l'opposition nature/culture et je suis prêt à accorder qu'elle gagnerait beaucoup à être rigorisée. Je ne pense cependant pas que cet affinement y apporterait aucune modification de fond.

On pourrait voir un indice de la justesse de notre analyse dans le fait suivant. L'énoncé du projet d'une critique de la culture ne nous frappe pas, *prima facie*, par son absurdité. Or qu'il en soit ainsi, présuppose une caractérisation de la culture qui, pour l'essentiel, ne s'écarte pas de celle que nous avons proposée. En bref, il n'y aurait pas sens à critiquer

la culture, si on devait renoncer à l'espoir de la changer. Or on devrait manifestement renoncer à cet espoir, si la culture constituait un « ordre des choses » fixe, semblable par exemple, au système solaire <sup>37</sup> au lieu d'un ensemble de produits et de rapports modifiables.

[86]

Maintenant que nous sommes en possession de quelques schémas de critères, nous pouvons passer à la désignation de ce qui dans l'univers des faits empiriques constituerait des faits ou des objets culturels. Et, à cet égard, il nous faudrait distinguer entre, au moins, deux sortes de faits ou d'objets culturels : les faits culturels que j'appellerai O-objectifs et ceux que je nommerai S-objectifs. Cette terminologie inhabituelle n'a pour but que de nous empêcher de faire une confusion, que l'on verra mieux quand nous aurons donné des exemples de faits ou d'objets appartenant à nos deux classes.

Appartiennent à la classe des faits objets culturels O-objectifs, tous ces faits ou objets qui satisfassent aux critères précédemment établis — en gros : ils excroissent le donné (ajout) et ils sont engendrés par la pratique d'un sujet humain — et qui ont en plus le prédicat de la matérialité extérieure. On peut les regrouper en deux grands ensembles. (1) De façon générale, on dira qu'appartient à cette classe la totalité des *produits*, qui, à une époque donnée, et pour une communauté déterminée sont issus d'une pratique de transformation. <sup>38</sup> (2) De façon plus quintessenciée : la totalité des marques signifiantes, ou encore de la substance d'expression, que l'on peut repérer à une époque donnée. Un exemple : dans la mesure où le signe écrit constitue encore la

---

<sup>37</sup> Il est important d'appliquer simultanément tous nos critères. Si le seul critère de la possibilité de modifier était appliqué, pour que l'on déclare qu'un objet quelconque est culturel, il n'est pas sûr que le système solaire ne doive éventuellement être dit culture. L'idée qu'on puisse en modifier l'agencement n'est pas contradictoire (il n'est pas un seul projet de modification dont l'énoncé serait contradictoire par l'objet qu'il s'assigne, si ce dernier est donné empiriquement.) On ne peut cependant croire que le système solaire soit un produit humain. Il n'est donc pas culture. La grande difficulté que l'on éprouve à penser la nature est qu'elle est, dans sa réalité empirique l'objet d'une pratique de transformation et dans son concept, la négation de toute transformation possible.

<sup>38</sup> Ce dernier terme vise à exclure les produits qui suivent d'une seule activité de reproduction : par exemple les produits d'agriculture.

marque la plus usitée pour consigner le sens, on dira que la totalité des textes existant à une époque donnée et pour une communauté déterminée constitue un référent O-objectif du terme « culture » pour cette époque et cette communauté. Cet ensemble est plus quintessencié que le précédent dans la mesure où, couplé à l'intervention d'un sujet, il peut générer le précédent. Les textes <sup>39</sup> constituent en effet trois sous-ensembles : (A) ceux qui ne font que représenter un état de choses existant : je les appellerai indifféremment des *cartes* ou des *tableaux*. (B) Ceux qui nous donnent les moyens conceptuels ou rhétoriques, pour le cas où il s'agirait de modifier l'agir humain, de réaliser un état de chose qui n'existe pas encore : je les nomme : plans, programmes, ou encore *formules*. (C) Ceux qui constituent en eux-mêmes un état de chose : [87] ce sont les inscriptions. Les lois, règles et en général les institutions n'ont de réalité sociale que dans la mesure où elles sont inscrites. On voit comment, selon cette répartition, l'ensemble général des produits matériels est par définition dérivable des sous-ensembles (B) et (C) — plans, programmes et inscriptions — auxquels s'ajoute une pratique socialisée. (Ceci s'avère à mesure que l'on s'approche des sociétés industrialisées, et donc, de la plupart des sociétés occidentales.)

Les faits et objets que je range dans la classe des faits et objets culturels S-objectifs sont constitués par ce qui apparaît comme le corrélat subjectif des faits et objets de la classe précédente. Ils résideront indifféremment en un certain nombre d'habitudes, de comportements, de façon d'encoder l'expérience (schémas de pensée et d'interprétation) et de représentations, (valeurs, idées, etc.). On voit pourquoi j'utilise l'expression « S-objectifs » pour qualifier ces faits : par désir d'éviter tous les malentendus qui seraient engendrés par le qualificatif de subjectif que l'on pourrait leur attribuer et qui, trop souvent est perçu comme l'indice d'un défaut de réalité. Ce qui émerge au sujet <sup>40</sup> n'est pas moins réel et objet de discours que le reste.

---

<sup>39</sup> Ce terme de texte est ici employé comme un générique qui subsume tout ensemble structuré et autonome de marques (substance et forme d'expression). Une toile ou une sculpture constituent en ce sens élargi des textes culturels d'un type déterminé.

<sup>40</sup> On pourrait, en gros, entendre par « fait subjectif » un fait dont il serait contradictoire d'affirmer qu'il existe, sans qu'au moins un sujet humain n'en fasse simultanément l'expérience. Par exemple : « telle représentation

La classe des faits S-objectifs se distingue de la précédente par un autre caractère. Alors que la classe des faits O-objectifs est une classe totalisante — elle subsume tous les faits qui sont susceptibles d'y entrer — la classe des faits S-objectifs est obtenue à partir d'une sélection parmi la totalité des faits O-objectifs qui définissent objectivement la culture et dont seule une partie infime, est diffusée suffisamment pour régler des comportements ou constituer un code commun.

Il existe une troisième classe de faits culturels, que l'on peut répartir pour ce qui est de son existence effective — perceptible — à diverses instances des deux précédentes et qui cependant mérite une mention à part. Il s'agit des divers rapports ou relations qui organisent un univers culturel. Le problème des relations est notoirement difficile et nous ne pouvons lui réserver le traitement qu'il mérite. Pour l'essentiel, le problème consiste en ceci. Soit un rapport de [88] domination entre A et B. On pourrait dire qu'il se manifeste par certains comportements de A envers B et vice-versa, qu'il engendre chez l'un et l'autre certaines représentations etc. Mais peut-on le réduire à ces manifestations empiriques ou psychiques et sinon, quelle existence lui accorder ? Provisoirement, et pour pouvoir continuer d'opérer dans ce texte, nous allons effectuer la réduction du rapport à ses manifestations, tout en sachant à quel point elle est précaire.

Cette conceptualité minimale ayant été mise en place, nous procéderons à cette première rectification que nous annonçons précédemment. Il ne serait pas tout à fait faux de dire qu'en philosophie et dans beaucoup de disciplines et sciences humaines (par ex. en psychanalyse), la culture a surtout été pensée dans son essence abstraite — on a tenté d'en déterminer la quiddité — et, comme on confondait souvent l'analyse du concept de culture avec la désignation des référents du terme « culture », dans ses référents *S-objectifs* dont on s'employait ensuite à décrire le contenu (description de représentations ou de comportements). Dans les deux cas, traversant la culture au profit de son sens ou de ses contenus subjectifs, on manque ce qui est présupposé à toutes ces analyses, à savoir, le fait brut de la culture, dont la massivité saisit quiconque porte son enquête vers l'ensemble des faits que nous avons qualifiés d'O-objectifs (les produits et les signes). Or

---

mentale existe mais personne — ni même moi — ne la possède » (contradictoire).

penser la factualité de la culture, c'est avant tout, comme nous venons de le suggérer, penser la culture dans les catégories de ses manifestations empiriques — événements et lieux —, dans son existence matérielle et dans sa *masse* : c'est donc la poser comme un processus quantitatif, dont il faut tenter de mesurer l'ampleur.

Il est par ailleurs important de voir que la masse ou quantité culturelle, conformément à une distinction préalablement établie est double. On trouve d'une part, et de façon peut-être plus immédiate, la masse des faits qualifiés plus haut d'O-objectifs. Par exemple, la masse des livres, journaux, revues et autres collections de marques. Mais on ne saurait négliger d'apprécier avec autant de soin la quantité des faits culturels S-objectifs, qui est une fonction directe de la masse des marques (O-objectives). À la multiplication des marques répondent celles des contenus de sens qu'elles portent. C'est surtout cette dernière qui va maintenant nous requérir. Le vœu général d'une appréhension de la culture comme un processus quantitatif, [89] n'est pas en soi innovateur. Il constitue le fond de l'approche des théoriciens de l'information. Par ailleurs, l'affirmation du caractère extérieurement composite — multiple — de notre culture constitue maintenant un lieu commun de la réflexion. Mais à part les travaux entrepris par ceux qui se réclament de la théorie de l'information et outre la remarque très générale qu'énonce la phrase précédente, l'approche quantitative a donné lieu à assez peu de recherches explicites — qui quittent le niveau de l'énoncé général pour tenter de voir comment ce dernier est réalisé dans des objets particuliers — .

Pour produire autre chose que des constats généraux, l'approche quantitative doit, à l'instar de la théorie de l'information, se compliquer de quelques hypothèses et autres énoncés théoriques qui lui permettent de spécifier ses énoncés. L'opération la plus immédiate à laquelle puisse donner lieu une approche par la quantité est un dénombrement.<sup>41</sup> Celui-ci produit un certain nombre de types discrets (culturèmes), qui constituent autant de patrons d'occurrence. On peut dresser la liste de ces culturèmes, ou encore les aligner en une série disjonctive comme celle qui suit :

---

<sup>41</sup> Dans l'état actuel de la recherche, il est douteux que l'application de l'informatique à des textes produise autre chose que des dénombrements ou des inventaires.

$$[(\text{Ex}) C_1(x) \cdot (\text{Ex}) C_2(x) \cdot (\text{Ex}) C_3(x) \dots (\text{Ex}) C_n(x)].$$

$$[(x) : x \in P] \cdot [(x_p) : C_1(x) \vee C_2(x) \vee C_3(x) \dots \vee C_n(x)]$$

L'interprétation, assez simple, de cette formule est la suivante : il existe un culturème de type  $C_1$ , un culturème de type  $C_2$ , un culturème de type  $C_3$  etc., tous ces culturèmes font partie de l'ensemble  $P$  et tous les culturèmes faisant partie de l'ensemble  $P$  sont ou bien du type  $C_1$ , ou bien du type  $C_2$ , ou bien du type  $C_3$  ..... ou bien du type  $C_n$ . En abrégé : l'ensemble culturel (la culture)  $P$  est constitué par les culturèmes  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$  et rien que ceux-là. Une telle série produit la description sémantique d'une culture, que l'on doit à tout prix distinguer de sa description effective (vraie ou fausse). Ceci est facile à apercevoir : soit, pour prendre un exemple fictif, parce que trop simple, une culture qui posséderait les culturèmes [90] « Dieu » « Vie » et « Mort ». Une chose est de noter la présence de ces culturèmes  $[(\text{Ex}) \text{« Dieu »}(x) \cdot (\text{Ex}) \text{« Vie »}(x) \text{ etc ...}]$  Autre chose est de découvrir lesquels de ces culturèmes sont effectivement liés par cette culture dans des énoncés normatifs (par ex, « Dieu est la Vie » / « Dieu est la mort »). Clairement : deux cultures peuvent être identiques dans les culturèmes qu'elles possèdent et différentes par la combinaison qu'elles en font.

Cette première opération de dénombrement effectuée, plusieurs autres sont possibles. On peut :

- (1) Énoncer les propriétés formelles de ce dénombrement. La série constituant la description sémantique d'un ensemble culturel contemporain se distinguerait à cet égard par son extrême étendue.
- (2) Établir une statistique des occurrences de marques exprimant un culturème déterminé.
- (3) Passer de la description sémantique à la description effective. C'est à ce point que nous aimerions faire une seconde rectification, que l'on devra coupler à la première. Par définition, la description sémantique d'une culture nous

présente son lexique. Quant à la description effective, nous avons déjà suggéré qu'elle avait pour objet les énoncés — les phrases — que produit une culture donnée. Or il est une conception de l'énoncé qu'il nous faut absolument révoquer. Que ce soit en philosophie, pour laquelle, à peu d'exceptions près, la phrase constitue la représentation-tableau d'un état de fait, ou pour la linguistique saussurienne, pour laquelle la phrase doit être conçue comme un procès syntagmatique, c'est-à-dire comme un assemblage de termes contigus, la phrase est toujours profilée dans un espace à deux — le tableau — ou à une seule dimension — le syntagme, qui trace une ligne. <sup>E</sup> Nous aimerions montrer, à l'aide d'un exemple, qu'il est impérieux pour une théorie de la culture de renoncer à penser l'énoncé sur le seul modèle de la séquence, pour le concevoir essentiellement comme une hiérarchie de niveaux et comme une profondeur. Plutôt que d'explicitier cette dernière proposition — elle ne doit pas s'entendre, par exemple, comme si l'énoncé avait une structure de surface et une structure profonde —, nous allons l'illustrer par la description d'un objet-texte.

4. L'objet-texte que nous avons choisi d'analyser a pour titre « L'Engendrement de la Formule » et fait partie d'un recueil de textes assez récents. <sup>F</sup> Le thème explicite semble en être (1) une réflexion [91] quasi-épistémologique sur le programme et sur certains des concepts fondateurs d'une discipline inaugurée : la sémanalyse et (2) une pratique de sa méthode sur un texte de P. Sollers (*Nombres*). Avant de nous livrer aux deux opérations — dénombrement/hiérarchisation — que nous avons précédemment annoncées, nous aimerions faire une

---

<sup>E</sup> « Le signe, l'image servant au signe, possède une étendue qui se déroule dans une seule dimension, celle du temps, qui est linéaire. » C'est là le second principe de la théorie saussurienne du signe (le premier de ces principes est évidemment celui de l'arbitraire du signe). Pour notre citation, voir Godel, Robert, Les sources manuscrites du *Cours de Linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, Genève, Librairie Droz et Paris, Librairie Minard, 1957. p. 83.

<sup>F</sup> Kristeva, Julia, Semeiotikè, *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.

remarque d'ordre méthodologique. Le terme d'objet-texte est par nous introduit pour attirer l'attention sur une double exclusion. Nous voulons d'abord nous abstenir de soulever aucune question portant sur la valeur de vérité — sur la validité — des thèses avancées dans le texte analysé. <sup>42</sup> Si, en second lieu, on entend par la saisie du sens d'un texte, sa mise en correspondance avec ce qui ressemblerait à l'intention de son auteur, la réserve que nous formulons sur les questions portant sur la valeur de vérité du texte s'étend aussi aux problèmes que soulèveraient son sens. C'est cette réduction du texte à un ensemble public et autarcique de signes graphiques qui le pose comme objet-texte.

4.1 La première opération — le dénombrement — est tout à fait élémentaire : elle consiste d'abord à faire le relevé de l'occurrence d'un certain nombre de marques (de signes) et ensuite à dresser un inventaire des classes différentes dans lesquelles on peut les répartir. Les marques dont les occurrences ont été relevées sont, de façon générale, celles dont le signifié réfère, immédiatement ou médiatement, à un objet qui peut être qualifié de culturel, d'après les critères précédemment établis. L'inventaire obtenu est le suivant : il est constitué de classes assez peu homogènes.

#### 4.11. Ensembles culturels.

On peut, d'une première façon, la plus générale, regrouper un certain nombre des marques contenues dans l'objet-texte selon les ensembles culturels (les cultures) dans lesquelles s'insèrent ces marques elles-mêmes, (les idéogrammes chinois par ex.) ou leur signifié. Soit :

---

<sup>42</sup> Nous devons noter que plusieurs des thèses de Kristeva — celles qui portent sur l'intertextualité, par ex. — sont assez rapprochées des nôtres. Essentiellement, la différence résiderait en ceci : l'intervention de considération d'ordre quantitatif nous conduit à voir un problème culturel de grande conséquence dans ce que Kristeva se borne à décrire comme un fait.

[92]

1. La culture arabe : renvoi à la grammaire de la langue arabe.
2. La culture chinoise : présence d'idéogrammes chinois dans le texte, citations du Tao-To King.
3. La culture égyptienne : référence à l'écriture hiéroglyphique.
4. La culture grecque :
  - présence de mots grecs dans le texte.
  - citations de Platon
  - renvoi au Néo-Platonisme.
5. La culture indienne :
  - citations des Védas, de Bhartrhari, du Vakyapadiya
  - analyse de la langue sanskrite.
6. La culture iranienne :
  - mention d'un auteur iranien
  - renvoi à la mythologie iranienne.
7. La culture judaïque :
  - plusieurs renvois à la Cabbale
  - mentions de la langue hébraïque.
8. La culture latine :
  - citations latines
  - étymologies.
9. La culture pré-colombienne :
  - paragraphe sur l'arithmétique des Mayas.
10. La culture des Indiens d'Amérique du Nord :
  - mention d'une façon de compter particulière aux Tarahumaras (Tribu du Sud-Ouest des États-Unis).

On mentionne par ailleurs les Assyriens et les Chaldéens. Nous n'avons pas cru bon d'ouvrir une classe pour y ranger les renvois à des ensembles culturels pouvant être rangés en gros sous l'étiquette « culture occidentale postérieure à l'Antiquité gréco-latine », la fréquence des occurrences de marques pouvant être rangées dans cette classe étant trop élevée.

4.12. Nous avons redistribué les marques précédentes dans des classes un peu moins générales : les langues explicitement citées et les classes d'origine sous lesquelles peuvent être regroupées les citations.

[93]

#### 4.121. Langues citées

On peut noter la présence (1) du sanskrit (sphota, dhvani, arka, ataptatanuh, sita, usas, sukrasadman, citra, sarvadhataka, ardhodatuka, sutra) (2) du grec (semeiotikè, analisis, aperion, aleteia, keios, idein, nous, ousia) (3) du latin (citations latines, étymologie) (4) de l'anglais (on cite Wittgenstein en anglais.<sup>43</sup> Aussi, un titre en anglais de Peirce), (5) de l'allemand (citation de Freud, titre d'une œuvre de Freud (Traumdeutung) ) (6) du russe (titres d'articles russes) (7) du chinois (idéogrammes). (8) On utilise par ailleurs le symbolisme logico-mathématique. (9) Sans citer dans ces langues, on mentionne l'hébreu, l'arabe et les hiéroglyphes égyptiens. (10) Le texte est écrit en français.

#### 4.122. Origine des citations

Les citations proviennent (1) de l'Inde, (Les Vedas, Bhartrhari, Panini, Vakyapadiya), (2) de Chine (le Tao-To King), (3) de Grèce (Platon et Aristote), (4) du Judaïsme (Spinoza), (5) d'Allemagne et d'Autriche (Leibniz, Freud, Wittgenstein), (6) de France (Mallarmé, Artaud, Lacan), (7) des États-Unis (Chomsky).

---

<sup>43</sup> Ceci est assez consternant : Wittgenstein écrit en allemand.

#### 4.13. Régions épistémologiques

Thématiquement, la région épistémologique qui constitue le lieu explicite du texte est celle de la sémiologie (dans sa variante proprement kristevienne : la sémanalyse). La discussion va cependant se dérouler dans un espace beaucoup plus ample que celui de la seule sémiologie. En fait, on foulera les régions épistémologiques suivantes : (1) les sciences positives (astronomie et physique. Elles sont seulement invoquées), (2) les mathématiques (théorie des nombres, théorie des ensembles, géométrie), (3) la logique (logique mathématique), (4) la philosophie (le matérialisme dialectique, etc.), (5) la psychanalyse, (6) la linguistique (phonologie du cercle de Prague, linguistique saussurienne, linguistique transformationnelle), (7) poétique, (8) théorie politique.

#### 4.132. Concepts marqués

Corrélativement à ces incursions dans diverses régions épistémologiques, on trouve un certain nombre de concepts marqués. Un concept [94] marqué comporte un renvoi explicite — parfois implicite — à son contexte d'origine et peut difficilement être appréhendé sans la connaissance de ce contexte d'origine. Dans beaucoup de cas, ce concept n'est pas encore devenu un concept technique reçu par une communauté scientifique. Dans d'autres cas, concepts techniques et concepts marqués coïncident. Je me suis borné à relever, de façon non-exhaustive, un certain nombre de concepts marqués. Soit, donc, la liste suivante :

#### Concepts marqués

langue, sens saussurien du terme  
signe saussurien

écriture (Derrida)  
dissémination (Derrida)  
logocentrisme

nombres imaginaires

nombres irréels  
groupes de Galois  
idéaux de Kummer  
idéaux de Dedekind  
infinitif homérique  
infinitif védique, indo-iranien

spirale hégélienne  
triade hégélienne  
pyramide hégélienne

typus heideggerien  
biffure heideggérienne  
cadran heideggerien

réduction phénoménologique  
castration

4.14. Finalement, nous avons relevé à l'intérieur de l'objet-texte dont nous nous sommes occupés, les occurrences des noms propres suivants. S'il apparaît plus d'une fois, un nom sera suivi d'un chiffre, [95] mis entre parenthèses, qui indique le nombre minimal de ses occurrences (il se peut que ce nombre soit en réalité plus élevé). Remarquons que notre procédure, si l'on excepte la compilation du nombre des occurrences ne diffère en rien de l'établissement d'un simple index.

## NOMS PROPRES

Abel	Dante (2)	Lucrèce (2)
Amud Al Sobh	Dedekino	Mallarmé (10)
Après j an	Derrida (3)	Mao Tsé Toung
Aristote (3)	Descartes (3)	Marx
Artaud (9)	Eliade	Miller
Bachelard	Euclide	Nerval
Badiou (3)	Freud	Nietzsche
Bataille (2)	Galois	Panini
Benveniste (2)	Goethe	Peirce
Bhartrhari (3)	Granet	Platon
Biardeau	Greimas	Pottier
Bloomfield	Grevisse	Pythagore
Cauchy	Harris	Renou
Cherbury	Heraclite (2)	Roussel
Chomsky	Jakobson	Rimbaud
Corbin	Kappers	Sacery
	Kummer	Saumjan
	Kurylowicz	Saussure (3)
	Lacan	Serres (3)
	Lautréamont (5)	Soboleva
	Lees	Sollers
	Leibniz (8)	Stein
		Vuillemin
		Wittgenstein (2)

[96]

Le total est d'au moins soixante-deux noms propres différents et d'au moins 135 occurrences, si l'on tient compte des répétitions.

4.2. Nous avons introduit le terme d'index, à dessein, en terminant le paragraphe précédent, afin de pouvoir ouvrir le bref commentaire que nous ferons à cette opération de dénombrement, en discutant une objection qui pourrait nous être faite. Au vrai, il s'agit moins d'une objection que d'une minimalisation de ce qui est effectué par cette opération de dénombrement : le simple établissement d'un index. Nous sommes en réalité tout prêt à admettre que ce que nous avons appelé l'opération de dénombrement n'aboutit, à toute fin pratique, qu'à dresser un index, mais nous contestons que cet aveu entame l'intérêt qu'il peut y avoir à se livrer à de tels dénombrements. Et nous avons

plusieurs raisons de penser que des recherches, que l'on pourrait qualifier d'indexicologiques, présentent un intérêt certain.

A — Une raison de principe d'abord : personne ne conteste l'intérêt croissant que peut recéler l'application de l'informatique (des ordinateurs) au traitement des textes. L'emploi des ordinateurs semble, pour l'instant, particulièrement ajusté à l'établissement d'index et de lexiques. Mais on a vite fait de remarquer qu'un index, dès que l'on peut être assuré de sa systématisme et de son exhaustivité, peut révéler de façon spectaculaire les diverses matrices (concepts, idéologies, et autres) d'où sont issus, pour une discipline, l'ensemble des textes, qu'elle a produits à une époque donnée. De ceci nous donnerons un exemple plus loin. Qu'il suffise de dire, au niveau du principe, qu'on ne voit pas pourquoi des études indexicologiques seraient révélatrices quand elles auraient pour objet les « grands textes » qui jalonnent l'histoire de diverses disciplines et qu'elles seraient d'intérêt moindre, dirigées sur des textes contemporains.

Des dénombrements explicites, s'ils étaient effectués et réfléchis, auraient l'avantage immédiat de spécifier la trop grande généralité, des propositions sur l'intertextualité, en nous permettant d'initier le geste par lequel s'accomplit toute science : la notation des différences. En effet, les textes diffèrent très sensiblement les uns des autres, eu égard à l'utilisation explicite qu'ils ont de la masse des textes écrits. Voyons cela.

On peut contraster à l'index des noms propres qui apparaissent dans le texte de Kristeva, ceux de trois œuvres que nous avons [97] choisies au quasi-hasard, le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, le *Cours de Linguistique générale* de Ferdinand de Saussure et *Syntactic Structures* de Noam Chomsky.

1 — <i>Tractatus</i> :	Darwin	Mauthner
	Frege (18)	Newton
	Hertz (3)	Occam (2)
	Jules César	Russell (29)
	Kant	Whitehead (2)

2 — *Cours de linguistique générale*

Bopp	Grimm	Osthoff	Schmidt
Broca	Hirt	Paul	Sievers
Curtius	Kuhn	Pictet	Trombetti
Diez	Lerner	Pott	Whitney
Gallieron	Muller	Schleicher	Wolf

3 — *Syntactic Structures*

Bar-Hillel	(Markov)
Bloomfield	Jespersen
Fowler	Lounsbury
Goodman	Lukoff
Hall	Mandelbrot
Harris	Pike
Harwood	Quine
Hjelmslev	Shannon
Hockett (4)	Simon
Jakobson	Weaver
	Wells

[98]

On pourrait faire un grand nombre de remarques sur les différences qui existent entre ces divers index. Contentons-nous d'en faire quelques-unes.

(1) L'ampleur du domaine couvert par l'index du texte de Kristeva est beaucoup plus considérable — plus du double, dans les cas de Saussure et Chomsky et cinq fois plus étendu, eu égard à Wittgenstein — que celle des trois autres textes qui ont pourtant constitué, chacun dans leur domaine, un point tournant pour la théorie. Le texte de

Wittgenstein est à cet égard le prototype d'un texte à champ de sédimentation étroit (texte, dont on pourrait dire qu'il effectue une coupure). Par contraste, le texte de Kristeva se rapprocherait d'un collage de textes déjà produits.

(2) Par rapport à Kristeva, et peut-être aussi à Wittgenstein si l'on s'en tient à l'énoncé des noms, les index de Saussure et surtout celui de Chomsky présentent une homogénéité assez remarquable. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de linguistes qui discutent — presque exclusivement dans le cas de Chomsky — avec d'autres linguistes. Les renvois de Kristeva au contraire, font intervenir des champs épistémologiques très diversifiés, comme nous l'avons déjà remarqué.

(3) L'index du *Tractatus* contraste avec celui des trois autres textes en ce qu'il présente des écarts de fréquence tels (18 Frege et 29 Russell contre 12 mentions pour le total des autres noms de l'index) que l'on peut en induire avec une probabilité assez grande, un rapport d'influence. La fréquence d'occurrence, assez égale, des noms cités dans l'index de *Syntactic Structures* [1 ou 2 mentions par nom avec l'exception de Hockett (4)] indique plutôt une connaissance générale de l'état des recherches dans le domaine où travaille Chomsky qu'un net rapport d'influence. On pourrait dire la même chose pour Saussure.

(4) Des renvois aux pages où apparaissent les noms cités dans l'index de *Syntactic Structures* révéleraient que la pratique d'écriture de Chomsky est très différente de celle des trois autres auteurs : à une exception près <sup>44</sup>, je crois, les noms propres interviennent hors du texte, dans des notes au bas des pages. Le texte lui-même, à n'en [99] considérer que les marques expresses, serait écrit tout entier au « premier degré » <sup>45</sup>.

J'arrête ici l'énoncé de mes remarques : elles suffisent à montrer que l'indexologie — un index n'étant rien d'autre que la marque la plus explicite de l'intertextualité, — pourrait constituer un champ de recherche, riche en surprises et en différences pour peu que l'on

<sup>44</sup> Et encore, il s'agit d'un nom propre en passe de devenir commun « *Markov-process* ».

<sup>45</sup> Nous sommes cependant loin de penser que les *concepts* utilisés par Chomsky ne sont pas sédimentés.

voudrait l'aborder de façon empirique, c'est-à-dire, en abandonnant la rédaction de programmes pour l'examen effectif des textes.

Si les différences sont grandes entre les index de textes qui sont produits dans une période qui est relativement la même — un cinquantenaire — que dirons-nous de celles, spectaculaires, qui surgissent à la comparaison de textes produits à des époques très différentes. C'est à ce sujet que nous allons livrer les exemples promis plus haut des travaux accomplis avec l'aide d'ordinateurs car ils révéleront par contraste, la singularité de notre culture. Dans sa « Courte Introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique »<sup>G</sup>, André Robinet cite deux travaux en cours, qui intéressent directement notre propos, ne serait-ce que par la formulation qu'il emploie pour les décrire. Le premier travail, réalisé au Centre

d'études médiévales de Louvain par Jacqueline Hamesse porte sur les citations d'Aristote que l'on peut dénombrer dans les textes philosophiques produits au Moyen-Âge. « Les 4,000 citations d'Aristote, nous dit Robinet, sur lesquelles repose toute la philosophie médiévale seront ainsi cataloguées, référées avec précision au texte original et abordables en tous sens pour les consultations à venir » (P. 245). Le second travail, entrepris à Grenoble, s'est donné la même tâche avec cette fois, les 55,000 citations du *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle (1697).

Deux choses sont dignes de mention dans ces projets. La première est la formulation de Robinet pour présenter le projet de Louvain : si la philosophie médiévale repose sur quelques 4,000 citations d'Aristote, qui ne voit pas l'intérêt d'en dresser le catalogue, d'en faire l'index, et qui ne voit pas l'opportunité d'accomplir des travaux similaires pour des œuvres contemporaines, ne serait-ce que pour vérifier si la citation y joue le même rôle — l'autorité — que dans le texte médiéval.

[100]

La seconde des choses qui doit nous requérir est la montée en flèche du nombre des citations qui font l'objet des travaux précités. Cette montée en flèche — de 4,000 à 55,000 — en même temps qu'elle indique l'étendue de la croissance du corpus des textes dans lesquels

---

<sup>G</sup> Robinet, André, Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique, *Dialectica*, vol. 25, fasc. 3-4, 1971.

pouvaient respectivement puiser les médiévaux et à l'époque classique, Pierre Bayle, trace aussi la limite de notre ambition lorsque nous nous faisons l'avocat de la poursuite de recherches de nature indexicologique pour l'époque contemporaine. Il faut s'arrêter, en effet, pour souligner vivement le sentiment d'absurdité qui nous envahirait à l'énoncé de tout projet qui se croirait autorisé à réduire le fond dans lequel puise la théorie contemporaine à quelques dizaines de milliers ou même à quelques centaines de milliers de citations tirées d'un seul ou de quelques auteurs, car dans ce sentiment d'absurdité se révèle, de façon crue, la distance qui nous sépare de la période médiévale et même de celle de Bayle.

Cette distance ne se réduit pas à un seul écart quantitatif, qui est tel, que l'on devrait le considérer comme entraînant une mutation de nature, mais elle recèle aussi une profonde métamorphose de structure. Le type de rapport sur lequel repose le projet de Louvain est celui qui s'établit entre d'une part, une pluralité d'auteurs et d'autre part, une seule source, ou autorité que tous ces auteurs exploitent. Le rapport qui lie Bayle à ses sources est rigoureusement inverse : il s'agit en ce cas d'un compilateur unique — figure de l'encyclopédiste futur — qui puise à une grande variété de sources. L'époque contemporaine se caractérise en ce qu'elle doit progressivement écarter la possibilité d'instituer un rapport dissymétrique — plusieurs — » un, un —> plusieurs — pour lui substituer une relation dont les deux termes sont eux-mêmes pluriels. L'étendue de l'acquis — à laquelle Bayle déjà était sensible — d'une part, et l'accélération folle du processus de production, d'hypothèses et/ou des connaissances d'autre part, réclament pour être appréciées des équipes multiples de compilateurs. On prévoit, par ailleurs, que ces équipes ne suffiront bientôt plus à la tâche, à moins que l'on ne révise de façon drastique les mécanismes de transmission du savoir existant.

5. Si nous devons en rester à de seules opérations de dénombrement, il n'est pas sûr que l'interprétation des résultats qu'elles produisent — les index — ne rencontrerait pas une difficulté insurmontable dans la multiplicité des significations que l'on peut attribuer à ce qui s'est révélé comme étant la caractéristique de base de ces index, à [101] savoir leur grande étendue (complexité). On pourrait, par exemple, voir dans la dizaine d'ensembles culturels auxquels il est fait allusion dans

le texte de Kristeva, l'indice d'un décloisonnement culturel de l'Occident, ou celui d'un processus de mondialisation des diverses cultures jusqu'ici régionalisées. Quant à la diversité des régions épistémologiques représentées dans ce même texte, elle pourrait à son tour connoter l'idée d'interdisciplinarité.

De telles interprétations, nous semble-t-il, sont au mieux, prématurées et il ne serait pas, de seconde façon, tout à fait faux de penser qu'elles peuvent servir à masquer ce qui nous paraît être un problème autrement sérieux et qu'à défaut d'autre terme, nous nommerons celui de la « saturation culturelle ». Dit autrement, il est loin d'être sûr que tous ces processus hypothétiques de décloisonnement culturel n'engendrent que des effets bénéfiques. Il est encore moins certain qu'ils puissent s'accomplir en s'épargnant l'épreuve d'une crise majeure, dont il faudrait tenter d'indiquer ce qu'elle pourrait être. Et pour ce faire, nous devons compliquer notre première opération de *dénombrement*, d'une seconde opération dite de *hiérarchisation*. Il apparaîtra alors à quel point est problématique le passage depuis la juxtaposition simple d'un certain nombre d'entités au sein d'une liste (d'un index), à leur articulation au sein d'énoncés.

Nous avons dit, en effet, qu'un dénombrement, ne nous fournissant qu'un lexique, était impuissant à nous renseigner sur les liaisons effectives qui étaient opérées dans le texte culturel et par lesquelles, seules, il se réalisait comme discours — ensemble ordonné d'énoncés porteurs de messages — . Or une grande partie de nos problèmes viendra de ce que l'énoncé est régi par une double syntaxe dont les lois ne sont pas toujours accordées : 1) un premier type de syntaxe, proprement linguistique et qui se déploie sur un tracé horizontal et 2) un second type de syntaxe que je qualifierai de culturel, et qui organise l'énoncé selon une verticale.

Tout ceci peut paraître assez obscur et c'est pourquoi je donnerai deux exemples tirés du texte de Kristeva, et qui montreront qu'il n'y a là rien que de très simple.

*Exemple 1*

Soit cette phrase, qui apparaît en p. 355, de « L'Engendrement de la formule ».

[102]

« Comme chez Dante, dont Sollers analyse la logique « la femme est cette traversée de la mère, de la langue maternelle (de l'interdit majeur) vers la vision (à l'inverse d'Oedipe) vers le feu que l'on est. C'est elle qui conduit à la vue au-delà du visage et des corps répétés. » »

Il est possible, croyons-nous, de donner une double représentation de cette phrase. D'une part on en peut donner une analyse grammaticale ou propositionnelle orthodoxe. On peut aussi, d'autre part, être attentif à une espèce de mise en palier qui s'instaure au sein de la phrase, des diverses médiations à travers lesquelles se révélerait un objet. On en donnerait alors la traduction suivante :

« Kristeva parle de Sollers, qui parle de Dante, contrastant ce que ce dernier affirme de la femme-Mère, au cas d'Oedipe, qui est à la fois le nom d'un personnage de Sophocle qui, le créant, s'inspirait d'un mythe qui (...) et d'une problématique de la psychanalyse freudienne<sup>46</sup> qui baptisait un complexe du nom d'un personnage de Sophocle qui... »<sup>47</sup>

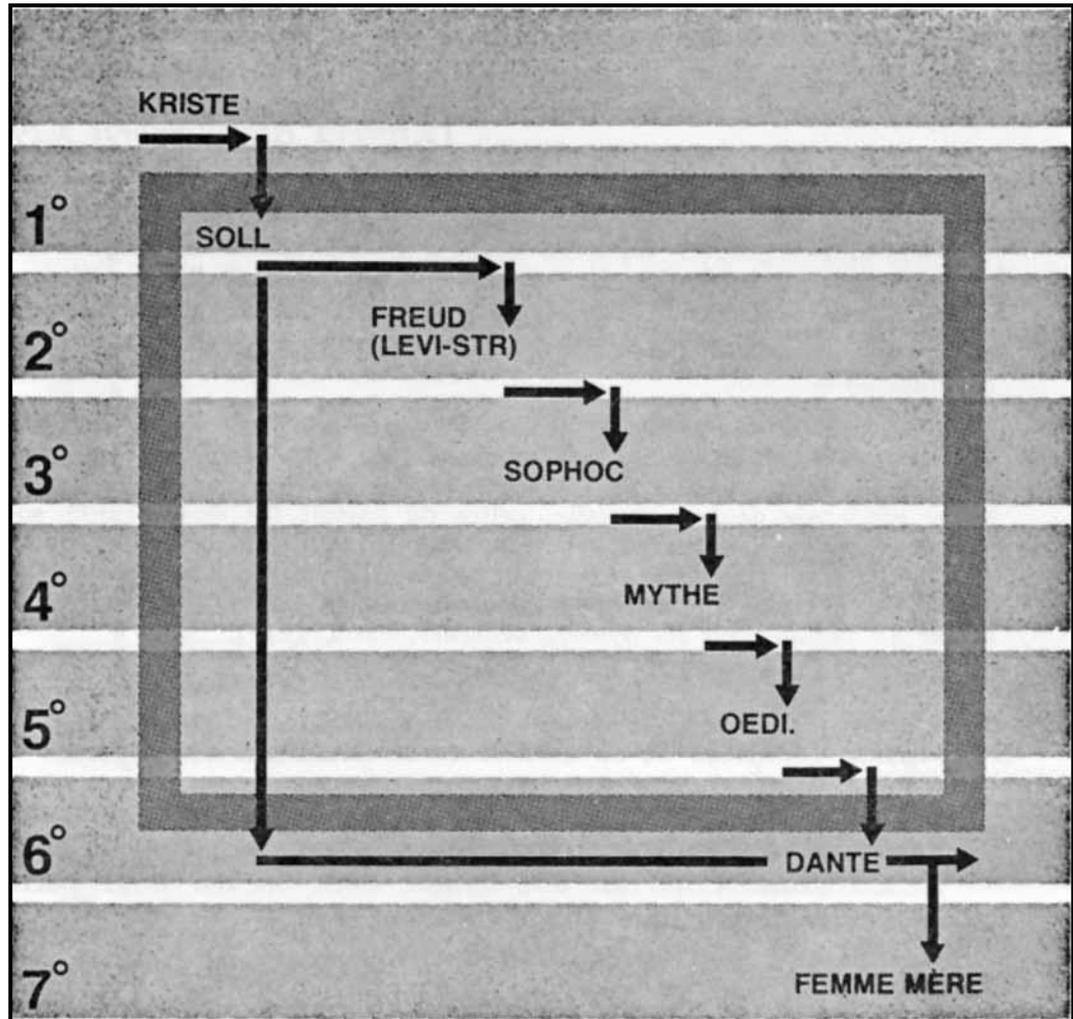
[103]

---

<sup>46</sup> La parenthèse « (de l'interdit majeur) » semblerait nous autoriser à coupler au nom de Freud, celui de Lévi-Strauss, dont les travaux sur la prohibition de l'inceste sont bien connus du public intellectuel français. Nous y renonçons pour ne pas compliquer davantage notre reformulation.

<sup>47</sup> Il doit être entendu que dans cette reformulation, nous employons les mots « Kristeva », « Sollers », « Dante », pour faire court. Pour être véritablement correcte, notre reformulation devrait prendre la forme suivante : « le discours de Kristeva a pour objet le discours de Sollers qui a pour objet le discours de Dante... » où, par le moyen de l'équivalent (ambiguë) « avoir pour objet avoir = pour contenu », on peut tirer la forme problématique « le discours de Kristeva a pour contenu le discours de Sollers qui a pour contenu le discours de Dante... ». Cette note est de la plus grande importance.

La représentation graphique complète de cet énoncé aurait alors à peu près cet aspect :



[104]

*Exemple 2*

Soit ce second exemple, où le processus de superposition est encore plus explicite. Kristeva cite un passage du texte qu'elle commente (Nombres de Sollers, 1.29) et fait suivre cette citation d'un commentaire assorti d'une note au bas de la page que nous reproduirons et qui consiste elle-même en une citation qui se prolonge de deux références. (p. 337).

"..... (Kristeva cite *Nombres* 1.29)

Placé dans des séquences subordonnées à une principale qui manque, entouré d'accumulations de verbes transitifs ou sans objets, l'imparfait reprend le rôle des phrases nominales que nous avons noté plus haut, et avec lesquelles d'ailleurs, il consonne. <sup>48</sup>

L'expansion complète de ce dernier texte prendrait cet aspect :

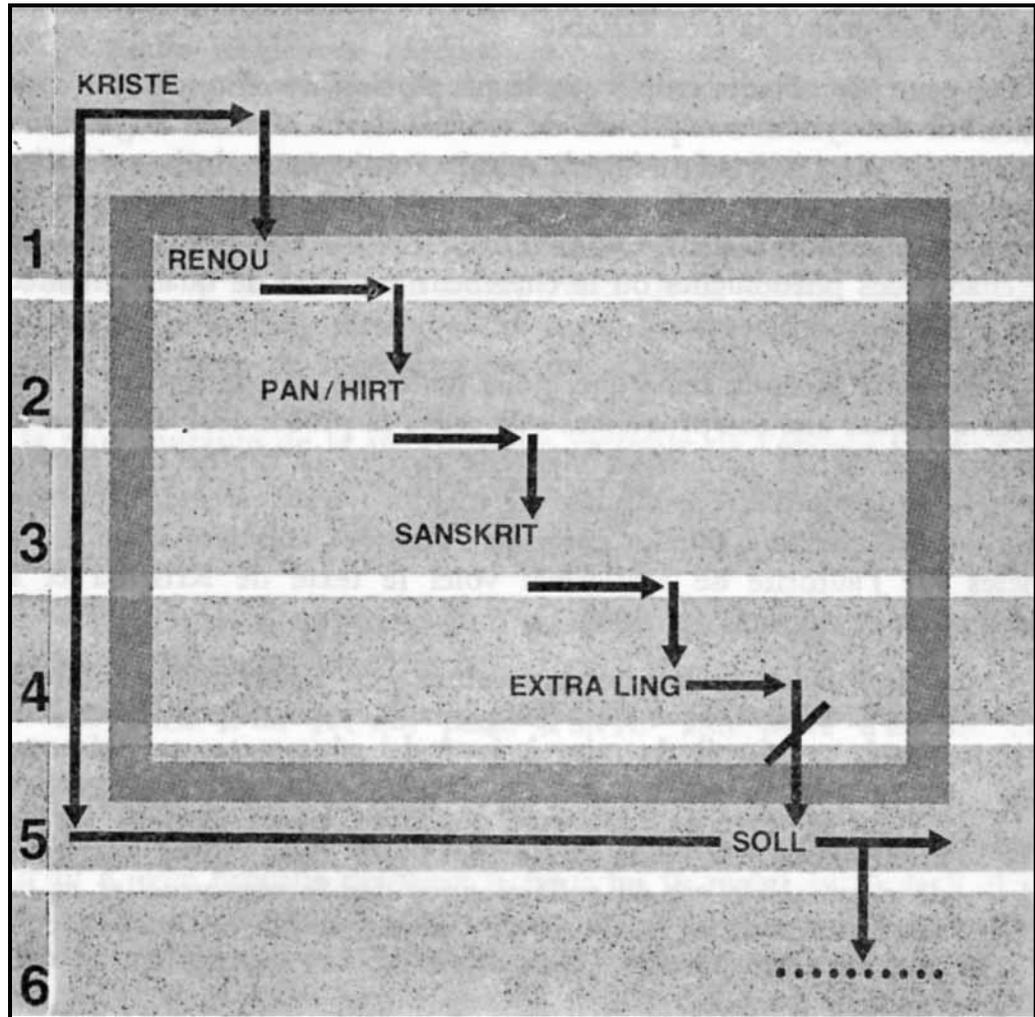
« Kristeva commente Sollers en citant Renou qui commente Panini et nous renvoie à Hirt, lesquels font tous deux la théorie du Sanskrit qui est une langue dont on use pour parler de l'extra-linguistique (les « choses »). »

---

<sup>48</sup> "Le caractère spécial des désinences du parfait a été noté par les grammairiens indiens : tandis que les autres désinences sont groupées sous le terme générique de *sarvadhātuka*, celles du parfait (et du précatif) sont nommées *ardhadhātuka* avec une série de suffixes nominaux ; cf. Pan. III, 4 IIV, 115. Sur l'origine nominale possible des désinences propres au parfait, voir Hirt, *Der indogerm. Vokalismus*, p. 223 (in L. Renou, *La valeur du parfait dans les hymnes védiques*, Paris, 1925)."

[105]

Usant de la même méthode de la représentation graphique que dans l'exemple précédent :



6. Il nous faut maintenant commenter quelque peu cette profondeur de l'énoncé. On commencera de voir ce que nous entendons par l'expression de « Saturation culturelle », que nous avons introduite plus haut.

Notre première remarque aura la forme obligée d'une hypothèse : celle-là qui affirme voir dans cette polynivellation de l'énoncé théorique contemporain, un de ses traits les plus généralement accusés. Dans une mesure de plus en plus appréciable, l'énoncé théorique

contemporain constitue un système explicite et réciproque de renvois ordonnés. Faute d'avoir pu faire une vérification adéquate de cette [106] proposition avec le lecteur, nous ne pouvons que la lui soumettre comme une hypothèse, en l'engageant de la mettre à l'épreuve sur les textes. Il va de soi que le nombre des niveaux sur lesquels s'étagent les énoncés peut être très variable.

On peut par ailleurs croire que la proportion des énoncés qui constitueront des systèmes explicites de renvois devra aller en augmentant puisqu'elle n'est à certains égards que la contrepartie de la spécialisation croissante et caractérise l'évolution de la recherche scientifique, cette spécialisation faisant que se rétrécit comme une peau de chagrin le champ des phénomènes où le chercheur travaille de quasi première main.<sup>49</sup>

Avec notre seconde remarque, nous tenterons de commencer à soulever quelques-uns des problèmes que cause la profondeur de l'énoncé. Le premier de ces problèmes vient de ce que la chaîne des renvois est très éloignée d'être composée de maillons transparents. Montrons cela, encore une fois, par un exemple. Kristeva appuiera l'une de ses thèses sur l'autorité de Mallarmé : voici le texte de Kristeva et sa citation de Mallarmé, (p. 308).

« Or lorsque la lecture reconstitue cet abîme du géno-texte c'est la bibliothèque qui, obliquement, y participe. Pour Mallarmé, ce travail de mise à jour du géno-texte, se présentait comme un devoir critique, une archéologie, une rétrospective : (Vient le texte de Mallarmé que nous citons dans sa version kristévienne.) « Toute invention ayant cessé, le rôle critique de notre siècle est de collectionner des formes usuelles et curieuses nées de la Fantaisie de chaque peuple et de chaque... tout est rétrospectif » (Exposition du Louvre, *op. cit.* p. 683- 84) ».

Or quel n'est pas notre étonnement de trouver dans Mallarmé, dans un texte qui s'intitule « *Exposition de Londres* » et non « Exposition du Louvre » l'original qui suit :

---

<sup>49</sup> Il ne fait aucun doute que le travail qui serait strictement « de première main » ne constitue qu'un cas limite, jamais effectivement atteint.

« ... toute invention ayant cessé, dans les arts décoratifs (nous soulignons) à la fin du siècle dernier, le rôle critique de notre siècle est de collectionner les formes usuelles et curieuses nées [107] de la Fantaisie de chaque peuple et de chaque époque. Quant à l'industrie, qui est la préoccupation visible de ce temps, son but actif et généreux sera la multiplication populaire de ces merveilles célèbres ou uniques enfouies longtemps dans quelques résidences héréditaires. Tout est rétrospectif ». (Mallarmé, Exposition de Londres, Pléiade, p. 683-84).

Ce cas de malcitation, relativement anodin du point de vue de l'exégèse mallarméenne, prend valeur d'indice d'un problème qui ne laisse pas d'être troublant pour une théorie de la profondeur de l'énoncé. Si le défaut de transparence de la chaîne des renvois va jusqu'à l'altération physique du texte (suppression matérielle d'un certain nombre de marques dans une citation) <sup>H</sup>, quelle ne sera pas l'opacité du discours indirect (A dit que...) qui constitue la forme la plus courante de la structuration verticale de l'énoncé et qui s'augmente des interventions/interférences de chacune des subjectivités nouvelles qui font partie du réseau qu'il instaure. Nos reformulations naïves :

« B parle de K qui parle de S qui parle de D... » devraient plutôt s'énoncer sur le mode :

« B parle d'un K' qui parle d'un S'' qui parle d'un D'''... »

En d'autres termes : le K de B est brouillé au degré 1, le S de K est brouillé 1 pour K et au degré 2 pour B qui l'appréhende au travers d'un K déjà brouillé de degré 1, pour lui B ; quant au D de S, il sera brouillé pour 1, pour S, pour deux, pour K qui le voit à travers S et pour 3, pour B qui doit percer K et S, pour arriver jusqu'à lui. Le risque devient alors grand que la chaîne des médiations s'épaississe au point de constituer un obstacle de belle densité à la perception de l'objet auquel il s'accroche. Les prismes peuvent être de plomb.

---

<sup>H</sup> Le cas de Kristeva n'est, à cet égard, nullement exceptionnel. Quelques notes que Roland Houde a publiées, et sa pratique générale des textes tendraient à montrer que les cas de mal-citation constituent plutôt la règle que l'exception. Voir, par exemple, Houde, Roland, Lire et délire, *Dialogue*, vol. II, 1972, pp. 78-85.

Dernière remarque sur ce sujet : on peut dès lors soupçonner à quel point est travaillé par une radicale contingence ce à quoi l'on réfère habituellement par les vocables de « devenir de l'Esprit », « Culture » et autres expressions de même farine, et qu'on serait parfois tenté de réduire à une suite d'actes de communication ratés, si l'on ne reculait devant l'outrance de cette thèse.

Le paragraphe précédent a argué de l'opacité de la chaîne des sédiments pour indiquer le risque d'occultation de l'objet du discours, que comportait l'établissement d'une telle chaîne. Cet alinéa-ci se [108] propose de suggérer qu'il y va, plus profondément, de la nature même d'une telle chaîne, d'engendrer des effets de voilement. On nous permettra une brève incursion en grammaire transformationnelle.

Soit les trois phrases suivantes :

- (1) Ce petit garçon préférera plus tard les petits garçons aux petites filles.
- (2) Ce petit garçon que sa mère habille en petite fille, préférera plus tard les petits garçons aux petites filles.
- (3) Ce petit garçon, que sa mère, qui aime se vêtir en homme, habille en petite fille, préférera plus tard les petits garçons aux petites filles.

Et soit maintenant les définitions suivantes <sup>I</sup> :

D1 : les syntagmes <sup>50</sup> A et B forment une construction emboîtée si A est totalement indu dans B, avec un élément non-nul à sa gauche dans B et un élément non-nul à sa droite, encore une fois, à l'intérieur de B. Dans l'exemple (2), « que sa mère habille en petite fille » est emboîté dans la phrase totale qui constitue l'exemple (2). D2 : on dira de plus que le syntagme A est auto-enchâssé dans B, si A est emboîté dans B et si, de plus, A est un syntagme de même type que B. Dans l'exemple (3), le syntagme « qui aime se vêtir en homme », est emboîté dans le syntagme « que sa mère (A) habille en petite fille » et de plus, A et B

---

<sup>I</sup> Nous paraphrasons ici Chomsky. Voir Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1965.

<sup>50</sup> En anglais, « phrases », qui n'est pas équivalent au français « phrase ».

sont de même type : des relatives. On dira donc que A est auto-enchâssé dans B.

Peut-être aura-t-on déjà perçu où nous voulons en venir : les reformulations que nous avons données, du texte de Kristeva et qui ont la forme générale,

« K parle de S qui parle de D qui parle.... » constituent des exemples-types de construction auto-enchâssée. Que l'on fasse maintenant intervenir quelques-uns des résultats obtenus par Chomsky, et on pourra commencer de donner un contenu plus identifié à notre idée de saturation culturelle. Ces résultats sont les suivants. Chomsky a trouvé : (1) que des emboîtements répétés contribuent à rendre une phrase inacceptable (non-perçue), (2) que l'auto-enchâssement contribue de façon plus radicale à l'inacceptabilité [109] et (3) que les constructions dites « à multiples embranchements » sont d'acceptation optimale (un exemple de ce type de construction est donné par une phrase telle que « Kristeva, Sollers, Dante et Freud parlent de la Mère », et qui, on le voit, ne consiste qu'à aligner une suite de signifiants, Kristeva, Sollers, Dante...) sans les lier par une autre structure que cette simple juxtaposition.

S'il est vrai, donc, comme nous le croyons, qu'une proportion croissante des énoncés contemporains ont la forme de constructions auto-enchâssées, les résultats obtenus par Chomsky nous donneraient à penser que l'acceptabilité de l'énoncé théorique contemporain devient de plus en plus problématique et que le discours à multiples embranchements, dont l'exemple-limite est donné par l'index — simple ensemble de termes juxtaposés — occupera une place de plus en plus privilégiée dans notre culture. Ces conséquences, dont seule la formulation peut paraître hétérodoxe n'ont rien pour nous surprendre. On pourrait dire, en d'autres termes : notre futur sera plutôt celui du compilateur et de l'archiviste que celui de l'inventeur, plutôt celui du lexicographe, que celui du prosateur.

La notion d'acceptabilité que nous avons introduite plus haut, doit être précisée. Nous le ferons à l'aide d'un exemple, particulièrement révélateur. Le type même, en effet, de la phrase « inacceptable » pourrait être illustré par l'exemple suivant : « le fils de la femme de l'unique frère de mon grand-oncle paternel est malade » qui, remarquons-le, est structuré par une série d'auto-enchâssements. Cette

inacceptabilité peut être triplement caractérisée. De façon intuitive, on dira que la phrase précédente est inacceptable de ce qu'on n'arrive pas à percevoir — ou très difficilement — à quel objet elle réfère (i.e. au père du locuteur, dans notre exemple). De façon plus sophistiquée — qui connote le champ de l'informatique — on dira qu'il y a ici un échec à la communication : l'information (le message) encodée n'est pas, ou difficilement, perçue (i.e. « mon père est malade »). Par implication, on ajoutera que ce type d'inacceptabilité est relatif à un sujet décodeur de message et pour lequel certains de leurs véhicules sont inacceptables.

D'où un premier sens à l'expression de saturation culturelle : le seuil au-delà duquel un accroissement du réseau emboîté des médiations que déroule un énoncé, a pour résultat de pulvériser le message que cet énoncé veut transmettre. Cette dernière proposition devrait [110] évidemment faire l'objet d'un grand nombre d'ajustements, que nous devons nous résoudre à faire ailleurs. Pour ce texte-ci parons au plus pressé :

(1) — Rappelons d'abord que le concept de saturation est un de ceux qui sont le plus propres à engendrer une façon de frustration épistémologique. Ce concept est en effet essentiellement *descriptif* d'une situation caractérisée par le plafonnement d'une courbe de croissance et par son allongement sur l'horizontale d'un graphique, alors que l'on attendrait une explication de ce phénomène, que le concept se limite à décrire. La démarche de Solia Price <sup>J</sup>, dans *Science Since Babylon* est à cet égard caractéristique. Price prévoit une saturation prochaine de la production scientifique sur la base des propriétés reconnues de certaines courbes statistiques, de s'infléchir après avoir représenté un indice de croissance déterminé. Nulle explication n'est cependant amenée de ce phénomène.

(2) — J'ajoute maintenant que le seuil dont il a été plus haut question ne doit d'aucune façon être conçu comme une ligne dont on pourrait tirer avec précision le fil, sous la forme d'une règle absurde, du genre « au-delà de trois emboîtements, l'énoncé n'est plus acceptable ». Il s'agit plutôt d'une zone de profondeur variable — sensible à la

---

<sup>J</sup> Price, Derek John de Solla, *Science since Babylon*, Yale Univ. Press, New York, 1962.

différence des sujets : concevoir le mouvement à travers un Galilée revu par Newton peut constituer une opération élémentaire pour un physicien et cependant l'amener à produire des énoncés parfaitement saturés pour un produit des Facultés de Lettres — où la communication menace de casser, dont on ne peut donner la mesure exacte mais dont on peut assez bien percevoir quand on l'a quittée pour entrer dans la saturation. Tenter d'évaluer — serait-ce de façon grossièrement approximative — quels seraient les seuils de saturation pour divers groupements d'individus nous semblerait une tâche épistémologique à certains égards urgente : on pourrait penser qu'il y va de la survie de ce qui s'est cru enseignement et éducation.

(3) — Si dans sa littéralité, la notion de saturation culturelle n'est pas exempte de difficultés, elle nous semble opportune pour ce qu'elle pointe vers des phénomènes dont il faudra se résoudre à admettre qu'ils existent et qu'ils sont opérants. Un exemple : rien n'est plus instructif que de suivre les développements de l'exégèse d'un « grand auteur ». Cet examen nous laisse consternés de voir qu'une œuvre constitue un champ à la fois si exempt et si chargé de clôtures [111] qu'un ensemble d'interprètes accrédités peuvent s'accuser l'un l'autre de ne pas y habiter. Or si tel est le lot de l'exégèse, qui n'est rien d'autre qu'un décodage averti, qu'elle n'est pas l'errance de notre pratique quotidienne où l'enchevêtrement et la profusion des messages fait de nous des décodeurs affolés.

Ce dernier constat est banal et j'essaierai d'en atténuer la généralité en alignant une série de conditions qui, si elles ne sont pas respectées peuvent entraîner une déperdition de l'information et même un retournement du message. Pour certaines d'entre elles je m'inspirerai des travaux d'Umberto Eco <sup>K</sup> et d'un article que j'ai moi-même publié, où je fais des constatations assez semblables aux siennes. Le nombre de ces conditions est, à la lumière des pages qui précèdent, tellement élevé qu'on est en droit de s'étonner qu'il advienne parfois quelque chose qui ressemble à une communication. Je répartirai ces conditions en trois classes.

A — Celles qui affectent le signifiant dans ses réalisations matérielles, B — celles qui affectent, de façon simple, le signifié, et C

---

<sup>K</sup> cf. Eco, U., *op. cit.* (se reporter à la note B).

— des conditions que j'appellerai pour faire court, récurrentes et qui affectent autant le signifié que le signifiant.

A — *Conditions affectant le signifiant*

- (1) Une condition qui est le présupposé de toutes les autres : que le message soit physiquement perçu par son destinataire.
- (2) Dans de très nombreux cas, cette condition s'applique de façon récurrente : le destinataire d'un message ayant été lui-même destinataire d'un message qu'il s'efforce de retransmettre — qu'il peut citer, par exemple — octroyant ainsi une certaine profondeur à ses énoncés, il est lui-même soumis à la condition précédente. Dans l'exemple cité plus haut, d'une citation de Mallarmé par Kristeva, il peut y avoir perception réussie de la part du lecteur de Kristeva et cependant, rupture de la chaîne qui lie celui-ci à Mallarmé, l'un de ces relais — Kristeva — étant faussé. Dans sa forme récurrente, cette condition s'applique à chacun des niveaux qui étagent la profondeur de l'énoncé, et dont le nombre augmente les risques de déformation.

[112]

B — *Conditions affectant la perception du signifié (application simple)*

- (3) Certaines conditions ont trait à l'énoncé lui-même. Elles sont bien connues. La première est qu'il soit syntaxiquement bien formé et qu'il ait un sens et une référence suffisamment déterminés (qui ne soient pas trop ambigus).
- (4) Une autre condition affecte l'énoncé et nous la formulerons ainsi : la profondeur culturelle de l'énoncé ne devrait pas excéder les seuils d'appréhension de ceux à qui ils s'adressent et, quoi qu'il en soit de cette profondeur, celle-ci ne doit pas

dépasser tout seuil d'appréhension possible. Beaucoup de textes pêchent contre cette condition en instaurant une espèce de surenchère dans la superposition des grilles utilisées.

- (5) Quelques conditions doivent aussi être remplies par le récepteur du message. La première est qu'il doit connaître la langue utilisée par le destinataire du message. Cette première condition peut s'entendre en son sens littéral : je ne peux lire un message rédigé en français que si je connais cette langue. Elle peut aussi s'entendre en un sens moins immédiat : parler la même langue que l'interlocuteur ne signifie pas seulement qu'on soit suffisamment familier avec les bruits qu'il émet pour y reconnaître un sens, mais implique aussi que le sens qu'on y voit ne soit pas à rebours du sens qu'il y veut mettre. En d'autres termes, destinataire et récepteur doivent non seulement avoir en commun un certain nombre de termes mais aussi un certain nombre de définitions. La discussion du socialisme par exemple, est à cet égard, la plupart du temps faussée, au Québec, ses avocats entendant par ce terme de socialisme un régime politique libérateur et la masse des récepteurs ne voyant dans ce mot que l'un des nombreux synonymes de « totalitarisme ».
- (6) De façon plus générale, nous devons dire en reprenant une idée exprimée par Eco et par nous-même dans un texte antérieur que le code utilisé par le récepteur du message doit être homogène à celui utilisé par le destinataire du message.

[113]

L'exemple donné par Eco, est assez spectaculaire pour que nous le reproduisions : la même phrase « I vitelli dei romani sono belli » peut signifier pour un décodeur utilisant l'italien « les veaux des romains sont beaux » et pour un décodeur utilisant le latin, « va, ô Vitellius, au son de guerre du dieu romain. » Cette condition qui réclame l'homogénéité du code, ne se borne pas à répéter la précédente qui réclamait le partage d'une même langue : le partage d'une même langue peut néanmoins produire des décodages aberrants. Eco cite le cas de cet italien fasciste, qui lisant la traduction italienne de « Pour qui sonne le glas » pense que Hemingway prend parti pour la

Phalange de Franco. On entendra donc aussi par code, un réseau d'associations et de connotations, ainsi qu'un ensemble de paradigmes culturels ou qui émergent à la psyché propre d'un individu, qui doublent le système de la langue et qui dans beaucoup de cas finissent par le capter. La thèse de Eco, assez simple, au fond, consiste à affirmer que l'effarante diversité des sollicitations intellectuelles ou idéologiques à laquelle est soumis l'homme du XXe siècle, à la suite du déferlement des moyens de communication de masse, a amené un fractionnement sans retour de cette communauté qui s'instaurait habituellement entre un auteur et son public lecteur et sur laquelle l'auteur pouvait se fonder pour sélectionner les moyens — stylistiques ou autres — qui assuraient à son œuvre un décodage adéquat. Ne pouvant s'ajuster à un destinataire qui ne peut prévoir, le message est voué à l'errance, et la culture, dans la mesure où elle culmine dans ses marques, à la désorganisation. **L**

- (7) Diverses conditions sont engendrées par la dimension verticale de l'énoncé. Pour le cas où les emboîtements culturels qui structurent l'énoncé n'excèdent pas ses seuils d'acceptation, le récepteur doit percevoir l'ordre qui régit ces emboîtements et être capable de s'y soumettre.
- (8) Présupposée à la précédente, est cette condition selon laquelle le récepteur doit être suffisamment familier avec les membres du réseau culturel qu'instaure l'énoncé, pour pouvoir l'appréhender dans sa totalité. À prendre l'ensemble des messages qui sont couramment échangés dans la situation pédagogique, [114] on pourrait ici hasarder — en exceptant de notre calcul la médiation qui fait explicitement l'objet de l'enseignement et qu'il est normal de supposer non connue par les enseignés, — qu'il en est plus de la moitié qui ne respectent pas la condition (8).

*C — Conditions affectant la perception du signifié (application récurrente)*

---

**L** Eco, U., *ibid.*, p. 17.

- (9) particularité de la situation culturelle de l'actuel producteur de messages étant que celui-ci s'affirme explicitement comme récepteur de messages acquis, dans l'acte même par lequel il destine un nouveau message. Nous pourrions comme nous l'avons fait pour le cas du signifiant, plus haut, énoncer à nouveau chacune des conditions de B, dont l'application est récurrente. Pour ne pas allonger indûment une liste de contraintes déjà lourde, nous nous contenterons de donner un énoncé général de récurrence. Produire l'énoncé X, doué d'une profondeur culturelle Y, le destinataire Z a dû appliquer avec succès les conditions (5) (6) (7) et (8) pour percevoir le sens d'énoncés qui, eux-mêmes respectaient (3) et (4).
- (10) La condition (9) s'applique à chacun des niveaux qui constituent la profondeur d'un énoncé, dans le cas d'un énoncé poly-nivelé ainsi qu'à l'ensemble des subjectivités qui ont parti pris dans cette profondeur.

Quelques remarques en conclusion : (a) l'ensemble des conditions 1-10 n'est pas exhaustif : on pourrait en ajouter d'autres, (b) Il n'est aucune de ces conditions dont le respect s'inscrive dans le cadre d'une logique du tiers exclu : oui ou non. On peut dire, au contraire, qu'il n'est pas un acte de communication qui les respecte entièrement, de même qu'on n'en peut trouver un seul si raté soit-il, qui dans une certaine mesure, ne s'y soumette (on doit faire ici exception des cas où le canal perceptif chargé de transmettre le signifiant est définitivement obturé : par exemple, parler à un sourd, ou écrire une lettre à un aveugle), (c) Les conditions qui sont impliquées par la profondeur de l'énoncé, de même que l'application récurrente de toutes les conditions énumérées plus haut, aggravent beaucoup le [115] constat de Eco sur les risques de désorganisation que doit affronter la culture. L'acte élémentaire de communication, doit de moins en moins être défini comme une relation joignant deux subjectivités simples, *mais comme un processus qui lie deux systèmes de noms propres* (le terme de nom propre étant utilisé comme l'abrégé d'un ensemble singulier et ouvert de marques).

7. En serions-nous venus à une impasse ? L'ensemble des contraintes qui grèvent la réussite d'un acte de communication, paraît

si lourd qu'il semble nous autoriser à ne voir dans la culture que cet immense désordre, où, d'être si totalement investies, les monades esseulées ne parviennent à se confier leur délaissement que dans le saisissement d'une commune violence. Cette conséquence que nous croyons à beaucoup d'égards légitime n'est peut-être pas inéluctable et pour le montrer, nous devons affronter une aporie qui nous permettra de préciser davantage en quel sens nous entendons cette expression de saturation culturelle.

L'aporie pourrait être ainsi formulée : s'il est vrai qu'une suite d'emboîtements, et surtout quand ils forment une construction auto-enchâssée, abaisse l'acceptabilité de l'énoncé qui la porte, il devrait s'ensuire que nous avons délibérément choisi de réduire l'acceptabilité de notre propre discours en allongeant la formule quasi saturée :

« K parle de S' qui parle de D'' qui parle de... » d'un

« Brodeur parle de K' qui parle de S'' qui parle de D''' qui parle de... »

L'objection n'est pas aussi décisive qu'il y paraît au premier abord. Avant d'y parer, il nous faut toutefois lui rendre sa justice. Bien que nous contestions que cette objection soit décisive — qu'elle rende vain notre effort — un souci élémentaire de cohérence doit nous amener à reconnaître que dans une mesure qui varie avec les différents lecteurs de ce texte, elle nous atteint. Le travail auquel nous nous livrons est fortement sédimenté et malgré nos efforts pour être explicite, il ne fait pas de doute que nos énoncés sont délestés d'une partie de leur sens par chacune des contraintes que nous avons posées à l'échange de l'information.

Cette admission faite, essayons de discuter l'objection. Il nous faut faire d'abord une distinction entre deux types d'enchâssements, et partant, entre deux types d'inacceptabilité. Soit ces deux exemples :

[116]

- (1) Ce petit garçon, que sa mère, qui aime se vêtir en homme, habille en petite fille, préférera plus tard les petits garçons aux petites filles.
- (2) Le fils de la femme de l'unique frère de mon grand-oncle est malade.

Il est assez manifeste que de ces deux phrases, c'est la seconde qui est la moins acceptable et que le défaut d'acceptabilité de ces deux phrases ressortit à des raisons sensiblement différentes. La difficulté d'appréhender la première tient à l'effort qu'il faut fournir pour faire la synthèse d'un ensemble complexe de déterminations dont la trop grande dispersion — on y parle d'un petit garçon au présent, puis au futur, et on caractérise sa mère — semble proscrire qu'on puisse les faire tenir ensemble. La résistance qu'offre la seconde peut sembler inverse : on achoppe à identifier *l'unique objet* auquel réfère la formule compliquée qui précède le verbe. Comme de nos deux phrases c'est la seconde dont le défaut d'acceptabilité est le plus radical, nous retiendrons dans ce premier temps de la discussion, que la construction d'énoncés que l'on présume la moins acceptable est celle qui enchaîne cet énoncé tout entier à un référent unique, dont on décrète qu'il ne doit être que l'occasion. Toute insistance de l'énoncé à être — ne serait-ce que par la longueur — n'apparaît dès lors que comme un ajournement du sens et un obstacle qu'il faut abolir pour que l'objet se montre : quand on a calculé que le référent de la phrase reproduite dans notre second exemple est le père du locuteur, on la rature pour lui substituer les mots « mon père » qui nous tiennent dans une plus grande proximité de ce référent. Or, s'il incombe au producteur d'un message de réduire la dispersion de l'information que porte ses énoncés, il n'est pas sûr que ce ne soit pas à la masse de ses récepteurs qu'il appartienne de renoncer au leurre qui est à l'origine de la position du second type — le plus radical — d'inacceptabilité.

Nous avons en effet écrit dans une note, dont nous avons souligné l'importance, que la traduction qui rendait véritablement problématique pour le succès d'une communication, une série d'enchâssements, était ambiguë. Cette traduction, rappelons-le, consistait dans le passage d'une matrice du type :

(x) « Le discours de A a pour *objet* le discours de B qui... » en la formule plus explicitée

[117]

(y) « Le discours de A a pour contenu le discours de B qui... » d'où l'on pouvait conjecturer une altération croissante d'un texte originel commun d'une extrémité de la chaîne à l'autre. Cette conjecture, il faut maintenant le reconnaître, reposait sur une interprétation — la plus immédiate et la plus courante — de la matrice Y : cette interprétation qui, fascinée par le sens, égale la formule « avoir pour contenu le discours de B » à cette autre, « avoir pour contenu le signifié du discours de B ». Une chaîne enchâssée qui donnerait l'exemple de cette première interprétation de la matrice Y, serait la suivante.

Soit, par exemple, cette phrase intervenant dans un ouvrage d'histoire sur les pré-socratiques :

(z) Simplicius prétend qu'Aristote a rapporté que Platon enseignait que Parménide s'était opposé à Héraclite sur la nature du premier principe.

C'est là le type même d'une chaîne qui est toute entière tirée par son ancre (la querelle de Parménide et d'Héraclite) et que sa longueur — sa profondeur — nous fera ranger parmi les moins acceptables. Mais cette interprétation de la matrice Y n'est pas la seule possible. Parler d'un discours n'implique pas nécessairement que l'on répète ce qu'il dit : on peut aussi rapporter *comment il s'énonce*. Dans ce dernier cas, « avoir pour contenu le discours de B » est une formule qui s'interprète « avoir pour contenu le *signifiant* qui porte le discours de B ». En d'autres termes, le discours de B n'est plus considéré par A comme l'un des nombreux relais qu'il doit traverser pour s'approcher d'une origine, mais il est posé en lui-même, dans ses propriétés d'expression, que, pour les contraster aux précédentes, nous appellerons formelles, et par lesquelles il peut constituer l'objet suffisant du discours de A. La complexité d'une suite d'enchâssements, comme le montreront les deux exemples qui suivent, n'apparaît plus dès lors comme décisive puisque la chaîne des renvois se bloque au premier discours dont les propriétés formelles font l'objet d'une théorisation explicite.

- (u) Simplicius prétend qu'Aristote a rapporté au livre *delta* des Métaphysiques, que Platon enseignait que Parménide s'était opposé à Héraclite sur la nature du premier principe.
- (v) Simplicius prétend qu'Aristote a rapporté, *en langue grecque* que Platon enseignait que Parménide s'était opposé à Héraclite sur la nature du premier principe.

[118]

On pourrait à cet égard imaginer tout un ensemble de rectifications opportunes qui transformerait notre exemple primitif, en un énoncé plus licite . Nous donnerons une dernière illustration de l'une de ces rectifications.

- (w) Simplicius prétend que *c'est Aristote* qui a rapporté que Platon enseignait que Parménide s'était opposé à Héraclite sur la nature du premier principe.

Dans ce dernier cas, comme dans les deux précédents, ce sont certaines propriétés formelles du discours grec, distinctes de son contenu — le fait qu'un discours soit consigné dans tel livre des Métaphysiques, le fait qu'il s'énonce en langue grecque ou qu'il ait Aristote comme auteur — qui constituent l'objet privilégié du discours initial. La nécessité d'une adéquation à un référent ultime de la chaîne discursive est comme suspendue.

Il est bien assuré cependant que cette première esquisse d'une réponse que l'on pourrait faire à l'objection formulée plus haut, et qui argue de la possibilité pour un discours d'en prendre un autre, dans sa valeur d'être, comme thème explicite, au lieu de se borner à n'en retenir que la valeur de renvoi, peut ne pas apparaître entièrement convaincante ou satisfaisante. <sup>51</sup> Nous l'accordons. Aussi n'est-ce que de l'énoncé de son principe — que l'on pourrait formuler : une chaîne discursive profonde est d'autant plus acceptable qu'elle n'a pas sa première origine pour objet exclusif — que nous espérons tirer matière à nous faire progresser.

---

<sup>51</sup> On pourrait nous objecter de la séparation des propriétés formelles (d'expressions) et matérielles (de contenu) d'un discours est parfaitement arbitraire.

En effet, ce que nous avons appelé « saturation culturelle » a jusqu'ici servi à désigner la finitude d'un sujet récepteur, qui achoppait, au-delà de certains seuils, à traverser l'ensemble des médiations qui lui étaient soumises pour apercevoir le commencement qu'elles divulguaient toutes. Mais cette définition d'une saturation culturelle, dont il nous faut, d'une part, reconnaître qu'elle est subjective, puisqu'on la tire d'une impuissance du sujet, ne peut, d'autre part, que s'ériger sur le soc d'une tâche que la subjectivité s'impose à elle-même et à laquelle elle se déclare parfois inadéquate. Il n'y a, en effet, d'incapacité, que relative à un but que l'on s'est fixé.

[119]

Or c'est le préjugé à cette tâche, qui tient dans une certaine vue de ce qu'est la nature du médiateur, que nous aimerions révoquer pour en venir à une nouvelle description de la saturation, dans laquelle le rôle du subjectif soit atténué. Cette conception du médiateur, que nous voulons caractériser, consiste à toujours annuler la valeur d'être du médiateur au profit de sa fonction. Dans un vocabulaire soucieux d'épistémologie, on dira que le médiateur n'est alors conçu que comme une médiation qui commence par s'exercer, puis qui finit par s'abroger au profit d'une instance plus essentielle. <sup>52</sup>

Plus près de la pratique, on devrait dire, en conformité avec la conception que nous essayons de chiffrer, que le médiateur n'est jamais qu'un moyen que renie la jouissance dès qu'elle advient. Dans cette perspective, il devient manifeste que toute tentative du médiateur pour

---

<sup>52</sup> Nous ne disons rien ici que de très concret. Les Mass-Média, comme leur nom l'indique, entrent bien dans la catégorie que nous dénommons « le médiateur » et qui n'est rien d'autre que la classe des entités dont on peut dire qu'elles servent de joint *entre* un X et un Y. Le grand journal quotidien par exemple sert de joint entre ses lecteurs et une masse d'informations qu'il veut leur transmettre. Or peu de gens nieront que notre rapport à un grand quotidien soit différent de celui que nous venons de décrire : le journal nous apprend les nouvelles — la médiation s'exerce — et l'on s'en débarrasse une fois qu'on l'a lu — la médiation s'abroge (est abrogée). C'aura été le grand mérite de McLuhan de nous révéler à quel point est naïve la croyance sur laquelle repose cette pratique, en nous montrant que ce ne sont d'aucune façon les média qui existent pour les messages qu'ils transmettent mais bien les messages qui existent d'une certaine façon pour les média. C'est la forme générale d'une telle illusion que nous tentons de fixer ici.

déborder sa fonction afin d'exhiber son être propre est perçue comme une agression. D'où nos craintes d'une dissolution du sens dans l'écheveau des médiations, et d'où, aussi, notre tristesse de voir notre rapport à la nature prendre la forme d'un exil de plus en plus lointain.

C'est cependant comme nous l'avons annoncé plus haut, notre conviction présente que ces caractérisations d'un concept de saturation culturelle comme subsumant essentiellement un échec de la subjectivité, doivent être dépassées. Les raisons en sont claires. Nous dirons, en première part, que cet échec de la subjectivité, pour autant qu'il existe, est si définitif qu'il n'est déjà plus opportun d'y référer dans le vocabulaire de l'échec. Outre sa connotation morale qui l'amène à poser comme un objet de réprobation la situation qui engendre l'échec, ce vocabulaire a le double tort de dévier l'attention [120] que l'on devrait porter à cette situation vers le sujet à qui survient cet échec et de laisser sous-entendre que, s'il y va de quelque chose de suffisamment essentiel pour ce sujet, cette situation devrait être amendée pour permettre sa victoire, puisqu'il est l'étalon de toute chose. Plus définitivement, nous dirons que ce que nous avons jusqu'ici pensé comme constituant exclusivement l'échec d'une subjectivité n'a pu être pensé ainsi que sur le fond d'un projet que nous supposons à cette subjectivité — se maintenir dans la proximité de l'originel — et dont nous reconnaissons maintenant qu'il s'autorisait d'une profonde méconnaissance de ce que l'on peut subsumer sous la catégorie du médiateur et qui comprend la plupart des choses que nous avons désignées par le terme de culture.

Cette méconnaissance était la plus radicale de toutes : le médiateur y était destitué de son être. On pourrait, de façon large, désigner par les termes de *saturation culturelle objective* cette irruption spectaculaire du médiateur dans le champ de l'être ainsi que la conscience inquiète qui en est prise. Que cette irruption soit bruyante peut difficilement être nié : elle semble constituer le dénominateur commun de la réflexion des sciences humaines et de quelques autres. On apercevra peut-être avec plus de difficultés que l'on voit dans cette accession du médiateur à l'existence un processus de saturation. La raison en est pourtant bonne. Comme celle de la culture, la catégorie du médiateur est prise dans une opposition qui lui donne sens et dont l'autre terme est la catégorie de *l'immédiat*. Le terme de saturation désigne alors ce fait que d'avoir été trop longtemps occultée, cette accession du médiateur à l'être se manifeste

à nous sous la forme d'une revendication si violente qu'elle paraît engendrer un processus de débordement. Ce processus de débordement a pour résultat premier de saturer d'être les diverses classes de sens — parmi lesquelles on peut trouver la culture — qui nous servaient originellement à définir la catégorie du médiat et de n'avoir ensuite d'autre issue que de continuer à décharger le trop plein des référents de cette dernière catégorie dans les classes qui lui servaient, aux yeux d'une logique des ensembles, de complément — la nature est une de ces classes — et auxquelles elle demeure liée. Les conséquences sémantiques d'une telle appropriation sont loin d'être négligeables et on peut facilement en prévoir l'essentiel. Neutralisant en effet, l'opposition structurale qui est présupposée à la signifiante du couple médiat-immédiat, cet arraisonnement de l'un des membres du couple par l'autre leur retire à tous [121] deux ainsi qu'à leurs diverses figures, toute pertinence épistémologique ou, plus simplement, discursive. Il nous serait aisé, à cet égard, d'aligner un nombre assez important de couples qui sont plus ou moins dérivés de l'opposition primitive médiat-immédiat et qui font présentement l'objet de renversements dont la formule générale serait qu'on réalise comme constituant une immédiateté seconde ce qui était traditionnellement conçu comme médiat. **M** Pas plus qu'il n'y a de nature qui ne soit déjà infiltrée par la culture, il n'est de culture qui ne soit alourdie d'un poids de facticité : il n'est pas un donné qui ne soit produit. Mais si tout peut être dit culture, on voit mal que l'on continue à employer ce terme puisqu'on ignore ce qu'il distingue. Ce retour à l'indistinction pourrait, à son tour, nous amener à poser la culture comme le donné, c'est-à-dire comme une nature. Cette transformation des opposés l'un dans l'autre est l'une des conséquences sémantiques de l'appropriation de la catégorie de la nature — de l'immédiat — par celle de la culture, à laquelle nous ont préparés les remarques qui précèdent.

Un exemple plus circonstancié de ce type de renversement nous est apporté par les travaux de McLuhan auxquels nous avons référé dans une précédente note. On pourrait encore, à cet égard, citer toute une problématique contemporaine du signe qui s'emploie à démonter ce rêve de récepteur d'être enfin mis en la présence d'un signifié nu pour

---

**M** On pourrait, à titre d'exemple, citer le mot de Hilbert « Au commencement ... était le signe ».

y substituer le parcours éveillé d'une chaîne signifiante indéfinie. Dans un domaine qui intéresse plus directement notre quotidien, on trouvera les angoisses de l'écologie qui voit les retombées d'un projet d'arraisonnement de la nature constituer peu à peu une matérialité dérivée, plus ou moins ratée et qu'on répugne à voir occuper une place que s'octroyait l'ancienne nature.

Nous ne sommes pas éloignés de croire que les problématiques qui interrogent les catégories de la proximité et de la présence ne correspondent malgré leur apparente abstraction, au concret le plus immédiat de notre situation présente. Nos réserves à ces problématiques viennent, comme nous l'avons dit précédemment, de ce qu'elles posent comme un constat, qui est tantôt amer, tantôt complaisant, ce qui ne peut apparaître que comme un problème, ou encore, comme une impasse. Qu'elles parviennent à remplacer, dans la conscience, qu'elles prennent d'elle-même, la figure de Sisyphe par celle de Jason, nous semble être une des conditions de survie des cultures. Nous aimerions, dans la partie de ce texte qui nous reste, aligner quelques-uns [122] des phénomènes de notre actualité qui nous semblent pointer vers un état objectif de saturation et les commenter brièvement.

8. Dans cette brève énumération que nous venons d'annoncer, nous ne pouvons passer sous silence les avertissements que nous lançent de façon maintenant quotidienne, ceux qui pratiquent les diverses sciences de l'environnement. Ce problème offre, en effet, une illustration particulièrement frappante d'un mécanisme de saturation. Etant pleinement saturée d'existant, la catégorie du produit — d'industrie ou autre — peut difficilement s'élargir sans déborder sur celle du donné — l'environnement naturel — pour tenter de se l'approprier. Cette substitution progressive d'une matérialité produite à une matérialité donnée n'est pas sans entraîner de profonds bouleversements. Nous nous contenterons de faire deux remarques à ce sujet. (1) L'opinion prévalante selon laquelle cet arraisonnement du donné par le produit coïncide avec une perversion de ce donné, nous paraît assez ambiguë, dans ses conséquences. Il ne fait pas de doute que des mesures doivent être prises, qui nous évitent d'habiter un dépotoir. Mais ce serait contrer le désordre par l'évasion, que d'endosser la rêverie naturiste selon laquelle un retour en arrière est possible. (2) Il faudrait, d'une autre façon, s'empresse de réviser nos conceptions de processus de production, dont il faut s'apercevoir qu'il est assez profondément

modifié selon qu'il s'exerce sur une matière première, qui pour l'instant, nous est encore donnée, ou qu'il opère sur cette matérialité seconde, qui rassemble les produits de la première activité de transformation. Si le premier type de production nous donne l'exemple véritable d'un processus de transformation, le second type nous semble plutôt produire de nouveaux agencements de parties déjà antérieurement acquises, que des transformations proprement dites. Ces deux types de production, par transformation et par agencement, nous semblent assez différents. Nous désignerons dorénavant du terme de méta-production, un processus de production qui s'exerce sur des objets qui sont eux-mêmes issus d'une activité préalable de transformation — qui, donc, sont eux-mêmes, des produits. Le type même d'un produit d'agencement serait le « gadget », qui exploite sur le mode parodique un principe de transformation qui a pu se révéler fécond dans ses premières applications.

Nulle part ailleurs, peut-être, que dans les domaines conjoints de l'art et de la théorie, ne peut-on repérer avec plus d'aisance, des processus de production qui se réalisent en opérant de nouveaux [123] agencements de ce qui était déjà acquis. Il serait opportun, à cet égard, de rappeler que dans beaucoup de cas, c'est presque par un abus de termes que l'on parle de nouveauté, ce terme ne qualifiant ici qu'une combinaison mais non ses termes. On ne fait, par ailleurs, aucune violence au qualificatif « saturé » en l'utilisant pour décrire un état qui se caractérise par ses propriétés d'invariance — son impuissance à se transformer. Le champ de l'art est particulièrement, comme nous venons de le dire, riche de différences pour une problématique de la saturation. Que les différentes pratiques artistiques soient réflexives — qu'elles se prennent pour objet, parfois exclusifs — est si apparent que l'on pourrait dire d'elles, en paraphrasant le titre d'une œuvre bien connue, qu'elles sont en train de constituer un degré second de la culture. (1) La fraction la plus vivante de l'esthétique s'est efforcée de montrer que c'était la littérature qui constituait l'objet privilégié sinon exclusif de l'œuvre littéraire. <sup>N</sup>(2) Une remarque similaire pourrait être faite à l'occasion de toutes ces pièces de théâtre que leur structure

---

<sup>N</sup> On devrait, à cet égard, citer tous les livres de Roland Barthes, en commençant par *Le degré zéro de l'écriture* (Paris, Seuil, 1953) et par les *Essais critiques* (Paris, Seuil, 1964).

emboîtée définit comme un *théâtre sur le théâtre*. ○ (3) On aurait beau jeu, dans le domaine des arts plastiques, d'invoquer le profond bouleversement qu'a suscité en sculpture, la réalisation par Picasso, d'une œuvre, à partir d'un montage de parties produites indépendamment les unes des autres. On pourrait faire des remarques identiques au sujet de la technique picturale du collage. Une mention spéciale devrait être faite, du point de vue qui nous intéresse, à l'art pop et ses dérivés qui, dans beaucoup de cas, s'emploient à produire de façon agrandie un graphisme antérieur — bande dessinée, ou photographie, par exemple. (4) Même l'architecture ne constitue pas une exception trop criante dans la convergence que nous essayons d'esquisser. Le trait distinctif des édifices du projet Habitat 67, à Montréal, dont on a dit qu'il constituait la seule innovation architecturale véritable de l'exposition universelle de 1967, réside précisément dans le fait qu'il s'agit là d'édifices qui sont réalisés à partir d'un assemblage de logis individuels dont la fabrication antécède celle de l'édifice total et qui en sont comme les parties.

(5) On doit faire une place à part au cinéma et à la musique car ils offrent tous deux l'exemple, à bien des égards parallèle, des deux variantes d'un même aboutissement auquel conduit la poursuite conséquente d'un processus de méta-production. Dans les deux cas, un processus de méta-production en vient à se nier comme production [124] en s'achevant dans la position de ce qui peut apparaître comme un nouveau donné naturel et qui résulte tantôt de la parodie et de l'outrance et tantôt d'un démontage critique ou d'une destruction physique du produit culturel qui lui sert d'objet premier. Un exemple de cette seconde variante du résultat nous est fourni par la musique de Stockhausen et par certains films de Godard. Dans l'un et l'autre cas, on a bien affaire à des procès de méta-production, car la matière de l'œuvre est apportée par des productions antérieures. Pour Stockhausen, c'est le matériau même de l'œuvre qui est donné par des musiques acquises (hymnes nationaux *Hymnen*), ou musiques d'occasion, synthonisées un soir de concert) et que va s'employer à pulvériser l'outil électronique, qu'utilise le compositeur pour retrouver

---

○ Des exemples : les « *Six personnages en quête d'auteur* » de Pirandello, le « *Marat-Sade* » de Peter Weiss, « *Rosenkranz et Guildenstern sont morts* » de Tom Stoppard (à partir de Shakespeare,) les dernières pièces d'Anouilh, etc....

un son nu et austère. Paradoxalement, l'opération produit ici un matériau sonore encore plus brut que son origine. Pour Godard, c'est l'argument idéologique du film qui est fourni par certains des archétypes du cinéma de consommation — western, science-fiction ou film policier — que des opérations systématiques de démontage ou de dissociation<sup>53</sup> finiront par réduire à la sécheresse désaffectée du documentaire.

À l'opposé du traitement que fait Godard du film de grande consommation, mais produisant souvent les mêmes résultats, on trouvera celui des fabricateurs de westerns italiens. Dans ce cas-ci comme dans l'autre, la différence de l'art avec le donné naturel est abolie, mais par un processus inverse qui n'est pas sans rappeler une démonstration par l'absurde : au projet critique qui démonte, on substitue la parodie qui exacerbe et dans laquelle, par son outrance, l'œuvre se désigne elle-même comme une imposture. Si l'entreprise de Godard est homicide, le western italien réussi est suicidaire. Un homologue musical du western italien peut facilement être trouvé dans cet apprêtage d'anciennes pièces musicales à la nausée du jour, qui, usant des précédentes techniques d'outrance et de simplification — accentuation du rythme, répétition oppressante d'une mélodie réduite à l'état d'épure — transforment peu à peu la musique en un mécanisme quasi naturel de conditionnement affectif. De même que [125] l'instrument électronique, la vulgarisation parvient à défaire l'œuvre qu'elle a prise pour objet, mais, contrairement à celle-ci elle est impuissante à la reconstruire.

On aurait tort de négliger les retombées de ces dernières manifestations d'une situation culturelle qui tend vers la saturation, et qui ne sont pas aussi anodines qu'il y paraît. Elles engendrent, en effet, l'exigence d'un décodage multiple du produit de culture, qui est une fonction de sa profondeur, et qui a pour conséquence, dans beaucoup de cas, d'accroître l'aliénation de ceux qui ne peuvent s'y livrer et qui forment encore une majorité écrasante. L'aspect parodique du western italien par exemple et de beaucoup de produits sédimentés du même genre, n'est perceptible que pour ceux qui, familiers avec les procédés

---

<sup>53</sup> Ces dissociations sont souvent, comme chez Stockhausen, de nature physique : on rendra le son inaudible, par exemple, ou on brisera implacablement le contrepoint son-image.

dont le réalisateur se moque, pour les avoir identifiés déjà, s'en tiennent à une distance suffisante pour apprécier le traitement qu'il en fait. Il n'en est pas de même pour ceux qui, ne possédant pas les éléments du code de la parodie l'accueillent naïvement — au premier degré — et qui deviennent ainsi captifs d'un univers doublement frelaté. Cette capture peut se transformer en une fascination, qui ne laisse pas d'être tragique, quand le moyen que se donne la parodie est un réalisme constamment excédé <sup>54</sup>. L'instance de la parodie étant de prendre une importance accrue dans notre culture, on peut prévoir que ce problème de la double lecture — avertie et naïve — sera opérant dans la discrimination des groupes. *On ne saurait négliger ce fait que la lecture plurielle a pour envers considérable la masse des lectures bloquées.*

Nous serons assez bref dans nos remarques sur le domaine de la théorie, pour y avoir consacré la majeure partie de ce travail. Nous répartirons ces remarques selon deux coupes, verticales et horizontales, que l'on peut faire dans le théorique et qui correspond à des opérations — hiérarchie et dénombrement — que nous avons précédemment distinguées.

Une coupe verticale nous révélerait l'ampleur du processus de sédimentation d'où résulte le théorique, et dont on aimerait penser que les différents étagements qui l'informent, se fécondent l'un l'autre, réalisant ainsi l'idée d'un progrès. Ce progrès est cependant doublement menacé. D'une part, par une saturation subjective qui risque [126] de sectionner les circuits de la communication et ainsi de rendre impossible le partage et la poursuite de ce progrès. D'autre part, par le corrélat objectif de cette saturation subjective et que l'on pourrait tenter de caractériser comme un épuisement de la base empirique qui fécondait la théorie. Cet exténuement de l'empirie condamne à une redondance de fond, une structure théorique qui ne peut se renouveler qu'en variant à l'infini l'agencement de ses termes (concepts), qu'elle n'a pas les moyens de questionner. Ce que nous disons là est de simple bon sens et n'implique en rien que nous nous solidarisions avec une épistémologie de type empiriste. Imagine-t-on que la médecine eût progressé en se contentant de permuter de toutes les façons les variables

---

<sup>54</sup> L'écart entre les principes de plaisir et de réalité est beaucoup plus considérable lorsqu'on ambitionne d'être Clint Eastwood que lorsqu'on rêve, plus humblement, à John Wayne.

conceptuelles du Corpus Hippocratique, ou celle de l'œuvre d'André Vésale. C'est pourtant à cette entreprise paralysée que semble conduire, par exemple, la ruminantion des dichotomies saussuriennes ou la conjugaison affolée de certains des concepts du marxisme. Cette rupture d'équilibre entre l'empirique et le discursif, au profit d'un véritable écrasement du premier sous le poids du second est l'un des indices les plus assurés de l'ébranlement à un ensemble culturel. Par deux fois au moins, il a été partie prenante dans son effondrement. <sup>P</sup>

C'est l'établissement d'une *topique* culturelle qui répond, sur l'axe des abscisses, de la possibilité d'une telle superposition en hauteur. Cet établissement d'une topique est assurée par la seconde de nos opérations : le dénombrement, ou encore l'inventaire. Il faut ici que nous entendions le terme « topique » au sens que lui donnaient les rhétoriciens des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, en particulier, et pour lesquels une topique constituait à la fois un instrument et une méthode d'invention, qui facilitait la composition d'un bon discours, jusqu'à la rendre mécanique. <sup>Q</sup>

En tant qu'instrument, une topique consistait en un ensemble de classes très générales, qui identifiaient autant de points de vue que l'on pouvait prendre sur l'objet dont on devait parler — son origine locale, temporelle, sa cause etc. — et dans lesquelles on avait rangé un certain nombre d'arguments, d'opinions et de procédés discursifs tout faits qui permettaient d'assurer de façon quasi-automatique, la production d'énoncés sur cet objet, à partir du point de vue provisoirement adopté. En tant que méthode, la topique consistait à mouliner tout sujet sur lequel on devait remettre un discours, à travers la topique-instrument, l'enrichissant de mots à chacune de [127] ses stations dans une de ces cases et le retirant au terme de ce parcours sous la forme d'un discours.

Or c'est, à bien des égards, un procédé similaire que nous permet de découvrir, sous l'épaisseur des énoncés, une opération de dénombrement ; celle-ci a, en effet, souvent pour résultat de nous

---

<sup>P</sup> Aux premier et second siècles de notre ère, pour la civilisation grecque, et au quatorzième siècle, pour l'Occident médiéval. Au sujet des Grecs, voir *La révélation d'Hermès Trismégiste* du Père Festugière (Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie), 1959.

<sup>Q</sup> Sur les rhétoriciens du seizième siècle, voir Ong, Walter, Ramus, *Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1958.

fournir un ensemble de vocabulaires juxtaposés qui sont homologues aux classes d'une topique rhétorique et à travers lesquels le théoricien propulse un très faible *input* conceptuel, qu'un système élaboré de traductions permet de transformer en texte (livre, article ou conférence). On pourrait retrouver une idée similaire, sous-tendant notre pratique actuelle de l'interdisciplinarité où l'intervention des différentes disciplines n'est jamais suffisamment concertée pour produire une construction du problème, mais donne tout au plus lieu à une accumulation de reformulations assez vagues. L'utilisation d'une topique porte en elle-même sa sanction : l'autre nom des classes qui la composent est celui de « lieux communs », terme, dont on peut penser qu'il qualifie autant le produit que l'instrument. Nous retrouvons l'un des sens du terme de « saturation », que nous avons précédemment distingué : l'impuissance d'une somme à provoquer aucune modification qui soit autre que quantitative.

Il n'est pas jusqu'à l'échange quotidien qui ne manifeste les indices d'une situation saturée. Ces manifestations sont nombreuses et nous n'en traiterons qu'une, qui nous paraît particulièrement marquée. Ce phénomène naît de la conjugaison de deux facteurs qui tous deux ressortissent à un état de saturation. On pourrait énoncer le premier de ces facteurs de la façon suivante : il n'est à peu près aucune attitude théorique ou pratique qui ne soit aujourd'hui, verbalement identifiée. Sans dresser l'accablante liste des « ismes », on peut penser que du matérialisme au spiritualisme, pour nos comportements épistémologiques, et du fascisme au spontanéisme pour nos comportements praxiques, le champ de nos options est au plan de sa nomination assez hermétiquement verrouillé. Mais il y a plus. Ce champ lexical de nos options est structuré de façon originale. On peut, en effet, compléter notre première remarque par cette autre qui en étend la portée. On dira qu'il n'est aucune de nos options dont on n'ait marqué verbalement l'*excès*. Et à cet égard tous les termes en « isme » sont pris dans une ambiguïté qui leur est en quelque sorte congénitale : ils peuvent à la fois être considérés comme une [128] série descriptive ou comme une série accentuée (qui maximalise les propriétés d'une situation au lieu de se borner à les décrire).

Le second de nos facteurs est plus délicat à caractériser. Il présuppose que le lecteur perçoive une différence entre trois types de discours, dont il est difficile de fournir, de façon tranchée, les critères

de distinction. Ces trois actes de discours sont les suivants : (1) énoncer une thèse, (2) émettre une opinion, ou une préférence (3) répéter un axiome (pratique ou autre). Nous essaierons de suggérer les différences en contrastant des exemples : l'essentiel de mon propos est de contraster (2) et (3) à (1).

Soit un groupe d'amis qui désirent aller au cinéma. L'un d'eux avoue sa préférence pour un film de guerre. On lui rétorque : « Au fond, tu soutiens qu'il faut encourager la représentation de la violence. » Nous dirons, de façon très grosse, que l'auteur de la dernière remarque a peu de notion de la différence qui existe entre (1) et (2). Cette différence, de façon encore très schématique, pourrait être trouvée dans ce fait que l'énoncé d'une opinion ou d'une préférence est en général assez circonstancié et implique une attitude conciliante quant à la vérité de l'opinion émise, alors que celui d'une thèse implique habituellement la croyance à une certaine universalité de la thèse et la défense de sa validité. <sup>R</sup> Une dernière différence viendrait du fait qu'une thèse est habituellement fondée sur un certain nombre de considérations qui la

---

<sup>R</sup> On doit ici apporter des précisions car le risque est grand, de s'égarer. (1) L'exemple que nous avons donné peut être, en effet, aussi trompeur qu'il est efficace. Il est efficace en ce qu'il illustre de façon crue, en la poussant à bout, la différence entre une proposition qui est susceptible d'être démontrée et une autre qui ne l'est pas. (2) Mais il deviendrait trompeur, cependant, s'il suggérait que tout discours qui ne peut faire l'objet d'une vérification empirique ou d'une démonstration, au sens strict de ces derniers termes, est du type limite de l'énoncé simple d'une préférence, qui ne s'autorise de rien d'autre que de l'humeur ou du goût de celui qui l'exprime. Il faut là-dessus être très clair : il est beaucoup d'autres discours que celui de la simple préférence qui ne sont pas, au sens strict, susceptibles de démonstration ou de vérification. Par exemple, le discours moral ou encore le discours politique, et, de façon générale, tout discours qui a pour objet de déterminer, dans un contexte particulier, le cours pratique qui est à suivre. Bien, encore une fois, que l'on ne saurait requérir de ces discours une démonstration en règle, ce serait faire une erreur grossière que de croire que l'on ne peut pas les appuyer sur un ensemble de raisons qui, pour être circonstanciées, ne laissent pas d'être objectives, et qui peuvent même, selon certains auteurs, conférer à ces discours une quasi universalité pratique. Il est cependant important d'apercevoir que les raisons qui sont apportées pour justifier un choix moral ou politique n'ont pas avec ce choix le même rapport qu'entretient, par exemple, un ensemble de faits avec la théorie qu'il vérifie. Sur ce sujet, voir Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952 et du même auteur *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

précèdent logiquement et qui constituent comme les présupposés d'où elle est issue. Une opinion, au sens très concret, où nous prenons ce terme, est moins fondée sur des postulats généraux que déterminée par le contexte singulier où elle s'énonce.

Soit maintenant, second exemple, le dialogue suivant.

X<sup>1</sup> : Et alors les réfugiés affamés se sont mis à briser les vitrines des magasins d'alimentation et à s'emparer de vivres.

Y<sup>1</sup> : Les sauvages !

X<sup>2</sup> : Que veux-tu, il faut bien que les gens mangent.

Y<sup>2</sup> : Tu le crois vraiment ?

Le terme d'« axiome » est mal venu peut-être, pour qualifier la phrase qui apparaît en X<sup>2</sup>. Au vrai, il s'agit d'une catégorie d'énoncés que l'on a cru bon de distinguer des autres mais dont les termes [129] qu'on a utilisés pour les désigner — axiome, postulat pratique, évidence, vérités éternelles, notions communes, etc. — se sont toujours révélés insatisfaisants. Quoiqu'il en soit de la terminologie, nous estimons que c'est avec raison que X sera décontenancé par la question de Y : les propositions du type de X<sup>2</sup> ne sont pas habituellement suivies d'une réaction comme celle qui s'énonce en Y<sup>2</sup>.

Ces distinctions schématiques faites, nous pouvons y aller du second des facteurs que nous annonçons plus haut et qui est le suivant. Pour des raisons dans lesquelles nous n'entrerons pas et qui, pour l'essentiel, tiennent à ce que *tout* acte de discours est perçu comme le résultat d'un ensemble de présupposés culturels qu'il faut interroger, nous pensons que la distinction entre les trois types d'actes de discours que nous avons discutés plus haut tend à s'effacer de plus en plus au profit d'une assimilation de tout acte de discours au mode *thétique* du discours. Pour le dire clairement, il n'est pas de discours qui ne puisse s'entendre et qui ne soit entendu comme une thèse ou comme impliquant *explicitement* une thèse. Cette généralisation, surtout si on tient compte du fait qu'il y a très loin de n'avoir que des thèses, même dans un texte théorique, peut en elle-même donner lieu à de très graves méprises. Elle nous porte, par exemple, à attendre d'un locuteur une justification de

ses propos qu'il est bien embarrassé de fournir, ne les ayant pas produits comme des thèses. Par ailleurs, les conséquences de cette généralisation sont de grande portée : prises à la lettre, elles tendraient à rendre impossible l'énoncé de tout discours circonstancié — concret — en exigeant toujours qu'il se profile sur l'horizon de l'universel. Mais, ce qui est peut-être le plus grave de tout, cette même généralisation devient, si on l'accouple au premier facteur dont nous avons discuté plus haut, un outil de récupération culturelle terriblement efficace, en opérant un travestissement systématique de tout acte de discours.

Le processus de récupération se réalise en trois temps. Un discours circonstancié — ce peut être un discours politique, par exemple — est d'abord métamorphosé en un discours théorique — abstrait — dont on peut *indépendamment de la situation singulière qui le détermine*, questionner les présupposés ou les principes. Etant transformé en un acte de discours théorique, il devient, en second lieu, ipso facto, le représentant de l'une de ces options dont la généralité — l'universalité — requiert qu'on la dénomme par un « isme ». Comme [130] le champ lexical des comportements — politiques, pour le cas qui nous intéresse — est relativement saturé, il y a gros à parier que ce comportement — cette option —, on pourra l'identifier et le réduire aux items que l'on possède déjà. En fait, et c'est là le troisième moment, cette réduction est doublement assurée : une première assimilation rangera l'option dont il est question sous une étiquette soi-disant descriptive, assurant ainsi sa récupération et la destituant donc de son pouvoir d'interpellation, tandis qu'une seconde violence la fera passer sous une étiquette accentuée ou encore, projettera une interprétation accentuée sur l'étiquette descriptive sous laquelle elle se trouve déjà rangée, assurant ainsi de façon mécanique, si besoin est, sa réfutation. On lui suppose en effet, alors, le même arrière-plan et les mêmes finalités que les comportements auxquels elle est associée.

On aurait tort de croire que l'application de ce procédé est restreint au champ du politique : il n'est pas un seul de nos comportements, qu'il soit théorique ou qu'il ressortisse aux diverses praxis, qui y échappe, dans la mesure où il se dit en même temps qu'il s'exécute. On peut trouver tragique cette difficulté croissante et selon nous, irrémédiable, pour la parole, de faire justice aux requêtes de la diversité et à celles aussi, parfois, de la certitude.

9. Nous aimerions formuler nos dernières remarques sur le mode analogique. On sait que Marx a cru que la suite de l'histoire devait évoluer dans le sens d'un accroissement continu du capital et d'une paupérisation toujours croissante du prolétariat, le second phénomène n'étant que la condition du premier. Même si ce genre de prédiction est habituellement démenti par la réalité subséquente, il peut parfois tenir salutairement lieu d'exorcisme et l'on peut s'en servir pourvu que l'on soit conscient qu'il ne s'agit là que d'un moyen qui est employé pour suggérer ce qu'il serait trop long de dire en détail et qui, par conséquent, ne doit pas être entendu en son sens littéral.

En plus d'un instrument qui nous aide à réfléchir de façon un peu systématique les conditions et les conséquences d'un processus d'accumulation, on pourrait voir dans le concept de capital, ce geste important par lequel la catégorie inerte de la quantité est promue à *l'existence active* et, partant, à l'existence tout court, les concepts d'activité et d'existence étant à bien des égards équivalents. Il jouit en ce sens d'une grande application et c'est par ce biais qu'on peut l'introduire dans notre problématique de la saturation. Car celle-ci [131] n'est rien d'autre qu'un effet engendré par une masse culturelle opérant par sa quantité et qui nous contraint d'attribuer à cette quantité une existence causale pleinement autonome, qua quantité.

Que l'on entende maintenant notre expression de saturation en son sens subjectif — seuil d'acceptabilité — et l'on dira que l'un des effets de la quantité de culture est de rendre de larges régions de cette dernière inaccessibles à la masse des récepteurs qui ne peuvent pas reconstituer le réseau des règles qui ordonnent cette quantité et qui deviennent dès lors victimes de son épaisseur.

Ceci, nous le soupçonnions déjà. Et, c'est à ce point qu'il nous faut utiliser le relai de l'analogie. Il n'est en effet pas du tout assuré que tous les projets, souvent euphoriques, d'éducation des masses, que l'on échafaude à la hâte dans le but de constituer une soi-disant culture populaire, n'aient pas, tels qu'on les pense et les réalise actuellement, une fonction analogue à la politique salariale poursuivie par le capitalisme sauvage du XIX<sup>ième</sup> et du début du XX<sup>ième</sup> siècles et qui visait à n'assurer que la reproduction de la force de travail que représentait le prolétariat. Qu'on nous comprenne bien : nous ne reprenons pas ici la thèse maintenant banale que les réseaux d'enseignement, populaire ou autre, auraient pour fonction d'assurer la

diffusion de l'idéologie d'une classe dominante. Cette thèse comporte sans doute une bonne part de vérité. Mais, de façon plus fondamentale peut-être, nous pensons que le risque est grand que la pratique actuelle de l'éducation populaire, quel que soit son moyen, n'ait pour seul résultat que de donner heureuse conscience à une société qui est de plus en plus déterminée par un établissement scientifique en la rassurant que la rationalité qu'elle invoque pour contraindre ses membres est assez — juste assez — connue de ceux-ci pour qu'ils puissent la vouloir. La théorie néo-marxiste de l'idéologie est inutilement compliquée : une information n'a pas même besoin d'être fautive pour servir des intérêts de caste, elle n'a qu'à être insuffisante. Et, si tel est le risque que courent nos projets de rattrapage culturel, il ne nous reste plus qu'à poursuivre jusqu'au bout notre analogie en reprenant l'hypothèse pessimiste selon laquelle un déséquilibre initial — qui, ici, résulte d'un processus de saturation culturelle — ne peut aller qu'en s'accroissant. Nous ne voulons évidemment pas dire par là que les masses vont progressivement se déscolariser. Cela est peu probable. Mais, si l'on entend par inadéquation [132] l'écart séparant le possible du nécessaire, il se pourrait que l'avenir réalise le paradoxe de coupler la scolarisation la plus grande que l'Occident ait connue avec une inadéquation maximale.

Nous ne pouvons faire la preuve que le déséquilibre culturel actuel ira en s'accroissant. Cette preuve n'est d'ailleurs pas plus opportune qu'elle n'est possible puisqu'elle ne pourrait que s'exténuier à appuyer un discours qui s'est d'emblée déclaré analogique. Mais encore est-il que nous aimerions tempérer la gratuité apparente de cette affirmation en avançant quelques raisons qui montreront qu'elle est au moins plausible. Au moins une de ces raisons est intéressante en elle-même.

Le principe général qui assure une certaine crédibilité à l'hypothèse du déséquilibre croissant entre la production culturelle et son accessibilité réside dans l'écart considérable qui sépare le rythme objectif de la production culturelle de la cadence nécessairement subjective de son assimilation. Si donc, d'une part, le déséquilibre actuel ressortit à trop grande quantité des produits de culture et si, d'autre part, le rythme de leur production est sans commune mesure avec celui de leur assimilation, il s'ensuit fatalement que le déséquilibre ne pourra que croître.

Que le rythme de production soit nécessairement toujours en avance sur celui de l'assimilation est facile à montrer. On n'a, en première part, qu'à souligner que le rapport assimilation/production est foncièrement dissymétrique car il doit s'énoncer sur le mode du seul — le sujet récepteur qui tente d'assimiler — contre tous — un ensemble de produits de culture. Dit autrement : si on peut se mettre à plusieurs pour faire un livre, on est forcément seul pour le lire.<sup>55</sup> On peut, en seconde part, faire valoir que tout acte de production dans une situation culturelle qui privilégie les mécanismes d'agencement sur une pratique de transformation, multiplié par tous les produits déjà existants avec lequel son résultat peut être conjoint [133] pour constituer un nouvel assemblage qui, à son tour, devra être appréhendé. Si, pour prendre un exemple simple, à l'ensemble des culturèmes existants A-B-C-D, s'ajoute E, il serait naïf de croire que la tâche du récepteur se borne à intégrer E : l'énergie nécessaire à l'intégration de E doit s'augmenter de celle qui est nécessaire à l'assimilation des assemblages *ordonnés* AE - BE - CE - DE etc.

Nous allons nous borner à énoncer la seconde de nos raisons, pour y avoir déjà fait souvent allusion. Elle tient pour l'essentiel en ce que l'un des phénomènes les plus caractéristiques d'une saturation culturelle, la production d'énoncés très profondément sédimentés, a pour conséquence de rendre extrêmement problématique le rapport pédagogique. Si donc, un état de culture saturée a pour résultat précis de grever l'efficacité du remède qui devrait nous permettre de le dépasser, il s'ensuit non seulement que le déséquilibre qui caractérise cet état va s'accroître mais aussi que cette croissance rendra de plus en plus inopérant le moyen de le combattre. Le cercle qui se trace devant nous est au fond celui dans lequel nous enferme l'écologie : une crise

---

<sup>55</sup> La logique de l'assimilation est en effet profondément différente de celle de la production. La différence réside en ceci que l'on peut *additionner* des produits — si je m'empare d'un produit appartenant à P et que je l'ajoute au mien, je possède maintenant deux produits et suis conséquemment plus « riche ». — alors que le concept de somme ne s'applique pas au résultat d'une assimilation — si, par hypothèse, je pouvais m'emparer de l'assimilation réussie que fait P d'un théorème de géométrie, par exemple, et que j'aie pour ma part aussi réussi à faire l'assimilation de ce théorème, l'assimilation de P ne s'ajoutera pas à la mienne mais ne pourra que s'y *identifier*.

qui a pour raison la croissance ne peut que s'accroître si celle-ci se poursuit.

L'intervention, enfin, de considérations d'ordre politique révèle mieux que celle de toute autre la structure circulaire d'un état de saturation culturelle. L'un des sens de ce mot de saturation est, avons-nous dit, l'impuissance d'une situation à se transformer. À cet égard, posons un axiome (qui n'est, en réalité, qu'un truisme) : il n'est pas de changement profond dans une société dont le projet puisse se passer du soutien populaire (une tyrannie est habituellement éphémère). Or ce soutien populaire, il faut l'obtenir en soumettant aux divers membres du corps social le programme d'une politique, en espérant qu'ils lui donneront leur adhésion.<sup>56</sup> Comme nous l'avons suggéré précédemment, on peut penser que ces programmes seront de plus en plus déterminés par les impératifs d'une rationalité d'ordre scientifique, ou du moins se présenteront comme tels.<sup>57</sup> Mais nos hypothèses sur la profondeur — la poly-nivellation — de l'énoncé théorique contemporain nous obligent de poser que cette [134] rationalité ne sera accessible aux masses que retraduites sous la forme simplifiée d'un ensemble de consignes, de mots d'ordre et de menaces aisément perceptibles. Ce n'est, en effet, qu'à travers une espèce de *caporalisme intellectuel* que des résultats acquis dans des laboratoires ou des salles de séminaire d'universités seront retransmis à l'ensemble des citoyens. La difficulté est cependant ici que ce mode de diffusion est beaucoup plus affiné à servir les entreprises des partis au pouvoir que celles des forces d'opposition.<sup>58</sup> Un mot d'ordre n'est en effet efficace que dans la mesure où il est *répété*. Or ce sont, de façon générale, les partis au pouvoir qui ont la mainmise sur les moyens qui peuvent assurer ces

---

<sup>56</sup> Nous excluons ici ces cas où une crise revêt une telle ampleur qu'elle assure de façon quasi-automatique un soutien aux mesures, parfois évidentes, qui permettent de la résoudre. Il n'est pas de programme qui vaille un menu en période de famine, par exemple.

<sup>57</sup> Ce qui n'exclut pas que cette rationalité soit au service d'intérêts particuliers. La scientificité ne garantit en rien l'innocence politique.

<sup>58</sup> Par forces d'opposition, nous n'entendons évidemment pas ces partis politiques qui attendent leur tour de revenir au pouvoir selon un rituel électoral absolument pétrifié. Le parti conservateur, par exemple, n'est pas un parti qui s'oppose au parti libéral : sa fonction est de le relayer. Il est important de remarquer que dans nos démocraties occidentales, il n'y a *jamais* un seul parti au pouvoir, à la fois.

répétitions nécessaires, comme la grande presse, la radio, la télévision etc.... Le caporalisme, d'autre part, n'est possible que s'il possède le moyen de réprimer ceux qui ne s'y soumettent pas. Les forces d'opposition sont plutôt conduites à employer un discours qui trouve dans sa seule rigueur sa force de contrainte et dont la densité supplée à sa rareté. C'est à ce point que notre cercle se remet à tourner : le risque est en effet très grand <sup>59</sup> que cette rigueur et cette densité ne puissent s'acquérir qu'en se doublant d'une profondeur culturelle qui réduit sensiblement leur accessibilité (acceptabilité). N'étant dès lors relayés par aucune pratique de masse, les énoncés dont il est ici question vont grossir le corpus constitué déjà imposant des énoncés de nature politique, dont il augmente l'étendue et qu'il approche de sa saturation. <sup>60</sup> [135] C'est parce que le discours critique est, eu égard à la masse des récepteurs à qui il doit s'adresser, culturellement saturé qu'il ne peut emporter l'adhésion qui conditionne son éclatement dans une pratique — il n'est pas même perçu —, et c'est parce qu'il n'informe aucune pratique qu'il va rejoindre la masse du déjà dit et en augmente, si une telle chose est possible, la saturation. Il est impérieux, pour une critique de la culture qui se veut autre chose qu'un recueil de conversations, de trouver le moyen de sortir de ce cercle. Pour cette fois, nous nous arrêterons ici.

[136]

## NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

---

<sup>59</sup> Il n'y a qu'à lire les textes politiques produits par la gauche pour constater combien il en est peu qui ne sont pas victimes de leur sédimentation. On est par ailleurs consterné de voir combien est bas le seuil d'acceptabilité du discours politique pour la masse des électeurs.

<sup>60</sup> Il faut ici souligner ce paradoxe culturel que constitue l'existence d'une masse d'énoncés critiques, de caractère politique et qui, parce qu'ils n'ont pas réussi à informer une pratique, sont en voie de former une région culturelle originale : la critique spéculative.

[137]

[138]

[139]

PREMIÈRE PARTIE.  
Culture et critique

# “Note sur l’utilisation du concept de mentalité en histoire.”

(À propos de l’ouvrage de Gilles Bourque,  
*Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840*)<sup>61</sup>

**Robert NADEAU**

## ***1. LIMINAIRE***

[Retour à la table des matières](#)

1.1. L’ouvrage de Gilles Bourque se présente d’emblée comme relecture et réécriture : relecture des historiens qui ont tenté déjà d’écrire l’histoire de cette période (Fernand Ouellet et Jean Hamelin ; Michel Brunet, Guy Frégault et Maurice Séguin ; Alfred Dubuc ; Jacques Dofny et Marcel Rioux), réécriture de cette histoire à l’aide d’une grille épistémologique nouvelle (en référence aux travaux de Marx et Lénine, Althusser et Balibar, Lukács, Macherey et Goldmann). Cette relecture/réécriture n’est donc pas innocente, comme elle l’avoue d’elle-même : d’une part parce qu’elle met en œuvre un réseau conceptuel qui se veut d’autant plus rigoureux et cohérent qu’il veut s’inscrire en faux contre d’autres réseaux conceptuels identifiables dans notre historiographie québécoise, et d’autre part parce que ce réseau

---

<sup>61</sup> Montréal, Editions Parti Pris, 1970.

conceptuel avoué tient souvent son efficace d'un tout autre réseau de concepts, non thématés ceux-là, qu'il importerait de déconstruire <sup>62</sup>. Nous n'allons nous intéresser ici qu'au premier de ces réseaux, le réseau manifeste.

[140]

1.2. Il est possible de distinguer dans ce réseau manifeste deux ordres de concepts en vertu du type de fonctionnement de ces concepts dans le texte : un ordre méta-discursif, qui est constitué par l'ensemble de tous les énoncés *réflexifs* <sup>63</sup> de Bourque sur son travail d'écriture ; et un ordre proprement *discursif* où les concepts thématés dans le méta-discours sont censés jouer leur rôle théorique. Cette distinction faite, nous pouvons nous demander si le discours rencontre bien les exigences énoncées dans le méta-discours (et c'est la question de l'*écart* possible entre le « cadre théorique » et l'analyse historique effective qu'il nous faut formuler) ; advenant qu'un écart important soit aperçu, il conviendrait alors de s'interroger sur les raisons précises de cette entorse.

1.3. Une fois posé que le réseau manifeste connaît deux ordres ou deux régimes conceptuels, il nous faut aussi avouer la complexité d'un tel réseau : c'est pourquoi nous avons cru bon de ne fixer notre attention que sur un seul de ses nombreux constituants — le concept de *mentalité*. Nous rencontrons tout de suite un problème majeur : comment identifier dans le texte de Bourque le concept de *mentalité* ? Et d'abord, n'y trouve-t-on qu'un seul et même concept de *mentalité* ? Le concept est-il à l'œuvre là où le mot se trouve dit ? Pour résoudre, ne serait-ce que temporairement, ce problème de l'identification d'un constituant du réseau manifeste des concepts, nous avons mis en marche une

---

<sup>62</sup> Nous pensons particulièrement au concept de *normalité* : « développement normal » (p. 45), « Structure sociale normale » (p. 52), « situation normale d'indépendance nationale » (p. 332).

<sup>63</sup> cf. Foucault, [Archéologie du savoir](#), Paris, Gallimard, NRF, 1969 p. 62. Ce que nous appelons ici, pour les besoins de la cause, l'ordre discursif n'équivaut cependant pas à ce que Foucault appelle « relations discursives » : celles-ci apparaîtraient si nous interrogeons non le réseau manifeste, mais le réseau non thématique des concepts.

machine de lecture à la fois de fonctionnement très simple et, croyons-nous, très efficace. Nous avons d'abord opéré la distinction mot/concept : nous avons ensuite procédé à un relevé d'occurrences exhaustif, qui nous a permis de circonscrire l'aire sémantique du concept en question ; nous avons enfin identifié dans cette aire sémantique deux concepts de mentalité, l'un que nous dirons *périmé*, l'autre *sanctionné*<sup>64</sup>, de manière à vérifier si le concept périmé (et thématifié comme tel dans le méta-discours) est à l'œuvre dans l'analyse historique de Bourque, et s'il en va également de même pour le concept sanctionné.

[141]

1.4. La distinction mot/concept a pris récemment une importance toute nouvelle, surtout depuis que l'on songe à appliquer au texte philosophique ou scientifique les méthodes d'analyse élaborées en informatique. Cette distinction a une triple incidence : on postule qu'un même mot pris dans divers textes, à des époques différentes, n'est pas nécessairement l'indicatif d'un seul et même concept ; que pris chez plusieurs auteurs à une même époque, il ne l'est pas non plus<sup>65</sup> ; et que, pris chez un même auteur, dans un même texte ou dans une gamme de textes, il ne l'est pas automatiquement.

1.5. Et justement, dans le texte que nous nous proposons d'analyser, il y a une pluralité de concepts de *mentalité* que nous voudrions identifier. Un concept se définit ici par sa fonction et sa valeur explicatives : de ce point de vue, nous avons pu isoler deux systèmes d'oppositions conceptuelles, donc deux grandes figures, toutes deux cependant tributaires d'une équation fondamentale {mentalité = idéologie}, équation que nous analyserons ci-après. Il y a, dans le texte de Bourque, une figure mineure du concept de mentalité ou d'idéologie, prise dans l'opposition science/idéologie<sup>66</sup>, où le fonctionnement de

---

<sup>64</sup> Nous reprenons, *mutatis mutandis*, la terminologie de Bachelard.

<sup>65</sup> On pourrait éventuellement procéder à une analyse comparative du concept de *mentalité* dans les textes de Ouellet, de Séguin et de Bourque.

<sup>66</sup> « Si donc il nous semble possible, à la suite de cette étude, de confirmer l'énoncé théorique du caractère de détermination en dernière instance de la

l'idéologique est conceptualisé comme *voile*. Comme cet énoncé implique une théorie forte de l'opposition science/idéologie et que Bourque ne fournit aucun élément pertinent pour l'élaboration d'une telle théorie, nous considérons que ce concept d'idéologie (où l'équation {mentalité idéologie} n'est peut-être plus soutenable) pris dans l'ordre méta-discursif du réseau manifeste, constitue un élément de moindre importance. Mais on trouve aussi dans le texte de Bourque une figure majeure du concept de mentalité, où le concept est celui d'une instance ou d'une structure distincte, l'instance idéologique, par opposition aux deux autres instances fondamentales, l'instance économique et l'instance socio-politique. C'est à ce concept [142] précis que nous entendons consacrer les pages qui vont suivre<sup>67</sup>, et c'est à ce concept que notre analyse voudra reconnaître deux caractères opposés, l'un périmé, l'autre sanctionné — et cela, dans le texte même de Bourque.

## 2. L'ÉQUATION

Nous envisagerons d'abord l'ensemble des énoncés méta-discursifs du réseau manifeste où le concept de mentalité se trouve spécifié. Il s'agit donc d'analyser tous les *énoncés thétiques*, ceux qui ont une fonction thématique et qui, en l'occurrence, portent inscription d'un concept épistémologiquement fondé. Les énoncés thétiques ne sont donc pas exclusivement ceux que l'auteur loge dans un « cadre théorique » en tête de son ouvrage, mais tous les énoncés qui, au cours de l'analyse, prennent leur distance à l'égard du processus même de l'analyse pour en diriger le cheminement et en évaluer les résultats : les énoncés réflexifs qui jouent ce rôle sont dispersés dans l'ouvrage et il suffit d'être attentif pour les repérer. Cette gamme d'énoncés réflexifs

---

structure économique, celui-ci ne doit en aucun cas recouvrir le reste de la réalité d'un voile idéologique qui condamnerait l'analyse marxiste à la partialité et à l'échec ». (p. 339)

<sup>67</sup> Il n'est sans doute pas simple d'articuler le problème des instances structurant une formation sociale, instance parmi lesquelles il faut compter l'idéologie, et le problème de l'idéologie comme facteur déformant de la pensée scientifique : il y a là deux champs conceptuels qui ne paraissent pas communiquer l'un sur l'autre.

produit l'identification du concept de mentalité, d'abord en stipulant théoriquement la différenciation de trois instances (économique, politique, idéologique), puis en posant l'équation {mentalité = idéologie}.

La théorie des instances prend chez Bourque l'allure d'une grille de lecture (de relecture et de réécriture, devrions-nous dire pour être plus précis) : une grille qui sert à déterminer des paliers de signification <sup>68</sup>, détermination qui rend possible un nouveau déchiffrement <sup>69</sup>. Bourque recherche pour une période donnée « les principaux facteurs de structuration de la totalité et de la situation globale ». (p. 13). L'analyse devrait servir en partie à mettre au jour les rapports existant entre ces niveaux de structuration (les relations [143] interstructurelles) ; elle devrait servir aussi à démontrer que l'instance économique a plus de pouvoir structurant que les deux autres instances (détermination en dernière instance) ; elle prétend troisièmement nous faire apercevoir une efficace de la totalité structurée sur chacune de ses instances structurantes (« réflexion du tout articulé sur chacune de ses structures », p. 14). Dans cette grille théorique, le concept de mentalité vient occuper une surface circonscrite : les mentalités vont devoir jouer ici le rôle de l'instance idéologique, avec toutes les conséquences théoriques que cela comporte. Première conséquence : comme les autres instances, celle-ci a « une certaine autonomie de développement » (p. 13). Deuxième conséquence : cette autonomie est relative, car la formation sociale est constituée par le jeu des relations interstructurelles <sup>70</sup> ; on peut et on doit décrire ces interrelations <sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> « L'existence d'une opposition recouvrant plusieurs paliers de signification ... » (p. 228).

<sup>69</sup> « Il nous est donc possible, à la suite de cette analyse qui prétend déchiffrer la réalité québécoise aux niveaux du colonialisme et des antagonismes de classes et de sociétés... » (p. 329).

<sup>70</sup> « Chaque structure dans un jeu de rapports dialectiques influe sur les autres en même temps qu'elle est influencée par elles. / ... / Il s'agit donc d'un ensemble de relations simples au sein desquelles tous les éléments déterminent chacun des autres et sont déterminés par eux ». (p. 14).

<sup>71</sup> « Notre étude, elle, s'attache à placer les mentalités dans le réseau des interrelations structurelles. Elle cherche à y déceler les déterminations que ces relations réfléchissent et le degré de leur importance relative dans la totalité. Elle considère toutefois qu'aucune d'entre elles ne constitue jamais la variable fondamentale de la dynamique ». (p. 15)

Troisième conséquence : la mentalité, en tant qu'instance idéologique, n'est pas primordiale sur le plan de l'explication des faits historiques <sup>72</sup>. Tel est, sur le plan méta-discursif, le concept sanctionné de mentalité.

Ce concept sanctionné se présente incidemment par opposition à un concept que nous pouvons qualifier de périmé : le concept périmé et battu en brèche pourrait se définir par un fonctionnement explicatif contraire au premier. Le concept périmé est le concept qui, par fonctionnement dans l'analyse historique, supporte la prétention que la mentalité est purement et simplement *causée* par le politique et, ultimement, l'économique (la théorie structurale des instances s'inscrit en faux contre la théorie du reflet mécanique) ; c'est aussi le concept qui fait de la mentalité le niveau fondamental de l'explication [144] historique, sans rapport de conditionnement avec l'ordre économique et l'ordre politique. Ainsi donc, le concept de mentalité qui est dénoncé par Bourque est théoriquement homogène, puisqu'il s'oppose fonctionnellement à un autre, mais il n'est pas historiquement uniforme, puisqu'il fait référence à des pratiques théoriques opposées (un certain marxisme, un certain mentalisme culturaliste). On pourrait résumer notre analyse dans le tableau suivant :

---

« On sait que la situation d'une société (ou nation) se caractérise par une tendance à la totalisation interstructurelle existant entre les structures politique, économique, sociale et idéologique ». (p. 329).

<sup>72</sup> « Cette analyse refuse donc de considérer l'idéologique (ou les mentalités) à titre de détermination en dernière instance ». (p. 15).

Tableau I : Opposition des concepts sanctionné et périmé de mentalité dans les énoncés méta-discursifs.

<i>Concept sanctionné</i>	←————→	<i>Concept périmé</i>
1. autonomie de l'instance	←————→	1. subordination absolue de la mentalité à l'économique et au politique (un certain marxisme)
2. relativité de l'instance aux autres instances		
3. non primauté de l'instance	←————→	2. primauté explicative (mentalisme culturaliste).

Ce qu'il y a de plus important dans ce tableau, c'est son manque de parallélisme : *autonomie* s'oppose à *subordination absolue*, *non primauté* à *primauté* — mais alors que le concept sanctionné admet une relativité (donc une théorie fondamentale des interrelations structurelles), le concept périmé est celui qui *absolutise*, négativement ou positivement, la mentalité : celui qui en fait le tout de l'explication et celui qui peut en faire aussi le rien. On voit dès lors la difficulté qui se présente à Gilles Bourque : faire jouer à la mentalité un rôle spécifique et irréductible au rôle rempli par une autre instance, mais ne jamais donner à penser que ce rôle est primordial. C'est pourquoi tout va se jouer au niveau de l'analyse des interrelations structurelles : car ici, ou bien la mentalité sera réduite à quelque chose d'autre, ou encore elle sera déclarée inopérante et sans effet — et nous retomberons [145] du concept sanctionné au concept périmé ; ou bien nous aurons réussi à penser véritablement l'efficace propre de la mentalité, distincte des autres efficaces quoique relative à elles. C'est là l'enjeu. Comment cette efficace sera-t-elle pensée ? Par opposition : s'opposant à la perspective théorique qui fait de la mentalité ou de l'instance idéologique une structure *causée*, Bourque en fera un pouvoir structurant, une structure *causale*. Restera alors pour nous la question de savoir si Bourque a pu vraiment conceptualiser l'efficace de l'instance idéologique en termes de mentalité : si, en psychologisant l'idéologique, Bourque lui a fait

justice. Notre intention ici n'est pas de critiquer l'analyse de Gilles Bourque en fonction des recherches postérieures à la sienne qui ont amené les théoriciens à préciser le concept d'*idéologie* : nous entendons pratiquer une lecture purement interne du texte de manière à en déceler aussi bien les lignes de force que les lignes de faille. Il arrive souvent qu'une analyse se révèle déficiente lorsque confrontée avec les exigences théoriques qu'elle prétend rencontrer : nous pensons, quant à nous, qu'entre les énoncés méta-discursifs et les énoncés discursifs de l'ouvrage de Bourque existe un écart réel que nous nous efforcerons d'expliquer.

Il ne faut pas perdre de vue que l'analyse de Bourque vise à donner un statut à la question nationale (opposition de sociétés) dans le cadre d'une histoire marxiste du Québec où le rôle moteur est l'antagonisme des classes sociales : elle vise à démontrer que la Conquête n'a joué sur le plan national que parce qu'elle a joué primordialement sur le plan de la lutte des classes. Notre propos est distinct : faire voir quel est le statut théorique de la mentalité dans cette analyse, dont nous ne mettrons jamais en cause l'optique fondamentale. Bourque tente de faire voir que l'histoire du Québec, à la suite de la cession, est une histoire complexe de lutte de classes et de superposition nationale. On pourrait représenter schématiquement cette analyse, en refaisant le schéma pour chaque époque, par un double triangle (deux hiérarchies sociales) dont les sommets supérieurs coïncideraient (la Conquête amenant au Canada la domination de la bourgeoisie marchande britannique) <sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Bourque envisage synchroniquement l'idéologie à trois moments historiques particuliers : pour la période allant de 1760 à 1791, c'est l'opposition [bourgeoisie professionnelle/aristocratie cléricale] qui paraît déterminante ; à partir de 1815, c'est l'opposition {bourgeoisie marchande anglo-saxonne/administrateurs et militaires coloniaux} qui semble dominer, et le mouvement insurrectionnel de 1837 semble structuré par l'opposition [bourgeoisie marchande anglo-saxonne/petite-bourgeoisie professionnelle et peuple canadiens-français]. Les deux premiers antagonismes rendent compte de l'opposition [idéologie démocratique/monarchisme, aristocratie, militarisme] ; le troisième de l'opposition [nationalisme/colonialisme].

[146]

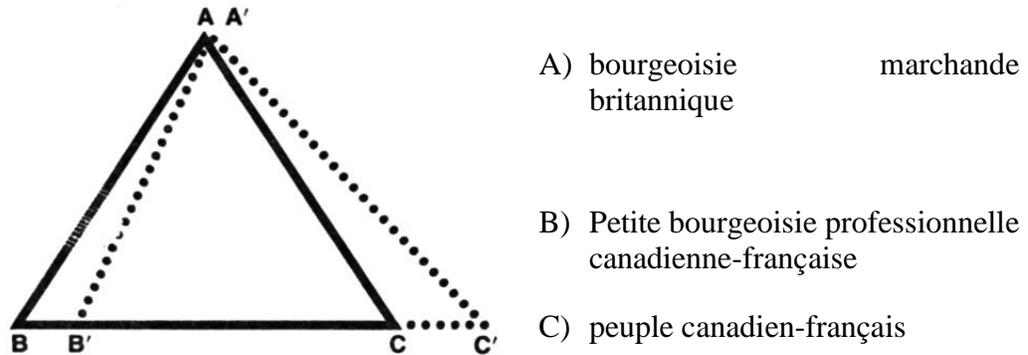


Tableau II. Double pyramide sociale-nationale formée à la suite de la Conquête.

Par suite, (A) participant de deux pyramides sociales, on peut voir comment vont s'imbriquer progressivement les deux questions, celle de l'opposition des nations ou ethnies ou sociétés, celle de l'opposition des classes à l'intérieur d'une société. Le rapport  $A/(b+c)$  est un rapport de domination nationale (phénomène de superposition de deux sociétés), alors que le rapport  $(A + B)/C$  est un rapport de domination de classes. Il faut cependant être extrêmement prudent avec cette procédure de formalisation : elle permet de voir quels sont les rapports qui sont possibles et plausibles, quels sont les rapports effectifs et quels sont les rapports sélectionnés par l'analyste, mais s'il faut être prudent, c'est aussi pour ne pas fausser l'analyse ; le rapport  $A/(B+C)$  devrait plutôt s'écrire  $A/B/C$ , pour que l'on voie bien que le fait de la superposition nationale ne neutralise jamais le fait de la lutte des classes. Les oppositions de classe marquées sont aussi bien  $(B/C)$  que  $(A/B)$ ,  $(A/C)$  ; les solidarités de classe pourraient être écrites de la façon suivante :  $(A + A')$ , où  $(A')$  serait, s'il y en avait une ou quand il y en aurait une dans notre histoire, la bourgeoisie marchande canadienne-française ;  $(B + B')$ ,  $(C + C')$ , où  $(B')$  serait éventuellement la petite-bourgeoisie professionnelle britannique et [147]  $(C)$  le peuple canadien-anglais. Peu importe ici que ces oppositions existent ou non, la chose est indifférente à notre analyse. Ce qu'il nous faut, par contre, retenir, c'est que pour chacun des rapports pertinents, on peut ou on devrait pouvoir voir jouer

les trois instances retenues par la théorie préalable : l'idéologie n'est pas la même si nous considérons le rapport  $(A+B)/C$  ou le rapport  $A/(B/C)$  ; et nous pouvons comprendre que l'idéologie nationaliste des Canadiens français sera relative, selon Bourque, au rapport  $A/(B/C)$ , la fonction de cette idéologie étant de permettre la pensée d'un rapport réel d'opposition  $(B/C)$  comme un rapport imaginaire d'association  $(B + C)$ . C'est dans cette grille que vont s'opposer le concept périmé et le concept sanctionné de mentalité. Voyons-y de plus près.

### **3. LA CONCEPTION**

3.1. Nous n'allons plus envisager le texte que comme procès de conception, indépendamment de son propos scientifique : encore une fois, notre but n'est pas de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse de Bourque, mais d'interroger le fonctionnement d'un concept dans son analyse. Il nous faut maintenant reconstituer dans sa cohérence propre l'ensemble des énoncés où le concept de mentalité se trouve expliquer quelque chose. Dans le but de reconstituer cet ensemble, nous avons procédé à un relevé systématique d'occurrences, suivant les règles suivantes :

A. Enregistrement de tous les constituants *de l'aire sémantique* du concept : nous avons retenu tous les termes qui se donnent pour équivalents dans l'analyse.

B. Enregistrement des *opérations* : non pas des opérations syntaxiques reliant les constituants entre eux, mais les *opérations logiques d'explication*.

C. Nous avons classé les constituants et les opérations en deux ensembles distincts, selon que Bourque lui-même les jugeait recevables ou non. L'ensemble des opérations et l'ensemble des constituants où l'on distingue déjà le périmé du sanctionné, se subdivise en deux sous-ensembles, selon qu'il s'agit d'opérations ou de constituants de l'ordre du discours ou de l'ordre du méta-discours. Ce qui donne les quatre tableaux suivants.

[148]

constituants du concept périmé	constituants du concept sanctionné
1. être plus ou moins dynamique : 52. 2. habitudes : 21.	1. vision du monde de classe : 17-54-90-99-143-216-238 <sup>2</sup> -252-307-308-314-327-330-331-333-340; vision du développement et de la vie économique: 51-103/4-195-196-216-258/9-250-311; intelligence économique: 51; vision militariste: 104-112-308; point de vue: 196; vision individuelle: 246;
	2. aristocratie : 57-151-89 ; monarchisme : 89-100; antidémocratie, antiparlementarisme, anticapitalisme: 91-142/3-202; démocratisme (conception): 104-112-182-183-209-215-237; nationalisme, libéralisme: 166/7-177-196-237/8-326;
	3. communauté d'intérêts: 96-99/100-183;
	4. esprit d'entreprise : 103/4 ;
	5. supériorité des mentalités: 108; aptitude: 109; psychologie collective: 142/3; individualisme: 245;
	6. idéaux : 164 ;
	7. système d'éducation : 235 ;
	8. lois et coutumes : 63-73/4 ;
	9. le journal (comme arme politique): 208-233-238-240-255-257-271-300-311 ;
	10. l'édition : 238 ;
	11. lettre : 182.

Tableau III : Constituants du concept périmé et du concept sanctionné de mentalité appartenant à l'ordre discursif.

[149]

Les constituants d'ordre discursif sont l'ensemble des traits non thématiques qualifiant ou disqualifiant, selon le cas, le concept de mentalité.

Les traits du concept périmé d'ordre discursif sont en petit nombre, ce qui sera également le cas pour les opérations du concept périmé d'ordre discursif : cela montre que la disqualification d'un certain concept de mentalité se passe surtout dans l'ordre du méta-discours. L'élément important ici c'est que pour Bourque, le plus ou moins grand dynamisme ethnique (celui des Britanniques, par exemple, en comparaison de celui des Français) prouve rien de plus (mais rien de moins) que « le rythme plus rapide de l'économie de la nouvelle métropole au seuil de la révolution industrielle », (p. 52) Ce qui semble constitutif du concept périmé, c'est le type de *relation causale* qu'il institue entre, disons, la psychologie d'un peuple et son économie, relation que l'on peut écrire {dynamisme ethnique -----» dynamisme économique} : par contre, il semble que ce qui vient requalifier le concept de mentalité pour Bourque, c'est l'interversion des termes de ce rapport de causalité fondamentale {dynamisme économique -----» dynamisme ethnique}.

3.22. Laissons de côté pour l'instant l'analyse de cette interversion et décrivons l'ensemble des traits du concept sanctionné. Ce concept est caractéristique en ce qu'il présente la mentalité comme une façon de voir propre à une classe donnée de gens, une vision aussi bien du monde économique que du monde politique. La relativité de la mentalité à l'économie et à la politique semble totale puisque la mentalité, au départ, est un ensemble d'*opinions* économique-politiques. À un niveau un peu plus articulé, la mentalité fonctionne comme *doctrine* politique ou économique, élaborée par un ensemble d'individus partageant les mêmes intérêts économiques et politiques. La troisième couche constituante du concept sanctionné est une couche psychologique irréductible : c'est-à-dire que Bourque accepte de parler d'« esprit d'entreprise » sans spécifier de quoi il s'agit vraiment, tout comme il accepte de considérer que la « supériorité des mentalités », qui n'est pas expliquée, puisse expliquer quelque chose en histoire. Le quatrième niveau des constituants, le plus intéressant peut-être, niveau que Bourque ne thématise pas dans son méta-discours comme nous le verrons, c'est le niveau de l'institution (éducation, lois, coutumes) et de

la production de l'écriture (journalisme, édition, sermons en chaire, lettres).

[150]

constituants du concept périmé	constituants du concept sanctionné
1. aptitudes (au capitalisme) : 21	1. œuvres culturelles et idéologiques : 16, 20, 21, 234/5.
2. projection psychologique : 31 ; 317	2. la structure idéologique : 17, 45, 337, 339, 335.
3. mentalité (au sens de Weber) : 38	3. le niveau idéologique : 331.
4. esprit (du capitalisme) : 38 ; 40	4. pratique idéologique : 53, 220.
5. puissance intellectuelle des individus : 44	5. l'instance idéologique : 219.
6. mentalités économiques (faiblesse des) : 44	6. zone (socio-économique et) politico-idéologique de sous-développement : 334.
7. infériorité des mentalités françaises : 53	

Tableau IV : Constituants du concept périmé et du concept sanctionné de mentalité appartenant à l'ordre méta-discursif.

[151]

3.3. Les constituants d'ordre méta-discursif sont aussi très éclairants : nous avons relevé ces constituants dans les énoncés où Bourque thématise pour lui-même le concept périmé en tant que périmé et le concept sanctionné en tant que sanctionné.

3.31. Nous avons déjà souligné que c'est presque exclusivement le méta-discours, fonctionnant comme l'instance réflexive du discours historien, qui disqualifie un certain concept de mentalité. Il est aisé d'apercevoir la cohérence de ce corpus d'énoncés. Le concept périmé est d'emblée *psychologique* : la mentalité se comprend comme aptitude, une *aptitude* inférieure entraînant une mentalité inférieure et réciproquement ; tout comme la situation économique, la situation politique se laisse comprendre comme projection.<sup>74</sup> Ce que le méta-discours rejette, ce n'est cependant pas la nature psychologique du concept, mais l'usage qui en est fait : Bourque ne met pas en cause la scientificité du concept de « mentalité capitaliste », d'« esprit du capitalisme ». Ce qui explique que l'on retrouve la même terminologie du côté du concept sanctionné d'ordre discursif ; ce qui est refusé, c'est que la mentalité, l'armature mentale d'une classe, puisse expliquer des événements économiques (ex : p. 44). Il faut aussitôt ajouter que ce n'est pas toute explication par la mentalité qui est refusée ici, mais uniquement un type d'explication : l'explication *fondamentale* — explication qui relève de l'économique, non de l'idéologique (p. 45). La seule façon que nous ayons de conceptualiser ici l'efficace de la mentalité, c'est de la concevoir sur le modèle de la structure économique en y ajoutant une clause restrictive, clause qui prévoit une explication plus fondamentale. En supposant, comme nous l'avons fait, que la thèse à démontrer porte sur *l'autonomie relative* de la structure idéologique (ou mentalités), nous pouvons ajouter que le concept périmé ne fait que dénoncer le manque de relativité du concept de mentalité dans certaines explications d'historiens connus — ce qui laisse entière la question de l'autonomie réelle de cette structure, c'est-à-dire la question de l'efficace propre de l'idéologie.

---

<sup>74</sup> « N'ayant pas réussi à déceler l'importance des bouleversements structureaux provoqués par la conquête, il (Fernand Ouellet) ne peut rendre compte du projet des patriotes qu'à travers l'explication d'un phénomène de projection psychologique sur l'Anglais. » (31). — « Pour ce second groupe, la rébellion est le résultat d'une projection psychologique visant à faire porter injustement aux Canadiens anglais le poids de l'infériorisation des Canadiens français. » (317)

[152]

constituants du concept périmé	constituants du concept sanctionné
	<p>1. <i>opérations psychologiques</i>: aversion (48) ; régression (51); repli de la conscience (142-143; 154; 328; 339-40); perte d'habileté créatrice (142-3); réduction de la vision (142-143) ; prise de conscience (196; 199); volonté (251); épouser (34; 308);</p>
	<p>2. <i>opérations intellectuelles</i> : pensée (91) ; justifier (85 ; 91) ; développer (91, 140) ; être le gardien de, faire respecter (84) ; voiler (96) ; sacraliser (134) ; propager (164) ; réhabiliter (167) ; adopter (327) ; accord (338) ;</p>
	<p>3. <i>opérations politiques</i> : stratégie (73-74; 177; 303; 326); collaboration (81); domination (235; 337); action (250); imposer (250; 332; 17; 53; 333; 238); conservation (304; 316-7); soumission 81-91); s'opposer à (91; 256; 103-104) ; conciliation (96); tendre à la prise du pouvoir (166-167); contrecarrer (311); prendre le contrôle (331).</p>

Tableau V. Opérations du concept périmé et du concept sanctionné de mentalité relevant de l'ordre discursif.

[153]

3.32. Cette question devrait trouver réponse grâce au relevé des constituants du concept sanctionné d'ordre méta-discursif. Faisant porter l'attention non plus sur la relativité mais sur l'autonomie, le corpus que nous avons reconstitué thématise l'idéologie comme *niveau, instance, structure, pratique, zone*. Il suffit cependant de passer en revue cet ensemble d'énoncés pour voir que si l'autonomie de l'idéologie, comme pouvoir de structuration sociale ayant ses déterminations propres, est bien postulée, nous n'en savons pas davantage sur son fonctionnement réel. Nous pensons que si ce fonctionnement de l'idéologie était réellement conceptualisé, la structure idéologique serait pensée non plus comme ensemble de mentalités (comme si l'idéologie était quelque chose qui se passe dans la tête des gens) mais comme réseau d'institutions ; ce qui fait l'ambiguïté de l'analyse de Bourque, c'est justement l'ambivalence de son concept.

3.4. Si, au niveau des constituants du concept, la différence entre le périmé et le sanctionné n'est ni suffisamment thématisée, ni explicitement mise en œuvre, la chose est encore plus claire au niveau des opérations que Bourque fait effectuer au concept. Les opérations d'ordre discursif concernent précisément l'efficace spécifique des mentalités ou de la structure idéologique : il y a cependant risque d'indifférenciation entre le concept périmé et le concept sanctionné car Bourque ne compare jamais (ce n'est d'ailleurs pas à lui de le faire) les opérations sanctionnées avec les opérations considérées comme caduques. Seule une analyse comparative du texte de Bourque avec celui des autres historiens pourrait faire voir, à ce niveau, une différence importante (la différence devant précisément être constitutive du travail de l'historien marxiste par opposition au travail des historiens non marxistes.)

3.4.1. L'efficace spécifique de la mentalité a lieu à trois niveaux différents dans l'analyse de Bourque. La mentalité fonctionne d'abord selon un schéma proprement psychologique : mais la psychologie dont il s'agit ici est une psychologie des sentiments (aversion), une psychologie de la conscience (repli), une psychologie de la volonté (perte) — donc une psychologie classique des facultés qui n'a plus rien

de scientifique aujourd'hui. La mentalité fonctionne aussi comme un ensemble d'opérations que nous avons qualifiées d'intellectuelles : ce qui, selon Bourque, fonctionne comme structure idéologique, c'est la *pensée*, donc le *développement des idées*, pensée que l'on [154] propage et qui sert à *justifier* une situation, à la *sacraliser*, à la *voiler*, etc. Pourraient entrer dans la rubrique « idéologie » toutes les opérations discursives. Au troisième niveau, nous avons regroupé toutes les opérations de type politique, l'idéologie fonctionnant comme *arme*, *stratégie*, l'idéologie englobant un ensemble d'opinions et de comportements dont l'effet est politique (domination, collaboration, conservation, conciliation, etc.)

3.42. Sur le plan méta-discursif, la seule opération refusée est celle qui fait de l'idéologie la « puissance intellectuelle » rendant compte de la plus ou moins grande puissance économique : Bourque refuse que l'on *transpose* les faits d'un niveau structural à un autre niveau — c'est-à-dire, en clair, qu'il refuse qu'on explique des effets économiques par des causes idéologiques. La réciproque, par contre, est jugée recevable, et la question est de savoir si le mental ( $r=$  l'idéologique) peut effectivement être causé par l'économique. Tout semble se passer dans le texte de Bourque comme si l'instance idéologique était aménagée dans une perspective structuraliste d'abord par l'interversion des termes d'un rapport de causalité, ensuite, et c'est la conséquence inaperçue, par la conservation de l'équation {instance idéologique  $r$  les mentalités}. Autrement dit, pour Bourque, ce qui fait la différence entre la théorie marxiste de l'histoire et les théories non marxistes, c'est que les premiers font de l'idéologie une instance qui n'a pas de répercussions (fondamentales) sur l'économique et le politique, alors que les seconds en font souvent l'instance qui explique le fond des choses. Mis à part le fait que de la sorte, Bourque revient (comme par glissements inaperçus) à la théorie qui fait de l'idéologique un pur reflet de l'économique, le fait majeur est que, selon Bourque, l'idéologique est, pour les marxistes et les non marxistes, de l'ordre du mental.

[155]

constituants du concept périmé	constituants du concept sanctionné
1. Transposer (les faiblesses structurelles à la puissance intellectuelle des individus) : 44.	1. effets propres de détermination : 17 ; facteur secondaire : 108-109.
	2. réfléchir : 15.
	3. traduire : 245 ; 216 ; 179.
	4. accompagner, servir d'instrument de revendications : 246.
	5. guider : 96 ; 250.
	6. s'ajuster : 96.
	7. s'articuler : 99-100.
	8. exige l'existence de : 99-100.
	9. ne pas contredire : 99-100.
	10. adaptation : 99-100 ; 202.
	11. se répercuter : 142-3.
	12. s'exprimer : 331.
	13. ne pas s'ajuster mécaniquement : 336.
	14. ne pas répondre à des principes moraux : 337.
	15. être régie par : 340.
	16. être fonction de : 340.
	17. correspondre à : 90.

Tableau VI : Opérations du concept périmé et du concept sanctionné de mentalité relevant de l'ordre méta-discursif.

[156]

On note donc le divorce entre les énoncés du méta-discours qui font de l'idéologie une structure relativement autonome et les énoncés du même méta-discours qui, tentant de rejeter un certain concept de l'idéologie, lui refusent tout pouvoir explicatif. La chose est évidente dans le tableau VI : d'une part, Bourque refuse que l'on attribue « les faiblesses structurelles de l'économie de la colonie à la mentalité et à la puissance intellectuelle des individus qui la pratiquent » (p. 44) ; d'autre part, cherchant à concevoir les effets propres de détermination de la structure idéologique, Bourque ne parvient jamais à concevoir ces effets autrement que comme *reflet*<sup>75</sup>, *traduction*<sup>76</sup>, *expression* de ce qui a lieu ailleurs, c'est-à-dire fondamentalement sur le plan économique. La structure idéologique n'est pas pensée dans son autonomie relative puisque la seule existence qu'on lui reconnaît en est une de dépendance totale : elle accompagne et sert d'instrument, elle guide, elle s'ajuste à la situation (p. 96), elle s'articule « à partir d'une économie » (p. 99), elle exige « l'existence d'une structure politique » (p. 99), donc elle ne peut contredire « fondamentalement les besoins de l'économie » (p. 100). Malgré que Bourque affirme que cette structure idéologique ne s'ajuste pas mécaniquement à l'économie (p. 336), dans la mesure où cette structure est conçue comme le plan des mentalités ou des visions du monde qui s'affrontent, elle est totalement régie par le politico-économique parce que totalement *fonction du* politico-économique. La structure idéologique ne répond de rien, elle *correspond* à quelque chose qui a cours ailleurs.

---

<sup>75</sup> « Notre étude, elle, s'attache à placer les mentalités dans le réseau des interrelations structurelles. Elle cherche à y déceler les déterminations que ces relations réfléchissent et le degré de leur importance relative dans la totalité ». (p. 15)

<sup>76</sup> « C'est alors que l'on voit surgir deux visions du monde complètement opposées ... D'une part, une vision continentale commerciale ... d'autre part, une vision restreinte, locale et agricole qui se traduit sur le plan de la société globale par un projet de réalisation fondé sur une structure politique de type parlementariste. Cet antagonisme se traduira bientôt par la structuration de l'idéologie nationaliste par la petite bourgeoisie ». (216) — « Cette idéologie a enfin pour fondement l'individualisme qui se traduit en économie par le libre-échange et la concurrence, et en politique par la proclamation de la liberté individuelle. » (245).

3.5. Que conclure de cette analyse des constituants et des opérations ? D'abord que pour Bourque, la structure idéologique fonctionne, en perspective marxiste comme en perspective non marxiste, à titre [157] de réseau des mentalités ; ensuite que ces mentalités ou bien n'expliquent rien de fondamental, ou bien n'expliquent rien du tout, ou bien expliquent quelque chose de tout à fait relatif et accessoire qui, de toute manière, exige en dernière instance une explication économique. Nous pourrions conclure que si la structure idéologique a si peu de pouvoir structurant, c'est probablement que Bourque la psychologise indûment. Ensuite, si l'idéologie explique assez peu de choses, elle s'explique par contre très bien par le jeu des autres instances, et ultimement l'économique : dans la mesure où le texte de Bourque n'aménage pas réellement de place spécifique à l'idéologie comme pouvoir structurant, son analyse porte surtout contre ceux qui en font un pouvoir causal important (fondamental chez certains), et dans cette perspective critique (méta-discursive) l'idéologie n'apparaît plus que comme l'effet d'autre chose. Ainsi, il nous est possible de tirer une seconde conclusion d'importance : le seul travail conceptuel effectif de l'analyse de Bourque est de relativiser l'idéologie à titre de facteur secondaire, ce qu'il fait en intervertissant les termes d'un rapport de causalité où l'idéologie, comme mentalité, ne cause plus rien mais est au contraire causée par autre chose. Mais alors, faut-il soutenir que ce psychologisme et ce causalisme sont les marques nécessaires de la théorie structuraliste de la formation sociale ?

#### ***4. L'APORIE***

L'analyse conceptuelle que nous avons menée montre que Bourque ne fait pas sa véritable place à l'instance idéologique : incapable de penser l'autonomie de cette instance, c'est-à-dire son efficace propre, il se contente d'en penser la relativité aux deux autres instances, de manière à être en mesure de réaffirmer la thèse de la détermination en dernière instance par l'économique. Ce n'est pourtant là qu'une seule des trois thèses fondamentales caractérisant spécifiquement la théorie structuraliste de la formation sociale : l'analyse de Bourque ne nous

apprend rien concernant la fameuse « réflexion du tout articulé sur chacune de ses structures » (p. 14) de même qu'elle ne nous livre pas de description précise des trois instances qui structurent, pour la période choisie, la formation sociale québécoise. La difficulté apparemment insurmontable que nous rencontrons dans le texte de Bourque concernant l'instance idéologique pourrait se définir ainsi : ou bien certains énoncés assignent à l'idéologie un [158] pouvoir structurant mais le lui retirent aussitôt (au nom de la thèse sur la détermination en dernière instance par l'économique) de peur de tomber dans le piège du mentalisme culturaliste ; ou bien d'autres énoncés font directement de l'idéologie le signifié d'un signifiant fondamental et retombent, bien malgré eux, dans le causalisme mécaniste. Ce qu'a d'inconfortable cette position théorique, c'est qu'elle laisse croire que le concept structuraliste d'idéologie, dans la théorie de la formation sociale, est un compromis entre le mentalisme et l'économisme. Il nous faut donc faire voir d'abord que ce qui rend ce compromis possible chez Bourque, c'est le processus par lequel l'instance idéologique est malencontreusement *psychologisée* ; par suite, il nous faut dire pourquoi cela ne saurait être. Deuxièmement, ce compromis est rendu possible par l'existence d'une certaine confusion conceptuelle entre la perspective structuraliste et la perspective causaliste : l'idéologie n'a pas à être conçue comme une instance causée mais bien comme une pratique comportant un pouvoir propre de structuration — en entendant par pratique toute autre chose que la gamme des opinions et des comportements des sujets. Nous formulerons enfin quelques propositions concernant le concept de pratique idéologique.

4.2. Que Bourque puisse être taxé de psychologisme, la chose est évidente si l'on comprend que, posant l'équation {instance idéologique = les mentalités}, Bourque sera amené à penser l'idéologie comme l'instance de l'*opinion* économique et politique des individus et des classes sociales. Se demander, selon Bourque, si l'instance idéologique a une efficace quelconque, c'est s'interroger sur l'influence que l'opinion d'une classe, concernant la vie économique, sociale, politique, peut avoir dans l'histoire de la société. Ainsi donc, à y regarder de plus près, malgré que la théorie articule trois instances, Bourque fonctionne dans une logique binaire : d'un côté il y a l'économique et le politique (appelant une théorie des moyens de

production et des forces productives ainsi qu'une théorie des rapports sociaux de production), de l'autre il y a *ce que l'on pense et dit* de l'économique et du politique. Il n'est pas étonnant que dans cette perspective, l'idéologie soit conceptualisée comme réflexion, traduction, expression de ce qui se passe ailleurs : comment en serait-il autrement ? Le psychologisme, en l'occurrence, est la conséquence de la réduction de l'instance idéologique à la sphère du comportement économique et politique des individus, tout spécialement du comportement [159] verbal. Pour démontrer que le véritable rapport dialectique interstructural n'est jamais vraiment conceptualisé ici, il suffit de voir que toutes les séquences de l'analyse où intervient la prétendue instance idéologique *se transcrit* (Bourque dirait : se traduit) dans les termes d'une des deux autres instances. Ce qui fait que l'idéologie n'a pas vraiment de lieu propre thématique tel : elle n'est assignée dans l'analyse que sous les traits d'une figure d'emprunt — comportement ou opinion politique et économique.

4.3. Nous aurions cependant tort de considérer qu'entre ce psychologisme et le mentalisme culturaliste, il n'y a pas de différence à faire : s'il est vrai que l'analyse de Bourque demeure dans le circuit de la psychologie collective, il se tient néanmoins à l'un des pôles extrêmes, face au pôle identifié par lui dans le travail de Fernand Ouellet en particulier. Il faut savoir gré à Bourque de refuser d'expliquer par un recours à la psychologie des personnes en cause un événement comme l'insurrection de 1837 ; il faut lui savoir gré de substituer la plupart du temps à l'idée d'une mentalité ethnique inférieure en soi l'idée d'un processus historique produisant l'infériorisation socio-économique des Canadiens français. Mais on pourrait dire que Bourque n'évite le mentalisme culturaliste que pour mieux retomber dans l'économisme mécaniste : en effet, son analyse ne fait que substituer au schéma causal {mentalité inférieure -----> infériorité économique} un autre schéma causal {processus socio-politico-économique d'infériorisation -----> mentalité infériorisée}. Sur le plan sémantique, la seule nouveauté de l'analyse de Bourque, et nous concédons l'importance de cet apport, c'est de substituer à l'idée d'*infériorité* le concept d'*infériorisation* : c'est de substituer à la pensée d'un état de fait présenté comme un état de droit la pensée d'un processus historique. Ce qui est cependant inadmissible dans cette

perspective c'est que, croyant bon d'intervertir les termes d'un rapport de causalité, Bourque a fait des mentalités, donc de l'instance idéologique, un *effet de structure* causé par le jeu des autres instances, et primordialement de l'instance économique. Cette interversion ne nous fait pas sortir du causalisme mécaniste — elle ne peut donc nous faire accéder au concept structural de l'instance idéologique.

Dans ce schéma d'interversion, nous comprenons que l'idéologie puisse être présentée comme un effet : qu'il s'agisse d'un « repli de conscience », d'une « perte d'habileté créatrice » ou d'une « réduction de la vision du monde ». Il est cependant inacceptable que ce qui [160] est présenté ici comme l'idéologie ne soit rien d'autre que la répercussion sur la conscience des individus de mutations affectant les structures objectives (économique, sociale, politique) de leur condition matérielle historique. Dans le texte de Bourque, l'idéologie est amenée à son concept par la transposition métaphorique sur le plan psychique d'événements affectant les structures politique et économique : malgré la reconnaissance d'une tripartition fonctionnelle des structures de la formation sociale, l'idéologie semble conçue dans le rapport infrastructure/superstructure, la seconde reflétant, exprimant, traduisant la première. Or si l'idéologie n'est que la métaphore de l'économie, elle n'est rien en théorie. Rien d'étonnant, dès lors, que ce soit le même réseau sémantique qui permette de penser le fonctionnement de la structure économique (ex : repli dans l'agriculture) et celui de la structure idéologique (ex : repli idéologique, repli de conscience) : non seulement peut-on dire que le jeu d'une instance se traduit dans les termes d'une autre, mais on pourrait aller jusqu'à dire que ces instances parlent le même idiome, celui de l'économie.

4.41. Bourque dira, par exemple, que la réduction de l'espace économique entraîne une vision restreinte de la vie économique : une mutation structurelle sur le plan économique conditionne, occasionne, cause la régression de l'intelligence économique d'une classe, et par suite une mutation dans la structure sociale globale<sup>77</sup>. Dans une

---

<sup>77</sup> « La Conquête provoque donc la réduction de « l'espace économique » des bourgeois français ». (49) /... / « Ils sont pratiquement exclus du phénomène de concentration qui se reproduit peu après la Conquête. Ils sont ainsi

perspective purement causaliste, Bourque démontre l'antériorité de l'économique sur le social et sur le mental (= l'idéologique). Alors que dans la perspective marxiste structuraliste, la formation sociale est dite structurée, déstructurée puis restructurée à nouveau par un ensemble d'événements<sup>78</sup> aussi bien économiques (événements primordiaux) [161] que politiques et idéologiques (événements secondaires), dans l'analyse de Bourque l'idéologie n'est aperçue qu'à titre d'effet occasionné et causé par l'économique. Ce n'est donc pas parce que l'on s'oppose à une théorie qui prétend que l'idéologie cause ou occasionne des mutations économiques que l'on défend d'emblée une théorie prenant en compte la totalité des instances structurant une formation sociale (théorie qui vise à faire voir la priorité des mutations économiques sur les autres, et qui vise à démontrer en plus la thèse de la surdétermination du tout sur ses parties). Entre la position mentaliste et la position structuraliste (impliquant les trois plans d'analyse mentionnés), il y a place pour l'économisme mécaniste, niveau que Bourque ne nous semble pas quitter.

Le mentalisme culturaliste et l'économisme mécaniste ont beau se présenter comme des positions théoriques antagoniques, elles n'en apparaissent pas moins corrélatives, complémentaires même, lorsqu'on les oppose toutes deux à une troisième position qui les conteste radicalement. La théorie structuraliste de la formation sociale ne nous semble conserver ni le mentalisme (elle s'insurge contre l'équation {idéologie — les mentalités}) ni le causalisme (elle refuse de subordonner l'idéologie à l'économie comme l'effet l'est à sa cause). Cela dit, nous ne rabattons pas le concept sanctionné, tel qu'il se présente dans l'ouvrage de Bourque, sur le concept périmé de l'idéologie : le concept périmé, imputé à Hamelin, Ouellet, etc., est le concept d'une « génialité » en vertu de laquelle un groupe d'individus

---

rapidement marginalisés. » (50) /.../ « On peut comprendre alors que, devenus extrêmement vulnérables, les Canadiens français seront exclus du phénomène de concentration dans le domaine des fourrures qui se « remonopolise » comme sous le régime français. Ils acquièrent une vision de plus en plus restreinte du développement et de la vie économique, vision conforme à leurs faibles possibilités. Nous assistons à un véritable phénomène de régression de « l'intelligence économique » au sein de ce groupe, par conséquent au sein de la structure française dans son ensemble ». (51)

<sup>78</sup> Un événement est un « fait qui affecte d'une mutation les rapports structurels existants. » (L. Althusser, *Lire le Capital*, t. I, p. 127).

s'imposerait socialement comme classe. Cependant, avec le concept sanctionné, ce n'est jamais l'aspect psychologisant de l'idéologie qui est refusé mais tout simplement le rapport d'antécédent à conséquent institué entre une mentalité (esprit d'entreprise capitaliste) et une situation économique de dominance (la bourgeoisie marchande anglo-saxonne). Toute la question est alors de savoir si, pour accéder au concept structuraliste de l'instance idéologique, il suffit d'intervertir les termes d'un tel rapport. Si nous répondons à cette question par la négative, c'est que nous croyons que cette interversion empêche par avance la reconnaissance de l'efficace propre à l'instance idéologique. Comment favoriser cette reconnaissance théorique ?

## **5. LES PROPOSITIONS QUI SUIVENT PRÉTENDENT Y MENER**

5.1. La théorie de l'histoire, si elle doit comporter dans un de ses secteurs une théorie de l'idéologie, doit apprendre à se passer des [162] concepts psychologisants comme *mentalité*, *vision du monde*, *esprit*, *conscience*, etc. Parce qu'à plus d'un titre ces concepts forment obstacle épistémologique. Ils véhiculent une préoccupation métaphysique : ils sont marqués au coin du substantialisme et de l'essentialisme, que l'on retrouve aussi bien chez les historiens nationalistes (apologie de l'être québécois) que chez les historiens fonctionnalistes (les conquis, par nature, dans leur être intime, *sont* inférieurs de mentalité). Ils appuient la plupart du temps une perspective globaliste que la théorie marxiste de la lutte des classes vise à déconstruire (la mentalité canadienne-française, qu'elle soit dite inférieure, égale ou supérieure aux autres). Et qui plus est, ils situent dans la tête des individus le processus idéologique, au lieu de voir dans la structure idéologique un ensemble de fonctions sociales ayant leur matérialité propre. Si Bourque esquivait les deux premières difficultés, il cède devant la troisième.

5.2. Dans la perspective structuraliste de la théorie marxiste de l'histoire, il faut admettre qu'aucune des trois instances ne saurait être comprise comme si elle reflétait, exprimait ou traduisait le fonctionnement d'une autre — et primordialement l'économique.

L'hypothèse qui envisage l'idéologie comme un processus de traduction dans le discours des événements économiques et politiques ne fait, somme toute, que réitérer la théorie de la causalité mécanique : c'est un économisme qui s'ignore. Il faut plutôt concevoir que chaque instance (économique, politique, idéologique) concourt à la structuration d'une formation sociale sans pour autant être la réplique d'une autre. C'est une chose que de dire que les instances se coordonnent entre elles et se conditionnent mutuellement pour structurer une société — ç'en est une autre que de prétendre que, dans le fond, c'est toujours l'économique qui parle au niveau politique et idéologique. Que dans une formation sociale donnée, la coordination des instances fonctionne comme une subordination hiérarchique où l'économique a primauté, cela ne veut pas dire que l'instance idéologique est à comprendre purement et simplement en termes économiques.

5.3. La meilleure façon de dépsychologiser définitivement l'instance idéologique et d'y voir un fonctionnement autonome et spécifique, c'est-à-dire *sui generis*, coordonné, certes, au jeu des autres instances, c'est de décrire la pratique idéologique en termes de structures institutionnelles. On trouve chez Bourque une amorce de ce mouvement théorique : plusieurs énoncés laissent entendre que l'idéologie [163] est de l'ordre du discours. La structure idéologique pourrait donc être conceptualisée comme pratique discursive, au sens que Foucault donne à ce terme dans son *Archéologie du savoir*.

Il ne faut pas concevoir la pratique idéologique, ce que Bourque incline parfois à faire, comme le fait des sujets psychologiques mais plutôt comme « système de rapports hiérarchisés produisant un effet d'assujettissement sur les « sujets » et le mode de production (au sens strict), c'est-à-dire le système constitué des rapports de production et des forces productives. »<sup>79</sup> Pour ce faire, il faut répertorier les diverses institutions fonctionnant comme structure idéologique et décrire leurs règles d'activité : penser la structure idéologique plutôt que le réseau

---

<sup>79</sup> Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspéro, 1972, p. 127.

des mentalités, c'est assigner aux *moyens de production idéologique* une matérialité irréductible et descriptible comme telle.

Il faut donc concevoir la pratique idéologique comme un certain type de pratique discursive : nous circonscrivons de la sorte sa matérialité d'institution. L'instance idéologique est donc un réseau d'institutions qui fonctionnent comme moyens de production idéologique : l'Eglise, l'Ecole, l'Université, certes, mais aussi, suivant les propres indications de Bourque, le livre, le journal, etc. S'il faut penser le réseau des institutions dans leur fonction sociale plutôt que de s'en remettre aux idées, aux pensées, aux opinions des sujets, c'est que tous ces discours ne fonctionnent comme idéologie que dans tel réseau d'institutions spécifiques : un énoncé journalistique, tiré de l'éditorial par exemple, ne fonctionne assurément pas de la même manière que le même énoncé (identique du point de vue de son contenu d'information) formulé dans un projet de loi ou dans un jugement de la Cour, et cela en vertu même de l'*institutionnalité* de l'énoncé. Les tribunes, effectivement, y sont pour quelque chose : le journal n'est ni la chaire ni la salle de cours, l'éditorialiste ne tient ni le rôle du curé ni celui de l'enseignant. Ils pourront dire la même chose en leur lieu propre, et justement, pour nous, ils ne diront pas tout à fait la même chose de la même manière. Il est donc possible de décrire, pour une formation sociale donnée, les institutions qui forment la structure idéologique. S'il est vrai que l'on peut déconstruire, [164] pièce à pièce, les éléments de la mécanique structurale qui produit un *effet* de société, on devrait pouvoir démontrer dans ce cadre qu'à chaque niveau ou instance correspond un effet spécifique : l'*effet* idéologique fait partie de cet effet de société, à la condition qu'on en conceptualise la nature propre, ce qui implique qu'on ne le ramène pas à un effet politique ou économique. Il resterait à voir, enfin, si l'effet d'idéologie se distingue, et en quoi, de l'*effet* de science, ce qui est une tout autre affaire.

[165]

Culture et langage

# Deuxième partie

## ÉPISTÉMOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

[166]

[167]

DEUXIÈME PARTIE.  
Épistémologie

“Lacan et Althusser :  
une rencontre  
et des promesses.”

Michel DUFOUR

[Retour à la table des matières](#)

À partir du moment où les histoires *événementielles* apparaissent comme des objets de luxe consommés par des rats de bibliothèques ou des romanciers en quête de belles histoires, et où les histoires *idéologiques* s'affrontent sur une terre mouvante qui semble les engloutir indépendamment de leur position politique respective, il devient possible de se demander à quelles conditions la discipline historique doit satisfaire pour se prévaloir du titre « science ».

**Question 1** : Que doit être l'Histoire pour être une science et en quel sens l'Histoire peut-elle être une science ?

Que l'écriture de Marx permette une lecture althussérienne ne conduit pas à nier la spécificité de cette lecture : Althusser reconnaît avoir appris à lire chez Bachelard, Cavailles, Canguilhem, Foucault, Freud et Lacan <sup>80</sup>. Mes recherches me conduisent à soutenir que, malgré

---

<sup>80</sup> Sur ce sujet : Althusser, *Lire le Capital I* (LC I), F. Maspéro, (Théorie II), Paris 1967, p. 15 ; *Lire le Capital II* (LC II), F. Maspéro, (Théorie III), Paris 1966, p. 110 ; *Sur le travail théorique* (TT), La Pensée, no 132, 1967, p. 12.

de larges emprunts à Bachelard, la théorie althussérienne s'est surtout [168] enrichie jusqu'ici en prospectant le champ théorique freudien, revu et corrigé par Lacan <sup>81</sup>. Témoignent en ce sens :

- L'analyse intrinsèque des textes d'Althusser et de son équipe (Macherey, Establet, Balibar, Poulantzas de façon intelligemment critique, Rancière jusqu'à mai 68, etc...).
- Un article très explicite d'Althusser sur ce sujet <sup>82</sup>.
- Le fait que l'équipe althussérienne, avant d'entreprendre la lecture symptômale du Capital, venait de participer à un long séminaire sur Lacan <sup>83</sup>.

D'où une deuxième question, qui réduit la portée de ce travail :

**Question 2** : Comment la matrice conceptuelle lacannienne permet-elle à Althusser de répondre à la question 1 de l'intérieur du matérialisme historique inauguré par Marx ?

Étant donné, cependant, que la pensée althussérienne ressemble souvent plus à un plan de travail qu'à un système achevé et clos, je me permettrai parfois de répondre à une troisième question :

**Question 3**. Comment la matrice conceptuelle lacannienne permet-elle au matérialisme historique de répondre à la question 1 ?

---

<sup>81</sup> Je ne peux que soulever ici un problème d'une extrême importance : entre Freud et Lacan, la linguistique structurale opère, sinon une rupture, du moins une certaine déchirure. La « correction » lacannienne s'effectue, en partie, grâce aux concepts formalistes par lesquels Jacobson traitait le langage scientifiquement. Qu'en est-il du voisinage de ces deux champs théoriques, sur lequel Lacan attire plusieurs fois notre attention ? (Lacan, *Ecrits* (E), Seuil, Paris 66, p. 495, 506 et 799).

<sup>82</sup> cf. *La Nouvelle Critique*, 12/1964, Paris, p. 88 à 108.

<sup>83</sup> LC II, p. 170.

Entre une remarque sur l'histoire des sciences en général et sur l'œuvre d'Althusser en particulier (première partie) et une conclusion où je rassemblerai mes propos en quelques thèses (troisième partie), j'examinerai la situation commune à Marx et à Freud (II.1), je relèverai un ensemble de notions lacanniennes dont se sert l'équipe d'Althusser d'une façon plutôt analogique (II.2), et j'étudierai six thèmes majeurs qui constituent, à mon sens, l'essentiel de la rencontre Lacan/Althusser (II.3).

[169]

1. Le texte sur *Freud et Lacan* (FL) <sup>84</sup> situe directement Freud par rapport à Marx et, indirectement, Althusser par rapport à Lacan. Althusser avait déjà utilisé des concepts freudiens ou lacanniens pour combattre soit le *mécanicisme* qu'avait mis de l'avant la IIe Internationale, soit l'*humanisme* favorisé par le personnalisme et l'existentialisme, et encouragé par la découverte des [Manuscrits de 1844](#). Pour Marx (PM) <sup>85</sup> groupe ces écrits, parmi lesquels on retiendra surtout : *Contradiction et surdétermination* (p. 85 à 117) et *Sur la dialectique matérialiste* (p. 161 à 225). Les principales thèses de ces articles seront intégrées à un ensemble plus systématique, LC I et II, composé en 1965. Depuis lors, plusieurs textes ont eu recours aux concepts de la psychanalyse ; notons plus particulièrement : Le *cours de philosophie pour scientifiques* (CPPS), rédigé en 67-68, non encore publié, [Idéologie et appareils idéologiques d'État](#) (I et AIE) <sup>86</sup>, et *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (LP, MLH) <sup>87</sup>. À cela, il convient d'ajouter les études de Badiou, Miller et Herbert, auxquelles nous nous référerons le cas échéant.

1964 marque un moment théorique important : Althusser thématise sa rencontre avec Lacan et lance une invitation au « voyage » : il faut regarder du côté de chez Lacan, car les concepts qui définissent sa lecture de Freud sont ceux-là mêmes qui semblent permettre aux matérialistes historiques de lire Marx de la façon la plus prometteuse

---

<sup>84</sup> cf. note 3.

<sup>85</sup> F. Maspéro, Paris 1966 ; *Contradiction et sur détermination* (CS) a d'abord paru dans *La Pensée*, 12/62 ; il en est de même de : *Sur la dialectique matérialiste* (DM), 8/63.

<sup>86</sup> Petite collection Maspéro, Paris, 1972.

<sup>87</sup> *La Pensée*, 8/70.

de scientificité. On trouverait chez Lacan une matrice théorique, en d'autres mots, un type de pensée, susceptible de fonder soit une science applicable à la compréhension de l'individu, à partir de Freud, soit une science applicable à la compréhension de l'histoire, à partir de Marx.

« À partir de » fait problème, depuis qu'on a appris avec Canguilhem et Bachelard à se méfier des précurseurs. On peut se demander si le dépassement de Freud par Lacan et de Marx par Althusser équivaut au dépassement de Newton par Einstein ou à celui des alchimistes du feu (N. de Locques, Carra, Robinet) par la chimie moderne. Dans le premier cas, on dépasse par *enveloppement* ; ce concept [170] bachelardien est préférable au concept hégélien de conservation, qui est lié au concept de *développement* (l'Idée se développe dans l'histoire en conservant le moment antérieur), auquel s'oppose systématiquement l'épistémologie bachelardienne. Dans le second cas, on dépasse par *destruction* : il n'y a rien dans les alchimies précitées qui puisse jouer quelque rôle, remplir quelque fonction, dans la chimie moderne ; au contraire, le discours alchimique multiplie les obstacles épistémologiques contre lesquels devront lutter pour se constituer, et en se constituant, les théories de Lavoisier, puis celles, plus radicales car moins substantialistes, de Mendeleiev, et enfin la science des quanta. Proposer le mode du dépassement par enveloppement ne rendrait cependant pas suffisamment justice à la lecture symptômale, dont le résultat est plus précis : il s'agirait, pour Lacan comme pour Althusser, de mettre rigoureusement en place la théorie qui rendait possible les pratiques originales de Freud et de Marx. Cette théorie est absente de leur œuvre, en ce sens qu'elle n'est pas exposée délibérément comme telle. Marx se réclame même parfois volontiers de la problématique de Ricardo, qu'il ne récuse pas, mais à laquelle il prétend apporter des réponses plus adéquates : la production, par exemple, du concept de « force de travail » apparaît moins révolutionnaire à Marx qu'à Althusser.<sup>88</sup> Cette théorie est pourtant *présente*, de quelque façon, puisqu'elle se manifeste comme la condition de possibilité des nouvelles pratiques qui produiront des objets de connaissance, sans commune mesure avec les produits idéologiques auxquels ils se substituent. Étrange substitution, en vérité, puisqu'il ne s'agit pas de

---

<sup>88</sup> LC II, p. 109.

renouveler la case vidée d'une combinatoire ; c'est plutôt une nouvelle combinatoire qui a émergé parmi les épaves.

Il me paraît tout à fait pertinent, pour éclairer quelque peu ces difficultés, de distinguer dans une science deux moments : celui de la *transformation productrice* et celui de la *reproduction méthodique*.<sup>89</sup> Marx et Freud inaugurerait le premier moment du matérialisme historique et de la psychanalyse, alors que Lacan et Althusser travailleraient à la réalisation du second moment. Il serait, toutefois, trompeur de prendre « reproduction » dans un sens pictural ou photographique ; [171] le sens biologique est plus tolérable : Marx et Freud inaugurent une nouvelle lignée, je le veux bien, mais ils se « reproduisent » en Althusser et Lacan, comme un père en son fils. Le reproduit ne fait figure ni de sosie, ni de doublure ; c'est vraiment un autre. Son allure diffère, même s'il appartient à la même famille. Quand le reproduit prétendra reproduire le reproducteur, ce ne sera jamais au sens où celui-là se résorberait en celui-ci, mais au sens où celui-ci se prolongerait en celui-là : sans coïncidence. Pour l'historien des sciences en quête d'une science de l'histoire, il est possible d'insister sur l'aspect familial (Marx et Althusser appartiennent bien à la même famille), (tel père, tel fils...), ou sur l'aspect personnel du nouveau-né (êtes-vous bien sûr qu'il est de vous ?). J'ai privilégié ce dernier aspect du problème.

II.1. Le plus grand risque d'un discours assoupi dans une écriture n'est pas d'être contredit, mais d'être récupéré par un corpus théorique qui efface son originalité en le recueillant dans une ancienne problématique. Si, par surcroît, le nouveau discours provoque une rupture épistémologique (moment de la transformation productrice), tandis que le discours récupérateur fonctionne sur le mode de l'idéologie, on passe du malentendu à la contrefaçon. Freud apparaît comme une victime de ce processus : le *biologisme* de H. Ey ne tiendrait pas suffisamment compte de la répression culturelle, jamais innocente, qu'on fait subir au petit d'homme en voie de socialisation ; le *psychologisme* (Dalbiez) et le *sociologisme* (Kardiner, Mead)

---

<sup>89</sup> cf. Herbert T., *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*. (RSTSS) *Cahiers pour l'analyse*, Paris 66, nos 1 et 2, p. 162 ; *Remarques pour une théorie générale des idéologies*, (RTGI), *Cahiers pour l'analyse*, Paris 68, no 9, p. 74.

transformeraient l'aspect révolutionnaire de la théorie freudienne en technique de réadaptation ; enfin, la philosophie (*phénoménologie existentielle*) intégrerait la psychanalyse, nécessairement en la déformant, puisqu'elle s'efforcerait de conserver ses fondements traditionnels : Dieu, la raison, la conscience ou la subjectivité.

Ces « déviations » ne peuvent apparaître qu'à travers une lecture lacannienne. De la même façon, c'est la lecture particulière d'Althusser qui lui permet de dénoncer les interprétations *mécanicistes* (la superstructure idéologique n'est que le *reflet* de l'infrastructure économique), *néo-hégélienne* (tel événement procède de négations simples et apparaît comme leur résolution à l'intérieur d'une histoire continue et homogène), *historiciste* et *humaniste* (le sujet fait l'histoire et le matérialisme historique est le modèle actuellement le plus [172] adéquat qui rend compte de ce processus) de Marx.<sup>90</sup> Althusser prétend retenir l'aspect scientifique de la pensée de Marx comme Lacan retiendrait l'aspect scientifique de la pensée freudienne. Il n'est pas, cependant, question d'une simple analogie, puisque c'est en recueillant le discours de Marx et de Freud à l'intérieur d'un même champ théorique que s'effectuent les deux lectures symptomales.

Balibar a bien illustré l'ambiguïté commune aux discours de Marx et de Freud au départ<sup>91</sup> : tous les deux luttent dans et contre l'évolutionnisme historique et psychologique. Parce qu'ils luttent *dans* les concepts mêmes de l'évolutionnisme (degré et niveau de développement, maturité, évolution normale), ils se prêteront à des interprétations finalistes : l'histoire doit nécessairement passer par tel et tel stade pour finir par ... ; un homme sera normal dans la mesure où il aura intégré avec harmonie les stades oral, anal, génital... Mais, en même temps, ils luttent *contre* l'évolutionnisme et visent même à disqualifier la problématique d'où les questions se posent. D'étranges questions surgissent : que signifie de dire que l'homme, la nature humaine ou l'humanité se développe ? Qu'est-ce qu'un sujet historique ou un sujet psychologique ? Comment penser le développement du même ? Est-il possible de supposer une espèce de substance toujours

<sup>90</sup> LC II, #4, 5, 8 et 9. PM, (DM, p. 206 et ss.) (*Marxisme et humanisme*, (MH), p. 227 à 258).

<sup>91</sup> *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique* (CFMH), in LC II p. 187 à 332, particulièrement : p. 237 à 242.

déjà-là originellement et qui se métamorphoserait successivement et continûment en plusieurs figures différentes, selon un principe d'auto-transformation ? Les lacunes théoriques qui se manifestent lors de la formulation de ces questions ne pourront disparaître qu'à l'intérieur d'un nouveau champ théorique, où le concept de déplacement achèvera (au sens où : on achève bien les chevaux !) la notion équivoque de développement, et où le concept de relation reléguera aux oubliettes la notion inadéquate de substance. Pour Marx comme pour Freud, si on se réfère aux œuvres de maturité :

« Nous n'avons affaire ici qu'à la combinaison elle-même et à ses formes. (...) Nous pouvons dire que le sujet du développement n'est rien d'autre que ce qui se définit par les formes d'organisation du travail (en ce qui concerne précisément Marx). Quelque chose qui n'a pas le mode d'existence d'un être naturel ou social, mais d'une relation ». <sup>92</sup>

[173]

Le reste de mon exposé tentera d'explicitier cette problématique en rapprochant les champs théoriques de la psychanalyse lacannienne et du matérialisme althussérien, en soulignant leur superposition éventuelle et en proposant une manière encore plus profitable d'utiliser certains concepts lacanniens. <sup>93</sup>

Je distinguerai, dans le discours althussérien, deux sortes de notions empruntées à la psychanalyse : celles qui apparaissent comme par accident ou qui ne fonctionnent que d'une manière analogique (du propre point de vue de leur auteur sauf, peut-être, dans le cas de « la loi d'inversion » de Rancière) ; celles qui fonctionnent directement et rigoureusement dans l'élaboration du matérialisme historique. II.2 Dans le premier cas, on peut relever les notions suivantes :

- lapsus et symptôme (LC I, p. 26, 30 ; LC 11, p. 27, 28).

---

<sup>92</sup> CFMH, p. 242.

<sup>93</sup> Il ne s'agit pas de remorquer, en droit, le matérialisme historique par la psychanalyse ; c'est un problème de fait : dans la conjoncture théorique actuelle, Althusser se sert plus de Lacan que vice versa. C'est peut-être bien parce que la pensée de celui-ci ne s'est pas élaborée dans l'ignorance du marxisme. Rien n'indique que les uns ne rendront pas un jour aux autres la monnaie de leur pièce.

- névrose et régression (RSTSS, p. 160 à 167 ; RTGI, p. 81, 82).
- refoulement et résistance (RTGI, p. 81 et 82 ; PAR <sup>94</sup>, p. 27).
- inversion (LC I, p. 156 et ss, et 189 et ss <sup>95</sup>).
- topique (I et AIE, p. 16).
- instance (passim).

Comme ces notions ont une importance mineure eu égard aux questions soulevées dans l'introduction, je n'en dirai qu'un mot. Les notions de lapsus et de symptômes (ou lecture symptômale) concernent une analyse de texte : un texte se constitue suivant certaines règles et comporte une certaine unité, même si elle peut finir par se révéler précaire, dans la mesure où il élabore une série de réponses pour satisfaire des questions qui s'enracinent dans la même problématique. Les « bévues » d'un texte n'ont donc pas à être rapportées à quelque déficience psychologique de l'auteur, ou à quelque complexe dénoncé par Bachelard ; elles relèvent, en dernière instance, de la façon dont on a construit le problème et du style de question posée. On qualifiera ainsi de « manque significatif », de lapsus, le cul-de-sac auquel aboutit l'économie classique qui ne parvient pas à [174] produire le concept de force de travail, en prenant pour acquis que le salaire équivaut au travail de l'ouvrier. La fonction de la lecture symptômale consiste à montrer que ces manques signifient le caractère idéologique de la problématique à l'intérieur de laquelle ils circulent. Deuxièmement, la résistance désigne ce qui s'oppose (les idéologies, par exemple) au passage d'une représentation naïve à la compréhension rigoureuse d'une situation ; la résistance est due à un refoulement préliminaire (par exemple, l'oubli du véritable rôle des instances économique et politique...) et donne lieu à des explications substitutives de type régressif : les discours mythiques, religieux et moraux de type traditionnel : fondés sur des valeurs objectives et absolues. L'analogie est belle, mais ce qui rend compte de processus individuels ne rend pas nécessairement compte de comportements collectifs ; le seul fait de considérer une collectivité comme un hyper-organisme requiert un minimum de justification, dont

---

<sup>94</sup> Althusser : La philosophie comme arme de la révolution, (PAR), *Cahiers marxistes-léninistes*, Paris 1968.

<sup>95</sup> Rancière, J., *Le concept de critique*, (CC), in LC I, p. 93 à 210.

on ne s'est pas préoccupé jusqu'à maintenant. Troisièmement, la notion de névrose est employée pour penser l'unité du discours idéologique, « discours en lambeaux, ayant une cohérence autonome invisible... et doué d'une fonction déterminante à l'intérieur du tout complexe »<sup>96</sup>.

T. Herbert force le rapprochement un tout petit peu moins que Rancière qui, pour rendre compte de la déformation du discours idéologique, traduit *Verkehrung* par inversion, renversement, puis loi d'inversion. Enfin, la topique représente le point de vue statique dans la théorie du jeu des diverses articulations (économique, politique, idéologique, théorique). Complémentairement, la notion d'instance (*instanz*) définit chaque articulation d'une façon dynamique : chez Freud, les instances désignent les substructures, toujours actives, de l'appareil psychique.

II.3. Dans le second cas, on a affaire à des thèmes (groupes de concepts) qu'il faut prendre au pied de la lettre ; j'en étudierai six :

- 1) La pensée et l'être.
- 2) Science et idéologie.
- 3) L'imaginaire.
- 4) La décentration du sujet.
- 5) La causalité structurale.
- 6) Sciences exactes et sciences conjecturales.

[175]

Cette classification un peu arbitraire, établie très empiriquement à partir de la façon dont, dans le monde philosophique, il m'a semblé qu'on désignait différents aspects d'un même problème, ne doit pas dissimuler la liaison essentielle de tous les concepts dont nous parlerons maintenant ; ce sont les multiples pièces d'un même jeu, qui se veut plus sérieux que celui qui mettait en œuvre les notions de sujet, d'homme et de mentalité, pensait le mouvement historique comme procédant d'une causalité linéaire agissant dans un temps continu et homogène, sous l'effet d'une contradiction à structure simple, et dont on pourrait résumer l'allure dans une phrase de Hegel :

---

<sup>96</sup> RSTSS, p. 160.

« Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde ».

D'où la tâche de l'historien :

« Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous proposons ici »<sup>97</sup>.

Le but que nous nous proposons maintenant est plutôt différent.

### *1) La pensée et l'être*

L'historien doit d'abord s'efforcer de construire rigoureusement son concept d'histoire et ne pas croire naïvement qu'il est donné d'avance : le réel, dont la pensée ne serait que le double<sup>98</sup>. La phénoménologie husserlienne n'a pas poussé assez loin ses investigations : la critique de la conception naturaliste de la conscience (la conscience comme substance-reflet) ne s'est pas prolongée en critique suffisante du langage ; les dernières œuvres de Husserl donnent l'impression qu'il reste assis entre deux chaises : en plein espace idéologique. Pour Althusser, le concept n'est pas plus le reflet d'une chose que la transcription d'un vécu. La linguistique structurale et le rationalisme bachelardien (appliqué, bien sûr !) paraissent avoir damé le pion à une certaine forme d'empirisme. Penser, c'est produire des concepts et les mettre en relation suivant un certain type de fonctionnement. Lacan s'est prononcé depuis plus de vingt ans :

[176]

« Aucun linguiste ni aucun philosophe ne saurait plus soutenir en effet une théorie du langage comme d'un système de signes qui doublerait celui

---

<sup>97</sup> *La raison dans l'histoire*, Union générale d'éditions, Paris 1965, p. 39.

<sup>98</sup> *Critique althussérienne de l'empirisme* : LC I, # 10 à 19.

des réalités, définies par le commun accord des esprits sains dans des corps sains ».

Et encore :

« Ce n'est pas encore assez dire que de dire que le concept est la chose même, ce qu'un enfant peut démontrer contre l'école. C'est le monde des mots qui crée le monde des choses, d'abord confondues dans l'*hic et nunc* du tout en devenir, en donnant son être concret à leur essence, et sa place partout à ce qui est de toujours »<sup>99</sup>.

Le type de concepts produits et leur type de fonctionnement suffiront à distinguer, du moins de façon formelle, science et pré-science. Penser les concepts de Freud en leur donnant « la forme de notre scientificité »<sup>100</sup> et dénoncer les pré/para-freudiens comme préscientifiques, c'est tout un. Bachelard nous avait déjà initiés à ce travail, mais sa critique dépassait rarement le niveau d'une psychanalyse de la connaissance objective. Althusser veut aller plus loin : les ruses de la raison s'avèrent moins pernicieuses que celles de l'État. « Psychologiser un sujet, c'est le méconnaître », dit Lacan<sup>101</sup>. Le « plus loin » paraît donc s'imposer. Idéologiser quelqu'un, cependant, est-ce aller plus loin ou simplement rebrousser chemin et revenir au point de départ ? Les deux gestes ne remplissent-ils pas la même fonction : éviter d'analyser la spécificité d'un discours en l'écrasant sous l'argument d'autorité ? Le couple science/idéologie ne dissimule-t-il pas quelque tare funeste, contre laquelle Lacan nous aurait pourtant mis en garde :

« La prétendue pensée magique, qui est toujours celle de l'autre, n'est pas un stigmat dont vous puissiez épinglez l'autre. Elle est aussi valable chez votre prochain qu'en vous-même dans les limites les plus communes : car elle est au principe du moindre effet de commandement »<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> *Propos sur la causalité psychique* (PCP), in E p. 166 et *Fonction et champ de la parole et du langage* (FCPL), in E, p. 276.

<sup>100</sup> FL, p. 105.

<sup>101</sup> *La science et la vérité* (SV), in E, p. 876.

<sup>102</sup> *Ibid.*

[177]

## 2) Science et idéologie

Pour utiliser avec quelque pertinence le concept d'idéologie, il faut avoir commencé de répondre à quelques questions : où se situe mon discours par rapport à l'ensemble des formations discursives ? Quel est le rapport entre une formation théorique et son objet ? Tous les discours ne valent-ils que comme interprétations ? Qu'est-ce qui me permet de privilégier ma théorie sur une autre ? Est-ce une question de rigueur formelle, ou d'efficacité ? Enfin, dans la mesure où l'on s'inscrit dans la tradition marxiste, quel est le rapport entre les événements discursifs et les événements non discursifs ? Bachelard et Marx lient description et dénonciation : de même que Marx fustigeait les idéologues allemands, Bachelard s'en prend, par exemple, aux alchimistes du feu, parce que les obstacles épistémologiques (animisme et substantialisme) qui remplissaient les vides de ces discours risquent encore de séduire : toujours ce vieil homme qui nous hante ! L'histoire des sciences est récurrente : elle juge le passé à partir du présent, et elle le juge sévèrement :

« L'histoire des sciences apparaîtra comme la plus irréversible de toutes les histoires. En découvrant le vrai, l'homme de science barre un irrationnel » <sup>103</sup>.

Le corrélat d'une telle attitude par rapport au passé (ici se trouve peut-être une distinction essentielle entre l'épistémologue et l'archéologue du savoir) est la valorisation du « nouvel esprit scientifique » et l'insistance sur l'*originalité* d'une formation discursive dite scientifique, par opposition aux discours pré-scientifiques qui s'étaleraient de l'autre côté de la rupture épistémologique et contre lesquels la science a dû lutter pour se constituer. L'intérêt de l'analyse bachelardienne provient de la critique continue des discours pré-scientifiques, quant aux notions-pièges qu'ils contiennent (cf : [La](#)

---

<sup>103</sup> *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Paris 1951, p. 27.

*Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1938) et quant aux opérations qui caractérisent le fonctionnement de ces notions : tautologie, analogie et métaphore.

Bachelard ne répond pourtant pas à une importante question : comment se fait-il que ce type de discours, pré-scientifique, continue de rivaliser avec le discours scientifique établi ? Comment rendre compte de sa circulation, de sa reproduction, de son pouvoir de séduction, [178] bref de son endurance, une fois mise entre parenthèses l'explication psychologue qui s'avère elle-même tautologique ? Pour tenter de répondre à cette difficile question, Althusser subsume les concepts de pré-scientifique et d'obstacle épistémologique sous le concept d'idéologie, qui sort casqué et armé, non pas de la cuisse de Jupiter, mais de la tradition marxiste orthodoxe : le discours idéologique est un discours à intention explicative, qui dissimule plus qu'il ne révèle, qui provoque, à force de répétition, un effet de reconnaissance alors qu'il opère sous le mode de la méconnaissance, et qui perdure en vertu de circonstances qui, en dernière instance, ne sont pas discursives. Cette définition générale contient plusieurs éléments obscurs que j'essaierai d'éclairer au fur et à mesure. Entre autres : Peut-on parler de l'Idéologie en un sens qui aurait peu à voir avec le caractère général des idéologies ? Comment penser le rapport événement non-discursifs/événements discursifs ? C'est en se référant au concept lacanien d'imaginaire, compris comme fonction de représentation essentiellement vouée au leurre <sup>104</sup>, qu'Althusser tentera de résoudre ce problème.

---

<sup>104</sup> cf. Lacan : *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, (SMFFJ), in E, p. 93 à 100 ; et *L'agressivité en psychanalyse*, (AP), in E, p. 101 à 124.

### 3) *L'imaginaire*

Concédon's d'abord que le matérialisme est loin d'avoir constitué « une science de la scientificité des sciences »<sup>105</sup> où logerait une théorie générale des idéologies ; celle-ci est encore à peine esquissée, ce qui équivaut à admettre que l'emploi du terme idéologie est souvent, sinon idéologique (car il y a quand même une marge entre un concept à définir et une notion à bannir), du moins polémique plutôt que scientifique. C'est seulement en 1970 qu'Althusser déclare :

« Je voudrais prendre le risque de proposer une première et très schématique esquisse (d'une théorie de l'idéologie). Les thèses que je vais avancer ne sont certes pas improvisées, mais elles ne peuvent être soutenues et éprouvées, c'est-à-dire confirmées ou rectifiées, que par des analyses et études approfondies »<sup>106</sup>.

[179]

Althusser définit d'abord l'idéologie d'une façon très large mais où apparaît clairement le rapport à la théorie psychanalytique :

« L'Idéologie est une « représentation » du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »<sup>107</sup>.

Puis, il entreprend de distinguer l'Idéologie, comme discours spécifique, de l'idéologie comme concept abstrait-formel, généralisation des idéologies particulières. Celles-ci (monarchisme de droit divin, colonialisme, malthusianisme, libéralisme) ont toujours une histoire et leur caractère singulier est lié à la particularité de la conjoncture globale qui les a secrétées. Au contraire,

---

<sup>105</sup> L'expression est de Badiou A., *Le (re) commencement du matérialisme dialectique* (RMD), in *Critique*, no 240, mai 67.

<sup>106</sup> I et AIE, p. 22.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 24.

« le propre de l'Idéologie est d'être dotée d'une structure et d'un fonctionnement tels qu'ils en font une réalité non-historique, c'est-à-dire *omni-historique*, au sens où cette structure et ce fonctionnement sont, sous une même forme, immuables, présents dans ce qu'on appelle l'histoire entière (...) l'*Idéologie est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général » <sup>108</sup>.

La structure et le fonctionnement de l'Idéologie ressemblent étrangement au fonctionnement et à la structure qui caractérisent, pour Derrida, le Logocentrisme. L'Idéologie définirait le socle épistémologique de toute la tradition philosophique jusqu'à l'émergence du troisième continent scientifique (Marx et l'histoire), à partir de quoi se constituerait nécessairement et progressivement un nouveau type de pratique philosophique. <sup>109</sup> Cette épistémologie utiliserait le concept d'Homme (ou de nature humaine) qu'elle penserait comme sujet responsable :

« Il n'est idéologique que par et pour des sujets ». <sup>110</sup>

L'Idéologie apparaîtrait donc comme la matrice commune au judéo-christianisme, à l'humanisme contemporain même athée et, en général, à tout système théorique qui n'a pas encore proclamé la mort [180] de l'homme. C'est dans la mesure où les sciences contemporaines ont sapé la notion usée de sujet qu'on a pu révéler l'association étroite qui liait l'épistémologie classique à la pensée religieuse, donc à l'idéologie. La lecture de Lacan, à un certain niveau, semble aussi aller dans ce sens : Lacan dénonce toujours des idéologies particularisées (human relations, braintrust, success, happiness, basic personality, humanisme, droits de l'homme, responsabilité etc...), mais celles-ci se regroupent en deux secteurs d'inégale importance : les idéologies de la libre-entreprise et les idéologies de la liberté, les premières s'enracinant dans celles-ci dont l'allure générale s'apparente à ce qu'Althusser

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>109</sup> cf. LP, suivi de MLH ; voir note 8 de ce texte.

<sup>110</sup> I et AIE, p. 29.

appelle l'Idéologie <sup>111</sup> De tout cela, il me semblerait juste de conclure que l'Idéologie est un phénomène de longue durée, alors que les idéologies, qui fonctionnent suivant la même matrice mais en produisant des « connaissances » régionales, constituent des phénomènes de courte durée. Pourquoi Althusser ne s'arrête-t-il pas là (par où il n'est d'ailleurs probablement même pas passé !) ? Pourquoi attribue-t-il parfois la déformation de l'idéologie à « l'opacité de la structure sociale », inhérente à quelque société que ce soit et indépendamment de la lutte des classes ? <sup>112</sup> À lecture symptômale, lecture symptômale et demie !

Avant de révéler la signification de ce manque éloquent dans le discours althussérien, je tâcherai maintenant de montrer comment il entraîne Althusser à déformer un tant soit peu la théorie dont il se réclame prétendûment. Pour Lacan, l'analyse de la fonction imaginaire est une des principales étapes par où doit passer le psychanalyste-théoricien : c'est le processus qui rend compte du fait que le moi est toujours autre, au départ. L'enfant s'identifie d'abord à son image spéculaire inversée, comme il s'identifiera plus tard à un personnage (il se prend pour un autre, ou plutôt : il prend un autre pour soi), et comme il jalouera sa parole dont il a, en réalité, hérité : dans tous les cas, l'altérité est première ; la pseudo-reconnaissance constitue toujours un acte de méconnaissance :

[181]

« Le sujet (...) finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son œuvre dans l'imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire pour un autre, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire comme une autre, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée par un autre » <sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Sur Lacan et les idéologies, voir le travail de J.A. Miller, in E, p. 898.

<sup>112</sup> Ce point de vue d'Althusser est cité et critiqué, de façon plus ou moins heureuse, par Rancière J., *Lectura de Althusser*, (LA), Galerna, Buenos Aires 1970 ; le professeur E. De Ipola a consenti à traduire ce texte qui circule et se reproduit dans les universités québécoises sous le titre : *Sur la théorie de l'idéologie. La politique d'Althusser*.

<sup>113</sup> FCPL, in E, p. 249.

L'imaginaire, en tant que fonction de reconnaissance/méconnaissance, est premier, avant même toute représentation verbale. D'où une question décisive pour Althusser : toute idéologie n'est-elle pas déformante, indépendamment de la lutte des classes, dans la mesure où elle participerait justement de cette structure première : reconnaissance/méconnaissance, qui semble effectivement caractériser l'idéologie ? Les rapports sociaux d'exploitation viendraient, par-dessus le marché, renforcer cette déformation ; il ne s'agirait pas d'un véritable décalage temporel, mais plutôt de deux instances de déformation susceptibles de se compléter au niveau quotidien.

« La Loi de Culture, dont le langage est la forme et l'accès premiers, ne s'épuise pas dans le langage (qui n'en est que la détermination formelle) : elle a pour contenu les structures de parenté réelles, et les formations idéologiques déterminées dans lesquelles les personnages inscrits en ces structures vivent leur fonction. Il ne suffit pas de savoir que la famille occidentale est patriarcale et exogamique (structure de la parenté), — il faut aussi élucider les formations idéologiques qui gouvernent la paternité, la maternité, et l'enfance... » <sup>114</sup>

Étant donné que la fonction imaginaire est omnitemporelle, on semblerait autorisé à conclure que l'effet d'aliénation selon lequel se produit la représentation, et l'effet de déformation selon lequel se manifeste l'idéologie, soient aussi omnitemporels. <sup>115</sup> Telle est, en tout cas, la conclusion... plutôt la confirmation dont avait besoin le discours althusserien.

La manœuvre althusserienne ne résiste pourtant pas à l'examen : qu'est-ce que Lacan nous apprend exactement ?

- 1) Lacan constate d'abord un *phénomène historique* : chaque individu est historiquement constitué par différents facteurs qui définissent certains de ses rythmes et rites.

---

<sup>114</sup> FL, p. 101.

<sup>115</sup> Qu'on ne fasse pas dire au concept d'aliénation autre chose que ce qu'il dit dans ce texte : ne ressuscitons ni Feuerbach, ni Hegel.

[182]

- 2) Puis, un phénomène physique d'inversion (l'image du miroir).
- 3) Un processus non verbal d'aliénation (identification de l'enfant à un autre ; qu'il s'agisse du père, du grand-père, ou de la mère remplissant la fonction du père, peu importe : dans tous les cas, l'enfant semble devoir nécessairement s'identifier à quelqu'un).

Un processus verbal de rationalisation (de l'erreur simple d'interprétation au délire, en passant par la déformation systématique). La rationalisation consiste en une construction logique qui s'efforce d'expliquer une attitude, un acte, une idée ou un sentiment, dont les véritables motifs restent dissimulés à la conscience.

Voici maintenant la manœuvre : A) Althusser pense 1, 2, 3 et 4 en termes de déformation ; à l'égard de 2 et 3, l'analogie est possible ; à l'égard de 4, il faudrait nuancer : le délire systématique et impeccable du paranoïaque n'est pas comparable à telle « justification » qu'on se permet en passant. Quant au premier point, il me paraît abusif d'identifier constitution et déformation, à moins de démontrer que l'équation est pertinente dans telle société (la nôtre, par exemple) ; mais alors, on ne pourrait pas plus identifier « en général » constitution et déformation.

B) Althusser « déduit » de 1, 2 et 3 l'omnitemporalité de 4. Rien ne l'y autorise, sinon la fâcheuse manie de réduire au même des éléments fort divers. Concédonsons le caractère toujours déformant à 1, et l'omnitemporalité à 4 : apparaîtra alors le lien secret entre l'idéologie et l'inconscient ; apparaîtra aussi qu'on a forgé une question à partir d'une solution.

Conclusion proposée : Un discours peut être dénoncé comme non-scientifique par un énoncé précis qui démontre sa non-pertinence relative <sup>116</sup> :

---

<sup>116</sup> Le tort du discours pré-scientifique n'est pas de se produire à un moment historique donné, mais de se cramponner à l'existence.

- a) en restituant, par récurrence, le champ du savoir ancien par rapport au nouveau champ théorique (Bachelard et Foucault) ;
- b) en indiquant, (s'il y a lieu), le jeu complexe des intérêts de classes qui perpétue ce discours à prétention scientifique, qui méconnaît radicalement ce qu'il prétend expliquer.

Dans ce dernier cas, on a vraiment affaire à une idéologie. L'historien la pensera comme le psychanalyste pense la rationalisation et comme il pense le symptôme en général : lire, non pas à travers car [183] il n'y a rien derrière <sup>117</sup>, mais dans le texte même ce qui s'y dissimule : soit l'aventure pittoresque et tragique du désir qui s'avance masqué ; soit le jeu complexe des intérêts de classes, qui se manifeste en se dissimulant. Le rapport est identique entre le montré et le caché, qui se définit comme :

« ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré » <sup>118</sup>.

Nous reviendrons sur ce problème que nous avons soulevé à la fin de l'analyse du thème 2 : qu'en est-il de l'action du non-discursif sur le discursif ? (CF. L'analyse du thème 5 : la causalité structurale). Ce qu'il me reste à faire, avant de terminer cette partie, c'est de voir, tel que promis, la signification du manque relevé plus haut dans le discours althusserien. J'attribue les flottements et les excès des thèmes d'Althusser sur l'idéologie à sa tentative de récupérer le pré-scientifique dans l'idéologique et à son incapacité de prendre au sérieux les différences entre un discours comme celui, encore substantialiste, de Lavoisier et un discours nettement déformant, par exemple celui des alchimistes décadents du XVIIIe siècle. Bref, il ne s'agit pas de reprocher à Althusser des insuffisances psychologiques ou morales (le terme de « manœuvre » que j'ai utilisé ne doit pas être pris en ce sens) ;

---

<sup>117</sup> Lacan s'efforce d'en finir avec ceux qui persistent à croire que l'inconscient existe sous le mode du noumène : « Une vérité qui parle a peu de chose en commun avec un noumène qui, de mémoire de raison pure, la ferme » (SV, IN E, p. 869).

<sup>118</sup> FCPL, in E, p. 259.

il ne s'agit pas simplement non plus d'indiquer l'état embryonnaire de sa théorie des idéologies ; il en conviendrait aisément. Plutôt : combattre un procédé courant chez les althussériens : le réductionnisme et la banalisation des différences. À l'intérieur d'une science de la scientificité des sciences, la théorie des idéologies doit probablement tenir compte d'une archéologie du savoir et d'une histoire des sciences. Comme dit Foucault :

« La question de l'idéologie posée à la science, ce n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente ; ce n'est pas la question non plus de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages [184] qu'on peut en faire ; c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques » <sup>119</sup>.

Le problème est encore loin d'être résolu ; la voie proposée par Althusser me paraît inadéquate, ce qui ne signifie pas que son matérialisme historique ne possède pas d'autres concepts pour parvenir à une formulation du problème plus satisfaisante. Et, si les travaux de Foucault accordent une attention beaucoup plus nuancée à l'ordre du discours, ils ne contribuent pas encore énormément à une théorie qui s'efforcerait de penser l'efficace du pouvoir sur le savoir <sup>120</sup>.

#### *4) La décentration du sujet*

La description rigoureuse de l'imaginaire et la dénonciation pertinente de certaines idéologies ont contribué, à l'ère du soupçon, à ce que j'appellerais un effet boomerang : l'homme est lui-même devenu objet du soupçon. Bachelard prônait déjà une philosophie non-cartésienne (méfiance à l'égard du cogito) ; la psychanalyse, l'anthropologie de Lévi-Strauss, la linguistique structurale jusqu'à l'esthétique de Moles, ont radicalisé davantage cette mise en question

---

<sup>119</sup> *L'Archéologie du savoir*, (AS), NRF, Paris 1969, p. 242.

<sup>120</sup> Les promesses des premières œuvres ne paraissent pas pouvoir être tenues par les dernières, non par principe, mais par le champ d'études privilégié par Foucault.

qu'il s'agit, pour Althusser, d'articuler avec la critique marxiste des idéologies : ce ne sont pas les hommes qui font l'histoire. Cette formule polémique se prête à plusieurs équivoques et risque d'obscurcir un progrès théorique fort important : en critiquant l'idéologie humaniste, deux séries de notions sont précisément châtiées : celles qui pensent le moteur de l'histoire en termes de génie, idées-forces, etc... ; celles qui expliquent des situations particulières en termes de mentalité, esprit d'un peuple, psychologie collective, etc... À l'inverse, on proposera de penser le moteur de l'histoire en termes de rapports et, si on se réclame de la subjectivité, ce ne sera plus comme régente mais comme sujette <sup>121</sup>.

Si on récuse les questions : quels sont les besoins économiques de l'homme ? Quels sont les besoins psychologiques de l'homme ?, on ne peut penser l'homme que comme historicité et extériorité (du [185] moins, il me semble que c'est l'alternative dans la conjoncture actuelle ; sans doute a-t-on pu, et pourra-t-on, penser l'homme de mille autres manières). On ne parlera plus de l'Homme, pour plus de prudence, car on a pris l'habitude, depuis longtemps, de ne pas se contenter d'une définition purement formelle à son sujet, et de le définir, au contraire, de diverses façons, mais souvent de façon précise. Quant à la définition formelle que fournissait l'idéologie humaniste, et qui ne manquait pas de s'accorder avec chaque contenu des idéologies particulières, c'était celle d'un sujet libre et lucide en principe (la religion pouvant toujours suppléer aux défauts de l'intelligence), responsable en pratique. Dans ce contexte, le progrès historique semble toujours lié aux rapports humains dont il serait la résultante ; à l'intérieur de ce parallélogramme des besoins et des idées, le rôle de quelques « grands hommes » déterminerait éventuellement une ligne dominante. D'autre part, et à un autre niveau, l'attention, devenue culturellement spontanée, accordée à la sphère des idées, de l'esprit d'un peuple, manifeste l'occultation indéniable qui procède de cette vision de l'homme et de l'histoire : même quand on s'applique à décrire la situation économique, c'est soit pour la juxtaposer à d'autres instances dont on n'essaie pas de penser le rapport réciproque, soit pour la subordonner aux conditions militaires et politiques. Au mieux, on concédera parfois son caractère déterminant

---

<sup>121</sup> L'expression est de Miller, J.-A., *Action de la structure*, (AST), in *Cahiers pour l'analyse*, no 9, Paris 1968, p. 98.

en principe, mais en l'oubliant aussitôt qu'on passe à la pratique. A titre d'expérience, je suggère de comparer les interprétations de la déchéance de la bourgeoisie canadienne-française après la Conquête chez F. Ouellet et M. Brunet <sup>122</sup> : le premier, prenant pour acquis qu'il n'y avait pas de différence fondamentale entre la situation de la bourgeoisie canadienne-française et celle de la bourgeoisie anglo-saxonne, explique la déchéance par l'infériorité de la mentalité des Canadiens, plus individualistes, plus terre-à-terre, moins entrepreneurs, etc... Brunet, au contraire, démontre à quel point les circonstances défavorisaient les bourgeois canadiens au départ : changement de métropole, départ des plus riches marchands, dévaluation du papier-monnaie, lettres de change non remboursées, occupation des principaux postes de commerce par les Anglais, etc... Je ne nie évidemment pas qu'il peut exister une différence dans les attitudes et [186] les sentiments de deux collectivités. Mais, premièrement, la psyché, du fait que les hommes sont extériorité, ne s'explique jamais par elle-même : elle est toujours déterminée par la situation matérielle totale où elle s'est constituée ; deuxièmement, si jamais, en ce qui concerne une courte durée, les notions d'habitudes ou de mentalité peuvent jouer un certain rôle explicatif, (et ce n'est pas sûr), ce serait seulement après avoir démontré que, par ailleurs, « toutes choses sont égales ».

D'une part, le type de décentration du sujet qui s'effectue dans une société comme la nôtre semble pouvoir s'expliquer par l'articulation des théories lacannienne et althussérienne : la scission du sujet dont rend compte la fonction imaginaire est renforcée par le discours idéologique, en tant que forme et contenu, c'est-à-dire aussi bien par la manière, dont on hérite, de produire des connaissances, que par les « connaissances particulières » produites par la matrice idéologique. D'autre part, et c'est sans doute le plus important pour mon propos, après avoir évacué la notion de sujet, Lacan et Althusser entreprendront de penser le moi et l'individualité comme éléments d'une combinatoire. Si Lacan utilise la notion de sujet, qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est pas au sens idéologique :

---

<sup>122</sup> Ouellet, F, *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850*, Fides, Montréal 1971. Et, Brunet, M, *La présence anglaise et les Canadiens*, Beauchemin, Montréal 1968, (surtout : p. 49 à 112).

« Si le sujet est bien là, au nœud de la différence, toute référence humaniste y devient superflue, car c'est à elle qu'il coupe court » <sup>123</sup>.

Le sujet n'est ni une substance, ni une négativité pure ; Lacan n'a pas besoin de citer *L'Être et le néant* : l'attaque est aussi nette que meurtrière :

« Cette philosophie ne saisit la négativité existentielle malheureusement que dans les limites d'une self-suffisance de la conscience, qui, pour être inscrite dans ses prémisses, enchaîne aux méconnaissances constitutives du *moi* l'illusion d'autonomie où elle se confie (...) À ces propos toute notre expérience s'oppose pour autant qu'elle nous détourne de concevoir le *moi* comme centré sur le *système perception-conscience*, comme organisé par le « principe de réalité » où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la *fonction de méconnaissance* qui le caractérise dans toutes les structures si fortement articulées par Mlle Anna Freud »... <sup>124</sup>

[187]

Althusser, sur ce point, se réfère directement à la psychanalyse :

« Freud nous découvre à son tour que le sujet réel, l'individu dans son essence singulière, n'a pas la figure d'un égo, centré sur le « moi », la « conscience » ou l'« existence », — que ce soit l'existence du pour-soi, du corps propre, ou du « comportement », — que le sujet est décentré, constitué par une structure qui elle aussi n'a pas de « centre » que dans la méconnaissance imaginaire du « moi », c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se « reconnaît » » <sup>125</sup>.

De même que l'objet de la psychanalyse est l'étude des règles et des processus qui régissent une combinatoire où le moi n'occupe qu'une case parmi tant d'autres, de même l'histoire consistera en l'étude des règles et processus qui régissent une combinatoire : le mouvement des formations sociales, plus exactement les mécanismes de reproduction et de transformation des conjonctures, où l'individu paraît ne jouer un rôle que très secondaire, (à la fois au niveau de son efficace par rapport

---

<sup>123</sup> SV, in E, p. 857.

<sup>124</sup> SMFFJ, in E, p. 99.

<sup>125</sup> FL, p. 107.

à l'ensemble des processus, et à celui des facteurs pertinents d'explication). Par ailleurs, chaque instance qui constitue la combinatoire, (structure des structures, réseau de réseaux, comme on voudra), n'a pas nécessairement la même importance : d'un côté, le rapport Eros/Thanatos sera dominant ; de l'autre, les rapports de production :

« La structure des rapports de production détermine des *places* et des *fonctions* qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les « porteurs » (Träger) de ces fonctions. Les vrais « sujets » (au sens de sujets constituants du procès) ne sont donc pas ces occupants ni ces fonctionnaires, ne sont donc pas, contrairement à toutes les apparences, les « évidences » du « donné » de l'anthropologie naïve, les « individus concrets », les « hommes réels », — mais *la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions* » <sup>126</sup>.

Deux remarques avant de clore cette partie : l'instance dominante (la sexualité, les rapports de production) n'est pas, par définition, la seule instance déterminante et efficace ; quand on confond ces [188] deux concepts, on cède à la tendance réductionniste, qui se manifeste autant en histoire (l'économisme) qu'en psychanalyse (le pansexualisme). Les instances politique et idéologique, par exemple, ne sont pas des trous de serrure à travers lesquels il faudrait s'efforcer de regarder ; elles ont chacune leur épaisseur (*autonomie* relative, <sup>127</sup>) que l'analyste doit respecter. Deuxième remarque : Althusser a beau prendre en considération que « le problème théorique réel est celui des formes d'existence historiques de l'individualité <sup>128</sup>, il oscille le plus souvent entre la disqualification pure et simple de la subjectivité et l'affirmation brutale que « ce sont les masses qui font l'histoire » <sup>129</sup>. Sa critique de la raison dialectique aux mille médiations (entendons Sartre) procède peut-être d'une juste méfiance mais, si ce sont les masses qui font l'histoire, si la subjectivité remplit une certaine fonction, il faut se donner les moyens théoriques de penser ce type

---

<sup>126</sup> LC II, p. 157.

<sup>127</sup> LC II, # 4.

<sup>128</sup> LC II, p. 63.

<sup>129</sup> LP, suivi de MLH, p. 45 et 90.

spécifique d'action. Sur le sujet (c'est le cas de le dire), Lacan semble encore en avance même si, de son propre aveu, les moyens du bord ne sont pas encore suffisants <sup>130</sup>.

### 5) *La causalité structurale*

Ce thème, difficilement isolable, s'est présenté plusieurs fois jusqu'ici, mais chaque fois je le différais. Loin d'être analysé exhaustivement, il est pourtant aussi essentiel pour Lacan que pour Althusser. Une discipline qui se veut science doit affronter le problème de la cause :

« Ce ne serait pas un acte gratuit pour les analystes de rouvrir le débat sur la *cause*, fantôme impossible à conjurer de la pensée, critique ou non. Car la cause n'est pas, comme on le dit de l'être aussi, un leurre des formes du discours, — on l'aurait déjà dissipé. Elle perpétue la raison qui subordonne le sujet à l'effet du signifiant » <sup>131</sup>.

La combinatoire où s'articulent les multiples instances est un tout complexe hiérarchisé ; on doit pouvoir, en principe, déterminer l'efficace de chaque instance sur chaque instance, l'efficace du tout complexe sur une instance en particulier, et l'efficace d'une instance sur [189] le tout complexe. Voilà le programme. Il précise formellement ce qu'il faut faire. Il indique aussi ce qu'il ne faut pas faire (cf. les critiques de l'empirisme, de l'hégélianisme, du continuisme et du réductionnisme) ; mais la question même qui exigerait plus d'explication ne semble pas pouvoir être prononcée jusqu'à maintenant. Je devrai donc me contenter, cette fois-ci, de rester au ras des textes pour montrer, encore une fois, comment Lacan et Althusser ont entrepris de penser semblablement l'effet du signifiant. Lacan pose ainsi le problème :

---

<sup>130</sup> FCPL, in E, p. 285.

<sup>131</sup> *Position de l'inconscient*, (D PI), p. 839 des *Écrits*.

« L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute.

Le sujet donc, on ne lui parle pas. Ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende, et ce d'autant plus forcément qu'avant que du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien. » <sup>132</sup>.

Et bien, glosons maintenant... en montrant qu'Althusser autre chose de la même façon : a) Pour comprendre une société, il faut saisir le lien entre l'instance idéologique et les autres instances qui la soutiennent et déterminent son sens ultime (du moins, qui rendent raison de sa déraison), b) Le discours idéologique, en effet, n'est pas cause de lui-même : il ne correspond pas, par exemple, à un moment nécessaire du développement de l'Esprit, c) Ce qui produit et maintient l'idéologie, ce n'est cependant pas un noumène quelconque, un signifié qui brillerait par son absence, c'est le jeu même de la conjoncture qui la requiert comme maillon nécessaire à l'intérieur du tout complexe. <sup>133</sup> d) Si ce tout complexe (la chaîne signifiante) se transforme, il assignera une nouvelle case à l'ancienne idéologie et en produira une nouvelle, à moins que la nouvelle chaîne signifiante soit telle qu'elle puisse s'en dispenser.

La précarité de cette glose se mesure à la difficulté du problème. Retenons surtout que la causalité n'est jamais simple et qu'un effet [190] ne procède jamais ni d'un seul événement chronologiquement antérieur (acte de séduction dans l'enfance, dynamisme du parti bolchévique), ni d'un seul niveau événementiel (l'instance économique), ni d'une contradiction élémentaire <sup>134</sup>. C'est pourquoi on pensera l'action de la structure en termes de « *surdétermination* ». Ce qui signifie, en psychanalyse que :

---

<sup>132</sup> PI, in E, p. 835.

<sup>133</sup> DM, in PM. p. 198.

<sup>134</sup> La critique adressée à Hegel me paraît décisive : CS, in PM.

« La formation (rêve, symptôme...) renvoie à des éléments inconscients multiples, qui peuvent s'organiser en des séquences significatives différentes, dont chacune, à un certain niveau d'interprétation, possède sa cohérence propre. <sup>135</sup>

Puis, Laplanche et Pontalis se réfèrent directement à Lacan :

« Le symptôme (au sens large) est « structuré comme un langage », donc constitué, par nature, de glissements et de superpositions de sens ; il n'est jamais le signe univoque d'un contenu inconscient unique, de même que le mot ne peut se réduire à un signal » <sup>136</sup>.

Dès lors, parler de la détermination de l'économique en dernière instance n'équivaut pas à une réduction ; cela signifie que les transformations sociales en profondeurs ne pourraient pas se produire sans une contradiction principale (forces de production vs rapports de production sanctionnés juridiquement par des rapports de propriété légalisés) et une foule de contradictions secondaires à tous les niveaux. Cette subordination, des contradictions secondaires à la contradiction principale précisée correspond-elle à un guide pour la recherche ou à une espèce de relation ontologique ? Seules de vastes études appliquées permettront de répondre à cette question. De toute façon, le problème reste fondamentalement le même puisque :

« Les contradictions secondaires sont essentielles à l'existence même de la contradiction principale, elles en constituent réellement la condition d'existence, tout comme la contradiction principale constitue leur condition d'existence. Soit l'exemple de ce tout complexe structuré qu'est la société. Les « rapports [191] de production » n'y sont pas le pur phénomène des forces de production : ils en sont aussi la condition d'existence ; la superstructure n'est pas le pur phénomène de la structure, elle en est aussi la condition d'existence » <sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris 1968, p. 467.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 469. cf. Lacan, FCPL, PI in E, p. 830, 832, 834, 866 et : « Le sésame de l'inconscient est d'avoir effet de parole, d'être structure de langage » (p. 838).

<sup>137</sup> DM, in PM, p. 211.

Althusser pense donc la formation sociale comme Lacan pense la formation psychique ; toutes deux procèdent de contradictions « complexement-structuralement-inégalement-déterminées »<sup>138</sup>, ce dont Althusser rend compte par le concept de surdétermination qu'il emprunte directement à la psychanalyse<sup>139</sup>, de même d'ailleurs que ceux de déplacement (échange des rôles de la contradiction principale et des contradictions secondaires) et de condensation (réunion de plusieurs contradictions qui concourent à une même action conditionnante). En psychanalyse, en effet, le déplacement est le processus par lequel certaines représentations oniriques sont investies d'une intensité qui ne correspond pas à leur véritable valeur symbolique ; la condensation est le processus par lequel plusieurs chaînes symboliques sont résumées dans une seule représentation qui, du point de vue économique, est investie de la somme des énergies propres à chaque chaîne symbolique. La relation, encore une fois, me semble plus qu'analogique.

### *6) Sciences exactes et sciences conjecturales*

Si j'effectue une relecture symptômale de mon texte, il m'apparaît qu'un certain trou requiert une interprétation. Ce trou est celui du fossé qui sépare les règles générales nécessaires pour penser adéquatement le processus historique et une structure conceptuelle plus fine susceptible de fournir des explications plus particulières, sans revenir à un hyperempirisme dialectique ou non. Le chemin parcouru ne doit pas occulter le chemin qu'il reste à parcourir. Nous avons distingué, avec T. Herbert, deux moments qui scandaient la formation d'une science : celui de la transformation productrice et celui de la reproduction méthodique. Ce dernier semble se subdiviser en plusieurs phases : inauguration, jeunesse, maturation, maturité. Non seulement le matérialisme historique n'a pas encore atteint sa [192] maturité, mais la voie où Althusser l'engage, en tant que discipline scientifique, laisse à désirer quelque peu : la méfiance à l'égard du pragmatisme risque de le conduire à constituer le matérialisme historique en science formelle.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 212, note 48.

Refusant de considérer la science historique comme contemplation de faits, technique productrice d'effets (Bachelard) ou élaboration de modèles plus ou moins fructueux (Poincaré), il ne retient qu'une autre possibilité :

« Ce n'est pas la pratique historique ultérieure qui peut donner à la *connaissance* que Marx a produite, ses *titres* de connaissance : le critère de la « vérité » des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même, c'est-à-dire par la valeur démonstrative, par les titres de scientificité des *formes* qui ont assuré la production de ces connaissances » <sup>140</sup>.

Althusser confond, à mon avis, une condition nécessaire avec une condition suffisante ; une fois que les critères de cohérence, de simplicité et d'exhaustivité, proposés par Hjelmslev <sup>141</sup>, ont été respectés, des structures conceptuelles plus fines devraient garantir quelque pouvoir de prévision <sup>142</sup>, sans quoi le critère de la satisfaction personnelle risque de se substituer au critère de la réussite, qui n'est pas plus suffisant que le premier. Si Althusser doit encore se pencher du côté de Lacan, ce n'est pas pour se réclamer de l'autorité de la psychanalyse, mais pour fonder une élaboration ultérieure. Lacan, en effet, ne se fait pas trop d'illusions :

« Si la psychanalyse peut devenir une science, — car elle ne l'est pas encore —, et si elle ne doit pas dégénérer dans sa technique, — et peut-être est-ce déjà fait —, nous devons retrouver le sens de son expérience » <sup>143</sup>.

[193]

---

<sup>140</sup> LC I, p. 75-76.

<sup>141</sup> *Prolégomènes à une théorie du langage*, Minuit, Paris 1969.

<sup>142</sup> Je me suis gardé de citer jusqu'ici : Osborn R., *Marxisme et psychanalyse* (MP), Petite bibliothèque Payot, Paris 1967, — dont le chapitre 7 (L'évolution sociale) développe une thèse intéressante sur ce point, mais dont le reste appelle trop de réserves. La question n'est pas de jouer à l'astrologue, ni même au physicien (il y a toute une différence entre le champ matériel et le champ social), mais de déterminer, à partir de la conjoncture actuelle, les domaines de l'impossible, de l'improbable, du possible, du probable et, à l'occasion, du certain.

<sup>143</sup> FCPL, in E, p. 267.

On serait malvenu de s'autoriser de cette citation pour ramener au même niveau psychanalyse, matérialisme historique et idéologies psychologue ou marxiste : il y a une marge entre le déroulement d'une idéologie et les processus complexes par lesquels une science se constitue. Que l'on jette un coup d'œil sur les travaux de l'École des Annales ou sur l'historiographie québécoise depuis 1946, et l'on se convaincra aisément qu'une grande partie des progrès réalisés dans la discipline historique procède de l'« immense révolution théorique de Marx »<sup>144</sup>. Ce qui est intéressant, toutefois, c'est que depuis ce constat (1953), Lacan a travaillé sans relâche à définir le type de science que pouvait être la psychanalyse, et qui conviendrait tout à fait au matérialisme historique tout en évitant l'alternative : pragmatisme/formalisme. En transformant l'opposition habituelle sciences de la nature/sciences de l'homme (car on ne sait pas, en principe, ni ce qu'est la Nature en soi ni ce qu'est l'Homme en soi) en sciences exactes/sciences conjecturales, il atténue, en un second temps, cette opposition :

« L'opposition des sciences exactes aux sciences conjecturales ne peut plus se soutenir à partir du moment où la conjecture est susceptible d'un calcul exact (probabilité) et où l'exactitude ne se fonde que dans un formalisme séparant axiomes et lois de groupement des symboles »<sup>145</sup>.

Lacan explicite dans ce texte ce qu'il avait dit, en passant, vingt ans auparavant :

« L'exactitude se distingue de la vérité, et la conjecture n'exclut pas la rigueur. Et si la science expérimentale tient des mathématiques son exactitude, son rapport à la nature n'en reste pas moins problématique »<sup>146</sup>.

C'est dans cette direction, en tout cas, que le matérialisme gagnerait le plus à se développer, s'il veut contrer tout aussi bien le dogmatisme

---

<sup>144</sup> LC II, #9.

<sup>145</sup> SV, in E, p. 863.

<sup>146</sup> FCPL, in E, p. 286.

des épistémologies formalistes que celui des philosophes qui se réclament des « faits ».

[194]

III. Je résumerai maintenant mon discours en quelques propositions.

1) Le matérialisme historique, ou science de l'histoire, ou « étude des divers modes de production et formations sociales, de leur structure, de leur constitution et de leur fonctionnement, et des formes de transition d'une formation sociale à une autre »<sup>147</sup>, est une science conjecturale en train de se constituer depuis un siècle : plusieurs de ses concepts ont déjà fait leur « preuve », mais plusieurs trous doivent encore être comblés.

2) Le matérialisme historique est la science conjecturale de la conjoncture. La méfiance à l'égard du pragmatisme dissimule mal qu'il est aussi difficile de prévoir le futur que de « revoir » le passé. Si le matérialisme historique ne veut pas demeurer au niveau de l'herméneutique, il risquera certaines « prévisions » dont les échecs peuvent être aussi enrichissants pour la théorie que les succès.

3) Le concept « science conjecturale » a un pouvoir de suggestion qui justifie, jusqu'à décision contraire, son utilisation ; reste, cependant, à le définir adéquatement.

4) Le rapprochement esquissé entre Freud/Lacan et Marx/Althusser ne visait pas à relever des conceptions communes, ce qui a plusieurs fois été tenté par ailleurs (Osborn, Marcuse, Reich...). On aurait pu, par exemple, montrer l'importance que Freud accorde à la base économique qui, « en dernière analyse fonde la société humaine »<sup>148</sup> ; ou encore, comparer leur dénonciation de la religion comme « opium du peuple » ou « névrose collective ». Mais, je voulais surtout dégager la similarité (et non seulement l'analogie) de deux processus de pensée, indépendamment de leur objet. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que cette pensée-type ne se retrouve pas dans les sciences exactes et en

---

<sup>147</sup> Poulantzas N., *Pouvoir politique et classes sociales*, Petite collection Maspéro, Paris 1971, p. 5.

<sup>148</sup> Freud, [\*Introduction à la psychanalyse\*](#), Payot, Paris 191, p. 291.

mathématiques <sup>149</sup>. On aurait ainsi peut-être affaire, depuis l'irruption des sciences du non dans le champ du savoir (physique et logique non-aristotéliennes, chimie non-lavoisienne,

[195]

géométrie non-euclidienne...), à divers modes d'un style de pensée similaire, la pensée relationnelle, qui se définirait par opposition à la pensée substantialiste traditionnelle.

La psychanalyse lacannienne a contribué indéniablement au progrès du matérialisme historique, renforçant ainsi l'influence des historiens (rationalistes) des sciences. Il semble, toutefois, qu'elle peut encore faire mieux : Althusser semble trop engagé dans de multiples polémiques pour nuancer sa pensée sur plusieurs points importants : la relation entre les savoirs et la relation entre le savoir et le pouvoir ; le statut scientifique du matérialisme historique ; et surtout, le rôle historique des individus et la fonction du concept de subjectivité dans l'explication historique.

Je dois avouer, en terminant, une impression qui m'a souvent préoccupé au cours de mes lectures et de la rédaction de ce travail. Dans les milieux universitaires et intellectuels, la spéculation théorique s'élève parfois à un tel niveau de logomachie stérile qu'il est peut-être temps d'examiner et de participer à des travaux pratiques historiques. Les concepts, comme les marteaux, doivent servir d'autres fins que garnir des coffres à outils, si bien rangés soient-ils. C'est souvent à partir de leur usage qu'on les modifie avantageusement. En tout cas, c'est après les avoir utilisés, à ses risques et périls, qu'on les comprend vraiment.

[196]

---

<sup>149</sup> C'est une hypothèse qui mériterait d'être étudiée, cf. Piaget J., *Le structuralisme*, PUF, Que sais-je ? no 1311, Paris 1968. Et : Entretiens divers sur : *Genèse et structure*, Mouton & Cie, Paris/La Haye, 1965.

[197]

DEUXIÈME PARTIE.  
Épistémologie

# “L’usage abusif du rapport Science/Ideologie.”

**Maurice LAGUEUX**

[Retour à la table des matières](#)

Il est beaucoup question d’idéologie dans une littérature philosophique récente et plus encore dans nombre de discussions qui ont alimenté ces derniers temps divers milieux intéressés tant aux sciences sociales qu’à la philosophie. Ce concept s’y est révélé d’autant plus fascinant qu’il est à la fois instrument d’analyse et instrument polémique. Qu’on l’applique en effet à un quelconque discours et l’on peut espérer avoir contribué à l’intelligence des processus qui ont présidé à sa formation et avoir du même coup disqualifié sa prétention à être pris au sérieux. Ce concept toutefois, comme tout ce qui peut être dévastateur, s’avère dangereux même pour ceux qui l’emploient car ils risquent toujours de le voir se retourner contre eux ou si l’on préfère de se voir renvoyer la balle. Aussi conformément au processus bien connu du développement corrélatif des armes offensives et des armes défensives (des missiles et des carapaces anti-missiles), il convenait de ne mettre de l’avant le concept « offensif » d’idéologie qu’en même temps qu’un autre concept qui en soit la contrepartie « défensive ». Quel concept pouvait assurer cette fonction plus efficacement et plus sûrement que celui de science convenablement défini à cette fin ? Grâce à lui, il devenait en effet possible de dénoncer en toute sécurité les aspects « idéologiques » de la pensée d’autrui pour peu que l’on se soit

d'abord solidement barricadé derrière les remparts de ce que l'on a décrété être « scientifique ».

[198]

À vrai dire, on pourra trouver bien excessive cette façon de présenter les choses si l'on se rappelle par exemple que Louis Althusser — dans la lancée de qui l'habitude ici examinée s'est largement développée dans les milieux philosophiques en tout cas — a pris soin d'opposer science et idéologie en des termes bien différents : que de fois il est question de « l'ouverture de la science » qui contraste avec la « fermeture » de l'idéologie \*. Aussi reconnaissons-le tout de suite, ne trouveront aucun intérêt à la présente discussion tous ceux à qui se donnent dans une évidence heureuse et immédiate le caractère « ouvert » de ce qui est dans ce contexte qualifié de science — soit en gros, le marxisme « bien » interprété et parfois diverses analyses de type « structuraliste » qui s'en inspirent plus ou moins — et le caractère « fermé » de ce qui est à l'encontre qualifié d'idéologie — soit des travaux comme ceux de la plupart des économistes, sociologues, historiens et philosophes non-marxistes ou « incorrectement » marxistes. Ils estimeront sans plus que cette question est close et croiront trouver plus de profit à se mouvoir au sein même de cette « science ouverte » dans l'espoir bien légitime d'en parfaire le développement. Cette discussion s'adresse plutôt à ceux qui, bien qu'ayant opté en un sens pour la science contre l'idéologie, un peu comme on opte pour la vertu contre la mesquinerie, se refusent pourtant à prétendre pouvoir dégager avec autant d'assurance leurs caractères et leurs hypothétiques frontières et, restant insensibles devant l'éloge de « l'ouverture » ou devant tout autre appel à une reconnaissance intuitive de la portée attribuée à ces concepts, risquent de se trouver gênés par la façon pour le moins péremptoire avec laquelle on s'en sert tantôt pour cautionner une thèse, tantôt pour en écarter une autre.

Pour dire les choses plus simplement, posons ici que ce qui mérite d'être dit mérite d'être compris d'où il s'ensuit que, comme on ne se fait pas faute de répéter à longueur de texte ou de péroraison que ceci est scientifique alors que cela est idéologique, il convient de s'assurer qu'on s'entend sur le sens et la portée exacte d'une telle distinction. On

---

\* cf par exemple : *Lire le Capital*, petite coll. Maspero, T. I pp. 63, 110-111, 181 etc...

s'y est déjà arrêté sans doute, mais je crois que l'usage que l'on fait de ces termes dans les discussions philosophiques (au sens très large qui inclut les réflexions de nombre de praticiens des [199] sciences humaines) demeure entouré de beaucoup d'équivoques. Il s'agira donc ici d'examiner les principaux critères qui viennent à l'esprit quand on cherche à caractériser ces catégories et à justifier l'usage qu'on en fait. Ce modeste effort en sera donc un de déblayage qui visera moins à faire avancer la réflexion qu'à faciliter la communication sur un terrain où sans être pessimiste on peut dire qu'elle se porte assez mal.

Il ne faudrait donc pas chercher ici une discussion systématique de la pensée d'Althusser dont les aspects les plus intéressants se situent à un tout autre niveau qu'à celui de l'opposition massive de la science et de l'idéologie que d'ailleurs il utilise bien plus qu'il ne fonde. Il n'est à vrai dire qu'un de ceux qui ont inspiré l'habitude intellectuelle proprement examinée ici. Encore bien moins s'agira-t-il d'une discussion de la pensée de Marx bien assez vigoureuse par elle-même pour ne pas souffrir beaucoup de la perte éventuelle de cette auréole de scientificité dont on aime parfois l'entourer encore que Marx, on y reviendra, n'ait pas dédaigné de recourir pour des fins polémiques à cette opposition de la science et de l'idéologie dans un style, il est vrai, beaucoup moins dogmatique et alambiqué que celui de plusieurs de ses épigones modernes. Enfin il ne s'agit pas davantage de contester ici l'usage du concept d'idéologie qui s'avère un instrument essentiel de l'analyse sociologique quand, au lieu de le faire fonctionner à la manière d'un anathème, on l'emploie avec toute la modestie à laquelle obligent ses incertains contours à mettre en relief une fonction apparemment permanente mais généralement inconsciente du discours et peut-être de la culture elle-même.

Les choses ne se gâtent qu'au moment où l'on prétend discerner dans ces ensembles culturels des pans entiers qui relèveraient les uns de l'idéologie les autres de ce que l'on appelle la science (posée comme antithèse à l'idéologie) car alors on ne peut que faire passer pour résolues des questions à propos desquelles une recherche sérieuse n'est souvent même pas entreprise. Par exemple de la dénonciation méticuleuse de la dimension idéologique latente de telle thèse d'Adam Smith, de la soigneuse mise en relief du caractère relativement rigoureux de telle argumentation de Marx, on pourrait passer, au nom bien sûr de critères qu'il s'agira justement d'examiner ici, à

l'affirmation globale du caractère idéologique de l'analyse économique dite « classique » et du caractère scientifique de l'analyse [200] marxiste. Dans un domaine, l'étude du fonctionnement des sociétés humaines, où comme on en convient généralement volontiers par ailleurs, on n'a guère dépassé les premiers balbutiements, on s'assurerait par là d'une économie de pensée tout à fait appréciable puisqu'à assez peu de frais, on se donnerait, pour disqualifier les théories que l'on juge « idéologiques », une autorité qui aurait en somme la même portée que celle avec laquelle l'astronomie peut disqualifier l'astrologie et la médecine officielle la charlatanerie. Point n'est besoin en effet pour les représentants de cette médecine de suivre pas à pas les ésotériques considérations des divers charlatans ; pour en repousser les conclusions, il leur suffit de bien faire observer que ces divers travaux n'ont rien de « scientifique ». C'est là le privilège considérable que confère à une discipline le prestigieux statut de « science » et il ne manquera d'ailleurs pas de se trouver de nombreuses voix pour soutenir qu'il y a de la part de la médecine officielle — versant appliqué des sciences biologiques expérimentales qui ont pourtant conquis de si haute lutte ce statut de science — un usage abusif de ce privilège.

Toutefois, cet inévitable rapprochement de la scientificité des sciences sociales et de celles des sciences naturelles, bien qu'essentiel pour mesurer l'enjeu de la présente discussion est le lieu même de l'équivoque à la faveur de laquelle on est parvenu en un sens à la rendre impossible. Il suffisait pour ce faire de s'insurger à ce stade-ci contre l'insidieuse tendance à importer dans les sciences sociales les méthodes et les critères des sciences naturelles en vue d'évaluer la scientificité des premières. Car à la suite d'un long débat qui s'éternise depuis plus d'un siècle et dont on est souvent assez gavé, on n'accorde plus guère de crédit dans la plupart des milieux intéressés à l'épistémologie des sciences sociales, à l'opinion d'inspiration positiviste selon laquelle ces sciences devraient se tourner vers les sciences naturelles plus « avancées » pour leur emprunter des méthodes qui ont fait leur preuve. On a compris que pour chaque objet d'investigation il fallait inventer des méthodes propres et que celles-ci devaient se dégager de la pratique même de ces disciplines et non pas être importées de l'extérieur au nom d'un idéal scientifique si louable soit-il. Une formule déjà vieille de Pirenne à propos du travail des historiens résume assez bien, ce me

semble, le sentiment épistémologique, si l'on ose dire, de la plupart des praticiens de ces sciences : « La question n'est pas en effet de savoir de quel [201] nom (science ou pas) on appellera ce qu'ils font, mais si ce qu'ils font vaut la peine d'être fait ». \*

On serait donc mal venu de rouvrir ici cette question et d'exiger sans plus de ceux qui discutent des caractères épistémologiques d'une science sociale de fournir en ce domaine des titres équivalents à ceux qu'on a pu offrir en science naturelle. Pourtant, et c'est ce qu'on oublie, cela est vrai seulement dans la mesure où à la manière de Pirenne on se demande comment il faut effectivement procéder dans la pratique de cette discipline et non pas s'il faut lui conférer le titre toujours relativement prestigieux de science. Tant qu'on se situe en effet au simple niveau de ce qu'on pourrait appeler une topologie du savoir et qu'on n'accorde au mot « science » d'autres connotations que celle de « discipline spécialisée », on ne peut guère contester qu'il existe telles choses qu'une science historique, une science sociologique et une science économique et ce ne pourrait être que prétention pédante que de vouloir imposer de l'extérieur à ces sciences un quelconque modèle. Dans la mesure toutefois où l'on se place à un tout autre point de vue qui est celui du statut de scientificité et du prestige qui lui est associé, ce qu'on fait à n'en pas douter quand on oppose « la science » aux diverses idéologies ou quand on met l'accent sur les « coupures épistémologiques », il n'en va plus de même et la question de savoir si telle discipline est ou n'est pas une science revient à l'avant-plan. Comme l'enjeu de cette question est alors celui de savoir si tel ensemble théorique peut désormais partager l'autorité et le prestige qu'ont conquis d'autres disciplines — et l'on pense infailliblement aux principales sciences physiques et biologiques — une première étape consistera alors à bien préciser le critère au nom duquel on a pu reconnaître un tel statut à ces dernières disciplines. Cet examen sommaire n'aura toutefois d'autre prétention que celle de préciser quelques-uns des concepts utilisés par la suite ; aussi ceux pour qui les notions de science, d'explication et de vérification en sciences naturelles et en sciences sociales respectivement ne semblent pas

---

\* cité par J. Hours, *Valeur de l'Histoire*, P.U.F., p. 77.

requérir ici d'examen particulier pourraient bien passer à la deuxième partie de cet article qui en constitue la pièce essentielle. \*

[202]

## 1 — QUAND ET DANS QUEL SENS PARLER DE SCIENCE ?

### *PREMIÈRE APPROXIMATION*

On comprendra qu'il ne s'agira pas ici d'aborder dans toute leur complexité les difficiles questions soulevées par le concept de scientificité. Le niveau de généralité auquel on se situera permettra toutefois de caractériser avec une approximation suffisante le critère de scientificité requis quitte à apporter par la suite les quelques précisions jugées nécessaires au présent propos. Disons donc, dans cette perspective que seront considérés « scientifiques » — au sens où ce mot charrie avec lui un inattaquable prestige — des résultats intellectuels qui à la fois permettent une explication satisfaisante de phénomènes demeurés jusque là inintelligibles (au niveau superficiel où l'on tentait vainement d'en rendre compte) et résistent avec succès aux tentatives de falsification qu'on entreprend systématiquement et rigoureusement à leur endroit (vérification au sens popperien de non-falsification).

Il est important de souligner que ce n'est qu'au moment où ces deux conditions sont rencontrées simultanément ou en tout cas convergent fortement que l'on peut parler d'une véritable conquête scientifique. On ne manque pas en effet de théories qui rendent intelligibles en un sens une foule d'événements disparates en recourant à des principes explicatifs situés à des niveaux plus profonds. On pourrait remonter par exemple aux hypothèses de l'atomisme antique qui ne manquaient pas de jeter une vive lumière sur divers problèmes tant cosmologiques qu'anthropologiques ou à diverses théories « préscientifiques » comme

---

\* J'ai pu profiter en particulier pour toute cette section (préliminaire exigé par la discussion principale) des suggestions fort utiles de divers collègues épistémologues des sciences.

celle de l'horreur du vide qui après tout expliquait divers phénomènes à partir d'un principe qui aurait été tout à fait fondamental s'il s'était avéré exact. Il suffirait toutefois d'invoquer diverses théories qui trouvent encore de chauds partisans à notre époque : recours à des hypothèses astronomico-géologiques (associées par exemple à l'idée d'Atlantide) pour rendre compte de « curiosités de la nature » qui demeurent assez étranges encore aujourd'hui ; [203] recours à des civilisations fabuleuses, installées dans un lointain passé pour rendre plus intelligibles des faits énigmatiques « observés » à des époques ultérieures ; intervention directe d'êtres extra-terrestres, d'influences planétaires ou de principes d'ordre spirituel pour rendre compte de tous les phénomènes qu'on n'a pu encore expliquer autrement. Toutes ces théories sont séduisantes parce qu'elles partagent avec les théories authentiquement « scientifiques » une aptitude à rendre plus intelligibles à partir de l'action jusque là insoupçonnée de principes relativement simples une foule de faits que leur caractère hétéroclite rendait agaçants pour l'esprit. Parfois d'ailleurs autour de ces théories se sont développées ce qu'on pourrait appeler des « sciences » au sens « topologique » de ce mot : l'astrologue, celui en tout cas qui se dit plus sérieux que ses collègues « commerciaux », est en ce sens le spécialiste qui connaît mieux que quiconque l'ensemble des observations et des considérations astrologiques. Si toutefois on ne peut qualifier de « scientifique » au sens fort chacune de ces théories, c'est on en conviendra volontiers parce que fait défaut l'autre caractère ci-dessus proposé pour identifier les résultats « scientifiques ». Des tentatives systématiques et rigoureuses de falsification ont bien été entreprises le plus souvent sans doute par des scientifiques « de l'extérieur », pour mettre à l'épreuve ces théories ; mais, semble-t-il, ou bien elles se sont avérées décevantes comme dans le cas de celles qui ont porté sur nombre de prédictions de divers astrologues, ou bien, et peut-être plus souvent, il est apparu que de par leur caractère même ces théories, pour toutes sortes de raisons plus ou moins valables, ne pouvaient sans être grossièrement trahies se voir traduites en termes suffisamment opérationnels pour que puisse être mis en branle un programme de vérification-falsification un peu concluant. L'absence de consensus sur ce dernier point ne ferait que témoigner de l'insuffisante opérationnalité de ces théories lesquelles d'ailleurs dans la mesure où elles se maintiennent à leur niveau propre peuvent bien continuer à se présenter comme des hypothèses plus ou moins intéressantes qu'on ne saurait

rejeter « absolument » : l'important est qu'elles ne peuvent se prévaloir du titre de science et du type de respectabilité qui est associé à ce titre.

D'autre part, on ne manque pas davantage de compilations minutieuses, d'observations formulées dans un langage suffisamment précis pour être ouvertes aux vérifications les plus exigeantes susceptibles [204] d'être reprises par quiconque entend le faire à l'intérieur de la communauté scientifique. Mais si ces relevés sont purement empiriques, s'ils ne parviennent pas à ouvrir une zone d'intelligibilité nouvelle, s'ils n'expliquent rien mais se contentent de préciser ce que chacun soupçonnait à l'avance, ils sont incapables par eux-mêmes de nous mettre en face de ce qui mérite au sens fort le titre de « scientifique ». Je pourrais par exemple mesurer avec la dernière précision disons le régime alimentaire et le poids d'un groupe d'animaux, en tirer la conclusion qu'en général les plus lourds mangent davantage et mettre avec succès quiconque au défi de falsifier mes résultats sans pouvoir prétendre pour autant avoir illustré par là ce qu'est « la science ». Ce n'est, on le comprend aisément, qu'au moment où ces observations permettraient *d'expliquer* vraiment quelque chose qu'on pourrait le prétendre. Claude Bernard le rappelait à propos de la médecine empirique et on l'entrevoyait d'ailleurs depuis longtemps : on savait par exemple que les résultats d'un Tycho-Brahe sans l'usage qu'en a fait Kepler n'auraient occupé aucune place dans l'histoire de l'astronomie considérée comme « science ».

Bref on ne peut faire de science à bon marché pas plus grâce à une patience infatigable que grâce à une imagination inépuisable. Ce n'est que là où ont convergé les deux dimensions évoquées ici que sont apparues les conquêtes scientifiques. On pourrait évidemment multiplier les exemples ; je n'en évoquerai que deux parmi les plus classiques pour préciser un peu en quel sens le double critère mentionné me paraît pouvoir se réaliser. La mécanique de Newton proposait à partir de quelques principes simples mais tout à fait insoupçonnés par une intelligence superficielle des phénomènes en cause, une élégante explication de ceux-ci pourtant fort diversifiés ( chute de corps, mouvements des planètes, marées etc... ) ; et cela, en inaugurant à propos de ces principes un programme de vérification-falsification qui a d'ailleurs été poursuivi longtemps après la mort de Newton lui-même et qui a été en quelque sorte récupéré par la synthèse plus large mise au point par la physique contemporaine laquelle devait en définir ainsi les

conditions de validité et les limitations théoriques. Si l'on accepte la présente façon de voir, on dira donc que cette théorie est « scientifique » parce qu'elle a su rencontrer le double critère proposé ou a pu être considérée comme un cas particulier d'une théorie plus générale soumise elle-même à des critères analogues et capables de définir parfaitement dans quelles conditions la première continue de répondre à [205] ces critères et de mériter ainsi le titre de « scientifique ». On pourrait parler aussi de la chimie classique (théorie des valences, table périodique, etc...) ou de la sélection naturelle de Darwin qui seraient d'excellents exemples. Soulignons plutôt le cas de la génétique mendélienne particulièrement illustratif en ce qu'il rend compte de la façon la plus séduisante de phénomènes héréditaires assez déroutants en apparence ( phénotype ) à l'aide d'un modèle explicatif situé à un autre niveau et par là tout à fait insoupçonné ( génotype ) non pas toutefois sans fonder cette hypothèse audacieuse sur une série de vérifications étonnamment précises et concluantes dès leurs premières formulations et pour l'essentiel solidement confirmées par la suite.

Ces exemples bien connus auront sans doute rendu cette discussion un peu facile tant il peut paraître admis que le double critère envisagé a toujours été sous une forme ou une autre associé aux grandes conquêtes des sciences naturelles. Or il se trouve que pour toutes sortes de bonnes raisons dont les plus évidentes tiennent à la complexité incomparablement plus grande de l'objet étudié et à l'impossibilité théorique de manipulations du type de celles effectuées en laboratoire, il serait bien difficile d'en dire autant des résultats obtenus en sciences sociales \*. Ce qu'il importe de souligner ici c'est que ce qui semble faire défaut dans le cas de ces sciences, ce n'est pas l'un ou l'autre des traits considérés mais bien la coïncidence des deux. Il serait inexact d'affirmer que des tentatives de falsification systématiques et rigoureuses sont absentes de ces sciences : partout où des résultats formulés à l'aide de concepts suffisamment opérationnels sont soumis à la critique d'une communauté scientifique, on peut parler de telles tentatives et c'est manifestement le cas en sciences sociales. D'autre part on ne manque pas dans ces sciences de théories vraiment

---

\* Entendons ici par « sciences sociales » le groupe histoire-sociologie-économie. D'autres sciences humaines (linguistique, psychologie et même anthropologie ) étrangères à l'enjeu de la présente discussion poseraient des problèmes épistémologiques particuliers qu'il ne s'agira pas d'examiner ici.

explicatives au sens où elles parviennent à rendre intelligibles divers phénomènes sociaux à partir de principes plus profonds dont l'action serait normalement inaperçue des membres de la société étudiée (effets décisifs des climats, retour automatique à l'équilibre, auto-régulation du niveau de la population, etc...). Mais il serait bien difficile de citer un exemple probant d'une vérification [206] (résistance aux tentatives de falsification) de ces théories explicatives elles-mêmes. Ainsi à condition de définir convenablement nos termes on pourra montrer avec assez de précision et à l'aide de techniques passablement éprouvées que la cohésion sociale est plus faible en milieu urbain qu'en milieu rural ou que pour une société donnée la proportion du revenu épargné croît sous certaines conditions avec le niveau du revenu mais, pour utiles et nécessaires que soient ces enquêtes, en tant que telles, elles ne font que confirmer le verdict du bon sens et par conséquent n'expliquent pas vraiment des phénomènes qui auraient sans leur secours échappé à une véritable intelligibilité. Par contre dès que l'on tente de vérifier les théories explicatives elles-mêmes, on se heurte à des difficultés qu'il serait trop long d'examiner ici mais qui sont familières au praticien de ces sciences et qui rendent compte de l'absence de consensus qu'on y observe si fréquemment. Parallèlement mais sur un plan un peu différent on pourra en histoire établir avec les techniques les plus rigoureuses la date précise d'un événement situé dans un lointain passé sans pouvoir « vérifier » pour autant, cela va sans dire, une théorie explicative du développement historique. C'est donc, notons-le au passage, parce qu'elles ne peuvent pas soumettre leurs « théories explicatives » à une « vérification » précise et nullement parce que leur est interdit l'usage des techniques mathématiques que les sciences sociales seront en général exclues du domaine des sciences dites « exactes » auxquelles seules s'appliquerait le critère proposé ci-dessus : les instruments mathématiques couramment utilisés en sciences économiques sont incomparablement plus complexes que ceux requis par la génétique mendélienne et pourtant ce n'est que dans le second cas qu'on pourrait parler de science exacte. Il n'y aurait d'ailleurs rien d'étonnant à ce que, dans la mesure où l'on choisit de l'employer, l'instrument mathématique se doive d'être en gros d'autant plus sophistiqué que l'objet auquel on l'applique rend difficile vu sa complexité les vérifications précises.

Quoi qu'il en soit il semble qu'on ne puisse guère qualifier ces sciences sociales de « science » au sens fort retenu jusqu'ici, sens qui seul est porteur du prestige et de l'autorité dont il a été question au début du présent article. C'est ce dont témoigne d'ailleurs l'attitude généralement réservée des plus remarquables praticiens de ces « sciences » peu enclins à entonner à la manière de tant de leurs collègues de sciences naturelles : « la science a établi que... » ou autres formules du même type. Ceci toutefois ne veut nullement dire et c'est ce qu'oublie [207] trop aisément les contempteurs des sciences sociales qu'on peut y soutenir à égal titre n'importe quoi. La rigueur dans la démarche intellectuelle y a aussi ses règles qui sont d'autant plus importantes que les résultats s'y font moins mécaniques. Il y a des degrés dans la déception qu'entraîne la tentative de vérification des diverses théories mises de l'avant par ces sciences et dans la mise en relief de leurs insuffisances. Inversement, il y a des degrés dans l'attention mise à l'établissement des faits, dans la pertinence et la précision des concepts utilisés, dans la cohérence, la vraisemblance et la signification intuitive de ces théories. Aussi y a-t-il également des degrés dans le pouvoir explicatif de telles théories et dans la fécondité de leurs applications à l'analyse comparative et à la mise au point des stratégies sociales ; il y a des degrés enfin dans la motivation idéologique qui a pu présider à l'élaboration de ces théories et en conséquence de tout cela il y a des degrés dans le consensus qui s'établit à leur endroit au sein de la communauté scientifique.

C'est pourquoi on a cherché souvent et fort légitimement à définir la scientificité des sciences sociales et plus généralement des sciences humaines en invoquant d'autres critères que ceux retenus pour les sciences naturelles ou exactes. Seulement en renonçant à la coïncidence des deux critères proposés ici, on se trouvait en face d'ensembles de données exactes mais dispersées et de théories unifiantes mais non vérifiées et il devenait bien difficile de caractériser cette science comme un corpus théorique suffisamment articulé pour définir avec assez de précision ses propres frontières et donner des règles qui puissent permettre de discerner le « non-scientifique » du « scientifique ». Aussi paraît-il de prime abord assez suspect que ceux-là même qui se défendent le plus vivement d'importer en sciences sociales des critères propres aux sciences naturelles, ne répugnent pas à faire de théories sociales présumées scientifiques la pierre de touche de propos dont on

pourrait ainsi démasquer avec autorité le caractère éventuellement idéologique. Il s'imposerait plutôt me semble-t-il de parler avec beaucoup de modestie d'une attitude ou d'une démarche scientifique qui ne désignant guère qu'un haut *degré de sérieux* dans les exigences de rigueur, de cohérence, d'objectivité, de vérifiabilité, d'intelligibilité, etc... permettrait mal les dénonciations péremptoires des idéologies. Bien sûr, mais c'est tout autre chose, une telle attitude inviterait à une méfiance constante à l'égard des motivations idéologiques qui risquent toujours de se dissimuler au sein même de la démarche scientifique. [208] Peut-être inviterait-elle aussi comme le suggère Fernand Dumont à l'examen du rôle positif de ces idéologies si étroitement associées à la démarche scientifique mais c'est encore là tout autre chose.

S'il en est ainsi, dans la mesure où l'on entend malgré tout dénoncer cette présence de l'idéologique à l'aide d'une notion du scientifique qui en ferait par contraste ressortir le caractère, on sera amené à dégager plus ou moins explicitement pour la science ou pour l'idéologie des critères neufs et adaptés à ce contexte. La seconde partie du présent article sera donc consacrée à examiner ces critères possibles mais auparavant, puisque l'analyse précédente reposait sur une première approximation qu'il fallait préciser, il convient d'abord de se demander si ces précisions ne mettraient pas en cause les conclusions auxquelles nous venons d'aboutir.

### ***OBJECTIONS ET PRÉCISIONS***

1- Une première objection pourra paraître anodine mais elle oblige à préciser certains termes. Elle consiste à mettre en doute la possibilité de séparer comme je l'ai fait jusqu'ici le pouvoir explicatif et le succès de la vérification puisqu'en dernier ressort, une explication au sens strict est une explication de phénomènes précis observés avant ou après la formulation de la théorie et que d'autre part la vérification n'est que l'observation du fait que tel ou tel de ces phénomènes précis se produit conformément à ce que suggérait la théorie et se voit donc de ce fait « expliqué » par celle-ci. Bref une théorie qui déçoit les tentatives de vérification qu'on en fait n'expliquerait donc rien et une théorie qui explique vraiment l'ensemble de phénomènes qu'elle touche ne peut

qu'être vérifiée par ceux-ci. Cette manière de voir toutefois n'est qu'une façon de souligner, cette coïncidence de fait des deux critères considérés dans une théorie valable examinée *ex post*, une fois que la notion d'explication s'est trouvée marquée de cette précision (liée à l'idée de vérification) qu'elle acquiert justement du fait de cette coïncidence qui en fait une théorie vraiment « scientifique ». Si par contre, on considère les choses *ex ante*, avant qu'aient pu être mises en place les conditions d'un processus de vérification-falsification satisfaisant, on peut bien parler du pouvoir explicatif d'une théorie sous réserve d'une clarification toujours pensable des maillons encore obscurs qui l'empêchent d'être mesurée de façon *précise* à un ensemble d'observations [209] à expliquer. Ainsi une hypothèse comme celle de l'action de l'activité solaire sur l'activité économique ( via son action également hypothétique sur les récoltes ) est théoriquement ou potentiellement explicative même si on ne peut dire ce qu'elle explique au juste et si elle l'explique vraiment tant que ne sont pas mises en place les conditions d'une vérification précise qui permettrait de situer exactement la relation supposée. Tout ce qu'il s'agissait de reconnaître ici est que quel que soit son potentiel explicatif suggéré par une relation au moins logique entre des phénomènes observés et un facteur qui pourrait en rendre compte, une théorie ne peut à défaut de telles conditions être qualifiée de scientifique au sens examiné plus haut.

2- Si la première objection considérée n'a donné lieu qu'à quelques précisions terminologiques, la seconde paraîtra sans doute plus sérieuse puisqu'elle consistera à mettre en cause la place reconnue jusqu'ici à la vérification dans les sciences naturelles elles-mêmes. Il ne s'agira pas bien sûr d'une insistance sur le rôle heuristique, en ces sciences, d'hypothèses audacieuses qui bien avant leur « vérification » emportent parfois la conviction du savant puisque ce ne peut être que par un abus de langage du type de celui reproché avec raison à un Teilhard de Chardin, qu'on qualifierait alors ces thèses de « scientifiques ». C'est au contraire à propos des théories scientifiques les plus reçues qu'une réflexion épistémologique récente a été amenée à contester la portée souvent reconnue à la vérification. Non seulement une vérification n'impliquerait en rien que soit rejointes les structures fondamentales du réel, non seulement elle ne serait jamais définitive, non seulement elle ne serait au mieux qu'une résistance victorieuse à une entreprise

systematique de falsification comme on l'a souvent répété depuis Popper, mais elle ne signifierait nullement que la théorie dite « vérifiée » soit appelée de ce fait à s'imposer vraiment puisque d'autres théories pourraient avec une précision comparable rendre compte d'un ensemble également impressionnant d'observations empiriques d'ailleurs largement communes à chacune d'elles sans qu'on puisse espérer voir aucune « expérience cruciale » trancher entre les théories rivales.

Peu d'ouvrages ont contribué autant, à tout le moins auprès des milieux intéressés aux sciences sociales, à mettre en relief cet aspect que le brillant essai de Thomas S. Kuhn intitulé « *The structure of Scientific Revolution* »\*. Une idée de cet auteur qui paraît avoir fortement [210] retenu l'attention dans ces milieux, est celle d'une *compétition* qui, faute d'un autre critère de sélection, s'engagerait entre des théories rivales ou plus exactement entre des « paradigmes » conçus comme des visions du monde qui — dans l'intervalle séparant deux crises résolues par des révolutions scientifiques — soutiennent le cadre théorique dans lequel, pour un secteur donné de la science, les problèmes sont posés et résolus par la communauté scientifique vouée alors à la pratique de la science normale. Ces idées ne sont pas nécessairement acceptées comme telles par tous les épistémologues des sciences naturelles. Toutefois il ne s'agira pas d'entrer ici dans les débats qui opposeraient cette conception à d'autres plus « réalistes » ou plus « positivistes » : puisque cette façon de voir me paraît la plus favorable à la position que je discute ici, je la prendrai pour ce qu'elle est dans le but d'examiner ce qu'on pourrait en dégager pour une épistémologie des sciences sociales. On pourrait en effet, bien que Kuhn pour sa part n'ait pas lui-même appliqué ses vues aux sciences sociales, être tenté d'en conclure que si les grandes questions en sciences naturelles se résolvent plutôt dans un processus de compétition que dans une vérification décisive, la situation y serait assez analogue à celle qui prévaut en sciences sociales ou l'on peut observer quelque chose d'assez assimilable à une compétition entre paradigmes : par exemple en sciences économiques n'observe-t-on pas une compétition entre un paradigme « classique » qu'on fait généralement remonter à

---

\* University of Chicago Press. *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. II, n° 2.

Adam Smith et qui pour plusieurs fournirait toujours son cadre à la recherche économique dite conventionnelle et un paradigme marxiste qui après avoir été longuement et injustement dédaigné des milieux économiques commencerait à avoir le vent dans les voiles ?

Quoi qu'il en soit de la compétition effective que se livrent sur divers plans une pensée économique d'inspiration ouvertement marxiste et une pensée économique à vrai dire assez hétérogène mais que l'on aime parfois rattacher à l'idée d'économie traditionnelle, il me paraîtrait assez trompeur d'assimiler les deux situations surtout si c'était dans l'espoir de fonder la scientificité du « paradigme » estimé « vainqueur » sans avoir à rencontrer le critère parfois embarrassant de la vérification. Car parler avec Kuhn d'une compétition pour souligner l'impossibilité d'une expérience cruciale, ce n'est pas nier l'importance d'une confrontation de la théorie aux résultats empiriques obtenus, c'est bien au contraire constater que plus d'une théorie parvenant à rendre compte avec une suffisante précision de ces résultats (c'est [211] précisément en ceci que l'expérience cruciale se révélerait impossible) on se doit de recourir à un autre critère pour discriminer entre elles. On peut en effet être amené alors à dénoncer dans le paradigme en perte de vitesse tantôt ses complications inutiles, tantôt ses recours subtils (et également inutiles) à des concepts nullement opérationnels ou à des postulats qu'on se refuse à admettre, toutes choses qui s'avèrent être peu à peu des symptômes assez gênants pour l'esprit scientifique. C'est pourquoi une théorie explicative jugée plus sobre parviendrait progressivement alors à imposer le paradigme qui la soutient même si aucune expérience cruciale ne peut déclasser définitivement l'autre paradigme abandonné petit à petit par ses adhérents. Mais l'important ici est de souligner qu'une telle « compétition » n'a de sens qu'entre des théories dont les prédictions ont été « vérifiées » de façon significative par des observations empiriques ou qui prétendent pouvoir rendre compte de leur échec dans les cas généralement exceptionnels où elles ont pu décevoir — cas qui font scandale justement parce qu'un tel scandale ne peut éclater que sur un fond non-scandaleux.

Or il n'en va pas du tout ainsi dans les sciences sociales où les théories qu'on voudrait voir entrer en compétition n'ont pu être soumises qu'à des tentatives également infructueuses de vérification. Le caractère décevant de leurs « prédictions » ne fait d'ailleurs nullement scandale dans la mesure où l'on reconnaît que de telles

théories sont bien différentes de celles des sciences naturelles en ceci qu'elles ne sont pas conçues — vu certaines difficultés de principe auxquelles on a déjà fait allusion — pour être mesurées à une épreuve rigoureuse de vérification. Bien des marxistes l'ont compris qui se refusent à voir les thèses de Marx (loi de la décroissance du taux de profit, avènement de la révolution dans les pays capitalistes avancés, etc...) soumises à des vérifications précises mais « bêtes » qui concluent fatalement à l'échec. On s'opposera à ce que ces « lois » soient prises au pied de la lettre ; elles devront être assouplies, adaptées à des contextes de plus en plus complexes, reformulées de manière à intégrer des dimensions nouvelles et rebelles à toute quantification comme l'impact polyvalent d'une révolution technologique ou l'opportun développement d'une prolétarisation précoce joint à l'embourgeoisement insidieux d'un prolétariat aveuglé.

Bref la « théorie scientifique » aura fait place à une source d'inspiration étonnamment féconde. Il en va évidemment de même des théories [212] dites classiques dans la mesure, rappelons-le, où les théories explicatives elles-mêmes sont en causes et non les observations souvent très précises qui toutefois n'expliquent pas vraiment. On n'a pour s'en convaincre qu'à songer à la critique décisive due principalement à Joan Robinson \* de la théorie néo-classique de la distribution ou aux difficultés de principe rencontrées par toute tentative de vérifier une quelconque théorie visant à expliquer un phénomène aussi central que celui de l'inflation. La compétition en un sens plus institutionnelle encore que théorique entre l'économie dite marxiste et l'économie dite traditionnelle me paraît donc avoir assez peu en commun avec celle qui opposerait des paradigmes en sciences naturelles. Sur le plan théorique, il me semble plus juste de dire que chacune de ces approches, l'une et l'autre d'ailleurs fort diversifiées, marque respectivement des points au moment de s'attaquer à des types assez différents de question. Dès lors, la compétition effective, celle à propos de laquelle il faudra peut-être trancher, porte bien plutôt sur la

---

\* cf. *Revue canadienne d'Economie* mai 1970 et mai 1971. cf. aussi *Monthly Review* janvier 1971 « The Relevance of Economic Theory ». Toute cette question demanderait une discussion plus élaborée mais superflue, je pense, pour ceux que pourrait heurter la thèse principale du présent article.

pertinence ou l'intérêt et parfois même sur l'urgence des questions pour lesquelles l'une ou l'autre approche se trouvera relativement favorisée.

Il n'y aurait donc guère de sens à identifier les deux situations en visant de la sorte à faire partager à une théorie en sciences sociales la « scientificité » typique des sciences de la nature. C'est un autre type de scientificité qui peut seul s'imposer dans l'analyse plus ambiguë des réalités sociales, une scientificité qui n'exige certes pas moins de patientes recherches mais qui n'offre guère de possibilités de démarquer avec netteté le champ de la science et celui de la non-science auquel il serait commode d'associer l'idéologie. Il vaut mieux reconnaître cette situation et s'attaquer aux problèmes qui en résultent que de lorgner constamment du côté des sciences exactes pour voir si à la faveur de leurs crises internes — diagnostiquées souvent à partir de résultats qui, comme le principe d'incertitude de Heisenberg, sont bien plus le témoignage d'une extrême rigueur que celui de failles supposées dans l'exactitude — on ne pourrait pas s'associer à leur mouvement prestigieux quitte d'ailleurs à oublier cette atmosphère de crise au moment de prétendre parfois avec une certaine arrogance que ce que l'on fait [213] est de la « science » et que ce qui s'y oppose ne saurait être qu'idéologique. Des théologiens, il n'y a pas si longtemps, se réjouissaient ainsi de ce que les plus rigoureux des biologistes estimaient insuffisamment vérifiée la théorie de l'évolution ou de ce que le principe de Heisenberg remettait en cause une certaine conception du déterminisme. Alors que les théologiens d'aujourd'hui deviennent plus indifférents aux « crises » de la science, il serait inélégant que des philosophes ou des théoriciens des sciences sociales se portent à leur tour à l'affût de ces crises, histoire de rendre vraisemblable l'affirmation massive de la scientificité des théories qu'ils soutiennent.

## II. AU NOM DE QUEL CRITÈRE OPPOSER IDÉOLOGIE À SCIENCE ?

Si toutefois l'on ne se laisse pas arrêter par ces difficultés et si l'on persiste en matière sociale à parler de la science en un sens assez fort pour que l'idéologie s'en démarque aisément, il faudra encore reformuler un critère neuf pour reconnaître cette scientificité car il devient alors impossible de maintenir celui, trop sévère, examiné plus haut à moins, ce qui revient au même, d'en renouveler complètement la signification (cas 3 ci-dessous). Ce n'est qu'à ce prix semble-t-il qu'on pourrait avec une autorité désormais plus fondée opposer les discours scientifiques aux discours idéologiques. Malheureusement ceux qui s'adonnent avec le plus d'autorité à de telles oppositions, paraissent rarement se donner la peine de discuter avec beaucoup de précision le critère de scientificité qui guide leur jugement. Aussi a-t-il paru préférable ici de procéder, plutôt qu'à des critiques textuelles de textes assez fuyants, à un inventaire critique des critères qui semblent soutenir le plus fréquemment les prétentions de ceux qui entendent opposer ainsi la science à l'idéologie.

[214]

J'ai cru devoir les ramener à cinq types principaux.

1) Une première approche mettra carrément en veilleuse le pôle « vérification » du critère discuté plus haut pour ne retenir que l'autre pôle, le pouvoir explicatif de la théorie en mettant d'ailleurs l'accent sur le caractère *inconscient* du facteur explicatif. À n'en pas douter, l'immense influence de la psychanalyse sur la réflexion épistémologique a été décisive ici : la psychanalyse est une discipline dont on peut difficilement dire qu'elle satisfait avec beaucoup de précision aux exigences d'une véritable « vérification » scientifique, mais qui néanmoins jette tant de lumière sur le comportement humain, (et cela en invoquant précisément un inconscient dont l'action est par définition insoupçonnée, en tout cas inaperçue, de ceux dont le comportement est expliqué) qu'il serait gênant de ne pas lui reconnaître un certain statut scientifique. De plus la psychanalyse offrait du même coup une seconde aubaine aux théoriciens de la science et de

l'idéologie : non seulement elle prouvait par son exemple qu'une discipline peut être jugée « scientifique » sans s'astreindre à des vérifications trop rigoureuses mais elle opposait son mode d'explication par les facteurs inconscients à celui de la conscience naïve qui se contente d'élaborer des « rationalisations » pour rendre compte de sa conduite. Or qu'est-ce qu'une idéologie sinon une rationalisation collective d'un comportement social déterminé en profondeur par des conditions (par exemple des conditions économiques) dont la société en question n'a pas conscience. Par opposition aux *idéologies*, rationalisations superficielles, il y aurait donc la science capable de mettre à jour les conditionnements inconscients mais réels du comportement des sociétés.

Et il se trouve que dans l'une de ses intuitions géniales, Marx avait très clairement adopté une façon de voir assez analogue. C'est à l'encontre d'une « idéologie » toute spéculative et superficielle qu'il proposait dès 1845 de se consacrer plutôt à une science authentique : « c'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'analyse de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes ». <sup>150</sup> Par exemple si une histoire idéologique part naïvement « de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent » <sup>151</sup>, une histoire scientifique partira plutôt « des hommes dans leur activité réelle ». Cette histoire cherchera à mettre à jour les conditionnements réels et inconscients qui expliquent [215] à la fois les comportements sociaux et les idéologies qui cherchent à les rationaliser. Ceci devrait même pour Marx ressortir du simple bon sens : « Dans la vie courante, n'importe quel *shopkeeper* sait fort bien faire la distinction entre ce que chacun prétend être et ce qu'il est réellement ; mais notre histoire n'en est pas encore arrivée à cette reconnaissance vulgaire. Pour chaque époque, elle croit sur parole ce que l'époque en question dit d'elle-même et les illusions qu'elle se fait sur soi » \*. Ces belles pages de Marx, débordantes de santé, risquent pourtant de nous faire oublier que si se trouve clairement démasquée une idéologie qui est rationalisation et illusion, si par là est sérieusement ébranlée la scientificité d'une histoire toute marquée de

<sup>150</sup> [Idéologie Allemande](#) (Première partie) éd. Sociales p. 27.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 26.

\* *Ibid.*, p. 57 ; cf. aussi *Critique de l'Economie politique*. Avant propos, éd. La Pléiade p. 273.

cette idéologie, il reste encore à préciser ce que devrait être la science qu'il faut opposer à une telle idéologie. Sans doute sommes-nous renvoyés au « réel » en quoi on ne saurait qu'être d'accord mais justement parce que nul ne saurait être en désaccord avec cette indication — les idéologues hégéliens sûrement pas plus que d'autres — nous ne sommes guère avancés. De quel réel s'agit-il donc ? Celui, nous est-il clairement suggéré, qui conditionne effectivement le comportement des membres d'une société sans que ceux-ci en soient conscients. Si l'on parvient à expliquer des comportements observés « en surface » à partir de processus (économiques ou autres) qui demeurent inconscients aux agents considérés, on ne se contenterait plus de rationaliser (idéologie) mais on ferait œuvre authentiquement scientifique.

On serait pourtant bien mal avisé de s'en remettre sans plus à un tel critère car il autoriserait les thèses les plus farfelues à se prévaloir du titre de science comme on l'a entrevu dans la première partie du présent article. Libérées de toute exigence de vérification les explications les plus variées pourraient être imaginées à partir de divers facteurs économiques ou d'autres facteurs également réels et de telles explications pourraient d'ailleurs se situer d'autant plus aisément au niveau de processus inconscients pour la conscience naïve des sociétés étudiées qu'elles seraient justement plus saugrenues. Les exemples abonderaient ; on s'arrêtera à un seul qui pour rencontrer assez bien le critère ici examiné n'en constitue pas moins, comme on en conviendra je crois assez volontiers, une expression pseudo-scientifique de la plus odieuse peut être des idéologies. Le comte de Gobineau était en [216] effet aussi avisé pour sa part que le *shopkeeper* de Marx et entendait bien se garder de demander par exemple aux Romains de la décadence ce qu'ils disaient d'eux-mêmes comme tant d'historiens naïfs s'étaient contentés de le faire. « Le fanatisme, le luxe, les mauvaises moeurs et l'irréligion » \* ces « explications » que l'on retrouve si souvent sur les lèvres des contemporains de cette décadence comme saint Augustin ou ses adversaires, ne lui paraissent pour sa part que des considérations superficielles qui n'expliquent rien. Contre ce qu'il aurait volontiers qualifié de spéculation idéologique, Gobineau propose en somme de revenir au réel, à ce niveau biologique et matériel où il situe le facteur

---

\* [\*Essai sur l'inégalité des races humaines\*](#), Pierre Belfond éd, p. 43 et ss.

racial. C'est en effet à partir de ce facteur (pureté du sang) dont l'action restait en général inconsciente pour le contemporain — le jeune Romain qui épousait une belle étrangère ne « comprenait » pas plus que le capitaliste de Marx qu'il se faisait par cela même son propre « fossoyeur » — que Gobineau cherche à rendre compte de la seule façon qui pour lui soit vraiment sérieuse de ces effets de surface que sont les montées et les décadences des grandes civilisations.

Il ne s'agit nullement ici, ce qui serait indéfendable et en un sens assez malhonnête, de renvoyer dos à dos Gobineau et Marx. L'œuvre du premier, de l'aveu même du commentateur de l'édition citée de l'*Essai*, n'offre plus guère d'intérêt qu'à titre de monument littéraire tandis que celle du second non seulement demeure une source d'inspiration directe pour nombre de chercheurs parmi les plus remarquables mais a elle-même fait ressortir avec une étonnante profondeur un ensemble de dimensions avec lesquelles ont dû désormais compter tous les théoriciens sérieux des sciences sociales. Ce qu'il faut seulement reconnaître ici c'est que ce n'est aucunement à la lumière du critère examiné qu'on peut en arriver à une telle conclusion mais bien plutôt à partir d'un jugement aux bases plus modestes mais moins artificielles qui permet à mon sens de mesurer la pertinence et l'importance des grandes théories explicatives en sciences sociales. Et un tel jugement oblige à démêler patiemment — et non d'un seul coup au nom d'une science déjà reconnue — les incidences idéologiques des propos « scientifiques » auxquels elles sont souvent étroitement liées. En somme rien n'empêche, on le voit, la mise à jour de prétendues explications fondées sur des facteurs « inconscients » d'être de part en part entreprise idéologique.

[217]

Qu'en est-il alors de la psychanalyse sur le modèle de laquelle on croyait s'appuyer ? C'est à dessein qu'il a été question jusqu'ici de « sciences sociales » plutôt que de « sciences humaines » lesquelles englobent outre les premières les sciences psychologiques. Puisque le problème discuté ici n'intéressait que les sciences sociales dans leur rapport aux sciences naturelles, il m'a paru inutile de soulever le problème complexe du statut épistémologique des sciences psychologiques. Ce n'est donc pas ici qu'on cherchera à déterminer quelle est la part du prestige scientifique souvent reconnu à la psychanalyse qui tient à son efficacité thérapeutique ou à ses relevés

cliniques en se demandant jusqu'à quel point on pourrait rapprocher ces pratiques d'un certain type de vérification. Il suffira ici d'observer que dans la mesure où l'on entend fonder *sur son seul pouvoir explicatif* la scientificité de cette discipline, il faudra parler de science dans un sens assez lâche où l'on insiste plus sur la fécondité de l'analyse que sur l'exactitude ou le caractère bien défini des résultats. On pourra montrer que tel concept-clé de la psychanalyse s'avère un instrument indispensable à qui entend démêler un peu la complexité des comportements individuels ou sociaux les plus variés mais on ne voit guère en quel sens on pourrait, sans recourir à une forme quelconque mais problématique de vérification, fournir des règles permettant de rejeter ou de valider « au nom de la science » telle application précise de ce concept à l'un de ces comportements. Quoi qu'il en soit du statut scientifique ainsi accordé à cette discipline on ne saurait définir de façon un peu précise les frontières de cette « science » au sens où on peut le faire en sciences naturelles. On peut être convaincu du bien-fondé des concepts fondamentaux de la psychanalyse tout en rejetant la plupart des conclusions que Freud ou d'autres théoriciens de cette discipline ont tirées des applications qu'ils en ont faites ; on ne peut pas au même sens accepter les principes fondamentaux de la mécanique newtonnienne sans être d'accord avec les applications balistiques qui en sont faites et sans devoir rejeter certaines affirmations qui en contredisent ou en appliquent incorrectement les principes. Banalité que tout cela ! rien en effet ne devrait être aussi admis que l'idée selon laquelle il ne suffit pas de souligner l'intérêt « scientifique » d'une théorie pour que soit automatiquement importés dans le champ où elle s'applique les caractères de précision et de décidabilité (présents jusqu'à un certain point en des sciences plus volontiers vérifiables) qui paraissent être le minimum nécessaire pour permettre à cette « pensée [218] scientifique » d'agir comme une espèce de repoussoir pour les propos idéologiques. Mais, à en juger par une manière de penser très contemporaine, les idées les plus banales ne sont pas forcément les plus admises et c'est pourquoi il convenait de les rappeler ici.

La deuxième approche considérée ici ne retiendra pas davantage le pôle « vérification » de notre critère de base mais ce sera à la faveur de tendances inhérentes cette fois au développement des sciences naturelles elles-mêmes. Ainsi on a parfois proposé de voir dans la cohérence interne ou si l'on préfère dans la rigueur formelle un critère

de scientificité qui aurait le double avantage de ne pas astreindre à une vérification empirique toujours embarrassante en sciences sociales et de demeurer pourtant près des préoccupations les plus actuelles de plusieurs des plus éminents parmi les représentants contemporains des sciences naturelles. En effet l'épistémologie des sciences contemporaines non seulement nuance considérablement l'idée un peu trop simple qu'on s'était déjà faite de la vérification mais elle paraît insister volontiers sur le rôle souvent décisif du formalisme dans plusieurs des débats qui passent pour les plus importants dans les domaines qui l'intéressent. Il n'y a rien d'étonnant d'ailleurs à ce que l'attention se porte sur ce plan au moment où s'affrontent des théories qui parviennent chacune pour leur part à rendre compte des résultats empiriques qui les touchent ou quand il s'agit d'intégrer à un niveau supérieur des théories pleinement « vérifiées » à leur niveau propre. Ce qu'on oublie toutefois au moment d'appliquer cette façon de voir dans le domaine des sciences sociales, c'est qu'ici (comme on l'a vu à propos de l'interprétation à donner à la « compétition » de Kuhn) la condition préalable d'une vérification des théories au sens déjà discuté est absente et que dans ces conditions la comparaison des formalismes ne peut être évidemment qu'un exercice intéressant peut-être sur le plan logique mais vide et gratuit sur le plan scientifique.

Il est pour le moins curieux d'ailleurs de rencontrer occasionnellement un critère de ce type chez ceux qui voudraient asseoir par là la scientificité du marxisme et rejeter les sciences économiques classiques du côté de l'idéologie. Si l'on entend, en effet, valoriser l'approche marxiste au dépens de celle des économistes néo-classiques, il me semble beaucoup plus sensé de faire observer avec Joan Robinson \* que si ces [219] derniers ont mis au point de fort élégantes formalisations de questions mineures qui échappent d'ailleurs à toute vérification empirique, Marx à l'aide d'instruments beaucoup moins raffinés (« far cruder ») a pu, servi en cela par un sens profond de la réalité, porter directement notre attention vers les questions essentielles. Il paraît évident en effet que rejetée sur le strict plan du formalisme, la pensée de Marx perd ses meilleurs atouts. Je ne pense d'ailleurs pas tant ici à ces quelques inconsistances formelles que l'on pourrait dénoncer dans le *Capital* comme celle, assez manifeste au plan

---

\* *An Essay on marxian economics*, 2<sup>e</sup> édition, p. 36.

formel en tout cas, que madame Robinson relève entre la loi de décroissance du taux de profit et l'idée, si importante à la notion même de plus-value, d'une relative stabilité des salaires réels <sup>152</sup> : de telles contradictions sont bien excusables chez un auteur si prolifique d'une époque somme toute assez peu formalisante. Marx perdrait à ce recours au formalisme avant tout parce que dans son souci d'une explication historique concrète, il n'a pu se permettre d'évasion dans un monde formel comme bien des économistes modernes qui ne font souvent qu'appliquer à des modèles délestés de toute véritable densité les résultats de cent ans de progrès fulgurants accomplis par les mathématiciens et les logiciens dans le domaine de la formalisation. Il y a donc peu d'intérêt à confronter sur ce plan le texte remanié ou pas du *Capital* de Marx et le formalisme séduisant mais souvent assez vide que nous offre la pensée économique contemporaine. Ce n'est pas sur cette voie, en tout cas, qu'on risque de trouver un critère permettant de situer l'un du côté de la science et l'autre du côté de l'idéologie.

La difficulté s'avère peut-être assez analogue finalement quand on cherche un nouveau critère en caractérisant le discours scientifique par son impersonnalité et son objectivité, en le définissant comme un "discours sans sujet". Ici encore, il va de soi que l'on rejoint une caractéristique essentielle de la pensée scientifique dont le progrès a toujours été marqué d'une élimination systématique de l'élément « subjectif » présent dans les propos « pré-scientifiques », processus qui va d'ailleurs de pair avec une opérationnalité <sup>153</sup> croissante : c'est par exemple parce que je parle en termes de degrés de température définis à partir d'opérations effectuelles en principe par n'importe qui, plutôt qu'en termes de sensation subjective de chaleur que je progresse sur la voie qui conduit à un discours sans sujet. Mais outre qu'il ne suffit pas qu'un [220] discours soit construit de cette façon pour être scientifique puisque sa pertinence doit être appréciée autrement (à moins qu'on réintroduise subrepticement dans cette définition un critère de vérification via le concept d'opérationnalité), il faut bien voir qu'on ne peut guère mesurer cette impersonnalité du discours sinon par son caractère formel ou « opérationnel ». Or quoi qu'il en soit des mérites de cette définition, dans la mesure où l'on voudrait y voir un

<sup>152</sup> E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, 10/18, tome 4, pp. 222 à 230.

<sup>153</sup> Ce concept est entendu ici dans un sens assez large que le contexte permet toutefois de cerner aisément.

critère permettant de caractériser le marxisme comme science, on risque d'être déçu car il ne semble pas que le marxisme — celui du *Capital* en tout cas — fasse bien meilleure figure sur le plan de l'opérationnalité que sur celui du formalisme et il serait bien mesquin de le lui reprocher quand on le compare à nombre d'autres œuvres économiques de l'époque. On ne voit guère en quel sens on pourrait qualifier de particulièrement dépersonnalisé des concepts qui en sont fort représentatifs comme ceux en particulier de valeur-travail et de plus-value dont l'intérêt principal (même quand on ne les comprend pas de la façon grossière dénoncée entre autres par Ernest Mandel <sup>154</sup>) tient sans doute à ce qu'ils traduisent la profonde inspiration éthique <sup>155</sup> qui à chaque page du livre, nous met en présence d'un homme qui a su porter les ressources grandioses de son génie au service de la lutte contre l'exploitation éhontée dont étaient victimes les travailleurs parmi lesquels il vivait.

En se plaçant à un autre point de vue toutefois, on pourrait soutenir très valablement que Marx a introduit ou perfectionné des concepts (comme ceux de lutte de classes et surtout de contradiction entre forces et rapports de production) qui ont largement contribué à renouveler en profondeur l'analyse historique en reportant le poids de l'explication au niveau d'ensembles structurels objectifs (intérêts de classes, contradictions du système, etc...) plutôt qu'à celui d'actions individuelles « subjectivement » motivées. Pour importante et même décisive que soit cette contribution, ce serait un contre-sens d'y voir une réalisation d'un critère de scientificité du type de celui impliqué par l'idée [221] d'un « discours sans sujet » car le passage du subjectif à l'objectif qu'on y observe se situe à un tout autre plan : la subjectivité éliminée étant celle de l'agent historique et non celle de l'historien, ces structures objectives peuvent continuer d'être analysées en des termes

<sup>154</sup> E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, 10/18, tome 4, pp. 222 à 230.

<sup>155</sup> Sur le caractère foncièrement éthique (ou métaphysique) de ces concepts qu'il serait trop long de discuter ici. cf. J. Robinson *op. cit.* Ch III et préface à la 2<sup>e</sup> éd. et surtout *Economic Philosophy*, ch II ; cf. aussi G. Myrdal *The Political Element in the Development of Political Economy*, Ch. III et G.G. Granger, *Méthodologie économique*. PUF pp. 245-254.

Le concept de « plus-value » (ou mieux alors de « surplus ») pourrait, non sans perdre le plus fort de son impact, échapper, il est vrai, à cette « critique » attachée à la notion de valeur-travail.

qui demeurent marqués de part en part du sceau de la subjectivité du penseur qui les a « dégagées ». L'historien banalement événementiel rivié au niveau d'une historiographie qui épouse les caprices de la chronologie n'est pas nécessairement plus subjectivement compromis dans son récit que celui qui traite l'histoire à partir de structures globales ; il l'est, il est vrai, pour des raisons assez différentes et il est dans la majorité des cas plus ennuyeux, mais c'est là une autre affaire.

Si par contre on préfère modifier le critère dans cette direction, si du « discours tenu par aucun sujet spécifique » on passe au « discours ne portant pas sur des subjectivités mais sur des structures », on retrouve, sans parler de l'arbitraire du procédé, toutes les difficultés liées au critère du « discours sur l'inconscient » car de telles explications par des structures sont le propre d'à peu près toutes les tentatives socioéconomiques d'explication historique. Il serait assez simple pour illustrer la chose (mais autrement assez vain) de faire une lecture « structuraliste » de l'œuvre monumentale d'Oswald Spengler *Le Déclin de l'Occident* pour prendre un exemple entre cent. L'auteur rejette catégoriquement une histoire dont le développement serait commandé par la subjectivité des grands hommes. Ce qu'il propose à la place est une « morphologie » de ces « phénomènes primaires » que sont les cultures \*. À l'appui de sa thèse il déploie une incroyable ingéniosité à dégager les grandes articulations de ces structures, de ces systèmes, de ces configurations parallèles que constituent les grandes cultures au sein desquelles les personnalités historiques comme Alexandre ou Napoléon ne font que remplir une fonction (en l'occurrence la même) désignée par la phase atteinte par le développement de leur culture respective. À l'encontre de cet exemple (dans le choix duquel on aura reconnu bien sûr, la logique du raisonnement par l'absurde) on aura beau faire ressortir tel ou tel aspect plus exclusivement marxiste des « structures » auxquelles on entend attacher l'idée de scientificité, on n'en reconnaîtra pas moins qu'il faut beaucoup de bonne volonté et bien peu d'exigences critiques pour se résigner à voir là un critère susceptible de nous aider à reconnaître le caractère « scientifique » d'une théorie. Aussi me paraît-il assez oiseux de chercher à sceller du [222] sceau de la scientificité la supériorité à mon sens indiscutable de Marx sur Spengler ou sur bien d'autres

---

\* *Le déclin de l'Occident*, N.R.F., tome 2, p. 112.

théoriciens crypto-structuralistes de l'histoire. Faute de pouvoir à l'aide de ce recours aux structures discriminer entre des tentatives également « structurales » mais très inégalement intéressantes, il vaut mieux oublier ces critères illusoire et se contenter de qualifier les contributions de Marx de contributions « scientifiques » si l'on veut en ce sens qu'elles sont pour les sciences sociales extrêmement fécondes mais en remarquant bien qu'elles le sont tellement qu'elles peuvent fort bien féconder nombre de travaux socio-historiques dont les auteurs, bien que parfaitement intéressés par les contradictions socio-économiques, ne seraient pas forcément de bons candidats au titre de marxistes. Ce caractère diffus et peu systématisable du développement des idées en ce domaine nous rappellera une fois de plus que notre dernier critère en supposant qu'il soit acceptable et applicable ne saurait pas plus que les autres être invoqué pour départager la science de l'idéologie.

3) Si les deux premiers types de critères examinés faisaient peu de cas du pôle « vérification » de notre critère de base, une troisième approche va consister à réintroduire explicitement ce critère sous une forme, il est vrai, passablement renouvelée. Marx d'ailleurs avait çà et là souligné l'importance d'une observation et d'une vérification « empirique »<sup>\*</sup> ; mais du point de vue ici considéré il avait fait mieux, il avait mis partout en évidence l'importance centrale du concept de praxis. Or une autre caractéristique du développement des sciences à notre époque devait renouveler la portée épistémologique de ce concept. Pour bien montrer que la vérification scientifique ne prétend nullement, malgré l'étymologie, attester la vérité d'une théorie si l'on entend par là son adéquation au monde réel, on a souvent souligné qu'elle consistait en un ensemble d'opérations (en une praxis si l'on préfère) qui visent seulement à évaluer la « réussite » d'une théorie c'est-à-dire à la limite son aptitude à résoudre efficacement des problèmes pratiques. En ce sens la mécanique classique se trouve « vérifiée » dans la *pratique* de l'ingénieur et certaines sciences biologiques, en particulier la physiologie, se vérifient de même dans les succès de la médecine c'est-à-dire dans une *pratique* médicale qui réussit. Ne peut-on pas dire de même qu'une théorie socio-économique

---

\* *Idéologie Allemande*, éd. citée pp. 18, 25, etc...

comme le marxisme [223] se voit également « vérifiée » dans les succès de la praxis socioéconomique marxiste ? La praxis nous fournirait donc cet instrument de discrimination qui nous faisait défaut jusqu'à maintenant.

Si l'on voulait dire par là que praxis et théorie sont indissociables en ce sens que c'est à partir d'une pratique sociale elle-même alimentée par une théorie qu'on risque le plus de se sensibiliser aux réalités neuves permettant de féconder à leur tour la recherche, on ne saurait qu'être d'accord. De même, s'il s'agissait de montrer qu'une stratégie sociale plus ou moins globale trouve sa vérification, conçue ici comme justification, dans une praxis où elle s'avère une réussite on aurait forcément raison : une grève heureusement conclue vérifie la justesse de vue des stratèges du syndicalisme comme les réussites étonnantes de la révolution chinoise témoignent avec éloquence non seulement du génie politique de Mao mais aussi de la justesse de son appréciation de la réalité sociale chinoise et des potentialités cachées d'un peuple opprimé auquel on offre un enthousiasmant avenir. Ce serait bien autre chose toutefois de soutenir que cette praxis vérifie non plus la justesse d'une stratégie ou la pertinence d'une option politico-sociale concrète, mais l'exactitude scientifique d'une théorie *explicative* de la réalité sociale comme ce serait nécessaire de le faire pour pouvoir opposer de façon significative la science à l'idéologie. On peut fort bien voir dans la praxis révolutionnaire d'un Lénine une vérification de l'idée stratégique du « maillon le plus faible » ; il n'y a guère de sens à y chercher une vérification du marxisme comme théorie de l'histoire (même s'il est par ailleurs abusif d'y voir un démenti à celle-ci du seul fait que la révolution y ait précédé le développement du capitalisme). Autant voir en effet dans les succès fulgurants d'un Mahomet une vérification de la théorie islamique de l'histoire laquelle en un sens inspirait bien sa « praxis », plutôt qu'une certaine vérification du sens politique du Prophète et peut-être des vertus stimulantes d'une théologie du Destin.

S'il en va un peu différemment dans les sciences naturelles, c'est qu'une « vérification » scientifique d'une théorie ne saurait avoir de sens que dans un contexte d'exactitude où sont établis avec précision les liens qui relient les thèses à vérifier et le verdict de succès porté sur une « pratique » donnée à partir de résultats témoins. Même s'il s'avère plus juste de parler d'une telle vérification en termes de succès pratique

qu'en termes de vérité, il faut reconnaître que c'est de façon métonymique, si l'on peut dire, qu'il a été affirmé plus haut [224] que la pratique médicale vérifie la physiologie. On l'admettra aisément, ce n'est pas n'importe quel succès (ou n'importe quel échec) de la médecine qui vérifie (ou infirme) n'importe quel aspect de la théorie ; c'est plus immédiatement le succès qui couronne une tentative dont l'échec aurait directement rendu intenable ou inutiles des hypothèses qui soutenaient l'espoir d'un succès autrement improbable du point de vue statistique. C'est pourquoi on ne peut se contenter d'affirmer d'une théorie qu'elle est scientifique parce qu'elle a l'air de « fonctionner » ou d'être « efficace » si l'on ne précise pas plus avant le sens des termes et des enjeux en cause. On aura beau de façon un peu analogue nous répéter sur toutes les ondes « au Canada ça marche » en s'appuyant sur le fait qu'il y a forcément quelque chose qui marche (ou qui bouge) sur le territoire considéré, tant qu'on ne nous dit pas de façon précise qu'est-ce qui marche ou qui fonctionne, dans quelles conditions on devrait admettre que ça ne marche pas et en quoi ce mouvement ou ce fonctionnement est relié à la thèse qu'on veut prouver, on n'est guère plus avancé.

Pour important que soit le rôle de la praxis sociale dans le développement des sciences sociales, ce serait se leurrer que de clouer à cette praxis les traits propres à la vérification précise d'une théorie en vue d'asseoir ainsi la scientificité de celle-ci de manière à l'invoquer au besoin pour décider entre propos idéologiques et propos scientifiques. Tout comme d'ailleurs on aurait bien tort inversement de voir dans l'échec d'une telle praxis quelque chose qui puisse ressembler à la falsification de la théorie au nom de laquelle on l'a entreprise. Ce n'est pas les échecs que l'on impute au socialisme, sûrement pas plus impressionnants d'ailleurs comme on l'a parfois fait observer que ceux attribuables au capitalisme, qui pourraient autoriser ses contempteurs à disqualifier l'analyse théorique dont il s'inspire tant il est vrai que les aléas qui entourent presque fatalement les praxis sociales ne cautionnent pas plus la condamnation que la confirmation des théories qui après tout n'ont fait que contribuer assez indirectement à les engendrer concrètement.

4) Jusqu'ici on a vainement chercher à opposer clairement science et idéologie à partir d'une définition de la science. Une autre approche

consiste à tenter d'y arriver de façon indirecte à partir d'une définition de l'idéologie d'où l'on pourrait par voie d'opposition dégager enfin le critère de scientificité cherché. Si l'on s'avise en [225] effet de définir une idéologie, on reconnaîtra assez généralement qu'il s'agit d'une rationalisation d'un comportement social. Et si l'on veut préciser davantage en se demandant quelle est la fonction d'une telle rationalisation, il paraîtra assez naturel de suggérer que celle-ci tend, plutôt inconsciemment, à justifier une situation dont le groupe social intéressé tire avantage ou pour tout dire à justifier la situation d'une classe dominante qui se trouve ainsi rassurée dans sa domination. Même un théoricien aussi pondéré que Karl Mannheim n'a pas hésité à caractériser en ce sens l'état de choses reflété par le concept d'idéologie : "*ruling groups can in their thinking become so intensively interest bound to a situation that they are simply no longer able to see certain facts which would undermine their sense of domination*". <sup>156</sup> S'il en va ainsi, on n'aura pas de mal à dénoncer le caractère idéologique des théories qui, comme celle des économistes classiques, peuvent par maints aspects servir de justification aux classes dominantes ; alors qu'au contraire, une théorie comme celle de Marx ne pouvant qu'inquiéter ces mêmes classes menacées dans leurs intérêts, demeurera totalement à l'abri d'une telle accusation d'idéologie et pourra de ce fait prétendre sérieusement à la scientificité. Bien sûr, il resterait encore à préciser un peu plus les conditions d'accession à la science car peut-être chacun ne serait-il pas prêt à accorder un brevet de scientificité à un Jean-Paul Sartre par exemple qui n'a pourtant jamais raté une occasion de se situer systématiquement du côté du « plus défavorisé » ; néanmoins on serait sur un terrain favorable pour confronter les théories d'inspiration marxiste à celles d'inspiration classique et ce serait déjà beaucoup.

Malheureusement toute cette argumentation repose sur une confusion sémantique en un sens assez grossière. Si l'on se réfère à Mannheim dans le sillage de qui il a pu paraître naturel de situer l'idéologie du côté de la classe dominante, il faut bien voir qu'en ce

---

<sup>156</sup> *Ideology and Utopia* (tr. de l'allemand) Routledge and Kegan Paul, p. 36. La section de l'ouvrage d'où est tiré ce passage n'a pas été retenue dans la traduction française. [Voir la version française en ligne dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : Idéologie et utopie ([Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance](#)). JMT.]

contexte « idéologie » s'oppose avant tout à « utopie » <sup>157</sup>, comme le rappelle le titre de l'ouvrage cité, et non à « science ». Ce que l'idéologie prise en ce sens est pour la classe dominante, l'utopie l'est parallèlement pour la classe dominée et rien ne suggère que l'utopie [226] soit plus identifiable à la science que l'idéologie. On peut, il est vrai, avoir toutes sortes de bonnes raisons, principalement sur le plan éthique, pour préférer se retrouver du côté de l'utopie plutôt que du côté de l'idéologie, mais cela est une toute autre question. Or il se trouve que, disons en gros de Mannheim à Althusser, on a assisté à un glissement sémantique selon lequel le concept d'idéologie chargé d'un sens que rendait possible son opposition à celui d'utopie, s'est vu, tout en retenant mutatis mutandis le même sens, opposé petit à petit au seul concept de « science ». On peut toujours, si on y tient, opposer systématiquement idéologie à science à condition toutefois de ne pas préjuger alors quelles classes (dominantes ou dominées) les rationalisations non scientifiques des idéologues en cause pourront favoriser sans quoi on ne fait que postuler implicitement que toute idéologie des classes dominées (utopie) ne peut que se situer de plein droit du côté de la science, ce qui serait, il faut le reconnaître, une façon pour le moins assez facile de conquérir les privilèges de la scientificité.

La dernière façon retenue ici de définir le « scientifique » en sciences sociales me paraît la plus raisonnable mais peut-être aussi la plus ambiguë. C'est celle de celui qui reconnaît qu'en ces sciences il n'est guère possible de surmonter l'étroite imbrication des intentions idéologiques et scientifiques et en conclut alors que la seule façon d'y faire œuvre vraiment « scientifique » (ou en tout cas d'y faire œuvre « objective » au seul sens encore possible) consiste à décliner systématiquement au départ les jugements de valeur qui guideront forcément l'étude méthodique d'un objet social. C'est à peu près la position de Gunnar Myrdal exposée dans un petit livre récent *Objectivity in social Research* \* et préalablement mise en œuvre dans les études déjà classiques de l'auteur sur les problèmes sociaux de l'Amérique et de l'Asie. À la limite, une telle façon de procéder se rapprocherait de celle exigée par la méthode axiomatique qui consiste en gros à énumérer systématiquement tout ce qui est postulé dans une

---

<sup>157</sup> *Ibid.* p. 36.

\* Ed. Panthéon, 111 pp. cf. en particulier ch. XI.

théorie avant de procéder à la démonstration des énoncés nouveaux (théorèmes) qui peuvent être déduits de ces postulats et ainsi établis scientifiquement pour quiconque admet ceux-ci. On pourrait alors, à la rigueur, qualifier de « scientifique » en sciences sociales [227] l'œuvre qui s'astreint à une démarche analogue et d'« idéologique » celle qui refuse de s'y soumettre.

Cette conception, dans la mesure où elle est applicable, me paraît tout à fait respectable. Je dis toutefois qu'elle peut être assez ambiguë car on risque fort de s'en inspirer vaguement sans en soutenir les lourdes exigences et par là de cautionner toutes les facilités. Décliner les jugements de valeur impliqués dans une analyse sociale signifierait ici les énumérer tous ; or justement parce que la chose paraît le plus souvent à peu près irréalisable, on a un prétexte pour se contenter de poser au départ un « postulat » général et vague dont la simple mention devrait faire passer pour « scientifique » n'importe quel propos tenu à sa suite. Il ne suffit pas par exemple de se proclamer franchement « révolutionnaire », « nationaliste » ou « humaniste », pour se libérer, par les seules vertus de cette formule rituelle, de l'obligation de fonder ses avancés ultérieurs soit sur des données acceptables, soit sur ce qui découle avec précision des postulats énoncés. Mieux vaut, il est vrai, affirmer honnêtement au départ ses postulats que de les dissimuler dans un discours qui s'en prétendrait exempt ; mais on n'aurait sûrement rien gagné sur ce plan à énoncer au départ un vague postulat pour mieux dissimuler dans un discours aux apparences rigoureuses les véritables postulats qu'on accepterait mal de présenter comme tels parce qu'ils pourraient bien constituer l'essentiel de ce qu'on entendait justement démontrer. Il faudrait une longue étude pour préciser et illustrer ce troublant soupçon mais je tenais à l'énoncer ici pour souligner le danger inhérent à une position qui autrement me paraît très saine mais impropre de toute façon, vu son caractère particulièrement modeste, à fonder l'opposition de la science à l'idéologie dans le sens où l'on voudrait l'utiliser. Il faudrait autrement se résigner à n'accepter comme scientifiques que des études forcément très limitées par les exigences posées ici et surtout absolument dépendantes d'une longue série de postulats que le lecteur pourrait se contenter tout bonnement de rejeter.

\* \*  
\*

Cet examen rapide de quelques-uns des critères qu'on pourrait être amené à invoquer pour justifier une opposition épistémologique précise de la science et de l'idéologie, ne prétend pas être exhaustif. Il regroupe toutefois ceux que j'ai cru voir s'affirmer plus ou moins explicitement au moment où j'ai pour ma part cherché à comprendre ce sur quoi on estimait s'appuyer quand on faisait de ces notions, en matières sociales, l'usage à la fois théorique et polémique dont il a été question. Leur examen critique, malheureusement, nous oblige à conclure que cette opposition science-idéologie persiste à ne nous faire voir que bien difficilement en quoi elle ne se ramène pas à la suivante utilisée déjà à propos de couples remplissant une fonction analogue : est scientifique la théorie que je choisis de soutenir et idéologique tout ce qui paraît s'y opposer !

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de penser qu'il faille accorder aux sciences dites exactes le privilège d'une délimitation satisfaisante et sûre du scientifique et de l'idéologique : peut-être a-t-on raison de se méfier de la portée idéologique des thèses scientifiques et positives de tel physicien subventionné plus ou moins directement par un Pouvoir lui-même soumis à de fortes pressions idéologiques. Mais ce qu'on pourrait en conclure ici, c'est qu'il n'est guère légitime d'opposer de façon aussi nette science et idéologie même là où il pourrait l'être d'opposer avec une certaine précision discours scientifique et discours non-scientifique ou pré-scientifique. Somme toute il ne s'impose nullement que le champ conceptuel de l'idéologique doive coïncider avec celui du « non-scientifique » même dans les sciences les plus exactes et *a fortiori* dans les autres. Il ne faut donc pas s'étonner de n'avoir pu trouver de critères satisfaisants pour départager science et idéologie : ces deux notions ne se situent pas sur le même terrain. La démarche scientifique peut être commandée par les attitudes idéologiques les plus diverses ; celui qui l'adopte peut tout au plus arguer que son analyse n'est pas « purement » idéologique : les impératifs scientifiques suffisent à la justifier et peuvent ainsi faire oublier le caractère éventuellement suspect de ses conclusions au plan idéologique. Inversement la présence d'une forte motivation idéologique est de nature à jeter un vif soupçon sur les prétentions scientifiques d'une démarche intellectuelle. Mais on le voit, cette relation de caution-suspicion est bien différente de la relation d'exclusion mutuelle et franche que l'on aimerait voir aller de soi entre science et idéologie.

[229]

Et qu'est-ce qu'on y perd ? Il y a quelque chose de gênant dans l'ardeur avec laquelle on tient à garantir le caractère « scientifique » de certains résultats théoriques qui, s'ils sont vraiment tels se défendront bien plus efficacement par leur force propre que par les allégations de scientificité que l'on soutient à grand renfort de subtilités et d'abstractions. Les recherches vraiment fécondes n'ont le plus souvent cure de se définir comme scientifiques à tout prix. Foucault par exemple souligne bien en concluant l'*Archéologie du Savoir* qu'il n'a « jamais présenté l'archéologie comme une science, ni même comme les premiers fondements d'une science future »\*.

Quant à Marx, s'il a été tenté, comme on l'a vu, par les vertus polémiques d'une opposition de la science à l'idéologie régnante, c'était justement pour dénoncer une philosophie de type scolastique (celle des jeunes hégéliens) et le dogmatisme avec lequel on croyait selon lui pouvoir y substituer la manipulation de formules abstraites, à l'analyse patiente des faits et des théories à laquelle pour sa part il avait choisi de se consacrer. De toute façon, ce ne sont pas ces altercations de départ qui devaient constituer l'essentiel de sa contribution dont l'importance « scientifique » (au sens plus « faible » qui paraît mieux qualifier les résultats obtenus en sciences sociales) ne saurait échapper. Outre de nombreuses et très perspicaces analyses historiques et une importante participation à la mise en place des conditions théoriques d'une véritable analyse sociologique, Marx a proposé à l'aide principalement d'instruments conceptuels comme celui de « type de société », de « mode de production » et surtout celui de contradiction entre rapports et forces de production, un schéma dynamique qui s'est avéré fort précieux pour l'analyse historico-économique. Il en a dégagé d'ailleurs une critique très pertinente de l'économie politique classique fondée sur le concept d'équilibre et a posé en même temps les premiers et décisifs jalons d'une théorie du déséquilibre, du chômage, des crises, de la concentration économique et aussi d'une théorie de la reproduction du capital. C'en est assez, malgré tout ce que je passe ici sous silence, pour faire de l'œuvre de Marx l'une des pièces les plus importantes jamais portées au dossier de l'analyse des sociétés au cours de la jeune histoire des sciences sociales. La question qui se pose alors

---

\* *Archéologie du Savoir*, NRF. p. 269.

est celle de savoir s'il convient de poursuivre aujourd'hui à l'aide de ces instruments [230] — et de ceux d'ailleurs très importants développés depuis un siècle à partir de sources fort diverses — le travail titanesque que Marx a contribué à amorcer à son époque ou s'il vaut mieux s'empresse de mettre en serres chaudes ce que dans cette ébauche magistrale et dans sa progéniture on aimerait voir d'ores et déjà considéré comme scientifique — auquel cas il serait très important de distinguer les œuvres « marxistes » de celles qui ne le sont pas fussent-elles d'ailleurs écrites par Marx lui-même, bref de séparer dès maintenant l'ivraie du bon grain, l'idéologie de la science.

Une telle question se posera sans doute tant qu'on n'aura pas reconnu qu'il n'y a pas de raccourci philosophique qui nous permette, alors qu'on commence à peine à démêler les premières articulations des structures sociales, de contempler paisiblement les conquêtes de la science qui par surcroît nous auraient pour la plupart été livrées, il y a plus d'un siècle, par un penseur aussi génial qu'on voudra. Et qu'il n'y a pas de raccourci philosophique qui nous permette de repousser le cœur léger, en les taxant simplement d'idéologiques les thèses fâcheusement « révisionnistes », « empiristes », « humanistes » ou « positivistes » qui risquent d'embrouiller cette science que l'on voudrait toute pure. Une véritable attitude scientifique (tout comme d'ailleurs une véritable attitude philosophique) me paraît plus critique et plus patiente. Si elle ne s'en révèle pas moins fascinante, on risque toutefois de la trouver plus inquiétante et d'être séduit alors par une façon de voir plus rassurante qui nous dit à l'avance où est l'erreur, « l'idéologie » contre laquelle on est désormais mieux « armé » et où est la vérité « scientifique » proclamée par les bons auteurs dont il faut d'ailleurs savoir « lire » même ce qu'ils n'ont pas écrit. Alors peut-être trouvera-t-on convainquant malgré tout l'un ou l'autre des critères examinés plus haut, peut-être saura-t-on en imaginer d'autres de type quasi-mystique comme celui de l'ouverture et de la fermeture signalé au début du présent article ou peut-être même trouvera-t-on encore plus simple de s'en remettre au pouvoir incantatoire des formules toutes faites : on a répété tant de fois que ceci est de la science et cela de l'idéologie qu'on trouvera assez incongru de tout remettre en cause et de se demander prosaïquement ce que l'on veut dire par là et au nom de quoi on prétend pouvoir le dire.

[231]

DEUXIÈME PARTIE.  
Épistémologie

“Idéologie  
et sciences humaines :  
la rupture et puis après...”

(Notes sur la sociologie critique)

**Marcel RAFIE**

« Un fait est un fait »  
*tautologie populaire*

[Retour à la table des matières](#)

Il est des portes qu’il faut se garder de croire trop ouvertes pour être encore enfoncées. Certains vices intellectuels ont la vie plus dure qu’il n’y paraît. Nous voulons ici nous en prendre à l’empirisme, soit à cette attitude épistémologique et méthodologique considérant l’objet de la science comme livré par une nature prolifique ; la tâche du scientifique consistant essentiellement à recueillir ses données et le rôle de la théorie à mettre de l’ordre dans le foisonnement de celles-ci. Peut-être est-ce là, par ces temps de « nouvel esprit scientifique » monter des chevaux de bataille usés ; peut-être faut-il considérer tournée la page de l’empirisme. Pourtant, lors d’un récent colloque — en milieu anglo-saxon, il est vrai — alors qu’il était question de théorie dans un des ateliers de sociologie (le seul, tous les autres livrant le résultat de recherches « empiriques ») n’avons-nous pas vu l’auditoire faire unanimement chorus à un intervenant qui s’est levé, excédé, pour clamer (à peu près) : « Foin de ces sophistications théoriques,

rappelons-nous que ce sont les data qui fondent notre discipline, etc. » Le culte, le mythe des data est, pensons-nous, encore assez vivace. Et quand bien même la famille des épistémologues viendrait à convenir qu'on a mis une croix à l'empirisme, le travail de vigilance critique ne saurait s'arrêter tant que des obstacles épistémologiques entravent la pratique des scientifiques. [232] Les choses ont-elles tellement changé depuis que Marx, s'en prenant au pseudo-réalisme des économistes bourgeois, écrivait : « il est apparemment de bonne méthode de commencer par le réel, le concret, la supposition véritable ; donc dans l'économie, par la population qui est à la base et le sujet de l'acte social de la production dans son ensemble. Toutefois à y regarder de près, cette méthode est fausse. » <sup>158</sup>

Althusser note que la philosophie spontanée des scientifiques est aujourd'hui le positivisme, héritier de l'empirisme, avec tendance vers le néo-positivisme ; mais il précise : « Apparemment ce que le néo-positivisme nous prépare, c'est le triomphe du formalisme contre l'empirisme. En fait nous restons bel et bien dans l'empirisme ». <sup>159</sup> Il ajoute : « le positivisme est, en tant que représentant actuel de l'empirisme, notre adversaire No 1 » et, plus loin, « pour atteindre le néo-positivisme logique, il faut l'attaquer non dans son aspect logique, non dans son formalisme qui est secondaire, mais l'attaquer en son coeur : l'empirisme ».

## **VALIDATION ET INVENTION**

Comment expliquer que « la philosophie déclarée des savants c'est (encore) l'empirisme » ? <sup>160</sup> Une raison en est peut-être à chercher du côté de cette distinction chère aux scientifiques entre invention et validation, entre ce que P. Thuillier appelle « le contexte de découverte et le contexte de justification ». Le résultat de cette distinction est de

---

<sup>158</sup> K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, in « Oeuvres » de Karl Marx, Gallimard, Paris, 1965, T. I. P. 254.

<sup>159</sup> L. Althusser, *Cours de Philosophie pour scientifiques*, ENS, 1967-68, notes ronéotypées, p. 79.

<sup>160</sup> M. Bunge, « *La vérification des théories scientifiques* », in *Démonstration, Vérification, Justification*, Nauwelaerts, 1968, p. 173.

séparer l'analyse logique, l'épreuve de validation des sciences, de leur analyse historique et sociologique. Reichenbach s'en explique ainsi : « L'acte de la découverte échappe à l'analyse logique ; il n'y a pas de règles logiques qui pourraient être appliquées à la construction d'une « machine à découvrir » assumant la fonction créatrice du génie. Mais ce n'est pas la tâche du logicien d'expliquer [233] les découvertes scientifiques ; tout ce qu'il peut faire, c'est analyser la relation entre des faits donnés et une théorie qu'on lui présente et qui prétend en donner l'explication. En d'autres termes, la logique ne s'occupe pas du contexte de découverte. »<sup>161</sup> Mais bien avant le « positivisme logique », Claude Bernard, lui aussi très conscient de l'importance de l'hypothèse ou « idée expérimentale » (voire du « sentiment » et de « l'intuition ») n'assignait-il pas aux scientifiques une épreuve de vérité ressortissant aux seuls critères de la logique : « Pour savoir si l'hypothèse qui sert de base à son interprétation est juste, (l'expérimentateur) s'arrange pour faire apparaître des faits qui, dans l'ordre logique, puissent être la confirmation ou la négation de l'idée qu'il a conçue. Car, je le répète, c'est ce contrôle logique qui seul peut l'instruire et lui donner l'expérience ».<sup>162</sup>

Bref, nous sommes en face d'une tradition solidement ancrée revenant à négliger pratiquement les circonstances dans lesquelles naît une théorie (reléguant la chose à l'histoire ou à une psychologie littéraire de la découverte) et « à privilégier l'image d'une science autonome, n'ayant de comptes à rendre qu'à la logique au sens le plus étroit »<sup>163</sup>, à la « Méthode expérimentale », logique et méthode proclamant la « soumission aux faits » comme le suprême critère expérimental.

Dans une telle perspective la théorie ne serait que la transcription conceptuelle des données observables. Au mieux elle en serait la synthèse ou la mise en ordre. Conception atomiste qui considère qu'à chaque concept correspond un fait. Rien n'est dans la théorie qui ne soit

<sup>161</sup> H. Reichenbach, *L'avènement de la philosophie scientifique*, trad. française, Flammarion, 1955, p. 199.

<sup>162</sup> C. Bernard, [Introduction à l'étude de la médecine expérimentale](#) (1ère partie), Classique Larousse, p. 50.

<sup>163</sup> G. Thuillier, Comment se constituent les théories scientifiques, in *La recherche*, No 13, Juin 1971.

déjà dans les faits. Primat absolu du fait. Cette conception repose sur une double illusion :

1. la croyance en la « pureté » des faits tels que livrés par l'observation,
2. la méconnaissance de l'importance et de la spécificité de la théorisation comme acte propre à l'intérieur du procès scientifique.

[234]

### **« FAIT » ET IDÉOLOGIE : OU LES COMPLICITÉS OCCULTES**

Un fait n'est jamais innocent. Il a toujours partie liée avec des représentations. Les « évidences » ne sont que la figure d'un fonds commun d'imageries souvent complaisantes. Loin d'avoir une pureté de cristal les faits de l'évidence première sont déjà traités par les idéologies ambiantes. Nous faisons nôtre la définition de l'idéologie par Althusser : « système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon le cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée... L'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance) ». <sup>164</sup>

Il n'est pas nécessaire ici d'entrer dans le débat sur l'idéologie comme instrument de la classe dominante et par conséquent sur son caractère essentiellement falsificateur ou occulteur de la réalité. (Débat trop complexe où, à y être engagé, nous montrerions que le rapport de l'idéologie à la réalité ne se réduit pas au rapport du faux au vrai ; qu'il est plus ambigu : il est de « reconnaissance et de méconnaissance », « d'illusion et d'allusion » (Althusser) ; qu'il y a une vérité de l'idéologie comme il y a une vérité du symptôme en psychanalyse : à

---

<sup>164</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspéro, Paris, 1969, p. 238.

reconstruire par un décryptage approprié). Qu'il nous suffise ici de prendre acte que la fonction de l'idéologie est plus une fonction pratico-sociale qu'une fonction de connaissance <sup>165</sup>. Dès lors les « faits » et les « évidences » du sens commun (i.e. de l'idéologie) apparaîtront pour ce qu'ils sont : non pas les corrélats de la réalité, non pas la figure du concret, mais au contraire comme le premier obstacle épistémologique.

Aussitôt se marque le premier impératif de la vigilance épistémologique : la rupture. C'est dire que la science ne se fait pas avec les évidences du sens commun mais contre ; qu'elle se constitue avec des [235] « faits », certes, mais ceux-ci se conquièrent contre les « données » de l'expérience première. Nous utilisons ici le mot rupture dans le sens générique de décrochage d'avec l'obstacle épistémologique que constitue l'idéologie. Un usage plus raffiné des mots nous mènerait à réserver le terme de coupure au moment où s'inaugure un nouveau discours scientifique, où se déploie une nouvelle aire de rationalité ; et celui de rupture à l'opération de refonte partielle par quoi s'effectue, à l'intérieur d'une science constituée, un décrochage d'avec des résidus idéologiques. <sup>166</sup>

Que la rupture soit plus difficile à consommer en sciences dites humaines qu'en sciences naturelles, il nous faut maintenant le montrer et en produire les raisons. Ici la familiarité, la complicité avec les phénomènes ajoutent à l'illusion de la transparence. Comme le dit Durkheim, les gens n'ont pas attendu que se constitue la sociologie de la famille, pour qu'ils vivent en famille ; donc pour qu'il se donnent des normes de la vie familiale, élaborant ainsi une sociologie spontanée de la famille. Ayant forcément des « idées » sur la famille, l'apprenti-sociologue résistera difficilement à la tentation de faire le tour de ses idées, croyant faire le tour du problème, surtout lorsque ces idées ne sont que trop facilement corroborées par les « faits ». Cet exemple

---

<sup>165</sup> Pour les besoins de notre démonstration, nous aurions pu aussi bien prendre la définition que donne Fernand Dumont des idéologies : « des schémas explicites constituant, *pour les fins de l'action à poursuivre*, des définitions solidaires de la situation et des groupes qui y sont engagés », in [La dialectique de l'objet économique](#). Anthropos, Paris, 1970, p. 51. (nous soulignons)

<sup>166</sup> Cf. M. Fichant et M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspéro, Paris, 1969.

montre que loin de s'opposer, empirisme et idéalisme ne sont que les deux faces spéculaires d'un même travers intellectuel.

Il n'est pas jusqu'à ce complexe de « philosophisme » que traînent les sciences de l'homme face aux sciences dites justement exactes, qui ne les pousse dans des retranchements empiriques où le souci se marque de multiplier les « signes » de l'objectivité. D'où le mythe des « archives, data, computers » ; d'où le prestige du questionnaire d'enquête ; d'où la vogue des statistiques. Bref, le culte des faits est encore plus vivace ici. Les sociologues auraient besoin qu'on leur rappelle, avec Poincaré, que « les faits ne parlent pas ». Le malheur c'est qu'en sciences de l'homme nous avons affaire à un objet qui parle et qui se donne à lui-même ses propres définitions et justifications. Alors nous le prenons au mot et faisons de ce mot le maître mot de « l'objectivité », dupes de tout ce que ce mot recèle de complaisances. Dupes aussi des complicités tacites entre l'observateur et l'observé, entre le chercheur et ce qu'on ne peut même plus appeler le recherché puisqu'il se donne d'emblée et ingénument.

[236]

### ***LE PRIMAT DU THÉORIQUE***

Si, au contraire, comme le dit Bachelard, la véritable observation scientifique est une observation polémique, qu'elle organise les faits sur le plan de ses questions et qu'elle hiérarchise les apparences, si la science enfin est toujours « science du caché », c'est que le fait ne se donne pas mais se construit. Dire cela c'est affirmer que l'initiative est à la question, que « le vecteur va du rationnel au réel ». C'est confirmer le primat du théorique. Mais c'est, du coup, déployer tout un nouveau problème : ce théorique, qu'est-ce qui va lui conférer ses lettres de créance épistémologique ? En d'autres termes : la rupture, soit ; et puis après.

La question est de savoir si telle rupture augure une théorie valide et si elle n'est pas intra-idéologique. Qu'est-ce qui nous assure que telle construction a des titres théoriques, qu'elle n'a pas, sous couvert de rupture, basculé dans l'intuitionnisme, le conventionnalisme, le dogmatisme, l'opérationnalisme, etc. Il faut ici, pensons-nous éviter

deux écueils : la facilité et le scepticisme. Facilité, optimisme naïf, la croyance qu'il suffit de se prémunir contre ses propres préjugés ou contre les idéologies ambiantes. Cette mise en garde, cette incitation à la vigilance, prônée par Max Weber, contre notre propre subjectivité, est une attitude plus éthique qu'épistémologique, et n'est pas à l'abri des apprivoisements idéologiques. Facilité, la croyance que les faits rendront compte de la théorie. Si les faits, loin d'être des données qu'il suffit de constater, sont triés, filtrés, construits par le travail théorique, s'ils sont coulés sur le moule des instruments qui ne sont que « des théories matérialisées » (Alain), la vérification de la théorie T par le fait F se présente, à la limite, comme un cercle vicieux. Il ne s'agit pas ici de s'ancrer sur les crêtes abruptes et inconfortables du constructivisme pur ni de nier l'importance du constat, mais de marquer la véritable portée et la limite du moment empirique.

Facilité, la confiance sans retenue dans la méthodologie du scientifique et dans ses critères propres. Cette confiance, explicable par les ingérences « indues » du philosophe dans des domaines qui ne seraient pas les siens, n'est cependant pas justifiable. Le scientifique use, par méthode, de méthodes éprouvées ; un certain fétichisme de la méthode est, à n'en pas douter, une de ses vertus. Mais qui mettra en cause « l'absolu de la méthode » ? Seule l'interrogation proprement épistémologique [237] est capable de rompre avec cet absolu de la méthode représentant les « censures de la Raison », et avec les faux absolus de la culture traditionnelle à l'œuvre dans cette méthode.

Facilité, également la solution d'Althusser qui assigne à la philosophie, « la fonction majeure de tracer une ligne de démarcation entre l'idéologique des idéologies d'une part, et le scientifique des sciences d'autre part. Nous conviendrons, ajoute-t-il, d'appeler cette ligne de démarcation la « rupture ». <sup>167</sup> Ce programme grandiose réservé à la philosophie - et qui correspond néanmoins pour nous à une excellente définition de l'épistémologie - serait absolument irrécusable s'il nous était fourni des outils pour le réaliser. Comment la philosophie marque-t-elle ces ruptures ? Althusser répond : dogmatiquement, puisque la philosophie procède par énoncés dogmatiques : « Thèse

---

<sup>167</sup> L. Althusser, *Cours de philosophie pour scientifiques*, notes ronéotypées, 1968, p. 8.

No 6 : La philosophie est faite de mots, agencés dans des propositions dogmatiques appelées thèses ». <sup>168</sup>

Entre ces deux dernières positions consistant, l'une à renvoyer le scientifique à ses méthodes et à ses critères, l'autre à faire jouer la baguette magique du philosophe, positions finalement génératrices de scepticisme, on doit pouvoir situer une pratique consistant en un retour réflexif sur le travail scientifique. Cette pratique n'est pas elle-même scientifique : l'épistémologie n'est pas ou n'est pas encore science. Dans leur article « Epistémologie » de l'*Encyclopédia Universalis*, E. Balibar et P. Macherey estiment qu'il existe d'ores et déjà « une épistémologie scientifique définie par ses objets, ses concepts, ses formes propres d'analyse » mais que « cette 'science' n'est pas encore véritablement constituée ; elle continue le procès de sa coupure, en se libérant progressivement de ses origines philosophiques ». <sup>169</sup> Qu'elle soit scientifique ou pas encore scientifique, nous estimons que la pratique épistémologique est pourvue de moyens, outils ou critères de nature à conjurer toute tentative de scepticisme épistémologique. Nous en citerons trois.

[238]

### **LÉGITIMATION DU THÉORIQUE ; OU LES OUTILS DE LA PRATIQUE ÉPISTÉMOLOGIQUE**

*a - Premier outil, à caractère résolument scientifique :  
la sociologie de la connaissance.*

C'est le rattachement à son cadre économique, politique, culturel d'une production mentale quelconque (et notamment d'une science). Gurvitch en donne la définition suivante : étude des corrélations existant entre les formes et les contenus de la connaissance, d'une part, et les situations sociales d'autre part. Plus « matériellement » on la définirait comme la mise en relation des *productions discursives* avec

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>169</sup> E. Balibar et P. Macherey, art : *Epistémologie*, in *Encyclopedia Universalis*, p. 372.

les diverses structures sociales. Un exemple d'une telle pratique est fourni par le livre de F. Dumont sur « La dialectique de l'objet économique »<sup>170</sup> qui articule cette espèce de prêté-rendu entre les concepts de la science et l'univers socio-économique lui-même. Un autre exemple est développé dans un article de Marcel Rioux<sup>171</sup>, sur lequel nous reviendrons plus longuement, montrant les incidences de la société (notamment américaine) sur les sociologues. Mais nous aimerions illustrer à l'aide d'un exemple précis, soit la notion d'*homo-oeconomicus*, tout à la fois une pratique de sociologie de la connaissance et l'apport d'une telle pratique à l'épistémologie.

L'*homo-oeconomicus* est une abstraction élaborée au XIX<sup>e</sup> siècle et définissant l'agent économique (i.e. ce sujet participant à la production, à l'échange et à la consommation des biens). Cette définition repose sur une psychologie très sommaire qu'on peut ramener à deux traits majeurs et à un ou deux traits secondaires. L'*homo-oeconomicus* est :  
1. un *individualiste*, mû essentiellement par des ressorts égoïstes, cherchant à « maximiser ses profits », à majorer sa production, etc...

2. un homme *rationnel*, logique, calculateur (Rationalité = aménagement des moyens en vue de fins précises). L'*homo-oeconomicus* est aussi subsidiairement un homme initiatif, imaginatif, etc... Bref, le prototype parfait en est le fameux « entrepreneur », naguère figure de [239] proue du capitalisme, passablement tombé aujourd'hui en désuétude. À noter que cette notion d'*homo-oeconomicus* est une véritable révolution scientifique : elle fondait ou résumait une science naissante basée désormais sur l'existence de lois naturelles régissant l'homme. (À vrai dire l'existence de telles lois étaient déjà postulée par l'école physiocratique française : Quesnay, Turgot, etc... dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle). Cette considération de lois naturelles régissant l'homme brisait un vieux concordat entre la science et la philosophie, livrant la nature aux assauts de plus en plus hardis de la science contre les vieilles cosmologies, mais réservant l'homme (sujet libre, esprit, etc.) à la spéculation philosophico-humaniste.

---

<sup>170</sup> *Op. cit.*

<sup>171</sup> M. Rioux, [\*Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique\*](#), in *Sociologie et sociétés*, PUM, Vol. 1, Mai 1969.

L'avènement de l'économie politique est donc un véritable événement scientifique.

Mais comment ignorer la concomitance entre cet événement et la montée, simultanément, de la classe bourgeoise et de l'idéologie libérale (ou libre-échangiste). Et cette concomitance est plus qu'un parallélisme fortuit. Tout se passe comme si : 1 — on découvrait des lois naturelles, 2 — on décrétait qu'elles étaient bonnes et 3 — qu'il fallait donc les laisser faire (« laisser-faire, laisser passer »). Mais on pourrait aussi bien inverser cette série d'énoncés à allure syllogistique et poser qu'une doctrine politico-économique exprimant une idéologie dominante a réussi à se donner les moyens scientifiques (ou pseudo-scientifiques, laissons ici cette question ouverte) de sa validation-justification.

L'analyse sociologique peut ici renseigner sur les dettes que doit une science à une ambiance idéologique, à un contexte culturel. Mais elle signale du même coup les limites de cette science. Car en définitive cet *homo-oeconomicus* sur quoi on entendait fonder une science universelle est rien moins qu'un homme universel. C'est le portrait d'un homme très localisable, géographiquement et historiquement : l'Européen occidental du XIX<sup>ème</sup> siècle qui émigrera dans les Amériques. C'est au surplus ce que nous pourrions appeler un « homme idéologique », i.e., pour faire bref, un type d'homme à promouvoir. (Les experts occidentaux en développement, dépêchés en pays dits sous-développés, décontenancés non seulement de ne pas rencontrer là des ressorts qu'on croyait universels mais de ne même pas réussir à en « lever », doivent bien savoir que ce type d'homme est difficile à promouvoir).

Il faut ici marquer que la sociologie de la connaissance ne saurait résorber le discours scientifique dans ses conditions d'émergence. Pour [240] marquer la relative transcendance des idées d'avec le milieu où elles sont nées, on peut évoquer l'existence des écoles de pensée. La tradition scientifique susceptible d'être transmise d'une génération à une autre a une certaine permanence et un sens en dehors de la conjoncture où elle est née. Cette tradition s'exprime dans une stylisation qui lui est propre et qui survit à la période historique de sa création. Au surplus (et c'est l'argument de Merleau-Ponty contre le sociologisme) si la sociologie de la connaissance pouvait expliquer complètement les formes de la connaissance, elle se supprimerait elle-

même en tant que sociologie ; à la limite se supprimerait la possibilité de tout discours prétendant à un titre théorique quelconque, ne subsisteraient que des redondances idéologiques.

b — Nécessité donc d'une autre analyse portant celle-là sur la structure interne des concepts, sur la cohérence des théories, voire sur leur « propriété théorique », i.e. sur la rupture qu'elles ont réussi à opérer avec l'époque (et les idéologies de l'époque) où elles sont apparues. C'est *l'histoire des sciences*, dont l'apport à l'épistémologie se marque par les raisons suivantes :

1. Les *théories* appellent un retour au passé parce qu'elles ne se présentent pas toujours comme enfermées dans des problématiques scientifiques cohérentes. Ces théories sont ouvertes. Un indice de cette ouverture est fourni par la multiplicité des théories entendant expliquer de mêmes phénomènes (ex. : théorie ondulatoire et théorie corpusculaire de la lumière). Dans toute science il y a des problèmes théoriques : l'intelligence d'un problème en appelle à sa genèse.

2. La théorie est un ensemble de *concepts*. Le concept (idée générale ou généralisante) est un outil et une histoire. Comprendre un concept c'est en faire l'histoire. Un très bel exemple d'une telle maîtrise d'un concept par recours à son histoire est livré par Bachelard à propos du concept d'atome :

« Nul mieux qu'Eddington n'a compris la valeur des rectifications successives des divers schémas atomiques. Après avoir rappelé le schéma proposé par Bohr qui assimilait le système atomique à un système planétaire en miniature, Eddington prévient qu'on ne doit pas prendre cette description trop à la lettre : 'Les orbites peuvent difficilement se rapporter à un mouvement réel dans l'espace, car on admet généralement que la notion ordinaire d'espace cesse de s'appliquer à l'intérieur [241] de l'atome ; et l'on n'a pas non plus, de nos jours, le moindre désir d'insister sur le caractère de soudaineté ou de discontinuité qu'implique le mot saut. On constate également que l'électron ne peut pas être localisé de la manière qu'entraînerait cette image. En résumé, le physicien dresse un plan soigné de l'atome, puis le jeu de son esprit critique le conduit à supprimer l'un après l'autre chaque détail. Ce qui subsiste est l'atome de la physique moderne !' Nous exprimerions les mêmes pensées autrement. Il ne nous semble pas, en effet, qu'on puisse comprendre l'atome de la physique moderne sans évoquer l'histoire de son imagerie, sans reprendre les formes

réalistes et les formes rationnelles, sans en expliciter le profil épistémologique. L'histoire des divers schémas est ici un plan pédagogique inéluctable. Par quelque côté, ce qu'on retranche de l'image doit se trouver dans le concept rectifié. Nous dirions donc volontiers que l'atome est exactement la somme des critiques auxquelles on soumet son image première. » <sup>172</sup>

Il ajoute :

« Les intuitions sont très utiles : elles servent à être détruites. En détruisant ses images premières, la pensée scientifique découvre ses lois organiques. On révèle le noumène en dialectisant un à un tous les principes du phénomène. Le schéma de l'atome proposé par Bohr il y a un quart de siècle a, dans ce sens, agi comme une bonne image : il n'en reste plus rien. Mais il a suggéré des non assez nombreux pour garder un rôle pédagogique indispensable dans toute initiation. Ces non se sont heureusement coordonnés ; ils constituent vraiment la microphysique contemporaine. » <sup>173</sup>

Ce passage, que nous avons tenu à citer dans sa quasi-intégralité, montre comment l'état actuel du concept d'atome est le résultat des ratures appliquées aux premières imageries. Il suggère aussi l'intérêt qu'il y aurait à creuser cette notion de rature. Rappelons ici ce mot de Cavailles : « L'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle [242] des contenus par approfondissement et rature. » <sup>174</sup> Peut-être n'est-il pas sans intérêt de substituer cette notion de rature à celle de rupture qui a l'air d'effectuer une opération magique reléguant d'un côté l'univers de la non-science et de la fausseté, consacrant de l'autre celui de la science et de la vérité. En regard, la catégorie de rature apparaît plus besogneuse, plus artisanale et de ce fait, plus fidèle au véritable processus scientifique. Si nous maintenons l'usage du terme de rupture, c'est en vertu de la promesse de propreté théorique qu'il recèle, propreté particulièrement requise aujourd'hui en sciences humaines

---

<sup>172</sup> G. Bachelard, [La philosophie du non](#), PUF, Paris, 1970, pp. 138-140.

<sup>173</sup> G. Bachelard, [La philosophie du non](#), PUF, Paris, 1970, pp. 138-140.

<sup>174</sup> J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, 1947, p. 78.

encore lourdement marquées par leurs prémisses idéologiques : donc raison purement conjoncturale.

Si l'objet n'est pas un donné mais un construit, arriver à l'*objectivité* scientifique c'est revivre l'histoire de la désobjectivation. Car l'objectivité est ce trajet qui va du « vécu » à « l'objet », de la signification à l'explication :

"Expliquer consiste d'abord à briser les liens convenus de la signification et des structures de l'expérience historique. Dans l'ordinaire de la vie, nos comportements aussi bien que le milieu nous apparaissent doués d'une relative unité. Nous colmatons les brèches, les failles et les discordances en secrétant une continuité du sens. Comme l'araignée tisse la toile et la structure de son milieu. La poésie, les rituels quotidiens, la religion sont des exemples complexes d'intégration de ce genre, mais il en est de plus spontanées dont la vie quotidienne est la constante production. Rendre compte en posant un sens, n'est-ce point le rôle constant de la conscience ? La science ne peut être que contestation de cette prolifération de la signification. La réduire, c'est permettre l'explication. Puisqu'il n'est pas possible de l'éliminer, sans quoi on ne serait plus devant des phénomènes humains mais en présence de mécanismes, il n'est d'autre voie possible que de la ramener sans cesse à ses conditions d'exercice. Typologies des conduites, mises à l'écart de la conscience au profit des réactions observables, couplages divers de mécanismes et de fins sont autant de procédures pour défaire la signification comme syncrétisme.

[243]

Les sciences de l'homme sont donc, en définitive, décomposition de la cohérence existentielle de l'histoire commune. Pour expliquer, elles désintègrent la culture qui est l'incarnation concrète de cette cohérence. » <sup>175</sup>

Refaire pour son compte cette désintégration du vécu, c'est mieux posséder l'objet.

4. Il faut enfin marquer ce qui, en sciences humaines, rend encore plus nécessaire le recours à l'histoire. Ici la difficulté est plus considérable d'éliminer la *référence constante à la pensée commune*, à l'idéologie. Idéologie et science s'imbriquent plus intimement : nos

---

<sup>175</sup> F. Dumont, op. cit., pp. 14-15.

valeurs sont chevillées à nos pensées. Parmi les effets les plus visibles de cette intrication notons la proliférante multiplicité des théories et la polyvalence ou la versatilité des concepts (un même concept, par exemple celui de classe sociale, venant à revêtir une amplitude de sens telle que sa pertinence apparaît lourdement compromise).

c — Nous tenons enfin à marquer ce qui, en sciences humaines, nous paraît être le *critère spécifique et essentiel* de toute consistance théorique. Mais résumons d'abord les premières démarches de toute science. Au moment où elle se constitue, une science a toujours à rompre avec les idéologies ambiantes qui fournissent des objectivations spontanées. Un pseudo-objet est toujours déjà-là, lorsqu'un objet s'élabore, qu'il faut donc d'abord déconstruire. Le chimiste, pour constituer sa science, doit rompre avec les schémas de l'alchimie. Mais ce qui est spécifique aux sciences de l'homme c'est que cette rupture s'achève en une réduction, que *l'obstacle idéologique devient objet de science*. Le chimiste n'a pas à faire la chimie de l'alchimie ; le sociologue, lui, doit faire la sociologie des idéologies qui barrent l'accès de sa pratique à la scientificité. Toute science de l'homme est science de l'idéologie. En effet quel que soit l'objet spécifique à l'étude (aussi bien, par exemple, la famille que les classes sociales,) l'explication du phénomène ne saurait faire l'économie de ce qui justifie et maintient cet objet : soit l'idéologie ; car telle est sa fonction. Dire cela c'est reconnaître que l'instance idéologique a son efficace propre, qu'elle ne se réduit pas à un pur reflet d'autres instances plus « réelles ». Et que toute analyse se déploie au moins sur deux paliers, dont le palier idéologique.

[244]

Ainsi toute science humaine aurait à passer d'un stade où l'idéologie constitue son lieu à un stade où l'idéologie sera son objet. On pourrait ainsi tracer un continuum, un axe le long duquel se distribueraient les diverses disciplines scientifiques, et au terme duquel se placeraient les disciplines, exemplaires, qui auraient réussi cette réduction. Pour notre part nous en voyons deux : le matérialisme historique et la psychanalyse. Le matérialisme historique a en effet pour objet non pas tant les forces et rapports de production que les formations sociales, i.e. : les articulations spécifiques et réciproques des instances

économique (rapport et forces de production), juridico-politique et idéologique. De même l'inconscient, comme objet de la psychanalyse, ne se réduit pas à la libido et ses avatars, mais consiste en l'articulation spécifique d'une libido et d'une parole (symptôme, symbole, acte manqué, etc...) ; il n'est pas fortuit, à cet effet, que la cure analytique passe par la parole et uniquement par la parole.

Est-il nécessaire de préciser que cette réduction de l'idéologie au rang d'objet, il faut l'entendre au sens fort. Qu'il ne s'agit pas ici d'une approche « compréhensive » (« verstehen »), par le dedans, d'une approche sympathique dont le but serait la saisie du « sens » ou signification vécue. Une telle approche est complice des idéologies et, sous couvert de sympathie, demeure prise dans les mailles de leurs complaisances. (Nous assimilons à cette approche tout le courant « historiciste », comprenant la « sociologie compréhensive », qui va de Dilthey à Raymond Aron en passant, partiellement, par Max Weber). Le sens, la signification vécue, nous l'avons vu, ont à être « désintégrés » pour que se constitue véritablement « l'explication » scientifique.

### ***SUR LA SOCIOLOGIE CRITIQUE***

Nous achèverons ces considérations sur les rapports idéologies-sciences de l'homme par quelques remarques sur la sociologie critique, qui prendront la forme d'un commentaire de l'article de Marcel Rioux sur « la sociologie critique et la sociologie aseptique ». <sup>176</sup> Le propos de l'auteur peut être ramené à trois grandes articulations : après avoir rappelé que toute sociologie est façonnée, jusqu'à un certain point, par la société où elle se développe :

[245]

1. il dresse une typologie bipolaire des sociologies, fondée sur le traitement qui y est fait des valeurs et établit la distinction entre sociologie aseptique, ou « value-free » qui entend s'en tenir aux jugements de fait, et sociologie critique qui, elle, ne sépare pas faits et valeurs. Pour faire ressortir les différences entre les deux démarches il

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

opposera l'un à l'autre le représentant le plus illustre de chacune : Marx et Max Weber ;

2. il relie les deux courants aux transformations socio-économiques de la société occidentale des cent cinquante dernières années, l'oeuvre de Marx s'inscrivant dans une période particulièrement troublée de la société européenne : révolution industrielle et Révolution française, tandis que les sociologies aseptiques se développeront durant le deuxième stade de la société industrielle qui marque une période de stabilisation interne du régime capitaliste ;

3. enfin l'auteur appelle de ses vœux un retour à la sociologie critique.

Réservant notre jugement sur la pertinence de la distinction entre sociologie aseptique et sociologie critique, il nous faut convenir de la justesse et de la finesse de l'analyse des rapports sociologie et société, en particulier des rapports de la société américaine et de sa sociologie. D'abord est examiné le statut du sociologue dans une telle société. Loin d'être un travailleur intellectuel plus ou moins solitaire, comme l'étaient Saint-Simon, Comte, Proudhon et Marx au XIX<sup>e</sup> siècle, le sociologue est devenu un professionnel. Et la sociologie, en Amérique du Nord est bel et bien une carrière. Ce statut, qui est celui « d'ingénieur social », est évidemment lié aux caractères généraux de la société. « Ayant été la première nouvelle nation à secouer le joug colonial, jouissant du plus haut standard de vie de l'univers, le peuple américain et ses sociologues ne voient pas pourquoi ils devraient remettre en question les structures globales de leur société et poser le problème des finalités sociales ». <sup>177</sup> Bref c'est parce que leur révolution est derrière eux que les Américains tiennent à leur système et font de leurs sociologues des aménagistes de ce système.

Ceci n'équivaut cependant pas à dire que les problèmes n'existent pas, ni qu'ils ne sont pas reconnus. Un des plus aigus est celui de l'intégration d'éléments très divers, amenés par une immigration très ouverte, en un tout harmonieux. C'est ainsi que l'étude des relations [246] inter-personnelles, que l'analyse des « small groups », bref la

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 62.

micro- sociologie ou la psychologie sociale, a pris le pas sur les études macrosociologiques.

Par ailleurs, devenue opulente, et ici Rioux reprend les thèmes de Marcuse, la société américaine, par la disparition de toute contestation ou opposition, est devenue totalitaire. Les oppositions sont mineures et ne remettent pas en cause les structures globales. Le problème des finalités sociales est résorbé dans le fait de l'opulence. « Dans un tel univers social, les sociologues ne font pas exception. Ils étudient le fonctionnement de leur société, le découpent en de multiples variables et établissent les interrelations de ces variables ; à la demande des pouvoirs établis, ils essaient de déterminer comment ceux qui ne se conforment pas au statu-quo pourraient être réintégrés dans le fonctionnement normal de la société. » <sup>178</sup>

C'est ainsi que « le *fonctionnalisme* est devenu la sociologie des Américains du Nord ». <sup>179</sup> Mais aussi *l'opérationnalisme* pour qui « un concept ne signifie rien d'autre que la série d'opérations qu'il faut pour y arriver : la longueur n'est rien que la série d'opérations qu'il faut faire pour déterminer la longueur. En engineering social comme en sociologie aseptique, on élimine les concepts embarrassants comme ceux de liberté, de dignité humaine et de progrès moral qui sont difficilement « opérationnalisables » <sup>180</sup>.

Donc tout pour l'asepsie, pour l'élimination des microbes valoriels et de la référence aux finalités. Mais est-ce une vraie aseptie ? C'est là que nous trouvons les remarques les plus intéressantes de Rioux. Rappelant que les sociologues américains ne sont pas tous à l'Université, qu'ils travaillent pour l'industrie, les grandes corporations, l'armée, les affaires ; que les fonds alloués par les fondations sont obtenus des grandes corporations industrielles, commerciales et financières, il en vient à se « demander si la sociologie aseptique, la « value-free » sociologie, n'est pas une sociologie qui s'est libérée des valeurs radicales pour mieux épouser certaines valeurs de certains groupes de la société à laquelle son statut montre qu'elle est bien intégrée » <sup>181</sup>. Il ajoute aussitôt : « La seule différence entre les

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 61.

valeurs radicales et les valeurs conservatrices, c'est que les premières sont plus facilement repérables, [247] plus voyantes, alors que les autres peuvent facilement passer pour des phénomènes naturels »<sup>182</sup>. Et voilà le roi nu : l'asepsie n'était qu'un masque occultant une idéologie à l'œuvre dans la vacuité idéologique même.

Mais s'il faut donner tout son poids à cette dernière remarque, c'est le principe de notre typologie qui est compromis. Si la distinction entre sociologie aseptique et sociologie critique se réduit à la différence du latent et du manifeste, vaut-elle qu'on y tienne ? Et si on ne se départit pas, ici comme là, de mêler jugements de valeur et jugements de fait, pourquoi y fait-on encore une démarcation ? Dira-t-on qu'il existe un monde entre une idéologie conservatrice et une idéologie radicale ? Nous répondrons que *du point de vue épistémologique, une idéologie en vaut une autre*. Que si Marx, par exemple, nous intéresse, ce n'est ni pour son humanisme, ni pour son prophétisme ni même pour son « révolutionnarisme » mais parce qu'il a fondé une science, le matérialisme historique, décrochant d'avec tous ces « ismes » et les réduisant dans son explication. C'est là, bien sûr, que nous divergeons d'avec Rioux qui fait une lecture résolument humaniste de Marx.

Pour Rioux, le caractère le plus général de la sociologie de Marx c'est qu'elle est *dialectique* : i.e. que l'homme est un être conscient placé dans un monde de réalités économiques, politiques, etc... dont il subit l'action et sur lequel il réagit. « L'homme est en relation dialectique avec la nature et la société ». <sup>183</sup> Et la forme de cette dialectique c'est la praxis qui signifie action, production, travail, lutte, création. Par la praxis l'homme se fait en faisant le monde matériel. Il va sans dire qu'une telle notion entend unir fait et valeur, théorie et pratique. Rioux conclut par un commentaire de Goldmann (sur Lukacs) : « La connaissance de la vie sociale et historique *n'est pas science mais conscience* bien qu'elle doive évidemment tendre à obtenir une rigueur et une précision comparables à celles qu'atteignent sur le mode de l'objectivité les sciences de la nature » <sup>184</sup>.

Pour notre part, nous n'avons pas dénoncé les complicités occultes entre les pseudo-faits de l'empirisme et les idéologies, (complicités à

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>184</sup> L. Goldmann, [Recherches dialectiques](#), Paris, Gallimard, 1959, p. 293.

l'œuvre dans les sociologies aseptiques, Rioux le reconnaît) pour nous laisser entraîner, sous les nobles vocables de dialectique et de praxis, dans un embrouillamini épistémologique où « fait » et « valeur », [248] « théorie » et « pratique » échangeraient les promesses de leur fécondité respective. Quant à la formule de Goldmann, nous en prendrons l'exact contre-pied et dirons que la vraie connaissance de la vie sociale et historique est science, et qu'à ce titre elle est d'abord désintégration de conscience, i.e. d'idéologie.

Que reste-t-il de la sociologie critique ? Si la sociologie qu'appelle Rioux de ses vœux est cette discipline où le positif et le normatif demeurent intriqués, elle n'est qu'idéologie et ne mérite l'appellation critique que par rapport à d'autres idéologies. Et non par rapport à toute idéologie, ce qui serait le sens épistémologique du terme critique. Pour nous, une *sociologie scientifique est par là-même critique de ses propres prémisses idéologiques*. L'expression « sociologie critique » est donc un pléonasme épistémologique. La typologie de Rioux se trouve ainsi télescopée par la distinction idéologie-science : l'idéologie humaniste de notre auteur le retient au seuil de cette dernière. Du reste, il ne serait pas sans intérêt de creuser cette idée, paradoxale de prime abord, de la collusion qui prévaudrait aujourd'hui entre l'empirisme et l'humanisme ; mais ceci est une autre histoire.

[249]

DEUXIÈME PARTIE.  
Épistémologie

# “La métaphysique et les noms.”

Claude PANACCIO

[Retour à la table des matières](#)

Que la métaphysique soit largement contestée par la philosophie actuelle, c'est une affirmation devenue banale, mais qui mérite, je crois, d'être débanalisée dans le cadre d'une recherche sur la spécificité du discours théorique contemporain. Certes les difficultés ne manquent pas : elles sont dues au caractère fort imprécis de l'affirmation en question. Lalande, dans son *Vocabulaire*, dénombre neuf sens différents du mot « métaphysique » et doute qu'on puisse soit les réduire à l'unité soit même accorder priorité à l'une ou l'autre de ces acceptions <sup>185</sup>. Par ailleurs, les critiques modernes, si du moins on les prend à la lettre, ne visent pas tous la même chose et sont loin de se réclamer tous des mêmes principes. Pour les marxistes par exemple, la « métaphysique », c'est la pensée antidialectique <sup>186</sup> ; pour les positivistes logiques, c'est un ensemble de propositions ni empiriques ni tautologiques qui n'ont aucun sens cognitif <sup>187</sup> ; pour certains

---

<sup>185</sup> *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 611-621.

<sup>186</sup> Cf. par exemple : Marx et Engels, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1961, p. 42 et ss. ; et Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Moscou, Ed. du Progrès, 1970, p. 365.

<sup>187</sup> Cf. par exemple : Carnap, R. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism*, New York,

structuralistes, [250] c'est la recherche d'une origine absolue du sens <sup>188</sup>, et ainsi de suite. Faut-il en conclure que l'opposition globale entre « la métaphysique » et « la philosophie contemporaine » relève uniquement d'une équivoque et que l'explicitier, ce serait en fait la morceler, la subdiviser en une série d'oppositions de moindre envergure irréductibles les unes aux autres ? Rien n'est moins certain. Il serait assez étonnant que ce recours à un même terme (celui de « métaphysique ») pour nommer ce à quoi on s'oppose soit l'effet d'une pure coïncidence terminologique. Je voudrais en tout cas suggérer à ce propos un certain nombre d'hypothèses complémentaires et consacrer cet article à l'examen de l'une d'entre elles.

*Hypothèse 1* : Il est impossible de saisir (conceptualiser) la spécificité du discours théorique contemporain (si toutefois une telle spécificité existe) sans l'opposer à une forme de discours qu'on peut sans contresens qualifier comme « métaphysique ». Ce sens du mot « métaphysique » ne serait pour autant ni une synthèse de toutes les utilisations du terme ni son « vrai » sens. Il devrait seulement permettre de comprendre d'une part une certaine parenté théorique entre plusieurs philosophies contemporaines apparemment assez éloignées les unes des autres, et d'autre part une certaine parenté théorique également entre plusieurs philosophies non-contemporaines habituellement classées comme métaphysiques.

*Hypothèse 2* : Cette opposition ne doit pas être située d'abord au niveau des contenus explicites de ces différentes philosophies, mais au niveau de leur fonctionnement comme discours. C'est ainsi que la métaphysique pourrait être caractérisée non pas par un certain objet ni par certaines thèses déterminées, mais par une certaine utilisation du langage.

*Hypothèse 3* : L'un des traits les plus remarquables de ce comportement discursif spécifique à la métaphysique réside dans une utilisation explicative et normative de noms abstraits dont la référence

---

MacMillan, 1966, p. 60-81 ; et Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic*, Middlesex, Penguin Books, 1971, chap. I : "The Elimination of Metaphysics", p. 45-61.

<sup>188</sup> Cf. par exemple : Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

est comprise sur le modèle de celle des noms concrets. Cette hypothèse suppose évidemment que puisse être attribuée une portée suffisamment précise à l'opposition noms abstraits/noms concrets : nous y reviendrons.

[251]

*Hypothèse 4* (celle qui sera plus particulièrement étudiée ici). Cette pratique du discours va souvent de pair aux époques concernées avec des théories du langage qui privilégient le nom et même la plupart du temps le nom propre comme modèle du signe en général. De telles théories, je les appellerai « noministes ».

À proprement parler, chacune de ces hypothèses est indépendante des trois autres : en vérifier une, c'est n'avoir encore rien dit sur les autres. Mises ensemble, elles n'en constituent pas moins un réseau théorique fécond, propre à suggérer d'éventuels prolongements à cette recherche. Il s'agit donc d'explorer pour elle-même l'hypothèse 4, mais sans oublier son lien avec les trois premières et en particulier avec la troisième, celle qui pose comme caractéristique de la métaphysique une certaine pratique de la dénomination. Ceci mérite d'être brièvement explicité avant d'aller plus loin.

## I — LA MÉTAPHYSIQUE COMME PRATIQUE DISCURSIVE ET LA CATÉGORIE DE « NOMINISME »

Quelle que soit la définition qu'on donne de la métaphysique, on s'entend habituellement pour y reconnaître une prétention à l'explication ultime des phénomènes réels. La métaphysique, c'est la quête du dernier mot, c'est le vœu d'énoncer des propositions qui n'aient pas besoin d'être expliquées et qui cependant puissent expliquer tout le reste. Qu'on en fasse la science de l'être en tant qu'être ou la science des êtres immatériels, ou la connaissance des choses en elles-mêmes par opposition à leurs apparences (ce qui constitue les trois principaux sens qu'ont donnés à ce mot ceux qui se disaient eux-mêmes

métaphysiciens <sup>189</sup>), l'idéal en demeure toujours l'accès à un fondement dernier du savoir, quelque chose comme une recherche de l'absolu.

Trois directions pour trouver cet absolu : d'abord l'être en lui-même dans toute sa généralité, ensuite l'Être Suprême et les autres êtres immatériels, enfin l'essence intime des choses. Dans les trois cas, c'est un même mécanisme explicatif qui est à l'œuvre. D'une part l'explication métaphysique se comprend elle-même par opposition à une explication physique : elle se défend de recourir à des entités [252] empiriques identifiables dans la perception sensible. D'autre part, elle renvoie quand même à des entités repérables (au moins idéalement) qui fonctionnent comme fondements ou principes.

Ceci est particulièrement clair si l'on considère la métaphysique comme connaissance des choses en elles-mêmes. C'est ce sens par exemple qu'Auguste Comte utilise pour caractériser le deuxième état de l'intelligence :

« La métaphysique, dit-il, tente surtout d'expliquer la nature intime des êtres, l'origine et la destination de toutes choses, le mode essentiel de production de tous les phénomènes, mais au lieu d'y employer les agents surnaturels proprement dits, elle les remplace de plus en plus par ces *entités* ou abstractions personnifiées, dont l'usage, vraiment caractéristique, a souvent permis de la désigner sous le nom d'*ontologie* ». <sup>190</sup>

Chacun de ces « êtres métaphysiques », ajoute-t-il est « inhérent au corps correspondant sans se confondre avec lui » <sup>191</sup>. On retrouve bien le vœu d'une explication dernière ayant recours à des êtres non-empiriques dotés d'une identité propre. Comte bien sûr est un adversaire de la métaphysique, mais sa description rejoint assez celle de certains de ses défenseurs, même parmi ceux qui dans le temps sont venus après lui. Ainsi Bergson écrit au début de son *Introduction à la métaphysique* :

---

<sup>189</sup> J'ai indiqué plus haut que Lalande propose neuf sens différents du mot, mais à les regarder de près, la plupart se ramènent à ces trois là. S'il reste des acceptions marginales, laissons-les hors de notre propos.

<sup>190</sup> *Discours préliminaire sur l'esprit positif*, in *Oeuvres choisies* d'Auguste Comte, Paris, Aubier, p. 183.

<sup>191</sup> Id.

« ... les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose, la seconde qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance, on dira qu'elle s'arrête au relatif ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu* » <sup>192</sup>.

Cette seconde connaissance, notre auteur l'appelle précisément métaphysique ; l'intuition qui nous la fournit constitue selon lui le but de toute véritable activité philosophique. Certes Bergson est anti-platonicien : [253] il cherche à se débarrasser de ces essences immuables que vise Auguste Comte dans le texte cité plus haut. Mais du point de vue adopté ici, sa position revient au même : la connaissance ultime, l'accès à l'absolu est donné dans une intuition intellectuelle — non-perceptive par conséquent — qui nous conduit au coeur même des choses, qui nous fait sympathiser avec elles de l'intérieur. Malgré son insistance sur le mouvement, Bergson demeure prisonnier d'une ontologie de l'identité : « l'absolu, dit-il, est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est » <sup>193</sup>. On voit bien ici comment l'idée typiquement métaphysique d'un intérieur des choses est corrélative de l'idée d'une identité parfaite de chaque chose avec elle-même.

On retrouve les mêmes traits dans les métaphysiques qui se définissent comme science des êtres immatériels <sup>194</sup>. On cherche ici très nettement l'explication ultime dans le recours à des entités non-empiriques : c'est l'idée d'intériorité qui est poussée à bout puisqu'on a affaire à des êtres sans extériorité aucune, à des dedans sans dehors, ou alors à des êtres pour lesquels la relation du dedans et du dehors est elle-même une relation d'extériorité. Corrélativement, on attribue à ces réalités immatérielles une identité parfaite de soi à soi. Telle est la « res cogitans » de Descartes que tant de penseurs contemporains ont si

---

<sup>192</sup> In *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1967, p. 177-178.

<sup>193</sup> Id., p. 180.

<sup>194</sup> Cf. par exemple : Descartes dans la lettre dédicatoire des Méditations métaphysiques.

vivement critiquée. Et ce qu'ils ont critiqué, c'est justement cette coïncidence substantielle de soi à soi, cette identité subsistante sous les déterminations. Cela est évidemment vrai des structuralistes <sup>195</sup>, mais ça l'est aussi des phénoménologues français. Ainsi Sartre affirmant que « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience » <sup>196</sup>, Merleau-Ponty qu'« il n'y a pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle » <sup>197</sup>. Autant d'attaques directes à l'ipséité du cogito cartésien.

Le même débat se reprend et se radicalise là où il est question non plus des âmes ou du cogito, mais de Dieu lui-même, de cet être absolu dont l'identité à soi est sans faille. C'est là l'essentiel de la notion aristotélicienne d'acte pur ; c'est l'essentiel aussi de l'idée d'une [254] conjonction en Dieu de l'essence et de l'existence ; c'est l'essentiel du primat accordé par les thomistes à l'*aséité* dans leur conception de Dieu <sup>198</sup>.

Recherche de l'absolu, recours à une connaissance non-empirique et mise en œuvre d'une ontologie de l'identité, telles sont bien les caractéristiques des deux types de métaphysique que nous venons d'examiner brièvement. C'est le troisième trait qui est le plus important, définissant à la fois la notion d'absolu et celle de non-empirique. La phrase de Bergson citée plus haut : « l'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est » résume de façon géniale tout ce qui a pu s'appeler recherche de l'absolu. Et comme le sensible est précisément le domaine de l'équivoque, celui où l'identité trouve à la fois son modèle et ses limites, chaque chose identifiable étant en perpétuelle transformation et en constantes relations avec d'autres choses, l'ontologie de l'identité est toujours nécessairement non-empirique.

S'il est vrai que cette ontologie de l'identité est au cœur même de la métaphysique, on peut alors pousser plus loin et remonter de l'ontologie à la logique de l'identité. C'est ici que la métaphysique sera définie non plus par un certain nombre de thèses, mais par une certaine

---

<sup>195</sup> Cf. par exemple : Deleuze G. *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 116-117.

<sup>196</sup> *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1965, p. 13. (souligné par l'auteur)

<sup>197</sup> [\*Phénoménologie de la perception\*](#), Paris, N.R.F., 1945, p. 431.

<sup>198</sup> Dieu est tellement identique à lui-même chez saint Thomas qu'il n'a aucun accident. Cf. *Somme théologique* prima pars, quest. 3, art. 6.

utilisation du discours. L'ontologie de l'identité n'est pas dans les métaphysiques traditionnelles une thèse parmi d'autres. Elle est toujours à la fois implicite et déterminante. Son contraire n'est même pas pensable. Et s'il n'est pas pensable, c'est que la pratique même du discours a ses limites, définies par des règles inconscientes. On rejoint ici les hypothèses 2 et 3 : que la métaphysique est essentiellement un jeu de langage et que ce jeu accorde au nom abstrait une fonction explicative et normative privilégiée. Ce primat du nom est justement ce qui à toutes fins pratiques définit la logique de l'identité. C'est que l'opposition nom/verbe, essentielle aux langues indo-européennes, projette, sauf à faire l'objet d'une critique systématique, la conception d'un monde divisé en objets et en procès, les objets servant de substrats aux procès tout comme les noms servent de sujets aux verbes. Ainsi, dans une grammaire française particulièrement naïve du point de vue épistémologique, Galichet distingue l'expression de l'être (l'espèce nominale) de l'expression du procès (l'espèce verbale) ; il écrit :

[255]

« Lorsqu'il regarde le monde dans lequel il vit et qu'il s'efforce d'en dégager les éléments qui l'intéressent pour attirer sur eux l'attention d'autrui, l'homme le voit surtout comme le monde de *ce qui est*. Il en appréhende les éléments dans leur substance, abstraction faite de toute notion de mouvement et de durée, autrement dit *sub specie aeternitatis* » <sup>199</sup>.

Le locuteur recourt alors à l'espèce nominale. Texte révélateur s'il en est ! L'illusion que j'appellerai « noministe » est là dans toute sa pureté : la fonction propre du nom est de présenter son référent comme une substance, de lui attribuer une ipséité propre, c'est-à-dire une certaine indépendance par rapport aux procès qu'il traverse ou aux prédicats qu'il est susceptible de recevoir. Même le nom d'action est, selon Galichet, « un moyen de présenter le procès comme une substance » <sup>200</sup>. Une pratique non-critique des langues indo-européennes se laisse facilement prendre à ce jeu de la dénomination et

<sup>199</sup> Grammaire structurale du français moderne, Montréal, HMH, 1968, p. 31. (les soulignés sont de moi, sauf le dernier).

<sup>200</sup> Id.

porte à concevoir l'univers comme un lexique réalisé dont les objets — projections des noms — assurent la stabilité.

De tels objets sont d'abord identifiables dans la perception même où ils se découpent en fonction de leur pertinence pour une praxis corporelle. Ainsi la subsistance du crayon réside dans la constance de sa disponibilité pour une main qui peut s'en servir, le laisser de côté puis le reprendre <sup>201</sup>. On dira que le crayon est un objet concret parce qu'il est circonscriptible dans la perception même. Mais les noms ne renvoient pas tous à de telles entités. La vision noministe de l'univers exigera donc que soit opposée aux objets concrets une autre classe, celle des objets abstraits, c'est-à-dire non-empiriques, non-circonscriptibles dans la perception ou dans la praxis corporelle. Leur type d'existence n'en sera pas moins conçu sur le modèle de celle des objets concrets, entités identifiables aux contours déterminés, susceptibles d'une efficacité réelle. Du point de vue sémantique, c'est dire que la référence des noms abstraits fonctionne sur le modèle de celle des noms concrets. Ainsi l'opposition abstrait/ concret, souvent critiquée — et à juste titre — par les penseurs contemporains, demeure nécessaire pour comprendre la pratique discursive [256] propre à la métaphysique, c'est-à-dire le recours à des entités non-empiriques aux fins d'une explication ultime des phénomènes empiriques.

Nous avons vu que cette façon de caractériser la métaphysique par son fonctionnement comme discours s'applique bien à deux des trois principales conceptions que nous avons reconnues, la métaphysique comme science des choses en elles-mêmes et la métaphysique comme science de l'immatériel. Elle s'applique aussi à la troisième, la conception aristotélico-thomiste de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être. Je l'ai réservée pour la fin parce que l'expression même « être en tant qu'être » n'est pas facile à cerner. Déjà des ambiguïtés sont présentes chez Aristote puisque certains passages de la *Métaphysique* donnent l'impression que l'objet propre de la philosophie première est constitué par les êtres immatériels, ce qui nous ramènerait au deuxième type de métaphysique <sup>202</sup>. Il vaut peut-être mieux se tourner vers les thomistes contemporains qui, eux, récusent

---

<sup>201</sup> Cf. les belles études de Heidegger dans [L'être et le temps](#), et de Merleau-Ponty dans [Phénoménologie de la perception](#).

<sup>202</sup> Cf. *La Métaphysique*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1962, E, 1 p. 334.

explicitement cette conception et s'efforcent de s'en démarquer <sup>203</sup>. Ici l'être en tant qu'être, c'est :

« L'être non pas investi ou incorporé dans la quiddité sensible, dans l'essence ou la nature des choses sensibles, mais au contraire *abstractum*, l'être dégagé et isolé (...) de la quiddité sensible, l'être visualisé comme tel et dégagé dans ses pures valeurs intelligibles » <sup>204</sup>.

On a encore une fois affaire à une science qui se prétend supérieure à tout autre et qui se tourne résolument vers le non-empirique. Seulement on ne recourt plus à des entités bien identifiées (sauf évidemment lorsqu'on aborde la théologie naturelle pour elle-même) : l'être n'est pas pour les thomistes une substance aux contours délimités. Mais nous ne sommes pas pour autant sortis de l'attitude noministe puisque le vœu même de constituer une science de l'être en tant qu'être ressortit à une équivoque linguistique, celle de la nominalisation de la copule. C'est encore le rapport sujet-prédicat qui sert ici de matrice. Dégager l'être de la « quiddité sensible », c'est [257] en fait isoler de ses prédicats la copule devenue sujet. L'être est ainsi considéré comme le sujet ultime de toute proposition. Son accession au titre d'objet propre de la science suprême est encore dû à un privilège pratique accordé au nom. Le verbe par excellence devient lui-même le nom le plus général, celui de la réalité intelligible la plus élevée. Bien qu'explicitement les thomistes nient que l'être soit une substance, tout se passe comme s'il en était une : on demeure dans la logique de l'identité et la métaphysique se proclame comme la science du même par excellence, de ce qui à vrai dire n'a pas d'autre, puisque son autre n'est rien.

Certes on voudrait récupérer la différence en parlant d'analogie plutôt que d'univocité, mais l'analogie thomiste n'est pas l'équivocité et constitue en réalité une forme déguisée d'identité.

« L'être, écrit encore Maritain, me présente une diversité intelligible infinie qui est la diversité de quelque chose que je peux cependant à bon droit nommer d'un seul et même nom (...) parce qu'il m'est partout notifié

---

<sup>203</sup> Cf. par exemple : Jolivet R., *Traité de philosophie*, T. III. *Métaphysique*, Lyon-Paris, éd. Emmanuel Vitte, 1960, p. 14 et ss.

<sup>204</sup> Maritain, J. *Sept leçons sur l'être*, Paris, éd. Pierre Téqui, 1932-33, p. 25. (souligné par l'auteur).

par la similitude des relations que les choses les plus diverses ont avec *un certain terme essentiellement divers* désigné en chacune — par mon concept d'être — comme se trouvant formellement et intrinsèquement en elle » 205.

Parlant d'« un certain terme essentiellement divers », on affirme l'identité tout en la niant ; mais constituant comme savoir suprême une science de l'être en tant qu'être, on oublie qu'on l'avait niée. Le même renvoi de l'analogie à l'identité se retrouve encore plus clairement chez Jolivet :

« L'unité de la notion d'être est celle d'une *essence réelle abstraite, qui contient réellement en acte et d'une manière confuse toute la diversité essentielle des êtres avec laquelle ce concept s'identifie*. Cela veut dire que la notion d'être, tout en incluant vaguement une idée de diversité, en fait d'une certaine façon abstraction » 206.

C'est cette abstraction « d'une certaine façon » qui obnubile la différence et nous enferme dans la logique noministe de l'identité : un nom, un objet. Qu'il s'agisse d'un objet intelligible comme on le [258] répète constamment ne change rien à l'affaire et confirme au contraire que ce type de métaphysique rejoint bien les caractéristiques indiquées plus haut : constitution d'objets non-empiriques aux fins d'une explication ultime, et fonctionne dans la même logique discursive.

Une objection surgira peut-être ici : ces traits distinguent-ils vraiment la métaphysique de la science ? La réponse est nette : oui. D'abord on a depuis longtemps abandonné l'idée que la science fournit une explication ultime des phénomènes. Les explications scientifiques sont au contraire toujours ouvertes, toujours susceptibles d'être reprises et améliorées. Popper prétend même qu'il n'existe aucun moyen de « vérifier » absolument une théorie scientifique 207 : une théorie ne sera dite scientifique qu'au moment où on connaîtra ses conditions de falsifiabilité ; et Ayer va encore plus loin en doutant qu'on puisse jamais « falsifier » absolument quelque théorie scientifique que ce soit 208. Rien là qui ressemble à un vœu d'explication définitive et dernière. Mais ce qui est encore plus important pour notre propos, c'est

---

205 Id. p. 73 (souligné par moi).

206 Jolivet R., op. cit., p. 230 (souligné par l'auteur).

207 Popper, K., *The logic of scientific discovery*, New York, Hutchinson, 1959.

208 Ayer, A.J., op. cit., p 51 et ss.

que l'objet scientifique, qui certes peut toujours être dit non-empirique, n'est pas pour autant constitué dans le cadre d'une logique de l'identité. Bachelard a combattu sur ce point les idées de Meyerson avec suffisamment de vigueur et de netteté pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'y attarder ici. On ne renverra à titre d'exemple qu'à son analyse de la notion de corpuscule dans *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*<sup>209</sup>. Bachelard y montre non seulement que le corpuscule ne saurait être compris comme un corps particulièrement petit et qu'il n'est par conséquent qu'un objet abstrait, mais aussi, de façon plus significative, que cet objet abstrait n'a pas d'individualité propre. C'est que le nom scientifique, contrairement au nom métaphysique, ne fonctionne jamais dans une référence simple et directe à telle ou telle réalité, empirique ou non. Il n'accède précisément à son statut scientifique qu'en s'inscrivant dans un réseau théorique différentiel qui le définit totalement. Le corpuscule n'est rien hors de la théorie scientifique qui en introduit la notion. Contrairement au discours métaphysique, le discours scientifique n'adopte pas pour ses objets le modèle perceptif naïf pour [259] lequel chaque réalité a des contours définis (ou en tout cas définissables) qui lui délimitent un champ d'intériorité<sup>210</sup>.

Venons-en maintenant à l'hypothèse 4 : que la pratique métaphysique du discours va souvent de pair avec des théories du langage qui privilégient le nom et même la plupart du temps le nom propre comme modèle du signe en général. Avant d'essayer de la vérifier sur quelques exemples, il convient de préciser d'avantage cette hypothèse et par le fait même la catégorie de « nominisme » par laquelle je caractérise ces diverses théories du langage. Qu'est-ce que privilégier le nom comme modèle du signe en général ? Disons d'abord que ce privilège n'a pas besoin d'être explicite (bien qu'il puisse l'être chez certains auteurs). On ne s'attend pas à trouver chez tous ceux qui seront appelés « noministes » une proposition claire et distincte affirmant sans ambages la priorité du nom ou son statut de prototype du signe en général. Pour qu'une théorie du langage soit qualifiée de

<sup>209</sup> Paris, P.U.F. 1951, p. 75-89 ; voir aussi la critique bachelardienne de l'individualité de l'objet scientifique dans *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 125 et ss.

<sup>210</sup> C'est aussi Bachelard qui a vivement dénoncé le mythe de l'intériorité ; cf. [La formation de l'esprit scientifique](#), Paris, Vrin, 1965, p. 98 et ss.

« noministe », il suffira que le nom y fonctionne pratiquement comme modèle ou comme terme de référence de tous les autres signes. Le privilège du nom peut être explicité comme un privilège du *signe isolé* (ou élémentaire) par rapport à toute combinaison de signes. La signification réside alors dans la relation individuelle d'un signifiant à un signifié <sup>211</sup> ou à un ensemble discontinu de signifiés (peu importe qu'ils soient en nombre fini ou infini). Pour qu'il y ait nominisme, il faut que cette relation sémantique individuelle fonctionne dans la théorie comme prioritaire à toute relation des signifiants entre eux, il faut que la signification soit une propriété ponctuelle de chaque signe. Le signifiant, qu'il s'agisse d'un verbe, d'un adjectif ou d'un substantif proprement dit, devient alors le nom de son signifié propre. Privilégier pratiquement le nom comme modèle du signe en général, c'est ainsi privilégier la décomposition du discours en éléments, en unités de base, détentrices avant toute rencontre entre elles de leur signification propre, et la relation sémantique de chaque élément signifiant ainsi isolé avec son ou ses signifiés.

[260]

On voit tout de suite le lien logique qui s'établit entre ce type de conception du langage et la métaphysique telle que définie plus haut. Toutes deux fonctionnent dans ce que j'ai appelé une logique de l'identité en affirmant — explicitement ou implicitement — le primat de l'individualité sur toute forme de combinatoire, en recourant — explicitement ou implicitement — à une localisation définie du sens dans les signes isolés. Le privilège théorique du nom au sens large dans le nominisme correspond bien au privilège de la substance dans la pensée classique. De telle sorte que dénoncer le nominisme comme théorie ou comme pratique du discours, c'est aussi dénoncer le substantialisme. L'avantage de ce recours à une catégorie nouvelle pour mener un combat qui a cours depuis longtemps et que d'aucuns estiment même terminé est d'abord de situer le débat au niveau d'une compréhension du discours lui-même. L'opposition entre une pensée ontologique et une pensée linguistique, à laquelle on ramène souvent le

---

<sup>211</sup> J'utilise ici « signifiant » pour « ce qui signifie » et « signifié » pour « ce qui est signifié ». Je ne prends pas ces termes dans le sens saussurien comme les deux volets du signe. C'est ainsi que chez les auteurs dont il sera question le signifié peut être dans l'esprit (Aristote) ou directement dans le réel (Occam).

débat, demeure seconde par rapport à une opposition entre deux types de fonctionnements discursifs. Le second avantage, qui découle du premier, est de permettre de démasquer des métaphysiques déguisées, en dénonçant non pas les thèses qu'elles soutiennent, mais leur compréhension théorique et surtout pratique du discours. On découvrira peut-être alors que le combat n'est pas aussi réglé qu'on avait pu le croire et que, quel qu'en soit l'anachronisme, le discours métaphysique continue de parler. Cette tâche, la plus intéressante sans doute, je ne l'entreprendrai ici d'aucune façon, me contentant de tester la catégorie de « nominisme » sur des auteurs traditionnellement reconnus comme métaphysiciens : Platon, Aristote, Augustin et Guillaume d'Occam. C'est à relire sous grille certains des textes les plus classiques en théorie du langage que je voudrais consacrer le reste de cet article à la fois pour en ressaisir dans un nouveau contexte théorique le caractère métaphysique et pour commencer d'accréditer au moins la quatrième de mes hypothèses.

## II — DE QUELQUES NOMINISMES

À tout seigneur, tout honneur, commençons par Platon, le plus métaphysicien de tous. Concentrons-nous sur le *Cratyle* où se trouvent réunies les notations les plus claires sur la conception platonicienne du langage. Le problème s'en trouve posé dès le début par Hermogène en termes tout à fait noministes :

[261]

« Cratyle que voici prétend, Socrate, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention en lui appliquant tel ou tel son de leur voix, mais que la nature a attribué aux noms un sens propre, qui est le même chez les Grecs et chez les barbares. » <sup>212</sup>

Ce qui est en question, c'est bien la relation sémantique individuelle du nom à ce qui est nommé. Dès cette formulation, le primat de cette relation est considéré comme allant de soi. Entre Hermogène et Cratyle, le débat est seulement de savoir comment la classer : parmi les relations naturelles ou les relations conventionnelles. Socrate, appelé en arbitre et agissant comme tel, ne mettra pas non plus ce privilège en cause. L'idée qu'un nom puisse être « approprié » à ce qu'il nomme et que sa signification puisse résider dans cette appropriation paraît intelligible aux trois protagonistes. Le désaccord d'Hermogène consiste à expliquer la justesse du nom par la convention plutôt que par la nature. La discussion est noministe dès son point de départ.

La réponse de Socrate, pour autant qu'on puisse la résumer clairement, est qu'il y a effectivement pour chaque chose un nom approprié par nature, le nom primitif, mais que l'usage a pu le déformer et donc que la possibilité actuelle de comprendre le nouveau nom peut ne relever que de la convention. Il est également possible que celui qui le premier a attribué les noms se soit trompé ; mais la possibilité même d'une « erreur » en pareil domaine confirme bien que pour Platon il y a un critère « naturel » de la justesse des noms.

Ainsi, fonctionnant au départ dans le champ du nominisme, le *Cratyle* n'en sort jamais. La problématique du langage est entièrement réduite à celle des noms. À quoi on peut objecter que, pour parler ici de « réduction », il faut avoir posé que le dialogue porte d'abord sur le langage dans son ensemble, ce qui ne semble pas être le cas : Hermogène pose le problème de la nomination et le débat s'y confine, ce qui est de bonne méthode. La réponse est facile : à la prendre au sérieux cette objection supposerait que le *Cratyle* ne constitue que

---

<sup>212</sup> Trad. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 391.

l'examen d'une seule des « parties du discours », le nom, comme on aurait pu aussi bien avoir une discussion du verbe ou de la préposition. Or rien n'accrédite une telle hypothèse. Dans le *Cratyle*, le nom n'est pas opposé au verbe ou à la préposition, mais [262] à la proposition, comme la partie au tout. Le nom est ici défini comme la plus petite partie du discours <sup>213</sup>. D'ailleurs l'importance explicite accordée par Platon au débat interdit d'y voir la discussion d'un point particulier de grammaire : le nom est l'« instrument propre à enseigner et à distinguer la réalité » <sup>214</sup>. C'est bien une conception globale du langage qui se dégage de cet examen de la nomination : dans le langage juste, il y a un nom approprié pour chaque réalité intelligible et, bien que le nom ne soit pas le discours dans son entier, le discours n'est que la mise en relation de ces noms entre eux.

On ne tombe pas pour autant sous le coup de l'objection inverse qui nous reprocherait de glisser du sens large utilisé dans le *Cratyle* à un sens plus restreint du mot « nom », car ce qui fait de Platon un noministe n'est pas son recours explicite à ce mot, mais le privilège qu'il accorde à la relation sémantique individuelle du signifiant au signifié. Or ce privilège est tout à fait clair dans le texte : l'essentiel, c'est la relation prédiscursive du nom à ce qu'il nomme. C'est cette relation qui constitue l'armature même du discours dans son ensemble. La signification du nom y réside tout entière et n'a rien à voir avec l'opposition différentielle des noms entre eux.

On a même affaire à une sémantique imitative : le nom est approprié lorsqu'il ressemble à la chose qu'il nomme. « Le nom, écrit Platon, est donc, semble-t-il, une imitation vocale de l'objet imité, et celui qui imite par la voix nomme ce qu'il imite » <sup>215</sup> ; et ailleurs : « conviens-tu aussi que le nom est une imitation de la chose ? — Absolument ». <sup>216</sup> Ainsi « la justesse des noms consiste à faire voir la nature de l'objet » <sup>217</sup>. Les modalités de cette imitation sont déterminées par des règles phonétiques naturelles : par exemple « le r me semble être pour ainsi dire l'instrument propre à exprimer toute espèce de

---

<sup>213</sup> Id., p. 393.

<sup>214</sup> Id., p. 399.

<sup>215</sup> Id., p. 447.

<sup>216</sup> Id., p. 457.

<sup>217</sup> Id., p. 454.

mouvement » <sup>218</sup> ; « l'i (...) a servi pour tout ce qui est subtil et particulièrement capable de passer à travers toutes choses » <sup>219</sup>, et ainsi de suite. La signification est une relation individuelle d'imitation. Chaque signe se modèle sur son référent et le discours vise [263] à reproduire la réalité dans un tableau sonore, le plus ressemblant possible. Le tout fonctionne bel et bien dans une logique de la ressemblance et de l'identité. La justesse du discours dans son ensemble présuppose d'abord la justesse de chaque nom. Le primat du signe individuel concerne non seulement la signification mais la vérité elle-même. « Il est donc possible de dire un nom vrai ou faux » <sup>220</sup>. Et la vérité du nom réside précisément dans son caractère d'être approprié à ce qu'il nomme. Chaque nom est à la fois normé et déterminé par son référent. La langue qui remplit le mieux sa fonction d'enseignement est celle dans laquelle la liste des noms ressemble le plus — phonétiquement — à la liste des choses.

On retrouve bien à la fois le primat du sémantique et celui de la décomposition du discours en éléments auto-suffisants, définis dans leur identité propre par une relation simple à un modèle qui est lui-même l'identique par excellence, l'idée, entité réelle et immatérielle, objet abstrait conçu sur le modèle de l'objet perçu. Le nominisme est ici clairement lié à un discours métaphysique au sens défini plus haut. Dans son fonctionnement théorique, le platonisme privilégie toujours le nom abstrait comme renvoyant de l'illusion sensible à ce qu'il y a de plus réel. À la limite, le dictionnaire de la langue idéale ne serait ni plus ni moins que le double sonore du monde des idées. Chaque élément linguistique deviendrait le nom propre d'une Idée et d'une seule. Dans une telle langue, les phrases s'organiseraient d'elles-mêmes : chaque nom, de par ses caractéristiques phonétiques, imposerait sa définition propre au locuteur, sa définition, c'est-à-dire la situation nécessaire de son référent dans le monde des idées. Il suffirait d'avoir bien entendu les noms pour élaborer toute la dialectique. Il suffirait de connaître la langue, c'est-à-dire ici la liste des noms, pour posséder toute la science du monde. Ce n'est pas le cas certes, mais cela est dû à la dégradation du langage dans son usage, ou peut-être — hypothèse du génie distraité

---

<sup>218</sup> Id., p. 452.

<sup>219</sup> Id., p. 452.

<sup>220</sup> Id., p. 394.

dont il resterait à saisir toute la portée — aux erreurs du premier faiseur de noms. Le nominisme théorique et la pratique métaphysique trouvent chez Platon leur jonction paradigmatique, ce qui est bien de nature à encourager notre recherche.

\*  
\*   \*

[264]

Le cas d'Aristote est moins clair. Le rôle des noms dans la pratique du discours aristotélicien et en particulier dans l'établissement de la table des catégories a fait l'objet, depuis quelques années surtout, de riches et intéressantes discussions <sup>221</sup> que je n'ai pas l'intention de reprendre ici. Je m'en tiendrai au traité explicitement consacré au discours, le traité *De l'interprétation* <sup>222</sup>. Il s'agit de voir si la conception du langage qui s'en dégage peut être qualifiée de noministe. Quelle que soit la réponse, les liens de cette théorie du discours à la pratique métaphysique d'Aristote ne seront pas examinés ici, mais je soumettrais volontiers la double hypothèse suivante : Aristote est noministe, et son discours théorique dans l'ensemble est métaphysique, c'est-à-dire que sa théorie de la substance qui constitue le nœud de son ontologie est liée à un privilège du nom abstrait.

Mais restons-en au traité *De l'interprétation*. Qu'Aristote y soit noministe sera peut-être contesté au nom de la symétrie qui s'établit dès les premiers chapitres entre le nom et le verbe et au nom de l'affirmation — antiplatonicienne — que le vrai et le faux ne sont prédicables que des propositions et jamais du nom ou du verbe pris isolément. Examinons ces deux points.

D'abord, disons-le sans ambages, du point de vue adopté ici, la symétrie nom-verbe est largement illusoire. Le verbe est en réalité défini en fonction du nom.

---

<sup>221</sup> Cf. en particulier : Benveniste, E., « Catégories de langue et catégories de pensée », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-74 ; et Vuillemin, J., « Le système des catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique », in *De la logique à la théologie*, Paris, Flammarion, 1967, p. 44-125.

<sup>222</sup> Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

« Le nom, écrit Aristote, est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément » <sup>223</sup>.

« Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps : aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément, et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose » <sup>224</sup>.

[265]

À projeter ces définitions l'une sur l'autre, on s'aperçoit que trois caractéristiques sont communes au nom et au verbe :

- 1°) il s'agit de sons vocaux (ce n'est pas explicitement affirmé du verbe parce que ça va de soi) ;
- 2°) tous deux possèdent une signification conventionnelle ;
- 3°) tous deux sont composés de parties dont chacune prise isolément ne présente aucune signification.

La différence symétrique est donc très localisée :

- 1°) contrairement au nom, le verbe contient une référence au temps ;
- 2°) le verbe indique une prédication.

Or ces deux points importent peu à notre propos. Ce qui compte, c'est que la signification soit une propriété de chaque terme (nom ou verbe) pris isolément : elle marque la relation individuelle du terme à son signifié (en l'occurrence un concept) et cette relation est donnée avant toute combinaison discursive. D'ailleurs Aristote nous le dit lui-même sans ambiguïtés :

---

<sup>223</sup> Id., p. 79.

<sup>224</sup> Id., p. 81.

« En eux-mêmes et par eux-mêmes, ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée ... » <sup>225</sup>.

Sur quoi, le traducteur commente en note :

« La définition du nom posée supra (...) s'applique au verbe, car le nom n'est rien d'autre que ce qui signifie quelque concept simple de l'esprit, et c'est là un terme général qui englobe le verbe. Or que la signification du verbe proprement dit soit celle d'un concept déterminé, ce n'est pas douteux : le terme « court » par exemple fixe la pensée sur un point nettement défini » <sup>226</sup>

Le verbe est bien le nom propre d'un concept. La théorie aristotélicienne des parties du discours demeure tout à fait noministe.

Certes Aristote pose aussi que le verbe « indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose », élément apparemment susceptible [266] de réintroduire en bonne place la relation syntagmatique comme inhérente à la signification du verbe. Mais ce serait avoir mal lu le texte : aucune relation syntagmatique (et d'ailleurs même paradigmatic) ne peut être inhérente à la signification d'un verbe, pas plus que d'un nom. Cet élément de la définition concerne la fonction du verbe dans la proposition, mais n'affecte en rien sa signification. En effet, les verbes

« ... ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. Car *être* ou *ne pas être* ne présente pas une signification se rapportant à l'objet (...) En elles-mêmes en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses combinées » <sup>227</sup>.

C'est dire que l'affirmation et la négation sont des fonctions assumées par le verbe en situation propositionnelle ; mais elles ne font

---

<sup>225</sup> Id., p. 82.

<sup>226</sup> Id., p. 82, note 3.

<sup>227</sup> Id., p. 82.

pas du tout varier la signification de chaque élément et surtout elles n'empêchent pas cette signification de préexister à toute combinaison de termes.

Voilà qui nous reconduit au deuxième point : vérité et fausseté sont des fonctions propositionnelles. Cela est posé très nettement par Aristote, et sur ce point son nominisme s'oppose à celui de Platon : les noms sont entièrement conventionnels, ils n'ont pas de vérité propre. En ce sens, on a affaire à un nominisme moins radical que celui de Platon. La notion d'une langue idéale dont la nomenclature contiendrait en puissance, dans sa forme phonétique, toute la science du nécessaire, est totalement étrangère à l'aristotélisme ; c'est pourquoi le privilège du nom ne concerne que la signification. Mais c'est bien en ce lieu, celui de la signification, que j'entendais d'abord et avant tout définir le nominisme.

L'observation n'en demeure pas moins importante puisqu'elle permet de distinguer théoriquement des degrés dans le nominisme, et peut-être permettra-t-elle, une fois considéré le fonctionnement pratique du discours aristotélien, d'affirmer sérieusement et de façon fondée qu'Aristote est moins métaphysicien que son maître, ce que d'ailleurs on soupçonnait intuitivement depuis longtemps. On ne serait pas pour autant reconduit à l'image poétique d'une variation qualitative d'intensité dans l'intention métaphysique, ni à celle d'une [267] gradation des niveaux de profondeur d'un discours. Ce « plus ou moins métaphysique » ne ressortit pas à autre chose qu'à une localisation pour le discours métaphysique de ce que Michel Foucault appelle les « points de diffraction »<sup>228</sup>, ces lieux à partir desquels des divergences stratégiques sont possibles sans que les règles du jeu métaphysique soient transgressées, exactement comme aux échecs on a un choix « légitime » (c'est-à-dire conforme aux règles du jeu) entre plusieurs ouvertures et à chaque coup (ou presque) entre plusieurs tactiques. La notion du « plus ou moins métaphysique » supposerait seulement que pour chacun de ces points de diffraction on puisse en comparant les divers choix possibles ou effectifs identifier celui qui accorde au nom le plus grand privilège. Ainsi la comparaison entre Platon et Aristote, si on s'en tient à ce qui a été dit de leurs théories du langage peut se

---

<sup>228</sup> *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 87.

faire du point de vue de la signification ou du point de vue de la vérité. On obtient alors le tableau suivant :

	Signification	Vérité
Platon	Privilège du nom	Privilège du nom
Aristote	Privilège du nom	Privilège de la phrase

Le nominisme ayant d'abord été défini au niveau de la signification, les deux auteurs sont bel et bien noministes. Mais le tableau permet de localiser un point de diffraction possible dans l'opposition signification/vérité (ce qui d'ailleurs ne présume en rien de la validité ou de la fécondité de cette opposition puisque le discours métaphysique définit lui-même ses propres oppositions pertinentes). Le tableau permet aussi de qualifier Platon comme étant plus noministe puisque sa stratégie de la vérité, en comparaison avec celle d'Aristote, privilégie nettement le nom. Si par ailleurs les hypothèses 3 et 4 étaient accréditées, de « plus noministe » à « plus métaphysicien », il n'y aurait qu'un pas.

\*  
\* \*

[268]

On pourrait facilement retrouver ce nominisme de type aristotélicien dans toute la tradition des commentaires du traité De l'interprétation à travers le Moyen-Age. Le père Isaac mentionne par exemple dans son livre *Le Peri Hermeneias* en Occident de Boèce à saint Thomas <sup>229</sup> que les manuels de logique du XII<sup>e</sup> siècle justifient la priorité du nom sur le verbe dans l'ordre d'exposition en posant que « les noms, qui expriment un sujet ou une qualité, (sont) plus dignes que les verbes, qui désignent une action ou une passion ». On retrouverait en particulier une répétition assez fidèle de la position aristotélicienne chez Thomas

---

<sup>229</sup> Paris, Vrin, 1953, p. 57-58.

d'Aquin <sup>230</sup> et de façon générale dans la tradition thomiste, même contemporaine. Certes le père Lachance, dans son traité tout à fait thomiste de *Philosophie du langage* <sup>231</sup> affirme nettement la primauté du verbe sur le nom, mais l'attribution au verbe d'une signification nominale antérieure à toute insertion dans une phrase n'étant pas mise en cause (elle est même clairement réaffirmée), cette nuance importe peu pour notre propos, sauf peut-être à y discerner un nouveau point de diffraction qui localiserait, à l'intérieur du nominisme, la différence entre Thomas d'Aquin et les commentaires aristotéliens du XII<sup>e</sup> siècle au niveau moral d'une différence de « dignité » entre le nom et le verbe. On pourrait aussi analyser de ce point de vue Abélard ou Duns Scott et sans doute beaucoup d'autres médiévaux, mais le nombre des exemples étant nécessairement restreint par le cadre de cette publication, je n'en retiendrai ici que deux autres : saint Augustin et Guillaume d'Occam, deux auteurs aussi distants l'un de l'autre qu'il est possible de l'être à l'intérieur du Moyen Age tant sur le plan théorique que sur le plan chronologique.

Pour saint Augustin, c'est au dialogue *De Magistro* <sup>232</sup> qu'il convient de se référer. Toute la première partie (plus de la moitié du texte) constitue une riche discussion sur le langage et les signes en général. Ici le nominisme est à son plus clair. Toutes les parties du discours sont explicitement réduites au nom. Suivons le raisonnement. La discussion tourne autour de l'enseignement et de la fonction des signes dans cette activité. Le point de départ est que le rôle du [269] langage est justement d'enseigner ou de rappeler. Augustin et son interlocuteur (en l'occurrence son fils Adéodat) s'interrogent longuement sur la possibilité d'enseigner sans signes. Ils semblent même à certain moment atteindre la conclusion que la chose est impossible. « Il est donc établi que nul enseignement n'est possible sans signes » <sup>233</sup>. Mais cette thèse est aussitôt remise en question par des contre-exemples et finalement c'est à la conclusion exactement contraire qu'on aboutit : le signe n'apprend jamais rien. Il ne sert qu'à

<sup>230</sup> Cf. en particulier son commentaire du traité *De l'interprétation*, trad. angl. de Oesterle, J. T., Milwaukee, Marquette University Press, 1962.

<sup>231</sup> Ottawa — Montréal, éd. du Lévrier, 1943, p. 144.

<sup>232</sup> Trad. Thonnard, *Oeuvres de Saint-Augustin*, T. IV, vol. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

<sup>233</sup> Id., p. 91.

rappeler une connaissance déjà là de l'objet signifié. Si je ne connais pas déjà la chose, nul signe ne peut m'en faire savoir la nature. « C'est le signe qui s'apprend par l'objet connu, plutôt que l'objet par son signe » <sup>234</sup>.

Chemin faisant, s'interrogeant sur les divers types de renvoi des signes les uns aux autres, on a identifié la non-équivalence (exemple : animal/homme), l'identité (exemple : nom/onoma) et l'équivalence. Pour illustrer ce dernier type de relation, Augustin examine le rapport entre « mot » et « nom ». La thèse est que tous les noms sont des mots et réciproquement, mais que les deux termes n'ont pas la même signification, « mot » signifiant les signes linguistiques en tant que sonores, et « nom » les signifiant en tant que signes : c'est un exemple de relation d'équivalence. Bien sûr, ce qui nous intéresse ici, c'est le « réciproquement » : tous les mots sont des noms. Cette thèse, qui paraît paradoxale à Adéodat, est rapidement démontrée par Augustin. Chaque mot est le signe de quelque chose qui est dans l'esprit. Ainsi, la conjonction « si » est le signe d'un certain doute dans l'âme <sup>235</sup> ; « oui » est le signe d'un certain assentiment. Dire cela, c'est dire, selon Augustin, que ce signifié qui est dans l'esprit « s'appelle » du nom de son signe, c'est dire que ce doute se nomme « si », que cet assentiment se nomme « oui » :

« Tu le vois donc, 'oui' est un nom puisque ce qui était en lui (dans l'esprit) se nomme oui (...) Doutes-tu encore que toutes les autres parties du discours soient aussi des noms ? » <sup>236</sup>

Une preuve supplémentaire en est que les conjonctions par exemple peuvent tenir lieu de sujet dans une proposition complète ; rappelant que dans une formulation antérieure, Adéodat avait approuvé l'utilisation [270] d'un « si » au lieu d'un « parce que », Augustin fournit l'exemple suivant : « le 'si' plaît, le 'parce que' déplaît » <sup>237</sup> où « si » et « parce que » fonctionnent comme sujets.

---

<sup>234</sup> Id., p. 97.

<sup>235</sup> Id., p. 21.

<sup>236</sup> Id., p. 51.

<sup>237</sup> Id., p. 57.

Toute cette discussion, qui concerne au plus haut point notre propos, paraît n'être dans le texte du *De magistro* qu'un exemple pour illustrer la relation d'équivalence entre deux signes (ici : « mot » et « nom »). Mais nous sommes en mesure de voir que son importance est en fait beaucoup plus grande. Ce n'est pas un exemple innocent : la thèse qui y est soutenue est directement liée à la thèse centrale du *De magistro* qu'il n'est pas possible d'apprendre par signes. C'est ce lien encore plus que la réduction explicite de tous les mots à la catégorie nominale, qui fait de ce texte un cas particulièrement clair de nominisme. D'abord l'importance matérielle (en termes de longueur) accordé à cet exemple est tout à fait disproportionnée par rapport à l'importance effective de la thèse qu'il illustre (à savoir qu'il existe une relation d'équivalence entre certains signes). Mais il y a plus : tout le dialogue fonctionne dans le cadre de l'opposition absolument fondamentale entre deux relations : celle des signes entre eux et celle des signes avec les objets signifiés (qu'Augustin appelle les « signifiées »). Ainsi, dès le début de l'entretien, Adéodat, pour expliquer le mot « ex » a recours à un synonyme « de », mais Augustin n'est pas satisfait :

« ... tu as expliqué des mots par des mots, c'est-à-dire des signes par des signes (...) mais moi je voudrais que tu me montres, si tu le peux, les choses mêmes dont ces mots sont les signes » <sup>238</sup>.

La voie dans laquelle Adéodat s'était engagé ressemblait bien davantage à celle de la sémantique contemporaine : découvrir la signification du mot en le situant dans une classe paradigmatisée. La longue discussion sur les divers types de relation entre les mots (non-équivalence, équivalence, identité) vient ici prendre sa place. Elle est en quelque sorte l'exploration (encore bien sommaire évidemment) du système des relations sémantiques intralinguistiques. L'important est justement que cette discussion ne mène à rien. Elle s'oppose désavantageusement à la démarche de la deuxième section, celle qui révèle l'impuissance des signes à instruire. C'est ici que la [271] relation sémantique individuelle de chaque mot à son référent se voit accorder une priorité indiscutable. La véritable portée du mot ne se dévoile que dans cette relation. Le texte déjà cité : « c'est le signe qui

---

<sup>238</sup> Id., p. 25.

s'apprend par l'objet connu, plutôt que l'objet par son signe »  
s'explique de la façon suivante : dans le signe,

« ... il y a deux choses, le son et la signification ; certes le son n'est pas perçu au moyen du signe mais par le fait même que la voix frappe l'air ; et quant à la signification, elle l'est en voyant la chose signifiée » <sup>239</sup>.

Mieux encore, le signe ne se révèle comme signe que dans cette relation prioritaire :

« Les mots ne nous apprennent que des mots ; moins que cela, un son et un simple bruit de voix. Car si les choses qui ne sont pas des signes ne peuvent être des mots, même après avoir entendu un mot, j'ignore s'il est bien un mot avant d'en connaître la signification » <sup>240</sup>.

D'où l'on comprend l'importance de ce qui n'apparaissait que comme une illustration d'une thèse secondaire : la réduction de tous les mots à la catégorie nominale, réduction par laquelle on a posé incidemment que chaque mot se définit par sa relation à un « signifiable » extralinguistique.

Que ce signifiable soit un objet réel ou un objet de pensée, peu nous importe. Le modèle en demeure de toute façon la chose perçue <sup>241</sup>, entité identifiable hors de toute relation et susceptible d'être désignée en propre par son nom, de telle sorte que non seulement chaque mot est un nom, mais chaque nom est le nom propre de quelque chose dans l'esprit. Le signe n'étant finalement qu'un renvoi à autre chose se trouve ainsi lui-même dévalorisé au nom du principe d'identité reformulé en termes axiologiques : « tout ce qui est pour un autre est moins noble que ce à quoi il est ordonné » <sup>242</sup>. Le signe n'est ce qu'il est que par sa relation à un signifiable. C'est ce qui en fait un roturier ontologique, un être à qui il manque la noblesse d'être par lui-même ce qu'il est et qui se [272] trouve par là normé à l'étalon du signifiable,

---

<sup>239</sup> Id., p. 97.

<sup>240</sup> Id., p. 99-101.

<sup>241</sup> Cf. id., p. 27.

<sup>242</sup> Id., p. 81.

dans la mesure où celui-ci est bien ce qu'il est <sup>243</sup>. La fonction du nominisme est ici claire : hiérarchiser les valeurs ontologiques en fonction de l'identité, réduire ainsi le jeu des différences sémiologiques à un truc mnémotechnique et renvoyer vers une vérité intérieure pleinement présente à elle-même :

« ... pour toutes les choses que nous comprenons, ce n'est pas une parole résonnant au dehors que nous consultons à leur sujet, mais c'est la vérité qui gouverne l'esprit lui-même au dedans ... » <sup>244</sup>.

C'est ici que l'analyse du nominisme rejoint celle du logocentrisme proposée par Jacques Derrida <sup>245</sup> comme elle avait déjà rejoint celle du chosisme proposée par Bachelard.

\*  
\* \*

D'Augustin à Occam, on saute neuf siècles. Beaucoup de choses se sont produites. Le champ de la logique en particulier s'est considérablement développé, surtout au XIII<sup>e</sup>. L'apparition des théories de la « supposition » et le raffinement des discussions sur les termes syncatégorématiques modifient sensiblement la position du problème de la signification et son rapport à la nomination. Par la théorie de la supposition — si chère à Occam — on s'aperçoit que le signe en position de phrase n'est pas toujours utilisé selon sa fonction significative propre (c'est-à-dire sa « supposition personnelle ») ; quelquefois il ne représente que lui-même en tant que signe, comme dans la proposition : « homme est un nom » (« supposition matérielle »). Ceci interdit définitivement le recours à un argument comme celui du *De magistro* pour prouver le caractère nominal des conjonctions. Dans l'exemple utilisé par Augustin : « le si plaît, le parce que déplaît », « si » et « parce que » sont en effet des noms, mais c'est parce qu'ils sont pris en supposition matérielle. [273] Ceci ne présume en rien de leur classement grammatical dans une phrase où ils ne

---

<sup>243</sup> Si par hasard il n'était pas parfaitement ce qu'il est, il faudrait à son tour en faire le vassal d'un être doté d'une identité plus forte, et ainsi de suite jusqu'à l'identique par excellence, Dieu.

<sup>244</sup> Id., p. 103

<sup>245</sup> *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

seraient pas pris en supposition matérielle ; or dans de telles phrases ils ne peuvent pas être sujets.

Par ailleurs, les traités sur les termes syncatégorématiques font ressortir l'importance des quantificateurs logiques (« tout », « aucun », « quelque », etc ...) dans la syntaxe propositionnelle. Chez Occam, les syncatégorèmes sont même définis comme les termes qui à proprement parler ne signifient rien, mais qui déterminent la signification des termes catégorématiques auxquels ils sont ajoutés <sup>246</sup>. On reconnaît ainsi expressément l'existence d'un ensemble de signes qui ne valent qu'en position syntagmatique. Les conjonctions d'Augustin appartiennent à cet ensemble et ne sauraient par conséquent être réduites à des noms.

Ces remarques font pressentir que le nominisme d'Occam (si nominisme il y a) sera autrement plus sophistiqué que celui d'Augustin et ne se révélera qu'à une analyse également sophistiquée. Le nominisme ici ne réduit pas tous les signes à des noms, mais fait quand même du nom l'élément central du discours, celui auquel d'une façon ou d'une autre se rapportent les autres signes. C'est ce qui en s'attachant au texte de la *Summa logicae* peut être montré en deux étapes : faire voir d'abord la priorité du simple sur le complexe chez Occam, ensuite l'organisation des termes simples en fonction du nom et même du nom propre.

Quant au premier point, la priorité du simple sur le complexe ne fait aucun doute : c'est même le fondement épistémologique de la logique occamiste tout entière. L'appréhension d'une vérité complexe implique l'appréhension des termes incomplexes qui la composent <sup>247</sup>. Les arguments doivent toujours être décomposés en propositions et les propositions en termes. On ne trouve chez Occam rien de tel qu'une logique des propositions inanalysées. Pour juger la valeur de vérité d'une proposition complexe, il faut toujours la réduire à ses composantes élémentaires de forme « S est P » et examiner la valeur de vérité de chacune de ces composantes. Or ceci se fait par une nouvelle

<sup>246</sup> Cf. *Summa logicae*, T. I., éd. par Boehner, P. St-Bonaventure, Franciscan Institute, 1957, p. 15.

<sup>247</sup> Cf. *Scriptum in librum primm Sententiarum. Ordinatio*, T. I., éd. par Gai, G. et Brown S., St-Bonaventure, 1967, p. 5.

décomposition, opérée cette fois au moyen de la théorie de la supposition.

[274]

Le grand critère de vérité des propositions simples, celui auquel se ramènent tous les autres, est formulé de la façon suivante : « il est suffisant et nécessaire que le sujet et le prédicat représentent la même chose »<sup>248</sup>. Or la supposition est essentiellement une propriété de chaque terme, une « *proprietas terminorum* ». Certes les termes n'ont de supposition qu'à l'intérieur d'une proposition, mais cela ne change rien au fait que la supposition n'est rien d'autre qu'une relation du signe à ses signifiés. C'est en quelque sorte la signification appliquée, c'est-à-dire mise en œuvre dans une proposition donnée. Ainsi la valeur de vérité d'une proposition dépend du rapport entre la supposition du sujet et celle du prédicat. On arrivera de la sorte à des règles du genre : quand le sujet a telle supposition, pour que la proposition puisse être vraie, le prédicat doit avoir telle supposition. La conclusion s'impose d'elle-même : par le biais de la théorie de la supposition, c'est la relation sémantique individuelle qui sert de critère ultime à la vérité des complexes signifiants. L'appréhension du simple est toujours prioritaire par rapport à l'appréhension du complexe. La phrase n'est qu'une façon de mettre en relation des unités déjà signifiantes par elles-mêmes.

Que maintenant les termes simples du discours se hiérarchisent en fonction du nom, ce peut être montré par l'étude des diverses distinctions proposées par Occam au début de la *Summa logicae*. La première opposition qu'une telle méthode suggère d'examiner est bien sûr celle du nom et du verbe. Mais le texte même de la *Summa* ne lui accorde pas une grande importance. Alors qu'Aristote y voyait la distinction fondamentale entre les différents éléments du discours, Occam, dans la partie de l'ouvrage consacrée aux « *divisiones terminorum* », la passe entièrement sous silence. Il n'y reviendra sérieusement que beaucoup plus loin dans le texte pour laisser entendre que les verbes n'apportent rien de plus du point de vue de la signification que les noms. Il précise en effet que seuls les termes qui peuvent servir d'extrêmes dans une proposition (sujet ou prédicat) sont

---

<sup>248</sup> *Summa logicae*, T. II, p. 224 : « *sufficit et requiritur, quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem* ».

susceptibles d'être pris en « supposition personnelle », c'est-à-dire susceptibles de détenir une signification déterminée. Ceci exclut nommément les verbes <sup>249</sup>, non parce qu'ils ne signifient [275] rien, qu'ils ne renvoient à aucune réalité, mais parce que cette fonction de signification est assumée chez eux par le nom qu'ils recèlent le plus souvent. Ainsi dans la proposition : « le feu réchauffe le bois », le verbe ne signifie pas autre chose que le nom « chaleur » dans : « le feu donne la chaleur au bois » <sup>250</sup>. Dans « l'homme court », le véritable prédicat n'est pas « court » mais « courant », la formulation logique de la proposition étant : « L'homme est courant ». « Courant » peut alors, en tant qu'extrême, détenir une supposition personnelle et par conséquent une signification propre. De sorte que l'exclusion des verbes n'atteint en réalité que la copule. Mais c'est peut-être aussi que seule la copule est un véritable verbe, tous les autres étant en fait composés d'une copule et d'un nom ou d'un participe.

Du point de vue de la signification, il est donc clair que le nom détient chez Occam une absolue priorité par rapport au verbe. La portée exacte de cette priorité peut nous être révélée par un examen attentif des diverses « divisiones terminorum » mises sur pied au début de la Summa. On s'apercevra ainsi que — du point de vue de la signification toujours — dans chaque cas un des deux termes se trouve privilégié par rapport à l'autre. La véritable structure hiérarchique du discours chez Occam s'enracine dans ce caractère dissymétrique des oppositions binaires.

Par exemple la distinction catégorèmes/syncatégorèmes. <sup>251</sup> Certes, on l'a dit plus haut, l'introduction explicite d'une spécificité des syncatégorèmes marque une atténuation du nominisme par rapport à Augustin, peut être un nouveau point de diffraction à l'intérieur du nominisme. Mais la distinction est asymétrique : les syncatégorèmes sont toujours subordonnés aux catégorèmes (c'est-à-dire aux termes qui ont une signification déterminée,) dont le privilège est ainsi parfaitement clair. L'opposition termes absolus/termes connotatifs révèle la même chose. Le terme connotatif, qui se caractérise par une

---

<sup>249</sup> Id., T. I., p. 188 : « on exclut par là tout verbe parce que le verbe ne peut jamais être l'extrême d'une proposition ». (traduction par moi).

<sup>250</sup> Id., p. 167.

<sup>251</sup> Id., p. 15-16.

double signification <sup>252</sup> doit être ramené par l'analyse logique à une contraction de termes absolus qui, eux, sont dotés d'une signification simple et directe, c'est-à-dire d'une référence à une série de réalités individuelles de même nature. Enfin, par définition même, les termes [276] d'imposition seconde <sup>253</sup> et les termes d'intention seconde <sup>254</sup> présupposent les impositions et les intentions premières comme leur fondement, et les termes équivoques constituent par rapport aux univoques une véritable aberration logique due aux insuffisances des diverses langues <sup>255</sup>.

À exploiter la complémentarité de ces oppositions les unes par rapport aux autres, et à les organiser en système, on devrait pouvoir obtenir un schéma de la structure du vocabulaire dans la logique occamiste, d'où ressorte une description du type idéal de signe, celui à partir duquel s'édifie l'ensemble du discours. Il suffirait pour cela de situer sur un même axe de base — et dans le prolongement les uns des autres les différents pôles privilégiés. On obtiendrait ainsi le schéma suivant <sup>256</sup> :

---

<sup>252</sup> «... significat aliquid primario et aliquid secundario » (id., p. 34) Par exemple, le mot « blanc » signifie à la fois la chose blanche et la blancheur de la chose.

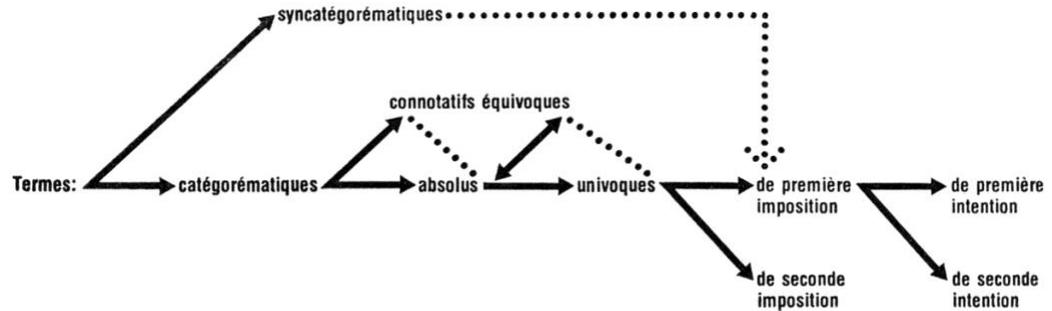
<sup>253</sup> i-e les termes signifiant d'autres signifiants linguistiques, par exemple le mot « nom ».

<sup>254</sup> i-e les termes signifiant des concepts plutôt que des choses, par exemple le mot « concept ».

<sup>255</sup> Op cit., T. I, p. 16.

<sup>256</sup> Les éléments situés sous l'axe dans le schéma relèvent des divers types de métalangages. Les pointillés marquent la possibilité pour certains termes non-privilégiés de réintégrer l'axe principal et de se subdiviser à nouveau selon les distinctions postérieures à la jonction du pointillé avec l'axe.

[277]



Structure noministe du discours chez Occam

[278]

Le signe fondamental que nous cherchons est donc le catégorême absolu, univoque, de première imposition et de première intention. Seuls les noms — et encore pas tous — répondent à cette définition. Le signe par excellence est celui qui possède une signification déterminée renvoyant directement au domaine des choses. Ultimement c'est le nom propre qui est le fondement du discours. La signification des catégorêmes absolus univoques de première intention et de première imposition n'est autre en effet que la référence à un nombre  $x$  d'individus réels : plus ce nombre est limité, plus la signification est précise. Le signe « Socrate » possède une précision — et donc une valeur de clarté logique — infiniment plus grande que le signe « homme », qui est pourtant le prototype des catégorêmes absolus communs. « Homme » au fond n'est là que pour remplacer un certain nombre de noms propres — ou de pronoms démonstratifs, ce qui, du point de vue d'Occam, revient au même.

Le privilège de la relation sémantique individuelle est ainsi poussé à l'extrême : le nom propre occupe dans la structure du discours la place d'honneur ; il est en quelque sorte le père de tous les autres signes, et, ce qui est encore plus important, celui auquel ils doivent tous ou bien se rapporter ou bien se réduire. C'est cela par excellence que j'ai appelé le nominisme.

### III — PERSPECTIVES ET DIFFICULTÉS

On se méfiera peut-être d'une catégorie assez lâche pour inclure à la fois Platon, Aristote, Augustin, Occam et sans doute beaucoup d'autres. Mais il faut en comprendre l'utilité en fonction de l'hypothèse 1 : « il est impossible de saisir la spécificité du discours théorique contemporain sans l'opposer à une forme de discours qu'on peut sans contresens qualifier comme métaphysique » ; et en théorie du langage, la métaphysique devient nominisme. L'efficacité d'une classe aussi englobante se manifeste après tout dans sa capacité d'exclure certaines choses. Le concept de nominisme est lui-même un concept différentiel. Et précisément ce qui en est exclu, c'est la forme théorique contemporaine dans laquelle le langage se pense. En particulier la linguistique. Il est à peine besoin de rappeler les célèbres affirmations de Saussure : « dans la langue, il n'y a que des différences *sans termes positifs* » <sup>257</sup> ; « c'est une grande illusion de [279] considérer un terme simplement comme l'union d'un certain sens avec un certain concept » <sup>258</sup> ; ou encore :

« ... nous surprenons donc, au lieu d'*idées* données d'avance, des *valeurs* émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. » <sup>259</sup>

La signification commence d'être pensée dans une logique de la différence. Elle n'appartient plus à chaque signe comme une couleur appartient à une chose dans l'ontologie classique. Elle est entre les mots dans le jeu de leurs oppositions. Transformation à tel point importante dans la conception de la « signification » que les derniers chapitres du

---

<sup>257</sup> *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1965, p. 166. (souligné par l'auteur).

<sup>258</sup> Id., p. 157.

<sup>259</sup> Id., p. 162 (souligné par l'auteur).

Cours tendent carrément à lui substituer la notion de valeur <sup>260</sup>. Il n'y a plus alors aucun privilège de la relation sémantique individuelle, aucun privilège du nom.

« Les significations lexicales de certains signes, écrit Louis Hjelmslev, ne sont jamais que des significations contextuelles artificiellement isolées ou paraphrasées. Pris isolément, aucun signe n'a de signification (...) *Il faut donc se garder de croire qu'un substantif est plus chargé de sens qu'une préposition*, ou un mot plus chargé de signification qu'un suffixe de dérivation ou une terminaison flexionnelle ». <sup>261</sup>

D'où l'on voit clairement pourquoi la distinction médiévale catégorèmes/syncatégorèmes, telle qu'explicitée par Occam, était encore noministe : elle relevait d'une conception de la signification comme qualité du signe individuel (même si certains signes — les syncatégorèmes — étaient en fait privés de cette qualité). Une conception non-noministe du langage commence par se débarrasser de ce schéma métaphysique substance/qualité, intelligible seulement dans une ontologie [280] de l'identité. Dans l'ensemble, c'est bien ce que nous sommes conviés à abandonner par le type d'intelligibilité mis de l'avant dans la linguistique contemporaine.

Mais l'antinominisme ne se laisse pas localiser pour autant dans la seule linguistique. La philosophie analytique, bien qu'on puisse la soupçonner d'avoir été noministe à ses origines, a finalement largement contribué à la déconstruction du privilège traditionnellement accordé au nom. On se reportera, pour ne prendre qu'un exemple, à la critique de Saint-Augustin par Wittgenstein au début des *Investigations philosophiques*. Partant d'un texte des *Confessions* <sup>262</sup>, Wittgenstein montre qu'Augustin donne du langage une image assez particulière :

---

<sup>260</sup> Godel dans *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, (Paris-Genève, éd. Droz et éd. Minard, 1957) affirme même que finalement le concept de signification devient inopérant dans le système saussurien (p. 230 et ss.).

<sup>261</sup> *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. Léonard A.M., Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 67.

<sup>262</sup> *Confessions*, livre I, chap. 8.

« À savoir celle-ci : les mots du langage nomment des objets — les propositions sont des liaisons de pareilles dénominations — On trouve ici l'origine de l'idée que chaque mot a une signification. Cette signification est coordonnée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu. » <sup>263</sup>

Une bonne partie des *Investigations* sera consacrée à la critique de cette conception proprement noministe. On peut aussi rappeler — dans un mouvement philosophique tout différent — la fameuse déclaration de Merleau-Ponty dans *Signes* :

« Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres ». <sup>264</sup>

On peut rappeler bien sûr que le structuralisme tout entier, pour autant qu'on puisse lui conférer une certaine unité, constitue une vaste tentative pour généraliser le recours à l'intelligibilité différentielle, que d'ailleurs la mathématique dans son ensemble (du moins au dire de Bachelard) a déjà effectivement et depuis longtemps dépassé la logique de l'identité.

Ces rappels allusifs ne fonctionnent pas ici comme preuves mais comme suggestions destinées à montrer au moins la plausibilité de l'hypothèse 1. Et certes quand celle-ci serait démontrée, quand il [281] en irait de même pour les trois autres, toutes les difficultés seraient loin d'être réglées. On devrait encore se demander comment penser cette transformation théorique, dans le concept d'une évolution continue ou dans celui d'une rupture, ou encore dans le concept différencié d'une série de ruptures locales. On devrait cerner de façon bien plus précise les moments et les lieux de cette évolution ou de ces ruptures. Par exemple, pour rester dans le domaine des théories du langage, je n'ai rien dit de la période qui va du XV<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> ; je n'ai rien dit des empiristes anglais, de la grammaire générale, des idéologues du XVIII<sup>e</sup>, de la linguistique comparée du XIX<sup>e</sup>. On devrait examiner de plus près certains cas problématiques (celui du stoïcisme entre autres) ;

---

<sup>263</sup> Trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 115.

<sup>264</sup> Paris, Gallimard, 1960, p. 49.

on devrait s'interroger sur le statut de la métaphysique et du nominisme au XX<sup>e</sup> siècle (car ils existent encore, cela ne fait aucun doute) : faut-il les penser comme « retardataires », comme « dépassés », comme « idéologiques » ou quoi ? On devrait enfin rendre compte historiquement de cette transformation théorique, la rendre à son tour intelligible.

Problèmes immenses à propos desquels on n'aura trouvé ici aucune indication satisfaisante. Mais aussi bien il ne s'agissait pas de tout dire. Il s'agissait de suggérer, en insistant sur l'exemple privilégié des théories du langage, que l'opposition banale entre la pensée contemporaine et la pensée métaphysique peut recevoir un sens rigoureux et une portée heuristique, qu'elle est même en fait indispensable à la compréhension de la spécificité du discours contemporain. En ce sens, la métaphysique, dans son agonie même, donne encore largement à penser.

[282]

[283]

**Culture et langage**

**INDEX**

[Retour à la table des matières](#)

- Abel, Henri : 95  
Abélard : 268  
Adorno, Théo. : 16  
Agamennon : 20  
Alain : 236  
Albert, H. : 60  
Alexandre : 220  
Althusser, Louis : 23, 139, 160,  
167-173, 175, 178, 180-184,  
186-189, 192, 194-195, 198-  
199, 226, 232, 234, 237  
Amud al Sobh : 95 Anouilh,  
Jean : 136  
Apresjan, J. : 95  
Aristote : 15, 19, 65-67, 93, 95,  
99, 117- 118, 256, 259, 260,  
264-267  
Arnold, M. : 65  
Aron, Raymond : 244  
Artaud, A. : 93, 95  
Assyriens : 92  
Augustin (saint) : 20, 216, 260,  
268-270, 272, 273, 275, 278  
Ayer, Alfred J. : 249, 258  
Bachelard, Gaston : 95, 167, 169,  
173, 176, 177, 182, 184, 192,  
236, 240-241, 258-259, 272,  
280  
Badiou, Alain : 95, 169, 178  
Balibar, Etienne : 139, 168, 172,  
237  
Bar-Hillel, Yeoshua : 97  
Barthes, Roland : 136  
Bataille, Henri : 95  
Bayle, Pierre : 99-100  
Benveniste, Emile : 95, 264  
Bergson, Henri : 252-254  
Bernard, Claude : 204, 233  
Bhartrhari : 92-94  
Biardeau, M. : 95  
Bloomfield, Léonard : 95, 97  
Boehner, Philoteus : 273  
Bohr, Niels : 240  
Boorstin, Daniel J. : 41  
Bopp, Franz : 97  
Bourdieu, Pierre : 71  
Bourque, Gilles : 140-142, 144-  
145, 147, 149, 151, 153, 154,  
156-163  
Broca, Paul : 97

- Brown, S. : 273  
 Brunet, Michel : 139, 185  
 Bunge, Mario : 232
- Calvez, Jean-Yves : 23  
 Canguilhem, Georges : 167, 169  
 Carnap, Rudolf : 249  
 Carra (alchimiste) : 169  
 Cassirer, Ernest : 66  
 Cauchy, Auguste-Louis : 95  
 Cavailès, Jean : 167, 242  
 Chaldéens : 92  
 Chambry, E. : 261  
 Cherbury, Herbert de : 95  
 Chomsky, Noam : 93, 95, 98, 99, 108-109, 136  
 Comte, Auguste : 245, 252-253  
 Corbin, Henri : 95  
 Curtius, George : 97
- Dalbiez : 171  
 Dante : 95, 102-103, 109  
 Darwin, Charles : 97, 205  
 Dedekind, Richard : 94-95  
 Deleuze, Gilles : 253  
 Derrida, Jacques : 94, 95, 250, 272  
 Descartes, René : 20, 95, 179, 253  
 Desrousseaux, A.M. : 24  
 Diefenbaker, John : 40  
 Diez, Paul : 97  
 Dilthey, Wilhelm : 66  
 Dodds, E. R. : 19, 25  
 Dofny, Jacques : 139  
 Dubuc, Alfred : 139  
 Dufour, Michel : 167  
 Duhring, E.K. : 23  
 Dumont, Fernand : 208, 234, 238, 243
- Durkheim, Emile : 74 [284]
- Easton, L.D. : 22  
 Eastwood, Clint : 125  
 Eco, Umberto : 111, 136  
 Eddington, Arthur S. : 240  
 Einstein, Albert : 169  
 Eliade, Mircea : 95  
 Engels, Friedrich : 23, 249  
 Establet, Roger : 73, 168  
 Euclide : <sup>95</sup> Ey, Henri : 171
- Farber, Marvin : 72  
 Festugière, A.J. : 136  
 Feuerbach, Ludwig : 182  
 Fichant, Michel : 235  
 Foucault, Michel : 29, 140, 163, 167, 182-184, 229, 267  
 Fowler, M. : 97  
 Franco, Francisco : 113  
 Frege, Gottlob : 97, 98  
 Freud, Sigmund : 20, 93, 95, 102, 103, 109, 168-170, 172, 176, 194, 217  
 Frégault, Guy : 139
- Gal, G. : 273  
 Galilée, Galileo : 110  
 Galliéron, H. : 97  
 Galois, Evariste : 94-95  
 Gibson, M. : 19  
 Gobineau, J. Arthur de : 216  
 Godard, Jean-Luc : 124  
 Godel, Robert : 136, 279  
 Goethe, Wolfgang : 95  
 Goldmann, Lucien : 139, 247-248  
 Goodman, Nelson : 97

- Gramsci, Antonio : 23-24  
 Granet, Marcel : 35  
 Granger, Gilles-Gaston : 220  
 Greimas, Algirdas Julien : 95  
 Grevisse, Maurice : 95  
 Grimm, Jacob : 97  
 Guddat, R.H. : 22
- Habermas, H. : 16  
 Halle, Morris : 97  
 Hamelin, Jean : 139, 161  
 Hamesse, Jacqueline : 99  
 Hare, Richard M. : 137  
 Harris, Zellig : 95-97  
 Harwood, F. W. : 97  
 Hébert, Robert : 53  
 Hegel, G.W.F. : 20, 22, 25, 66, 175, 182, 190  
 Heidegger, Martin : 255  
 Heisenberg, Werner : 213  
 Hemingway, Ernest : 113  
 Héraclite : 95, 117-118  
 Herbert, Thomas : 169-170  
 Hertz, Heinrich : 97 Hirt : 97  
 Hjelmslev, Louis : 97, 192, 279  
 Hockett, Charles : 97-98  
 Holbach, M. baron d' : 20  
 Houde, Roland : 136  
 Hours, Jean : 201  
 Husserl, Edmund : 175
- Ipola, Emilio de : 180
- Jaeger, Werner : 66  
 Jakobson, Roman : 95, 97, 168  
 Jespersen, Otto : 97  
 Jolivet, Régis : 256-257  
 Jung, Cari G. : 68
- Kant, Emmanuel : 20, 66, 97  
 Kappers, E. : 95  
 Kardiner, Abram : 171  
 Kepler, Johann : 204  
 Klossowski, Pierre : 280  
 Kluckhohn, Clyde : 69  
 Knowles, Stanley : 40  
 Kossyguine, Alexis : 45  
 Kristeva, Julia : 91, 96, 98, 101, 104, 105, 106, 109, 111, 136  
 Kroeber, A. L. : 68, 69, 70  
 Kuhn, Adalbert : 97  
 Kuhn, Thomas S. : 209, 210, 218  
 Kummer : 94, 95  
 Kurylowicz, J. : 95  
 Lacan, Jacques : 93, 95. 167-173. 175-176, 178, 180, 183, 186. 188-194  
 Lachance, Louis : 268  
 Lacroix, Jean : 55  
 Lagueux, Maurice : 197  
 Lalande, André : 249, 251  
 Laplanche, Jean : 190  
 Laporte, Pierre : 42  
 Lautréamont : 95  
 Lavoisier, Antoine L. : 170, 183  
 Lazerowitz, Morris : 9  
 Lecourt, Dominique : 163  
 Lees, R. B. : 95  
 Leibniz, G. W. : 93, 95 [285]  
 Lenk, Kurt : 67  
 Lénine, V. I. : 76, 139, 223, 249  
 Léonard, Anne-Marie : 279  
 Lerner, M. : 97 Leroux, Georges : 15  
 Levinas, Emmanuel : 27  
 Lévi-Strauss, Claude : 21, 69, 71, 102, 103, 184

- Locques, N. de : 169  
 Lounsbury, Floyd : 97  
  
 Macherey, Pierre : 139, 168, 237  
 Mahomet : 223  
 Mallarmé, Stéphane : 93, 93, 106, 111  
 Malraux, André : 66  
 Mandel, Ernest : 220  
 Mandel, L. E : 22  
 Mandelbrot, B. : 220  
 Mannheim, Karl : 67, 68, 223, 226  
 Marcuse, Herbert : 194, 246  
 Markov, A.A. : 97, 98  
 Maritain, Jacques : 256-257  
 Marx, Karl : 15, 16, 22, 23, 76, 77, 95, 168-172, 177, 179, 192-194, 199, 211, 214-216, 219, 220, 222, 249  
 Matthieu (saint) : 15, 29  
 Mauthner, Fr. : 97  
 Mayas : 93  
 McLuhan, Marshall : 119, 121  
 Mead, Margaret : 171  
 Mendéléev, D. I. : 49, 70  
 Merleau-Ponty, Maurice : 16, 24, 25, 240, 253, 255, 280  
 Meunier, Jean-Guy : 63  
 Meyerson, Emile : 258  
 Miller, Jacques Alain : 95, 169, 180, 184  
 Moles, Abraham : 184  
 Moore, G.E. : 136  
 Morgan, W. : 68  
 Muller, Max : 97  
 Myrdal, Gunnar : 220, 226  
  
 Nabert, Jean : 55  
 Nadeau, Robert : 139  
  
 Nerval, Gérard de : 95  
 Newton, Isaac : 97, 110, 169, 204  
 Nietzsche Friedrich : 19, 20, 60, 95  
  
 Occam, Guillaume d' : 97, 259, 260, 268, 272, 273, 274, 275, 277, 278  
 Oedipe : 102-103  
 Oesterle J. T. : 268  
 Ong, Walter : 137  
 Osborn, R. : 192-194  
 Osgood, Charles : 70  
 Ouellet, Fernand : 139-141, 151, 161, 185  
 Panaccio, Claude : 249  
 Panini : 93, 95, 104, 105  
 Parménide : 117-118  
 Parsons, Terence : 70  
 Paul, Hermann : 97  
 Pécheux, Michel : 235  
 Peirce, Charles S. : 95  
 Piaget, Jean : 195  
 Picasso, Pablo : 123  
 Pictet, Adolphe : 97  
 Pike, Kenneth : 97  
 Pirenne, Henri : 200  
 Platon : 15, 19, 26, 92, 93, 95, 117, 118, 260-262, 266-267, 278  
 Poincaré, Henri : 192  
 Pontalis, Jean B. : 190  
 Popper, Karl : 258  
 Pott : 97  
 Pottier, Bernard : 95  
 Poulantzas, Nikos : 168, 194  
 Price, Derek de Solia : 110, 136  
 Proudhon, Pierre Joseph : 245  
 Pythagore : 95

- Quesnay : 239  
 Quinc, Willars van O. : 97  
  
 Radcliffe-Brown, A. W. : 69, 71  
 Ramus, Petrus : 137  
 Rancière, Jacques : 173  
 Reischenbach, Hans : 232-233  
 Renou, Louis : 95, 104-105  
 Revel, Jean-François : 34  
 Reich, Wilhelm : 194  
 Ricardo, David : 170  
 Rickert, Heinrich : 67  
 Rimbaud, Arthur : 95  
 Rioux, Marcel : 139, 238, 246-247  
 Ritter, J. : 29  
 Robinet (alchimiste) : 169  
 Robinet, André : 99, 136  
 Robinson, Joan : 212, 218, 219, 220  
 Roussel, Raymond : 95  
 Rubin, Jerry : 43  
 Russell, Bertrand : 97, 98  
  
 Sacerey : 95  
 Saint-Simon, Claude-Henri de : 245  
 [286]  
 Sartre, Jean-Paul : 225, 253  
 Saumjan, S.K. : 95  
 Saussure, Ferdinand de : 97-98, 136, 278, 280  
 Schleicher, August : 97  
 Schmidt : 97  
 Schopenhauer, Arthur : 20, 58  
 Séguin, Maurice : 139, 141  
 Sellars, Wilfrid : 72  
 Serres, Michel : 95  
 Shannon, Claude : 97  
  
 Siever, S. : 97  
 Simon, H. A. : 97  
 Simplicius : 117-118  
 Smith, Adam : 210  
 Soboleva, P.A. : 95  
 Sollers, Philippe : 91, 95, 102, 103, 104, 105, 109  
 Sophocle : 102, 103  
 Spengler, Oswald : 67, 221, 222  
 Spinoza, Baruch de : 93  
 Stein : 95  
 Stockausen, Karlheinz : 124  
 Stoppard, Tom : 136  
  
 Tao to king : 92, 93  
 Tarahumaras : 92  
 Teilhard de Chardin, Pierre : 209  
 Texier, Jacques : 24  
 Thomas d'Aquin : 268  
 Thonnard, L. J. : 268  
 Thuillier, G. : 232-233  
 Tricot, Jean : 256, 264  
 Trombetti : 97  
 Trudeau, Pierre Elliott : 45  
 Turgot, J. de : 239  
 Tyco, Brahé : 204  
 Tylor, E.B. : 69, 72  
  
 Vakyapadiya : 92-93  
 Vésale, André : 126  
 Vuillemin, Jules : 264  
  
 Wayne, John : 125  
 Weaver, Warren : 97  
 Weber, Max : 150, 236, 244, 245  
 Weil, Eric : 27  
 Weiss, Peter : 136  
 Wells, Rulon L. : 97  
 White, L. A. : 72

Whitehead, Alfred North : 97

Whitney, W. D. : 97

Wisdom, John : 9

Wittgenstein, Ludwig : 93, 95, 97,  
98, 280

Wolff : 97

Achévé d'imprimer sur papier

Val-de-Brôme non-apprêté des papeteries Eddy, Hull, sur les presses  
des

Ateliers Jacques Gaudet, Ltée, Saint-Hyacinthe, le seizième jour du  
mois de janvier mil neuf cent soixante-treize

Imprimé au Canada