

Ontologie et sciences humaines

(Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société)

Michel Freitag

Volume 1, septembre 1983
Connaissance et société

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1001974ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1001974ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (imprimé)
1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Freitag, M. (1983). Ontologie et sciences humaines : *(Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société)*. *Cahiers de recherche sociologique*, 1, 103–127. <https://doi.org/10.7202/1001974ar>

Ontologie et sciences humaines*

(Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société)

Michel FREITAG

Certains sont conscients que les sciences humaines sont en difficulté fondamentale. Pour les autres il n'y a probablement jamais de difficulté fondamentale : «fondamental» ne veut rien dire, et donc ce qui suit ne veut rien dire, n'a pas d'objet.

Les difficultés qu'éprouvent les sciences humaines lorsqu'elles se pensent sciences ne sont pas de nature épistémologique, mais ontologique. Et c'est bien là qu'est le scandale : de revenir poser à leur propos, et donc présumément dans la science, le problème ontologique dont l'évacuation avait justement été la condition de naissance de la science; ce problème qui avait précisément été résolu c'est-à-dire dissous par le développement même de la science, pour laisser place libre à l'épistémologie scientifique⁽¹⁾. Dans la conscience qu'elle prit d'elle-même, la science n'est pas née et ne s'est pas développée dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre de la connaissance⁽²⁾. Le discours vrai est né de son opposition au discours faux ou plutôt «insignifiant» qu'il annule; le discours objectif ne s'est pas seulement dégagé du discours idéologique ou fantasmatique, il l'a effacé, lui et son monde «imaginaire» et «irréel».

La préhistoire de la science est une non-histoire, elle n'est pour elle que blancheur ou noirceur, que bruit sur fond de silence et d'insignifiance. Une fois devenue, la science ne se reconnaît qu'advenue de rien, d'elle-même, de l'autonomie de sa propre raison opérante, de la vertu de ses propres opérations. Ce fut en

*Pour faire écho au très beau texte de M. Merleau-Ponty «La Métaphysique dans l'Homme», dans *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 5^e éd. 1966.

somme une chance que cette tête qui avait une raison, possédait en même temps des yeux et des mains, qu'elle pût entrer sans problème en leur possession : c'est ainsi qu'elle découvrit un «monde» devant soi, qu'elle nomma «nature» ou «réalité objective». Pour elle «être» ne veut rien dire d'autre «qu'être-ça», qu'être-là». «Comment-être?» n'a pas de sens, seule en a la question : «être comment?». C'est une question de méthode.

Dans ce schéma, il y a cependant deux endroits où une question peut se poser pour la science. Le premier de ces endroits se situe entre la raison et l'œil, entre le cerveau et la main : là gît la question du sujet (ou du discours), de son unité, de son mode d'être et d'agir. Mais s'il est entendu que c'est la raison qui parle, ou encore le cerveau, on supprime ce problème en tant que problème fondamental, en tant que problème de rapport; il n'y a plus qu'un problème de forme de la parole ou de la raison : la raison n'a qu'à se construire une parole adéquate à elle-même, à s'extérioriser, à s'objectiver, à se réifier complètement dans cette parole. Et elle pense l'avoir fait pour ce qui est de la forme de sa parole, ou du moins elle l'espère. C'est la signification du positivisme dans sa version ou sur son côté formaliste, logiciste.

Le deuxième problème se situe lui entre raison-et-œil (le «sujet»), d'un côté, et le monde (l'«objet»), de l'autre. C'est la question épistémologique par excellence. La science a retenu suffisamment et pas trop de Kant pour se donner la solution de ce problème, et quant au premier, elle se tient en soi-même une science en réserve (la psychologie, ou la biologie, enfin celle des deux qui arrivera la première au but si elles n'ont pas fusionné en route) pour se le faire un jour expliquer, c'est-à-dire pour le résoudre ou le faire dissoudre. Et d'ailleurs, ces deux problèmes n'ont aucune urgence pour la science, ils ne l'empêchent ni de travailler ni de dormir, ils ne changent en somme rien à son «être» (comment dire?) ni à son «faire» (comment dire?).

Mais les sciences humaines? Pour deux raisons, les sciences humaines ne sont jamais parvenues à trouver leur aise dans le schéma de la science : elles ne profitaient guère de ses clartés, elles pataugeaient dans ses ombres. On a habituellement présenté la première de ces raisons comme une raison strictement épistémologique, voir méthodologique. Si l'on admettait qu'un des critères fondamentaux de la science était l'unité sémantique virtuelle de toutes ses descriptions (impliquant à son tour l'unité ontologique de monde objectif et l'unité épistémologique ou conceptuelle de la science), alors il fallait constater que les sciences humaines ne

parvenaient pas à se donner un objet tant soit peu scientifique lorsqu'elles s'efforçaient de leur côté de s'approcher du modèle qui devait leur garantir un statut, et réciproquement. Soit elles se perdaient en tant que sciences dans l'exploration de divers fantasmes, prenant alors leurs désirs de conquête pour la réalité de leur maîtrise, soit elles s'abandonnaient à l'étreinte de leur objet en y perdant toute identité distinctive. La sublimation en somme ne leur convenait guère. Mais ce ne sera pas l'objet de cette critique de le montrer; ni de montrer que ce qui est fantasme, considéré du point de vue de la science et de sa critique, en fait a toujours été plein de sens objectif du point de vue de la société (en tant qu'idéologie comme on dit). Mais pour parler de ça, il faudrait de toute façon savoir d'abord ce que signifie parler de la société et de sa parole, ce qui nous amène à l'autre de ces deux raisons, qui elle est *ontologique*.

On peut cependant remarquer que ce qui arrive présentement à la science au plan ontologique sert opportunément la prétention des sciences humaines d'être sciences : c'est en effet l'éclatement et l'abandon plus ou moins précipité de l'unité ontologique de son objet. Il n'y a pas besoin d'être reçu dans les mystères de la «gnose de Princeton» pour en avoir vent. Si les sciences humaines ne sont jamais parvenues à conquérir leur statut de Science, rien ne les empêche maintenant de cotiser au club des sciences. Tout est désormais dans le «s». C'est en lui que s'exprime et se condense depuis Kuhn sinon déjà Bachelard toute la différence qui forme l'essence de la nouvelle révolution épistémologique. Les sciences sociales non seulement se cramponnent au «s», elles y entrent tout entières (on sait que les «s» font beaucoup de place). La Science n'existant plus (et n'ayant d'ailleurs jamais existé, puisqu'il s'agit bien d'une fondation), la «réalité» étant donc désormais dissoute en une multitude de projections objectives qui n'ont plus ni foyer, ni écran communs, les sciences humaines peuvent enfin se reconnaître sciences de plein droit. Elles deviennent sciences dans la disparition de la Science, comme Rome devint Rome dans la destruction d'Albe (Michel Serres). Cela veut dire dans la transformation de la science en technique. Il faut bien sûr se permettre quelque extrapolation pour dire ça, mais ce procédé même doit bien convenir aux sciences humaines. Ne sont-elles pas justement des sciences d'extrapolation, ne furent-elles jamais science que par extrapolation? Il y a cependant un changement. Jusqu'à récemment, il fallait encore que les sciences sociales s'extrapolent elles-mêmes en se tirant par les cheveux, et cela les plaçait visiblement dans une situation de retard. Maintenant, elles peuvent enfin extrapoler les autres sciences, celles de la nature : d'un coup, elles

sont au devant. Elles n'ont plus qu'à attendre que la nature soit complètement dissoute pour devenir ouvertement les sciences reines.

Mais revenons au problème ontologique. On peut le formuler de la manière suivante : quel est le statut de réalité de la société (du social, de l'historique, de l'intrinsèquement significatif, de ce qu'on nommera comme on voudra et qu'on accrochera par le bout qu'on veut, pourvu qu'il s'agisse de cela qui parle à son propre compte)? Quel est son statut de réalité du moment qu'on admet que l'être-de-la-société comprend l'être-de-la-parole — et par dessous, l'être-de-la-perception, — que par conséquent l'être-de-la-société comprend l'être-du-rapport-à-l'être? Et on est bien obligé de l'admettre si l'on ne veut pas se complaire dans le paradoxe, s'enorgueillir dans le solipsisme⁽³⁾.

Et il n'est pas alors besoin d'une exceptionnelle intuition critique pour se rendre compte qu'une telle question n'intéresse pas les sciences humaines que «du côté de leur objet», et donc qu'elle ne les concerne pas qu'elles seules. Elle les concerne tout aussi directement «du côté où elles sont sujet», c'est-à-dire justement du côté où elles s'avancent vers leur objet en tant que sciences, et plus généralement en tant que discours. Car d'où viennent-elles en tant que sciences, sinon de la science, d'où viennent-elles en tant que discours, sinon elles-mêmes de la société qui est leur objet? D'où vient la science, d'où vient son objet? D'où vient la société et son monde, en autant qu'il n'est pas le monde de la science, le «monde-objectif»? Et surtout (puisqu'on nous a déjà laissé poser la question de l'«être-de-la-société» en tant qu'il comprend l'«être-du-discours» et son rapport à l'«être-du-monde») : dans quel procès de devenir de «cet être-là» vient le rapport-à-l'être de la science, l'unité spécifique de son «faire et penser», l'unité de son «être-objet», et finalement, leur réciproque unité dans la «connaissance»? Le chemin de la connaissance est ontologique.

Je vais commencer par me permettre de parler, par simple commodité, et bien qu'«être» ne soit pas proprement un concept⁽⁴⁾, du «concept d'être». Ce «concept» se présentera bien tout seul à mesure qu'on avancera, comme non-concept, et cependant, par son histoire, concept quand même. «l'Être est ce qui est». La question classique, antique, de l'être comme être ou comme devenir sera ici considérée comme secondaire, nous considérerons que les deux termes qui lui répondent sont déjà enfermés dans «l'être est ce qui est», qui comprend donc aussi bien le «panta rhei», le «tout ce qui est devient, tout est devenir». Nous ne chercherons pas la formulation du problème et sa solution entre Parménide et Héraclite (même

si l'on pressent que la réflexion nous conduira plutôt vers l'ombre de celui qui fut justement appelé l'«Obscure»). Prenons plutôt le problème comme étant celui du rapport entre la «copule» et la «substance», le mode de la «présence». Or ce rapport ne fut pas toujours tel que «l'être est ce qui est» (ou *panta rhei*) pût avoir un sens. Être ne fut pas toujours un genre, le genre ultime de tous les genres. Et pourtant, toute langue parle des choses saisies dans leur présence et leurs différences.

«La» réalité n'est pas le mode univoque de tout ce qui est présenté aux hommes comme terme d'un rapport effectif. «Être» a une histoire. La «réalité» est le produit d'une genèse historique. L'unification du réel sous le mode de l'«être» (ou sous celui du «devenir») peut donc être examinée d'une manière critique, on peut faire une critique ontologique de l'ontologie. Cet examen peut nous apprendre certaines choses essentielles, fondamentales touchant au rapport de l'être et de la pensée, de la «réalité objective» et de la «conscience subjective», et donc aussi au rapport de la pensée à soi-même, compris comme «être de la pensée», pour aboutir finalement à la question qui nous intéresse, celle du rapport de la société avec soi-même (dans la pensée, ou le politique, ou l'esthétique, ou le technique, etc.). Dans ce cheminement sera alors compris (en droit) tout ce qui concerne les formes historiques du rapport entre la société, la pensée sociale, et l'être, le monde, et donc aussi la forme que prend ce rapport dans la pensée scientifique, en tant qu'il est lui-même *une forme particulière*, qui ne saurait donc prétendre, ni inclure en soi toutes les autres, ni les effacer en les rejetant dans un «ailleurs» absolu avec lequel la démarche scientifique n'aurait plus gardé aucun contact, à l'égard duquel elle n'aurait pas conservé de dette. Car cette dette est lourde : c'est justement le réel, l'être en son être et en son nom.

1. La parole de l'être :

La présence du monde dans les communautés de parole ou de culture

Dans les sociétés que nous appelons primitives (et il est bien vrai que par rapport au développement qui nous permet de comprendre ce que nous sommes devenus, elles sont en même temps «premières» et «restées derrière»), la parole, le sens n'est pas séparé du monde : le langage est le mode de l'être. Tout parle, et non l'homme seul. Le monde fait partie de l'autre — de l'*alter ego*. Fût-il parfois étrange, jamais il n'est totalement étranger, et s'il le devient, il ne peut plus alors qu'être absurde. L'homme dès lors fait lui-même partie du monde, puisqu'avec le monde il dialogue.

L'homme est au monde dans le langage, dans le langage le monde se tient non seulement devant l'homme, mais avec lui, à son côté. Et si exister, c'est être dans la parole, être, «être-de-parole», signifier (expressivement), alors tout, devant l'écoute et l'entendement de l'homme, se tient et s'avance d'abord dans sa propre parole, celle où s'exprime son être propre, son propre «sens», tout se signifie et se dit soi-même, que ce soit de manière claire ou obscurément, sous un mode familier ou mystérieux, à forte voix ou à voix basse, en créant la fascination ou l'inquiétude. Et c'est ainsi que le monde écouté et entendu en sa parole propre est déjà objet d'interprétation dans la parole des hommes⁽⁵⁾.

Mais alors, toute parole est précisément véridique, «parole d'être». Toute parole est «parole de vérité», coïncidant avec l'ordre du monde, situant l'être de chaque «être» en sa place dans l'ordre⁽⁶⁾. À moins qu'elle ne soit justement parole mensongère, ou bien enfin énigme posée à l'homme. C'est pourquoi aussi dans la compréhension se manifeste la véracité de celui qui comprend, son accord donné, sa «sagesse». Toute incompréhension est un égarement dans la réalité, une errance, toute erreur est une infidélité, une trahison, un mensonge. Toute «faute» est donc elle aussi objective, ou plutôt, ontologique (la séparation «kantienne» entre le théorique et l'éthique n'a pas encore trouvé de sens simplement parce qu'elle n'a pas encore eu *lieu*).

Alors, une seule chose n'existe pas (ex-ister), comme telle, devant la parole et en elle, parce qu'elle n'a pas de voix propre, et c'est la parole elle-même, comprise en sa structure et dans son statut de médiation. Les sociétés de parole sont ainsi, selon le mode spécifique de leur être, des sociétés sans langage. Elles n'«ont» pas de langage parce qu'elles *sont* dans le langage avec leur parole, elles n'en ont pas acquis la propriété en l'objectivant⁽⁷⁾. C'est pourquoi aussi l'ethnologue peut venir objectiver à son propre compte, et au risque de le réifier, ce langage «caché» qui ne transcende toute parole dite en lui que parce qu'il en a déjà informé le sens, et qu'en son sens, chaque parole, chaque chose nommée est déjà venue prendre ou plutôt reprendre sa place immuable⁽⁸⁾ et nécessaire parmi toutes les autres.

Dans les «sociétés de parole», le langage comme médiation de toute représentation de l'être agit tellement sans relâche, sans repos et sans détachement, qu'il n'y prend jamais, devant une pensée devenant réflexion, la place de l'objet, comme «parole muette», simple signification détachée du monde. Signification et vérité ne se sont pas encore séparées, il n'y a de signification qu'en la vérité, et

toute vérité est parole de l'ordre, parole de réalité (l'ordre social, qui ne s'est pas construit au-dessus de la société comme «pouvoir», est entièrement projeté sur le monde, et toute pratique ne se reproduit que par le consentement qu'elle donne, dans l'accomplissement de son propre sens, au sens du monde). Et du même coup, les objets, les termes objectifs de la pratique significative (parce que signifiante), tout ce qui est au monde dans et par le langage inconsciemment structuré par l'action, n'y occupent jamais la place de la chose, c'est-à-dire tout simplement de l'*objet muet*. Entre sujet et objet, le langage comme voix établit le volume, le relief, la configuration, la présence multiforme de l'être, de l'être compris en sa variété de voix et sa communauté d'existence, en la réciprocité essentielle de tout être en la parole échangée, dite et entendue. Tout ce qu'il n'y a pas, c'est avec l'être-de-la-parole (son existence distincte, instrumentale), celui de la *choséité*, c'est-à-dire la réalité qui tout en appartenant à l'être, se tairait, serait muette, obtuse, fermée sur soi et en soi. Ce qu'il n'y a pas encore, c'est l'homme qui se surprend finalement à être seul à parler, libre et responsable de la parole, pouvant dire n'importe quoi (sauf qu'il doit alors en rendre compte aux autres hommes, et à eux seulement), et qui dès lors ne vit plus dans la vérité, ou dans la crainte de la perdre, de lui échapper, mais la cherche; qui n'habite plus la réalité, mais doit la découvrir, la *re-chercher*. Socrate peut alors dire : «Ce ne sont pas les arbres dans la forêt qui t'apprendront quelque chose, mais les hommes sur l'agora». Avec ces hommes, ces alter-ego, commence alors aussi un dialogue qui n'est plus d'échange seulement, mais de défi, qui n'est plus seulement de participation, mais de contestation.

Non pas qu'il n'y ait eu, auparavant, aucune distance, aucune opacité, aucune fissure entre le monde et la parole, entre les choses et leur sens. Toute la vie collective des sociétés primitives au contraire tourne autour de la fissure pour la colmater, la cicatriser, cherchant à capter à nouveau le sens en arrière de sa déchirure, à confirmer inlassablement la signification qui risque sans cesse de se dérober dans sa propre opacité, de s'échapper, de se dissiper, de se mélanger. Car cette signification-vérité où l'on est tenu de se maintenir pour ne pas tomber dans l'errance, dans le non-sens ou dans l'*ubris*, chaque conflit, chaque dissonance entre les hommes et leurs voix, chaque imprévu dans la nature, tout cela la trouble. Cette parole dans laquelle elle s'exprime, sans cesse elle menace de se brouiller et de s'embrouiller. Toute chose a ainsi besoin du mythe (la «Grande Parole» objectivée au-dessus et à l'origine des petites paroles quotidiennes) pour être confirmée et tenue en sa parole juste, en sa juste place dans le monde, qui est aussi sa place

nécessaire devant la pratique des hommes, telle qu'en chaque société elle a déployé sa structure d'interdépendance et son mode propre de dépendance vis-à-vis du monde extérieur. Mais le mythe lui-même se présente encore comme «Parole» du monde, non plus certes du monde immédiatement présent ici et maintenant, ce monde manifeste qui subit directement l'attaque du temps, les tensions des luttes, où surgissent l'imprévu et l'inouï, mais le monde en son essence immuable, le monde en son origine, qui seul sous-tend encore et garantit le maintien de l'ordre présent. À mesure que le pouvoir prendra le relais du sens dans la reproduction de la société, le mythe cessera d'être directement mythe de fondation du monde, il se présentera comme mythe de légitimité du pouvoir. La Grande Parole, qui parle encore à travers le monde, s'éloignera, deviendra abstraite, deviendra Dieu (et alors il faudra entre lui et les hommes une médiation : le sacerdoce, la révélation, le rituel spécialisé). Et plus tard, lorsque le pouvoir dans l'État prendra une forme encore plus abstraite, Dieu aussi s'éloignera davantage, deviendra «principe» (le *deus absconditus* de l'éthique bourgeoise), finalement deviendra Raison : la «nécessité de la liberté».

De telle façon que la vérité (qui, dans la science, deviendra la «vérité objective, positive»), n'est jamais dès son origine, présence immédiate du monde dans l'expérience significative. Elle ne s'apparaît jamais à soi-même que sur fond de doute ou de crainte. Toujours elle est déjà un chemin, celui de la volonté qui doit vaincre sa crainte, et qui doit aussi s'en convaincre. La vérité pour se saisir doit se mirer et se regarder, se surprendre elle-même sur un miroir déjà terni par le mensonge. L'unité de la signification et de la vérité n'est donc jamais donnée dans une évidence immédiate, elle est toujours déjà postulée à travers le doute qui la fissure, anticipée comme suture de la déchirure. La vérité ne se rencontre soi-même que sur le fond repoussé d'une parole fautive ou bien insensée. Ainsi, partant de son propre doute, toute parole doit-elle se mettre à l'écoute : parole qui doit tendre l'oreille. Dès l'origine donc, la réalité a une profondeur; en arrière de sa propre parole elle se tient toujours déjà comme sous le masque, masquée par le doute qui hante «celui qui entend la parole». La réalité ne s'étale jamais nue à la surface de l'expérience. Et c'est donc depuis l'origine que se profile dans l'être cette déchirure qui atteindra chez Kant la valeur ontologique d'une distance infranchissable entre le «phénomène» et la «chose en soi» qui non seulement n'a plus de parole, mais qui d'aucune parole ne peut plus renvoyer l'écho.

Dans ce doute, dans cette écoute attentive qu'il impose, s'inscrit déjà une histoire, une transgression du sens lorsqu'on va d'une parole à l'autre, d'un événement à tous ceux qui ne trouvent plus exactement leur place et identité en son sens, de chaque homme à tous ceux qui n'ont pas tout à fait la même vision ni la même écoute. Alors, chaque parole pointe son sens en arrière de soi, et par là marque un sens, indique une direction vers cette origine où elle fut liée à toutes les autres. Il lui faut ce détour pour trouver, retrouver sa place. En son doute surmonté, tout dire, toute affirmation est déjà histoire : il n'est d'emblée de sens qu'historique, dès lors qu'il ne se saisit plus directement comme être mais comme sens. Hors de toute histoire, rien n'est dit, il n'y a que des choses entendues : le bruit du monde. Cela, personne ne le sent aussi fort que la société primitive pour laquelle aucune parole ne veut jamais rien *dire* si elle n'est reprise, répétition, actualisation de la Parole originelle, écoutée, interrogée, entendue, conservée. Par cette obsession de la conservation du sens, la société primitive est totalement gardienne d'histoire, et c'est pourquoi il est juste aussi de dire qu'elle n'est pas encore une société historique, puisque cette histoire qu'elle garde jalousement, sur laquelle elle veille anxieusement comme les Vestales sur le Feu, elle ne la *fait* pas. Pour faire l'histoire, il faut la perdre d'abord. Il n'y a de commencement d'histoire que d'une histoire autre.

Dès lors ce doute, cette incertitude, cette inquiétude qui dans la société primitive de chaque parole ont une question, c'est toujours encore dans la «parole du monde» qu'ils trouvent leur réponse. L'interrogation ne fait que tracer autour de chaque chose particulière un contour de réalité sur frange d'incertitude, une saillie ou un relief d'objectivité⁽⁹⁾ (dans un autre contexte, on pourrait dire que le monde fondamental de l'objectivation est alors «esthétique»). La «réalité» reste attachée à chaque chose particulière, elle n'est rien d'autre que la présence particulière de celle-ci sur son fond propre, sur son fond proche. La question, l'interrogation ne subsiste jamais en soi-même, elle ne s'accumule pas sur soi-même en un doute généralisé, en une mise en doute ou en question de toute chose possible. Ainsi ne s'ouvrent pas encore entre la parole et le monde une distance uniforme, unifiée, continue et permanente, un fossé bien tracé que seuls alors pourront franchir des ponts de méthode, construits pierre par pierre, phrase par phrase, raison par raison. «*La*» réalité, cette autre rive de l'action humaine, vers laquelle l'homme peut jeter ses ponts et envoyer ses vaisseaux, même si déjà en toutes choses elle ex-iste, n'a pas encore reçu sa constitution.

2. La séparation ontologique de la parole et de l'être dans les «sociétés d'individus» ou d'«action».

Entre la société primitive et nous, il s'est donc produit une rupture, une transformation qualitative de structure dans les suites de laquelle nous vivons encore, nous et notre connaissance, c'est-à-dire notre science et son mode de réalité, dans la mesure du moins où nous la comprenons encore dans son acception classique de connaissance objective⁽¹⁰⁾.

C'est sans doute Hegel qui a le mieux saisi cette transformation, comme formation de la société civile fondée sur la propriété individuelle et la liberté personnelle qui lui correspond⁽¹¹⁾. D'autres ont voulu invoquer des innovations techniques, dont la première est alors l'invention de l'écriture. Le concept cependant n'est pas aussi clair qu'il peut paraître. Relativement à l'émancipation vis-à-vis de la pensée mythique, l'invention de l'écriture alphabétique, phonétique, a une signification sans doute plus essentielle que l'invention des différents écritures idiographiques comme les hiéroglyphes (les cunéiformes mésopotamiens ont un caractère déjà plus «moderne», comme d'ailleurs le droit et les épopées propres à ces sociétés). Et il ne faut pas oublier non plus que l'écriture à son origine a souvent servi de prolongement au mythe, en permettant justement de dire «c'est écrit» et donc à faire taire⁽¹²⁾.

Le plus souvent, on s'est contenté d'invoquer le «miracle grec», pour en faire une sorte de lieu de naissance absolu et originel de la Raison. Il me semble que sans vouloir diminuer la portée historique du moment hellénique, il faut néanmoins se référer plus généralement au développement d'une société marchande et individualiste, développement qui s'est produit d'abord d'une manière dispersée et «intersticielle» dans diverses périodes et segments des sociétés de l'Antiquité, et qui a alors trouvé dans la Grèce ancienne un terrain dont il a pu s'emparer et où la nouvelle structure sociétale a pu déployer plus qu'ailleurs sa logique propre⁽¹³⁾.

D'une manière générale, le positivisme a toujours accentué la coupure impliquée dans le changement de structure dont il est question ici. Déjà Francis Bacon avait clairement saisi que la constitution de l'objectivité scientifique impliquait la répudiation de toute valorisation téléologique immanente à la nature, et l'assujettissement du «point de vue de la science» à l'intérêt humain particulier orienté exclusivement vers l'utilisation instrumentale de la nature. On sait comment c'est à partir d'une critique du positivisme que J. Habermas a développé, dans *Connaissance et Intérêts*, sa conception de la pluralité des intérêts cognitifs et

pratiques, engendrant alors autant de modalités ontologiques et épistémologiques spécifiques⁽¹⁴⁾. Cependant, si la voie méthodologique de la recherche philosophique n'est pas celle de la science, la science poursuit fondamentalement le projet de la philosophie, avec d'autres moyens. Il y a donc une continuité ontologique entre le mode de la réalité selon la philosophie et selon la science, continuité que le positivisme s'est efforcé de rompre. En attendant, c'est encore vers le langage que s'est tournée la philosophie pour tenter de retrouver ou de reconstituer une cohérence qui avait fini par s'estomper et disparaître au niveau des *paroles*. Le premier effet de la philosophie fut donc d'opérer une objectivation du langage, non certes comme donnée empirique ni comme système instrumental, mais comme structure expressive. N'empêche qu'elle constituait pour la première fois explicitement le langage, l'univers sémantique, en structure unifiée par principe. Conservant le postulat que le langage énonçait l'être, mais consciente qu'il disait d'une manière équivoque un être désormais caché et problématique, c'est encore par une réflexion critique sur le sens donné dans le langage qu'elle a cherché à établir les conditions de tout énoncé véridique sur l'être, pour saisir justement celui-ci en sa vérité universelle, essentielle. La philosophie partait donc du *fait* qu'une rupture s'était opérée dans l'adéquation postulée traditionnellement entre parole et réalité, entre signification et vérité. Mais il lui fallut ensuite, pour fonder sa propre radicalité, transformer un tel fait en norme. Elle a donc inauguré elle-même son propre espace (certes seulement par une systématisation rétrospective) en procédant à la généralisation formelle de ce doute qui avait déjà commencé à surgir partout dans les rapports sociaux avec la libération de la pratique individuelle. On connaît qu'elle fut à cet égard la démarche de Descartes, et quel rôle jouèrent les sophistes avant que Platon et Aristote puissent faire le projet d'une réappropriation systématique de la vérité ontologique fondée sur la puissance autonome de la raison. Mais bien avant les sophistes, toutes les théories de la nature élaborées par les philosophes présocratiques s'étaient déjà appuyées sur une dénonciation explicite des errances et des contradictions de l'«opinion». Or cette opinion, la *doxa*, n'a pu elle-même apparaître que dans le vide laissé par l'effacement du mythe ou par la prolifération de mythes différents et contradictoires.

La simple «écoute» du monde étant devenue vaine, l'esprit avec la philosophie s'est donc tourné d'abord vers le dedans pour devenir «entendement». L'homme refusant de rester muet, s'est donc efforcé de se ressaisir de la parole signifiante en sa parole

même, de capter en elle ce qui doit se dire en nécessité au sujet de tout ce dont elle prétend dire quelque chose sans se contredire, c'est-à-dire justement sans renier en elle-même cette vérité immanente à l'être-qui-se-dit, vérité qui devenait la *vocation* de la parole humaine précisément parce qu'elle avait cessé d'être donnée immédiatement dans la présence des choses. Mais c'est toujours en tant qu'elle se rapporte à l'Être, à la présence, que la signification peut se contredire dans la parole. Le philosophe s'est donc donné pour tâche de découvrir, à travers sa propre parole critiquée et redressée, la vérité de l'«être-en-soi», de l'être conçu comme *mode commun de tout ce qui est*. Ainsi la philosophie a rassemblé la «présence» éparpillée en toute chose, elle l'a recueillie dans le concept d'«être», dont la science a pu alors s'emparer tout en oubliant le «travail de la philosophie», tout en se donnant l'impression qu'il s'agissait de la chose la plus évidente, indiscutable et originelle du monde, sa propre possession originelle.

Ainsi, l'espace épistémique et ontologique de la philosophie, puis de la science, se crée lorsque le monde se tait, lorsque sous l'effet de la dissolution de l'ancienne unité culturelle de la communauté (prolongée idéologiquement dans les structures de la royauté divine traditionnelle), l'ancienne parole qui trouvait sa cohésion et sa garantie de véracité dans le mythe finit par se présenter comme une cacophonie inintelligible («inintendable»), comme un bavardage inconsistant et contradictoire, insignifiant, incapable dès lors aussi d'orienter les pratiques objectives et de réaliser leur «intégration fonctionnelle». En effet, le développement de la mobilité individuelle et de l'autonomie des pratiques sociales individualisées requérait de nouvelles formes d'intégration sociale élargie (poly- ou supra-ethniques, ou «culturelles»), de nouvelles normes de régulation et d'intégration abstraites régissant les diverses pratiques fonctionnelles de manière seulement virtuelle et générale. Ces nouvelles normes «institutionnelles» devaient dès lors définir les rapports sociaux et leurs objets abstraction faite des modalités particulières, divergentes, selon lesquelles elles pouvaient désormais être réalisées «librement». C'est seulement au niveau de ces abstractions formalisées (celles des catégories juridiques au sens habituel, ou moderne du terme) que s'opèrent désormais la coordination et l'intégration structurelle des pratiques sociales issues d'horizons sociaux multiples et porteuses d'intérêts divergents. Du même coup, les catégories sociales s'élèvent au-dessus des pratiques concrètes, pour les assujettir à un sens général abstrait où ne s'exprime plus directement leur propre mode de

possession concret des choses (ce dernier ne subsistant plus socialement qu'à titre de «culture privée», structurellement indifférente aux conditions de la reproduction sociétale institutionnalisée).

Dans la situation primitive, il n'était pas question de définir des mots, des «institutions», il s'agissait seulement de nommer des êtres selon leurs noms propres, qui saisissaient directement, bien que de manière inconsciente, leur identité ou leur coïncidence, leur parenté avec les gestes concrets par lesquels s'exerçait leur appropriation sociale. Tout ce qui constituait le «sens du mot» s'acquerrait alors implicitement et immédiatement dans la fréquentation socialisée de la chose elle-même : dans le rapport de mon geste à celui des autres; dans le rapport de ce geste-ci sur cette chose-là à tous les autres gestes sur des choses semblables; enfin dans tous les rapports de différence de toutes ces classes entre elles, formant la diversité du monde objectif, sa structure sémantique justement donnée dans le sens de chaque parole. Tel était le mode de différenciation significative de tous les objets possibles d'expérience. Alors, toute pratique en sa signification était vécue comme fidélité donnée à la chose qui est son objet, et dans ce geste de fidélité, elle se trouvait elle-même accueillie dans le monde, par lui, en sa juste place. Toute chose au monde était alors norme d'action.

Dans ces conditions, il n'était d'existant que sous le mode d'une présence déjà spécifiée, de telle façon que cette présence ne pouvait pas être à son tour abstraite et pensée comme le *mode commun d'appartenance à l'existence de tous les êtres*. En chaque être particulier, la «substance» n'apparaissait pas comme distincte de ses «attributs», de ses qualités.

Il a donc fallu d'abord que les diverses caractéristiques spécifiques des êtres qui se présentent distinctement dans la présence soient mises en question, qu'elles deviennent incertaines et problématiques, qu'elles soient discutées dans la communauté et qu'à leur sujet on s'y dispute, pour que cette appartenance à l'être de tous les êtres devenus problématiques en leurs identités particulières puisse et doive être conçue séparément, comme base et comme condition de cette interrogation elle-même. Alors seulement on pourra dire : quelle *est* cette *réalité*? Quelles sont donc les *propriétés* de cette *chose*? Alors aussi, le mot «être» va se dédoubler, et dans ce dédoublement va s'ouvrir la carrière de la philosophie. D'une part il va signifier le mode ontologique du réel, et d'autre part il va exprimer la copule du discours, l'attribution à l'«être» de toutes les qualités par lesquelles il se manifeste et se distingue. Et la fin de ce discours, la «vérité», consistera alors en

l'établissement de leur concordance dans l'énoncé, au terme d'une procédure d'expérience et de pensée réfléchie. Et du même coup cette «présence», désormais pensable en dehors de ses attributs pourra aussi être assignée à tout ce qui n'est pas immédiatement dans l'expérience, à ce qui n'y a jamais encore été de fait *hic et nunc*; elle deviendra le mode significatif commun de tout ce sur quoi une question objective peut être posée. L'être désignera le champ de toute expérience possible, de tout ce qui n'a encore rien dit de soi-même mais dont il est ou sera possible de parler, maintenant ou un jour. La «réalité» deviendra ce qui est en attente, en virtualité d'être rencontré, découvert, représenté, et connu alors seulement tel ou tel, alors seulement dit, en un dire nécessairement détaché d'elle, et donc aussi toujours provisoire.

Si on accepte de l'élargir, l'analyse que Marx a faite du rapport entre «valeur d'usage» et «valeur d'échange» peut figurer très correctement ce déploiement structurel où la «réalité» prend forme comme terme unifié d'un ensemble indéfini de pratiques virtuelles, et cesse donc de se confondre immédiatement avec les modes particuliers d'appropriation inhérents à chaque pratique sociale concrètement et normativement spécifiée *a priori* en même temps dans sa forme et dans son terme objectif par une culture entièrement intégrée. Alors la stabilité, l'identité, la spécificité ontologique de la présence de chaque être ne coïncide plus avec les normes, les injonctions, les tabous, les interdits qui régissaient justement les pratiques à travers leur réification, leur projection sur les choses, comme c'était le cas lorsque la configuration significative du monde guidait, par un retour dialectique, la pratique vers la reproduction incessante de sa propre structure.

Avec la séparation du mode de l'être et des propriétés particulières de chaque être est née l'idée que les *propriétés* des choses ne coïncidaient pas nécessairement avec leurs *attributions* socio-culturelles, l'idée donc que la réalité se tenait en quelque sorte «cachée» derrière les termes concrets des pratiques particulières régies par des intérêts sociaux particuliers, fluctuants, contradictoires, ou comme on disait jadis, «soumis à l'empire des passions». Mais si la réalité en se distançant ainsi de l'action se chargeait d'une consistance ontologique propre et se consolidait sur soi-même en profondeur en tant que terme ultime de toute pratique humaine possible, s'ouvrait du même coup la possibilité inverse de *concevoir* en son autonomie la pratique humaine et son sens. Celle-ci n'apparaissait plus comme cette fidélité accordée au monde, simple consentement donné à sa parole, mais comme un cheminement autonome vers la réalité. Mais aussi, dès lors que cette

pratique libérée n'était plus directement accordée à la réalité par des normes significatives intégrées assumant a priori les conditions minimales de la reproduction de la vie sociale, il fallait aussi qu'elle ne devint pas simple errance, qu'elle sache au contraire se donner à elle-même des règles et une direction. C'est alors que le sens prend son double sens, de signifier l'être, et d'indiquer un mouvement, une direction, une progression orientée du *discours*. Ces règles d'orientation furent dans la philosophie et dans la science, les règles de la logique puis de la méthodologie empirique, expérimentale. En elles, il faut donc voir, non l'expression d'un dédain affiché à l'égard de l'être, une manière arrogante de lui tourner le dos, mais au contraire l'expression d'une volonté patiente, sinon modeste, de ré-appropriation, par delà la séparation intervenue entre la pensée et l'être, entre la signification et la vérité.

3. Coupure et continuité entre l'être du mythe et l'objet de la connaissance méthodique

L'épistémologie française moderne est sous le signe bachelardien de la coupure⁽¹⁵⁾. C'est pourquoi, je voudrais, après avoir en un premier temps marqué la différence de structure par laquelle s'opposent la pensée mythique (et le sens commun réaliste) et la pensée philosophique et scientifique, corriger l'impression de discontinuité radicale qui pourrait s'en dégager, quoique à contre-sens de l'analyse dialectique que je me suis efforcé d'effectuer. Car c'est justement en raison de cette continuité qu'une critique radicale du positivisme scientifique peut être effectuée, et que le champ ontologique des rapports sociaux, en tant qu'objet de la connaissance de la société, pourra finalement être situé.

La réalité objective de la science, l'être distant, séparé, unifié par aplatissement, n'est donc pas l'original de la substance, il emprunte au contraire sa substance à la «présence» de ce qui se donne en un rapport de solidarité et d'échange avec les hommes dans la connaissance commune comme dans l'expérience mythique. La vérité du jugement objectif, qui est comprise depuis Aristote comme *adaequatio rei et intellectus*⁽¹⁶⁾ c'est toujours encore en cette présence qu'elle déploie ses termes, en elle qu'elle reçoit l'inspiration ontologique qu'elle retourne à l'être sous forme d'attributions, en un acte où le sujet se forme en ne gardant précisément pour soi que la conscience de ce qu'il rend. Le jugement objectif ne fait jamais que rendre ce qui lui fut donné dans la présence : don et contre-don où ce n'est pas la réalité qui reste en dette d'avoir été reconnue comme telle, où l'homme ne sait jamais assez rendre, ne sait jamais éclairer assez en sa conscience ce qui s'est donné à lui

comme opacité. C'est cette présence qui se donne à l'expérience sensible pour y être seulement reconnue dans l'empirisme de la science, comme c'était elle déjà que voulait recueillir dans son creuset la philosophie : l'être purifié extrait de la gangue de toutes les paroles impropres et néanmoins intentionnelles soumises par elle au feu de la réflexion critique .

S'il est donc vrai que l'espace critique, épistémologique, naît dans le doute qui précède la philosophie, qui l'élabore seulement en conscience réflexive systématique de soi pour le léguer à la science comme critère de sa spécificité cumulative, l'espace ontologique de son côté, la conscience de l'altérité de l'être en la présence, lui est aussi toujours déjà donnée en un don qui dans la science reste essentiellement le même qu'en la pensée commune ou mythique, du moins aussi longtemps que le besoin de connaissance reste habité par le désir de l'être, reste intentionnel, et donc que la science ne s'abandonne pas au narcissisme de la parole qui s'écoute parler, du geste et de la méthode qui se complaisent dans le contrôle de leur propre efficacité, ou dans le mirage de leur propre beauté.

Cela est attesté par l'incapacité de principe où se trouve la science de se passer du langage commun, du métalangage comme on dit alors. Mais cette expression est déjà trompeuse en ce qu'elle projette le langage commun au dehors du langage scientifique, alors qu'il lui est immanent en son plus intime, en son verbe être comme en l'identité de ses opérations, et en la fonction nominale que revêtent tous les termes sur lesquels portent des opérations. Il est sa condition intime et absolue d'être encore-langage, d'encore-signifier.

Si la fonction ontologique de toute pensée commune est encore présente dans la pensée séparée de la science, l'inverse est tout aussi vrai : la séparation opère déjà dans la pensée commune et dans son mode originel, la pensée mythique, comme sa condition d'être-déjà-pensée. J'ai montré tout à l'heure comment le moment du doute était inhérent à la constitution de toute parole objective. Il faut voir maintenant de manière plus précise que l'«être», même en la pensée sauvage, se présente déjà et nécessairement sous deux modes, que l'être n'y peut exister que sous le double statut complémentaire et alternatif (puisque c'est là justement qu'est alors aussi créé le temps) du «manifeste» et du «caché»⁽¹⁷⁾. La fonction du mythe est alors, comme ce sera encore celle de la science, de relier ces deux statuts en opérant de l'un à l'autre la jonction du sens, en liant ainsi les choses elles-mêmes à leur reconnaissance symbolique et sociale, pour les y unir entre elles du même coup. Et c'est bien

encore cela qui va se trouver schématisé dans la pensée de Kant, et que le positivisme s'efforcera en celle-ci d'oublier (il conservera par contre l'«objectivité» unifiée qui en dérive).

Toutefois, pour la pensée mythique, c'est alors chaque être qui passe alternativement d'un statut à l'autre, c'est à chaque être qu'il appartient de *se* manifester (ou de répondre à l'invocation qui l'appelle par son nom), en suspendant son recul, en sortant de sa retraite, en se présentant devant la reconnaissance de l'homme selon un mouvement propre avec lequel celui-ci, par sa propre parole agissante et sa propre action signifiante peut d'ailleurs interférer de multiples façons, «magiquement». Ce n'est donc pas la séparation qui est absente, elle s'y trouve seulement démultipliée et éparpillée parmi tous les êtres, dans la mesure justement où ce sont eux qui parlent ou se taisent, eux qu'on écoute, devine, entend, surprend, ou dont au contraire on manque ou laisse échapper le dire et le sens. Ainsi toute parole signifie déjà non seulement *ce* qu'elle dit, mais aussi *celui* qui la dit, et qu'elle désigne même en son silence. Il n'y a pas de «parole d'instant», il n'y a que des instants de parole où ne se dit jamais que ce qui, par son être et son sens, c'est-à-dire en soi-même, les déborde et les contient tous. Ce que la philosophie puis la science vont réaliser sur cette forme originelle de la séparation, c'est d'en rappedre tous les moments épars, c'est d'y *unifier la ligne de séparation*, mettant alors comme je l'ai dit d'un côté l'homme et sa parole «légère», non substantielle, immatérielle «lumineuse» et de l'autre la réalité objective, enfermée désormais dans son épaisseur et son mutisme de chose. Et il appartient alors aussi à la science de dissoudre cette épaisseur, cette opacité, de l'entamer couche par couche, fissure par fissure depuis l'extérieur, pour venir jeter sur les surfaces successives et dans les failles ainsi mises à jour sa propre lumière, jusqu'à ce que tout «mystère du monde» se soit évanoui dans la clarification, et que de tout l'être ne subsiste plus qu'une surface réfléchissante, un miroir de la pensée objective (ou objectivante). Mais les miroirs les mieux polis sont ceux qui cachent le mieux leur matière propre au regard. C'est le destin de la science positive que de tendre vers l'ignorance de la «chose en soi», de faire de l'être justement cette chose en soi dont on finit par perdre le soupçon.

4. Ontologie de la société : l'être-de-la-parole (ou encore : de Kant incompris à Hegel enterré vivant dans la science)

La science ayant dénié au monde toute autonomie active, et ayant pris le mode d'objectivité de ce monde éteint et inanimé pour le mode de l'être, l'activité et la subjectivité vont se trouver exclues

du concept et de l'image ontologique du «monde objectif» qui continuera cependant d'être nommé «la réalité» comme si de droit il l'incluait toute. Cela excluera toute possibilité de les ressaisir dans le champ de ladite objectivité scientifique, qui a tiré à soi toute l'ontologie. Car en même temps qu'elle rassemble et conserve dans son verbe «être» tout ce qui se présentait dans le statut de la «présence manifeste», l'ontologie scientifique étend ce statut au «non-manifeste», à tout ce qui, bien qu'ayant perdu la capacité de se présenter soi-même, possède néanmoins la propriété d'être représentable dans la capacité exclusive que l'homme possède de saisir le monde en sa parole et en son action. Mais cette parole et cette action, précisément par opposition ontologique, ne sont plus alors «objectives» mais purement «subjectives». Elles tombent hors de l'être en même temps que le manifeste et le caché s'y trouvent unifiés, dans l'unité ontologique de l'«actuel» et du «virtuel», par l'unification formelle et *a priori* de l'action et du langage scientifique. La «critique» de l'attribution de la subjectivité au monde, qui allait nécessairement de paire avec la constitution du monde en «mode objectif» (constitution qui s'est bien sûr produite dans la réalité, dans le «monde»), a eu ce résultat «inattendu» ou plutôt «ignoré» (et c'était alors exactement le contraire de la «docte ignorance» de Nicolas de Cuse), que fut abandonnée toute attribution de réalité à la subjectivité et à l'action, qui avaient pourtant fait tout ce travail-là! La réalité, lorsque la distinction fut opérée, a glissé d'un seul côté, à moins qu'on ne l'y ait poussée du pied, ce que la tête et la main se sont empressées d'ignorer.

Ainsi la réalité désigne désormais tout ce que l'homme peut rencontrer en face de soi lorsqu'il chemine de manière autonome dans sa libre recherche : tout, à l'exception de ce cheminement et de cette recherche, puisqu'ils sont justement devenus souverains, «autonomes et libres», venant de nulle part sinon d'eux-mêmes (il devenait dès lors impossible de les rencontrer au dehors, ils ne pouvaient plus se saisir eux-mêmes qu'en dedans, réflexivement, comme actualisation d'une liberté de principe, sans ancrage, comme «actualisation de rien», mise en mouvement *ex nihilo*). Et cela a eu pour effet aussi d'unifier le temps en le détachant de l'être et en le rattachant à l'action humaine en autant que, partant seulement de soi-même, elle était devenue arbitraire et libre dans tous ses mouvements réversibilisés. Le temps est ainsi devenu le milieu continu en lequel la succession des événements n'atteste plus que l'immutabilité de la loi, c'est-à-dire du monde compris en sa nature passive, intemporelle et nécessaire.

Le reste cependant (ce qui dans le «caché» n'a pu se réduire au statut du «représentable»), ce qui se tient en soi-même hors d'atteinte, a cependant laissé sa trace dans l'épistémologie positive unifiée : c'est le silence de la «chose en soi». Dans un monde qui serait devenu strictement le «monde de l'homme», elle resterait alors comme un rappel de sa solitude; au fond de l'homme, ignorant d'où il vient, elle n'habiterait plus que comme l'angoisse éprouvée d'une absence de sens au fond du sens.

Cette situation ontologique n'est pourtant pas, et n'a jamais été un cul-de-sac. Elle n'a jamais exprimé fidèlement ce qu'est la condition ontologique de l'homme et du monde, de l'homme-dans-le-monde, de l'homme dans ce monde qui n'est le sien que parce qu'il lui appartient en y habitant, où il possède son *origine*.

Ni la science, ni la philosophie n'ont créé le «rapport-au-monde» le rapport sujet-objet; elles n'ont fait qu'œuvrer dedans, pour l'étendre, pour le clarifier, pour prendre possession seulement des deux frontières opposées que ce rapport en lui-même instituait par son développement. C'est déjà en cette *réalité* et à cette *tâche* qu'œuvre le langage, en elle seulement qu'il signifie ce qui par son opération même, déjà située, déjà «entée» là, prend figure de monde objectif. La science, elle, se contente alors, si l'on peut dire, d'établir un alignement rigoureux de tous les dualismes en lesquels se meut la pensée commune, en toutes ses dénominations, attributions et métaphores : elle est ce qu'est à la forêt vierge le jardin construit à la française. Avant l'avènement de la science, la mouvance sauvage du caché et du manifeste, de la «parole qui écoute» et de «l'être qui parle», du moment subjectif et du moment objectif, brouille les pistes, et du même coup empêche toute substantification abstraite et toute formalisation constructive des termes en question.

Je résume : dans le mythe, avant la science, c'est le monde qui parle, l'homme écoute, répète, épelle, il se fait écho, il est saisi par la parole, et dans elle, il n'est finalement que parlé; l'homme écoutant, répétant, maître cependant de la mémoire, n'est pas séparé du monde, il y participe. Et la parole comme parole de l'être n'est aucunement séparée de l'être.

Pour parler lui-même, l'homme scientifique n'est pas seulement entré dans la parole, il n'est pas seulement entré en possession de la parole : il en a fait sa *propriété*⁽¹⁸⁾. Il a donc aussi présenté («idéologiquement») cette propriété comme originelle : comme le produit accumulé de son propre travail. Il a ainsi arraché au monde son *logos*, il a fait taire le monde et les autres, il a fait du monde,

ontologiquement, son bien exclusif, et de l'ontologie, une propriété exclusive du monde objectif, voulant ainsi supprimer la trace de la violence. Et lorsque le savant (physicien) eut finalement sublimé l'angoisse de sa solitude (Pascal), aucune parole extérieure, aucun cri ou chuchotement, aucun silence même ne vinrent plus troubler la sérénité ascétique de son discours. Et si ce discours rencontre encore d'autres discours, ce ne sont déjà plus que des discours semblables au sien, des discours subjectifs concurrents croisés sur l'agora de la République des savants, et il se fait fort alors de les évincer en s'armant mieux qu'eux de raison formelle et d'expérience empirique. L'épistémologie devient alors la «loi de la valeur» qui régit cette concurrence sur le marché de la vérité objective.

Dans son auto-définition de naissance, la science posait ainsi la séparation ontologique de l'ordre humain et subjectif, identifié à l'ordre enfin rassemblé de la parole. Et cet ordre subjectif de la parole et de l'action, pour autant qu'il ne fut pas réductible hors de la science à du simple bruit, elle l'excluait de l'univers objectif selon le mode duquel elle instituait le «monde naturel». *Du même coup se trouvait exclue la possibilité d'une science de l'ordre humain compris dans sa spécificité d'ordre subjectif, d'ordre agissant, d'ordre signifiant. Et cela fondait en même temps l'impossibilité pour la science de revenir sans trahir ses propres postulats ontologiques et méthodologiques, sur les conditions de genèse de son ordre propre, sur les conditions de sa propre spécificité dans l'ordre signifiant.*

Voilà le sort qui fut jeté sur les *sciences* humaines avant même qu'elles fussent nées! Car, pour faire une science de la société, il fallait aussi commencer par faire taire celle-ci, lui arracher à elle aussi son propre *logos* («théorique», «pratique», «éthico-politique»). Tout ce qui a voulu depuis quelques siècles s'appeler *science sociale* s'est donc efforcé de faire tenir la société tranquillement muette dans sa place d'objet. Il fallait assurer aussi dans la société à la science le monopole de la parole signifiante sur la société et prendre pour bruit toute autre parole.

Mais c'est alors qu'est apparue la différence : la société parle et s'agite quand bien même on la somme de se taire et de se tenir tranquille, et toutes ses paroles et tous ses gestes reviennent sans cesse de l'extérieur embrouiller les discours et les gestes ébauchés de la science. La science, pour suivre cependant son chemin de science, n'a plus qu'à se boucher les oreilles et à se bander les yeux. Il lui faut devenir science sourde et science aveugle.

On peut cependant ouvrir une petite parenthèse. En s'adonnant un peu plus que de raison, non pas à l'ontologie ni à l'épistémologie, mais à la socio-fiction qui leur correspond dans les «sciences sociales», on peut sans doute envisager maintenant le devenir d'une société enfin rendue muette et bel objet de science objective. Une société à laquelle les socio-sciences finalement parvenues au terme de leur procès d'accumulation primitive auraient fini d'arracher toute parole et toute action, toute propriété, n'étant plus alors elles-mêmes appropriées ni appropriables par personne dans la société des sujets déchus en sujet-supports de la parole et de l'action réifiée en science et technique, comme ils avaient déjà été réduits en sujets-supports du travail social réifié en Capital. Il suffirait en somme pour y arriver de continuer à étendre indéfiniment la manipulation techno-scientifique tout en perfectionnant indéfiniment les *feed-back* dans le réseau cotonneux desquels tout le politique pourrait finalement s'épancher et être absorbé. Alors les sciences sociales deviendraient elles-mêmes pur système objectif de connaissances et de régulations parfaitement objectives; elles parviendraient enfin, en se saisissant elles-mêmes, à une parfaite emprise sur leur objet.

Mais encore? Une telle société idéalement positive dont la science serait le mythe fondateur, et dans laquelle Hegel — tel qu'on se le raconte — devrait reconnaître son postulat enfin parvenu à la perfection, il aurait encore fallu la produire avant qu'elle ne puisse se dire en la science sa propre scientificité, alors que toute l'objectivité de la «nature», qu'il ne faut plus désormais confondre avec l'être, consiste en ceci, qu'elle est déjà-là, et qu'«elle subsiste en dehors de la tête après comme avant», non certes comme objet, mais comme la trame ou le canevas invisible sur lequel toutes ses objectivations peuvent être tissées ou brodées. De telle façon que la différence en la science entre le statut de la nature et celui de la société ne pourrait être abolie qu'une fois qu'auraient été effacées toute trace et toute mémoire de cette production sociale de la société. Ce que j'appellerai la critique peut déjà être identifié avec cette mémoire.

Mais en attendant la réalisation de ce rêve, les socio-sciences sont pleines de problèmes avec la société et avec la science. Comme Proudhon qui (selon Marx) avait le droit en France d'être mauvais économiste parce qu'il y passait pour bon philosophe allemand, et qui avait, en Allemagne, le droit d'être mauvais philosophe parce qu'on l'y tenait pour un des meilleurs économistes français, les sciences sociales peuvent bien se faire reconnaître en société un statut de science, elles ne parviennent à se faire reconnaître en

science qu'un statut social. Mais c'est justement là que les choses sont maintenant en train de changer, avec la révolution épistémologique à laquelle on a déjà fait allusion plus haut. Que va-t-on voir venir de ce côté-là? (Il n'est pas impossible de s'en faire une idée, puisqu'on a déjà pu lire *La Nature de la Nature* et *La vie de la vie* d'Edgar Morin)⁽¹⁹⁾.

Si l'on s'en tient au modèle classique de l'ontologie et de l'épistémologie scientifique, une chose par contre est devenue claire. C'est qu'une connaissance de la société, de l'historique, du pratique, du significatif doit commencer par en finir avec l'expression bâtarde et contradictoire de «sciences humaines». Même l'animal en la biologie ne trouve pas son dû, ne retrouve pas son être (son expérience, sa sensibilité, ses besoins, ses orientations et ses passions). Le problème n'est donc plus de savoir sur quelles nouvelles bases («formelles»? : on n'a vu que ça!) on pourra fonder enfin les sciences humaines. Il est seulement de savoir — et la question n'est alors pas du tout sans objet — quel et quel morceau il s'avérera encore possible d'arracher en l'homme à l'humain. C'est le problème shakespearien du *Marchand de Venise*. C'est de savoir quelle partie de son être empirique il ne ressaisit pas lui-même en sa propre action signifiante et historique, ce qui de son propre être lui échappe. Il est enfin et peut-être surtout de savoir ce que l'homme acceptera de se faire ôter par la science qui, dans sa prétention d'être science de l'homme, s'érige en histoire à son propre compte. Là où l'économie avait déjà réalisé l'aliénation de l'homme et sa réification dans le monde extérieur, les nouvelles sciences humaines, en devenant technique de gestion de la totalité de l'humain, vont-elles réaliser le retour non dialectique de cette réification pour l'installer telle quelle au centre du monde intérieur, dans la conscience? L'humanité alors n'aurait pas humanisé le monde en s'y objectivant, elle se serait objectivée en se libérant du monde, en s'en abstrayant.

Il y a cependant une alternative au niveau de la connaissance et de la pratique : c'est de légitimer ontologiquement et épistémologiquement l'«être dialectique du rapport» et donc la connaissance de soi de l'homme et de la société comme connaissance réflexive et critique de la pratique, du signifiant, de l'historique, et des sciences objectives elles-mêmes ressaisies dans la concrétude de leur développement, comme pratiques sociales. Mais pour l'instant, cela exige d'abord que l'on ne perde pas la mémoire.

Michel Freitag,
Département de sociologie,
Université du Québec à Montréal

- (1) Il n'y a d'épistémologie (autonome) que sur la base d'une abstraction et d'un refoulement, d'une annulation de l'ontologie. C'est entre autres ce que montrera le texte qui suit.
- (2) Cela n'est pas seulement explicite comme on le sait dans le néo-positivisme, mais déjà chez Auguste Comte.
- (3) Pour ne pas succomber à ces évidences il faudrait admettre, «si l'on réfléchit», que Dieu n'a pas disparu *comme personne* (ce qui veut dire bien sûr, puisqu'il s'agit forcément de notre point de vue, comme personne qui s'intéresse et qui intervient, qui se manifeste justement dans l'«être»); comme personne en qui le rapport entre «Être» et «conscience» est immédiat, en qui ces termes sont un. Dieu est la seule solution substantialiste, non dialectique, du problème une fois que les termes de ce problème ont été posés distinctement, c'est-à-dire comme distincts, «ici-bas». Voir à ce sujet Nicolas de Cuse, Vico, Hegel. Voir aussi Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vol. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976, et en particulier, vol. II, pp. 330ss : *Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache*, ainsi que vol. I, pp. 106ss : «Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung eines inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft». (traduit en anglais).
- (4) L'être ne devient concept qu'en se dédoublant, qu'en se dépliant. Alors l'être parvient à se présenter dans une présupposition de l'être, comme ce qui lui convient. Alors le problème de l'être devient aussi le problème de la vérité (le logos).
- (5) Michel Foucault a magnifiquement décrit cette pensée interprétative, métaphorique, analogique, en l'attribuant cependant à la Renaissance, ce qui ne rend certainement pas compte correctement de ce qui advient précisément à ce moment-là (à ce sujet, voir plutôt Ernst Cassirer, *The Individuum and the Cosmos in the Renaissance Philosophy...*). Mais il faut alors rappeler aussi que la pensée scientifique est elle-même tout entière métaphorique : elle a seulement unifié sa métaphore, elle ne procède plus à ses interprétations qu'à l'intérieur d'une seule métaphore, totalitaire, qui met en rapport *a priori* le monde de la «présence sensible» et les figures formalisées de la proportion. En situation idéale, il est vrai que la science peut ainsi faire abstraction de sa propre interprétation métaphorique pour ce qui est du rapport qu'entretiennent entre elles toutes les propositions descriptives ou objectives appartenant au même champ scientifique, et, par extrapolation normative, au champ lui-même unifié de la connaissance scientifique. Mais cet argument ne vaut plus rien lorsqu'il s'agit de confronter une connaissance scientifique et une connaissance sociale extra-scientifique, c'est-à-dire précisément lorsqu'il s'agit de comprendre quel est le rapport entre la connaissance scientifique et le monde de la représentation commune. Or, ce rapport existe nécessairement, puisque la science comme telle n'a établi aucun nouveau mode sensible de rapport au monde : elle travaille toujours sur un mode de «présence» qui lui est déjà donné, non seulement au niveau «sensible» mais aussi au niveau symbolique, ce qui se traduit précisément par le fait qu'elle emprunte à la langue commune le verbe «être» (et bien d'autres choses d'ailleurs). Pour le néo-positivisme, le problème de la réduction du verbe «être» s'est identifié à celui du passage de «l'occurrence expérimentale», du «fait», à la «proposition de base». Or ce passage est impossible à effectuer selon la méthode behavioriste à laquelle le néo-positivisme est lié par nécessité. La critique en a déjà été faite, notamment par Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la Perception, La Structure du Comportement, L'Oeil et l'Esprit, Le Visible et l'Invisible*). Voir aussi Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, Albert, Pilot, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, H. Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1969 (traduit ég. en anglais).
- (6) On pourrait citer d'innombrables références à ce sujet, allant de la Grande Parole des mélanésiens (cf. Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le Monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 2^e éd.) à la «vérité», Maat, de l'ancienne Égypte, qui n'est pas la rectitude du discours en son accord avec la réalité extérieure, mais directement l'«ordre du monde» compris en son juste maintien, dans son immuable déroulement (cf. Henri Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, Paris, Payot, 1951) et aussi Erwin Panofsky, *Essais d'Iconologie*, «Essai sur la théorie des Proportions», Paris, Gallimard, 1968), et jusqu'au Logos présocratique tel que l'écoute Heidegger (cf. *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard 1958).
- (7) On verra qu'une objectivation sociale du «langage» se réalise néanmoins déjà, dans le mythe.
- (8) Il ne s'agit pas non plus comme on va le voir d'une immuabilité de fait, mais de principe, où la perception du changement, non médiatisée, se produit sous le mode de l'«étrange», du «non-sens», puisque justement le changement (le conflit) modifie l'ordre de réalité qui

est directement l'ordre symbolique. Le changement dans la réalité apparaît donc «immédiatement» comme une déformation du sens, comme une déchirure dans le signifiant qui ne se distingue pas de la signification.

- (9) La parole elle-même, comme parole significative, comme concept, n'existe donc aussi qu'à l'ombre du doute. Sans l'ombre d'un doute, il n'y eut jamais que des cris, mais pas de parole. Le «doute» est ici une formule générale à laquelle chaque sorte de théorisation peut donner sa propre traduction, qui n'est pas nécessairement celle de Descartes, ni celle de Hegel (dans *Maître et esclave*), ni celle de Freud, ni celle de Saussure, de Lacan, etc. Il faut donc comprendre aussi : *de te fabula narratur*. Nous aussi, nous ne prenons encore conscience de la distinction entre l'objet et sa représentation dans le sujet (son concept), que lorsqu'une nouvelle appréhension s'oppose par son contenu à une représentation antérieure, ou à la représentation d'autrui : la «découverte de l'erreur», de la différence fait alors apparaître l'«image», la représentation comme telle, le sens comme signification. (cf. à ce sujet Nicolai Hartmann, not. p. 89). L'Unité de la signification et de la vérité n'est donc pas tellement donnée dans une évidence immédiate, que postulée à travers le doute qui la fissure, cette fissure qui est rappel de genèse et appel d'histoire.
- (10) Je parle ici de la science positive «classique» par opposition à l'orientation «opérationnelle» du nouveau savoir technico-scientifique, lequel comporte une désontologisation de l'objet de la connaissance, et une objectivation réifiante des opérations épistémiques du sujet cognitif. L'objet du savoir est en effet compris de plus en plus explicitement comme l'ensemble des conditions de cohérence et d'efficacité de la pratique technique, entendue comme «réalisation optimale du programme» dont la finalité devient quelconque (en même temps extrinsèque — c'est-à-dire «politique» — et particulière — c'est-à-dire «pragmatique»). L'idée du «monde» tend à se résoudre alors dans celle d'une «comptabilité générale des programmes» sur le plan pratique, ou effectif. «Et la mathématique devient ce qu'elle fut toujours : une logique de l'action. Mais il s'agit cette fois-ci d'une action entreprise sans présupposé d'unité formelle, d'une action qui serait quelconque et perdue si elle ne procédait pas de quelque «besoin du temps». La «réalité» dès lors n'est plus «au devant d'elle», mais «en arrière d'elle», enfouie dans l'inconscience de la genèse. C'est ce que proclame l'épistémologie moderne en annonçant la «mort du sujet» : non pas que le sujet n'existe pas, mais qu'il est en voie de se déposséder de lui-même et donc aussi de se déposséder du monde.
- (11) Voir en particulier les *Écrits théologiques de jeunesse* (présentés par Lukacs dans *Der junge Hegel*, Zurich, 1951, les deux livres de la *Realphilosophie de Jena* (1804-1806), et bien sûr la *Philosophie du Droit*. Une excellente présentation de ces textes est faite par Shlomo Avineri dans *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972. Erwin Panofsky en donne également une bonne description structurelle en partant de l'analyse comparée des formes d'expression esthétique de l'ancienne Égypte, de la Grèce, du Moyen-Age et de la Renaissance, dans *l'Oeuvre d'Art et sa Signification*, Paris, Gallimard, 1968, not. l'essai sur la théorie des proportions).
- (12) En Chine, par exemple, l'écriture puis l'imprimerie n'ont servi originellement ni à la diffusion, ni à l'autonomisation de la pensée, mais à l'authentification du discours d'autorité et à sa conservation Cf. par exemple, Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, 1974.
- (13) A. Sohn-Rethel a ainsi proposé une «épistémologie matérialiste» où il fait dériver directement, matériellement, les catégories *a priori* de Kant des catégories marchandes réduites elles-mêmes au fait physique de l'échange. Une telle tentative, qui méconnaît en même temps la dimension «transcendante» des catégories et la nature formelle des rapports sociaux d'échange, ne peut bien sûr qu'être insignifiante sur les plans ontologiques et épistémologiques (cf. A. Sohn-Rethel).
- (14) Cf. J. Habermas, *Connaissance et Intérêts*, Paris, Payot, Voir aussi Apel, *op. cit.*, vol. II, pp. 379ss.
- (15) Avec bien sûr la grande exception de M. Merleau-Ponty, qui finira bien un jour par renverser la règle dans le jugement rétrospectif.
- (16) Cette définition n'est abandonnée que par le nominalisme et sa descendance jusqu'au néo-positivisme, pour aboutir alors au scepticisme dans toutes ses expressions radicales, comme celles de Hume et de Wittgenstein (dans le *Tractatus*). Ainsi, le nominalisme ne fut jamais qu'une vision partielle, tronquée, de la connaissance scientifique. S'il a pu exprimer

l'exigence, en la science, d'une purification ontologique (le «rasoir d'Occam»!), d'une unification des contenus ontologiques éparpillés dans l'expérience quotidienne et la pensée commune soumises aux seules exigences de l'intégration socio-culturelle, il a échoué dans sa prétention de fonder, sur l'élimination de l'ontologie, de la substance, un nouvel ordre épistémologique «pur». Cette prétention inconsistante a toujours reposé sur l'illusion naïve qu'on échappait à l'ontologie lorsqu'on s'immergeait simplement dans l'équivalence ontologique : le poisson ignore vivre dans l'eau.

- (17) Cf. H.L. Whorff, *Linguistique et Anthropologie*, Paris, Payot.
- (18) Je rappelle que la propriété se définit formellement comme «exclusion de toute possession virtuelle d'autrui».
- (19) Voir à ce sujet la critique de Gilles Gagné, ici-même.