|  |
| --- |
| SOUS LA DIRECTION DEClaude SAVARY et Claude PANACCIOProfesseurs de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières(1984)L’idéologie etles stratégies de la raison.*Approches théoriques,épistémologiques et anthropologiques.*LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALESCHICOUTIMI, 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.



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

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e 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.

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de Pierre Patenaude, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.

<http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html>

Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

Sous la direction de

Claude Savary et Claude Panaccio

L’idéologie et les stratégies de la raison. Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, ltée, 1984, 236 pp. Collection “Brèches”.

[Autorisation accordée par le professeur Claude Savary le 18 octobre 2006 de diffuser ce livre.]

 Courriels : Claude\_Savary@UQTR.CA ou gausav@abacom.com .

Claude Panaccio : panaccio.claude@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 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée 6 juin 2020 à Chicoutimi, Canada.



SOUS LA DIRECTION DE

Claude SAVARY et Claude PANACCIO

Professeurs de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières

“La philosophie et la sociologie
et leur rapport à la culture.”



Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, ltée, 1984, 236 pp. Collection “Brèches”.

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Textes de Claude SAVARY, Nicole FRENETTE, Claude PANACCIO, Roberto MIGUELEZ, Alfred DUMAIS, Normand LACHARITÉ, Robert NADEAU, Jean-Claude GUÉDON, David BRAYBROOKE, Georges FRANÇOIS, Marcel FOURNIER

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.

[4]

***:tes de Claude SÂVARY, Nicole LAURIN- ÉNETTE***, ***Claude PANACCIO, Roberto GUELEZ,Alfred DUMAIS, Normand CHARITE***, ***Robert NADEAU, Jean-Claude JÉDON, David BRAYBROOKE, Georges 'ANÇOIS, Marcel FOURNIER***

Collection Brèches dirigée par Georges Leroux

« En appliquant les principes, qu’on ne craigne pas les brèches. Il est toujours utile de se souvenir que si les bonnes raisons n’ont pas manqué pour ériger ces principes, cela veut dire seulement que les bonnes raisons ont prévalu sur les raisons opposées. Par ces brèches, on met à jour ces raisons opposées. »

Bertolt BRECHT

[5]

Sous la direction de
Claude Savary et Claude Panaccio

***:tes de Claude SAVARY, Nicole LAURIN- FRÉNETTE***, ***Claude PANACCIO, Roberto GUELEZ, Alfred DUMAIS, Normand LACHARIT***É, ***Robert NADEAU, Jean-Claude JÉDON, David BRAYBROOKE, Georges FRANÇOIS, Marcel FOURNIER***

L’idéologie
et les stratégies de la raison

*Approches théoriques,
épistémologiques et anthropologiques*

Textes de Claude SAVARY, Nicole FRENETTE, Claude PANACCIO, Roberto MIGUELEZ, Alfred DUMAIS, Normand LACHARITÉ, Robert NADEAU, Jean-Claude GUÉDON, David BRAYBROOKE, Georges FRANÇOIS, Marcel FOURNIER

Brèches

*Hurtubise hmh*

[6]

Le Fonds F.C.A.C. pour l’aide et le soutien

à la recherche a accordé une subvention

pour la publication de cet ouvrage.

Maquette de la couverture :

Lyne Gingras

Éditions Hurtubise HMH, Limitée
7360, boulevard Newman
LaSalle – Québec
H8N 1X2 Canada

Téléphone : (514) 364-0323

Dépôt légal / 3e trimestre 1984
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

ISBN 2-89045-623-3

© Copyright 1984

Éditions Hurtubise HMH, Limitée

Imprimé au Canada

[7]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Ideologie_couverture)

PRÉSENTATION [9]

Claude Savary, “[La pensée devant l’idéologie](#Ideologie_presentation).” [9]

I. [APPROCHES THÉORIQUES](#Ideologie_pt_1) [21]

1. Nicole Laurin-Frenette, “[Contre les théories de l’idéologie](#Ideologie_pt_1_texte_01).” [23]

2. Claude Panaccio, “[Problématique de l’analyse des idéologies](#Ideologie_pt_1_texte_02).” [35]

1. *Contribution à la critique de l’analyse des idéologies* [36]

2. *Reconstruction de la problématique* [42]

3. Roberto Miguelez, “[Le phénomène de l’idéologie dans la perspective interprétative](#Ideologie_pt_1_texte_03).” [67]

4. Alfred Dumais, “[L’herméneutique et l’idéologie](#Ideologie_pt_1_texte_04).” [75]

*Introduction* [79]

1. *La reconnaissance de l’idéologie* [76]

2. *Le dépassement de l’idéologie* [79]

*Conclusion* [82]

II. [SUR L’IDÉOLOGIE DANS LA SCIENCE](#Ideologie_pt_2) [85]

5. Normand Lacharité, “[La thèse de Ciccotti sur la non-neutralité de la science](#Ideologie_pt_2_texte_05).” [87]

1. *Les thèses en présence* [88]

2. *L'argumentation d'ensemble* [95]

3. *La* *non-contradiction des thèses en présence* [97]

4. *L'argument de la « projectivité » de la science* [104]

5. *Genèse et fondement de l’opposition entre les deux thèses* [107]

6. *La fonction de légitimation de la thèse de non-neutralité* [111]

6. Robert Nadeau, “[L’épistémologie comme idéologie ou l’idéologie de (dans) la Métascience](#Ideologie_pt_2_texte_06).” [118]

1. *La science comme idéologie et l’épistémologie comme idéologie de la science* [121]

2. *Principe, norme, critère et règle* [124]

3. *Clarification de la notion de « méthode de la science »* [128]

7. Jean-Claude Guédon, “[L’idéologie comme mode d’appropriation de la science](#Ideologie_pt_2_texte_07).” [149]

[8]

III. [ANALYSES DE SITUATIONS](#Ideologie_pt_3) [169]

8. David Braybrooke, “[La science et la technologie nous permettront-elles de continuer à travailler ? Question que l’idéologie engendre dans la pensée bourgeoise et aussi dans celle de Marx](#Ideologie_pt_3_texte_08).” [171]

9. Georges François, “[Le progrès technique et l’avenir du travail](#Ideologie_pt_3_texte_09).” [201]

10. Marcel Fournier, “[Science, culture et société au Québec. L’entrée dans la modernité](#Ideologie_pt_3_texte_10).” [213]

[9]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

PRÉSENTATION

“La pensée devant l’idéologie.”

Par Claude SAVARY

Sociologue, Université du Québec à Trois-Rivières

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les problèmes rattachés au terme « idéologie » et à son usage sont tellement nombreux et désespérants qu’on en vient à se demander pourquoi il y a encore des auteurs qui l’utilisent. Il n’est pas rare d’en rencontrer qui refusent de l’employer. Par ailleurs, on se dit souvent qu’il ne faut plus en parler mais, comme s’il y avait là quelque nécessité, voilà qu’il en est toujours question. À cet égard, on n’en a peut-être jamais autant discouru que depuis qu’on a prophétisé la fin de l’idéologie. Il n’est pas étonnant que la chose soit aussi déroutante. On peut le comprendre en jetant un coup d’œil sur l’histoire de ses emplois. De Destutt de Tracy à Marx, le sens du terme subit un renversement complet. Et que Napoléon Bonaparte et Chateaubriand apparaissent comme des « précurseurs » de Marx ne facilite pas la compréhension des choses [[1]](#footnote-1). On pourrait croire qu’avec Marx un sens assez définitif avait été donné au mot. On sait qu’il n’en est rien. Entre Marx et les formulations contemporaines, par exemple, chez Claude Lefort et Alvin W. Gouldner [[2]](#footnote-2), on assiste à un nouveau renversement : le phénomène est redevenu plutôt positif ; il est dissocié de la religion et il perd sa qualité d’élément éternel de la société : la société primitive n’en connaîtrait rien [[3]](#footnote-3). Dira-t-on pour expliquer ce changement et dissoudre cette difficulté qu’il s’agirait là d’une conception « bourgeoise » ? On sera alors bien en peine pour montrer ce que fait Lénine dans la tradition marxiste. On peut donc comprendre ce que nous mentionnions au début : on en vient à la conclusion qu’il ne faut plus [10] utiliser un tel terme ni parler d’une telle chose. Mais on a déjà dit qu’on n’y parvenait pas : ce qui peut s’illustrer par ce fait extrême qu’un article sur l’idéologie commence en énonçant que la chose n’existe pas [[4]](#footnote-4) !

11

Les phénomènes qui viennent d’être évoqués mériteraient une analyse poussée. Ils ne sont mentionnés ici que pour introduire une perspective dans laquelle peuvent se comprendre les textes qui composent ce recueil. Une perspective que l’on peut résumer par deux intentions : s’attaquer à la confusion et dédramatiser le problème [[5]](#footnote-5). La première s’inspire d’une remarque de Chaïm Perelman disant que la philosophie peut se définir comme une discipline se proposant l’étude systématique des notions confuses [[6]](#footnote-6). La seconde mise sur le fait qu’une partie de la confusion et des problèmes est entretenue par ce qui est notoire à propos de l’idéologie, à savoir la teneur émotive, polémique, souvent fortement « politique » des discours qui en traitent. De là l’idée qu’en variant les approches, en examinant le sens de la question de l’idéologie dans diverses traditions, en considérant différents contextes qui ont recours à la notion d’idéologie, on pourra aller vers une « explicitation » du concept [[7]](#footnote-7) et le dégager de ses charges émotives.

Dédramatisation et clarification sont deux objectifs qui se rencontrent. Plusieurs traits des textes offerts ici les visent. Ceux-ci ont été regroupés en trois sections qui témoignent de la variété des approches. Ceux de la première se caractérisent par un effort théorique soit pour présenter une tradition (ou se sortir d’une impasse), soit pour examiner un usage particulier du terme ou de l’idée. Ceux de la deuxième se livrent à l’analyse de trois manières de parler d’idéologie dans la science ou à propos de la science ou de l’épistémologie (métascience). Une troisième propose des études dans lesquelles l’idéologie joue un rôle explicatif. On remarquera, par ailleurs, en lisant certains de ces textes, que l’on y parle quelquefois rarement d’idéologie. Il y a là une absence que l’on pourrait être tenté de rapporter à des tendances notées au début de cette présentation. Mais il ne s’agit pas de la même chose : on ne dit pas qu’il ne faut pas parler d’idéologie ou que ça n’existe pas, mais plutôt qu’il faut en parler autrement. Cela me semble être un signe de santé, s’interpréter de deux façons et dépendre de la perspective qui a orienté nos recherches. Une telle attitude relève [11] d’une part d’un travail épistémologique qui veut que dans l’étude systématique d’un phénomène et dans l’explicitation d’un concept on en vienne à fabriquer et utiliser des sous-concepts au moyen desquels on peut améliorer notre représentation du réel et éventuellement abandonner la notion dont on était parti. Dans ce cas, le dessein de s’éloigner des difficultés et des embûches propres au contexte polémique peut ajouter sa pression à la tendance naturelle de l’épistémologie. Il y a plusieurs années déjà, Arne Naess et ses collaborateurs, dans un ouvrage presque jamais cité depuis [[8]](#footnote-8), après avoir procédé à un examen approfondi de l’histoire de la notion et de sa situation en sciences humaines, avaient suggéré qu’il serait préférable de formuler de nouveaux concepts pour la remplacer. D’autre part, cela découle de la constatation (que l’on trouvait aussi chez Naess) du fait que le discours sur l’idéologie est trop chargé émotivement et que, répétons-le, en parler différemment aidera à y voir plus clair [[9]](#footnote-9).

Ces deux points de vue, qu’il y a surcharge émotive et l’intérêt qu’il y a à passer à l’examen des éléments, à l’analyse, sont passablement bien illustrés par un récent ouvrage de Régis Debray. Pour le faire voir rapidement, j’en cite quelques extraits :

... le produit le plus dangereux que la chimie de l’intellect ait jamais élaboré n’est pas l’« histoire » mais l’« idéologie »...

... Le retournement de l’outil de démystification en mythologie monstrueuse reconduit le discours politique à l’animisme, et ses auteurs du statut de rhéteur à celui de sorcier. C’est à cet ultime stade d’abstraction spéculative que la notion d’idéologie fétichisée commence de révéler sa double fonction d’exorcisme et de censure.

... L’idéologie en revanche transmue ses *medecine-men* en médiums, mixtes de croisés et de possédés, en proie à une contre-fureur vengeresse. Celui qui veut vous faire passer la fièvre a la fièvre. Comme si l’exorcisme ajoutait au maléfice.

... Frémissement double : la révélation joue comme inculpation. Rien de didactique ni d’analytique. (...) inspirer la honte plutôt que la réflexion, (...) évoquer par l’image plutôt qu’expliquer par des raisons...

... L’admonestation « idéologique » présente une contradiction formelle, entre l’énergie de l’expression et la paresse de la démonstration [[10]](#footnote-10).

[12]

On constate que les deux intentions (clarifier et dédramatiser) ont toujours tendance à voisiner et à se rejoindre. La confusion appelle l’analyse, la dédramatisation invite à une distanciation, une thérapeutique qui donne sur une méthode [[11]](#footnote-11).

Voilà esquissé un contexte qui permet de situer, dans leur ensemble, les écrits qui vont suivre et de les rapporter à un champ homogène. Par ailleurs, il est indubitable que chacun d’eux possède sa vie propre, peut recevoir d’autres prolongements. D’autre part, nul doute que ce « contexte », ce « champ homogène », doit faire l’objet de discussions et de recherches.

Venons-en maintenant à un aperçu des travaux que nous présentons et, brièvement, à ce champ en voie de constitution et dont nous trouvons ici des pièces. Pour commencer, un texte qui, un peu comme ceux que nous évoquions au début de cette présentation, peut envelopper un refus de parler d’idéologie : « Contre les théories de l’idéologie » de Nicole Laurin-Frenette. Mise en cause instructive des théories métaphysiques de l’idéologie. Plutôt que de toute théorie de l’idéologie ? À première vue, en tout cas, il semblerait que toute théorie soit en cause. Cependant, ne s’avère-t-il pas qu’on ne peut éviter d’y revenir ? L’« autocritique » qu’on nous enjoint d’entreprendre (p. 33) n’est-elle pas un retour vers l’objet qu’on veut nous faire voir autrement et une ouverture vers une interprétation ? En lisant Nicole Laurin-Frenette — comme Debray — on se prend à croire en la pertinence d’une herméneutique de l’idéologie. Cependant, l’auteure veut ici aussi attirer notre attention sur la structure de causalité, celle de la « relation entre objet, événement et sujet... » qui meut subrepticement les théories de l’idéologie et est peu examinée.

C’est justement ce problème de causalité que veut, parmi d’autres, éclairer Claude Panaccio dans une recherche portant sur la précision, la minutie et la formalisation dans la pratique du langage. Il vaut la peine de le noter ici, on s’en aperçoit souvent et cela ressort du texte de Nicole Laurin-Frenette, le problème de la théorie de l’idéologie est pour une bonne part dans le langage dans la mesure où la confusion se relie à une lutte pour l’appropriation du mot, à une offensive « intéressée » pour lui donner son sens. À cet égard, au moins [13] deux choses sont visées par Claude Panaccio : sortir des « rhétoriques vaseuses » (p. 39) et préciser la causalité que l’on veut faire valoir, de manière à ce que, entre autres choses, on sache bien de quelle thèse ou hypothèse il s’agit ou, comme le demande Laurin-Frenette, qu’on puisse scruter les « relations et configurations qui s’établissent entre ces formes, ces objets, ces lieux [[12]](#footnote-12) ». Notons enfin que pour engager son entreprise de clarification, orienter la recherche vers une hypothèse (ou théorie) féconde, parce qu’empiriquement significative, Panaccio, comme la chose est courante en science, procède en proposant une définition *stipulative*[[13]](#footnote-13).

À l’occasion de son étude, Panaccio mentionne, en rapport avec l’analyse des discours, l’utilité d’une « sémantique matérialiste » où l’on disposerait « d’une procédure explicite pour reconstituer les propositions (c’est-à-dire le sens des phrases) à partir des occurrences linguistiques matérielles...22 (p. 52). Partons de cette allusion à la sémantique pour proposer que le champ homogène dont nous parlions pour circonscrire la question de l’idéologie et lui fournir un lieu d’intelligibilité peut se concevoir comme une *pragmatique*, c’est-à-dire à la fois comme un cadre dans lequel les discours sont situés et regroupés [[14]](#footnote-14) et comme une problématique des langues naturelles et artificielles (*constructed language* (Carnap) ou *language System*) ainsi que des règles auxquelles des langues obéissent. À cet égard le discours « métaphysique » dont parle Laurin-Frenette, le discours « spontané » dont parle Panaccio, sont pris comme deux langues « naturelles » qu’il s’agit de « désambiguïser » et dont il s’agit de débusquer les règles ; dans les deux cas le travail se fait pour aller vers une langue artificielle et construite : le premier des deux cas nous donne un exemple de ce que serait l’idéologie pour la pensée *critique*, le second pour la tradition du *positivisme logique*. Quant aux deux autres, ils nous indiquent ce qui en est de l’idéologie pour des écoles prises telles que constituées. Et comme on le constate par la présentation de Roberto Miguelez (« Le Phénomène de l’idéologie dans la perspective interprétative »), il est loin d’être toujours question d’idéologie dans cette tradition. Voilà en tout cas un exemple de ce que nous rapportions au début de cette introduction : il y a des cas où l’on préfère ne pas parler de la chose [[15]](#footnote-15). Et l’on peut partir de cette « absence » pour [14] s’interroger sur sa signification et ses conséquences. Par ailleurs, des questions intéressantes apparaissent, si l’on remarque ici les relations de voisinage et d’opposition entre « idéologie », « culture » et « visions du monde ». Avec cela contraste le courant examiné par Alfred Dumais (« L’Herméneutique et l’idéologie »). On constate que dans cette tradition parente de l’autre, l’idéologie n’est plus dans les marges ou à l’extérieur mais au cœur de l’entreprise. Représentation de l’oscillation aperçue dans l’ensemble de la littérature ? Il y a souvent deux pôles : à l’un l’idéologie est une obsession ; à l’autre, une absence. Pour l’herméneutique, il est nécessaire de la déchiffrer aussi bien en relation avec la « compréhension de soi-même » qu’avec la lutte pour le pouvoir. Ici comme chez Laurin-Frenette, l’idéologie me semble être un problème « intérieur » (pour ainsi dire « intrasubjectif ») avec lequel on doit se battre. Dans les deux autres cas, il s’agit de quelque chose d’extérieur : extérieur à la problématique dans le cas de la tradition interprétative (chez Miguelez), extérieur au sujet dans le cas du positivisme logique (chez Panaccio) où l’attention est centrée sur un problème de langage.

15

Si dans les deux premiers textes les discours analysés sont pris comme des langues *naturelles*, dans les deux suivants, ils sont présentés comme des langues *construites* [[16]](#footnote-16). Il faut admettre que si cette dichotomie est méthodologiquement commode pour se représenter les positions des discours les uns par rapport aux autres, elle est problématique s’il s’agit de l’employer pour distinguer un discours selon sa nature (naturel ou construit). Quoi qu’il en soit, dans tous les cas que nous avons ci-haut, le discours sur l’idéologie est pris comme un langage-objet et dans chacun de ces cas on développe un métalangage qui tente de préciser comment parler de l’idéologie en général.

Quant à l’unité des trois textes qui viennent ensuite (dans la deuxième section de ce livre), elle dépend de deux traits : a) ils portent sur l’idéologie dans la science ; b) ils mesurent la légitimité et le sens précis des énoncés qui disent qu’il y a idéologie dans la science (ou dans la métascience). Les deux premiers portent sur un langage-objet qui soutient qu’il y a idéologie dans la science et ils l’analysent pour en montrer les [15] failles ; le troisième s’adresse aussi à un langage-objet : des écrits divers sur les notions d’« idéologie scientifique », d’« influence », sur l’historique dans lequel le savant s’insère, et il tente de circonscrire en quel sens il peut être empiriquement significatif de parler d’une relation entre science et idéologie. Ces trois articles renvoient à des classiques sur la question (par exemple, Jean-Marc Lévy-Leblond, Hilary et Steven Rose ; Kuhn, Feyerabend, Popper ; Canguilhem, Koyré). Ce qui est examiné, c’est tantôt le sens et la portée de l’idéologie de la non-neutralité de la science (Lacharité), tantôt le sens et la portée de l’idéologie de la relativité de l’épistémologie et de son caractère prescriptif (Nadeau), tantôt certains événements historiques qui donnent à penser que la science ne peut se définir sans relation avec des éléments hétérogènes (Guédon).

Notre premier texte (Laurin-Frenette) suggérait d’abandonner les grandes « spéculations » pour tenter de comprendre « ce que dit l’idéologie », « de quoi (elle) parle », pour s’intéresser à « des discours de l’idéologie », à des « champs de ces discours », à ses « lieux » (voir p. 29). On doit admettre que, chacune à leur façon, ces trois contributions de la section II s’occupent systématiquement de telles questions. On peut voir d’une manière analogue celles de la section III, bien qu’il ne s’agisse pas d’analyses de discours mais de situations. Braybrooke analyse une situation (celle du travail) dans laquelle l’idéologie joue un rôle crucial. On peut dire qu’il s’agit de l’idéologie de la rationalité et du progrès (p. 172) ou de l’idéologie de la science et de la technologie et on pourra y rattacher des questions soulevées plus haut relativement, par exemple, à la causalité de l’idéologie (Laurin-Frenette et Panaccio). On pourra aussi se demander si l’attitude dont parle Braybrooke peut se formuler comme une « attitude propositionnelle » (Panaccio) et s’il est possible d’identifier des agents empiriques, ou encore s’il s’agit de ce que Dumais conçoit comme une de ces « idéologies qui donnent encore une orientation à notre action » (p. 77). Nous avons donc encore un de ces « lieux » dont parle Laurin-Frenette et il est chez Braybrooke l’objet d’une minutieuse analyse : le travail en tant que lieu où se font sentir les « effets » d’attitudes qui sont rattachées à une idéologie, à une mentalité [[17]](#footnote-17). Quant à Georges François, en rapport avec le même problème, il poursuit le [16] questionnement, mais le rend plus épineux, se demandant si la contradiction que relève Braybrooke n’est pas dans le travail lui-même plutôt que seulement dans la pensée. Ce qui ramène notre attention au lieu qui était exploré.

Le texte qui fait suite, celui de Marcel Fournier (« Science, culture et société au Québec. L’Entrée dans la modernité ») nous présente une description de l’évolution récente du Québec et il éclaire son propos en y voyant la présence (ou l’« influence », ou une certaine « causalité ») de l’idéologie que l’on a appelée la modernité. La direction prise dans la transformation de la société est perçue comme une « réalisation » de cette idéologie. Par ailleurs, de multiples aspects de cette transformation, de cette direction, sont analysés : dans les classes sociales, dans l’activité économique et professionnelle, dans les modes de vie, dans la culture et la science, etc. Et deux plans sont simultanément visés : celui d’une « réorientation idéologique » et celui du « changement au niveau même du rapport à la réalité » (p. 221), le deuxième paraissant bien avoir priorité sur le premier, de telle sorte qu’il ne s’agit pas d’une espèce de causalité « magique » de l’idée ou de l’idéologie.

Enfin, ce qui suit invite à mieux considérer diverses postures de la pensée devant l’idéologie. Celle qui s’interroge pour mettre au clair ce qui se dit dans les discours sur l’idéologie et dans l’idéologie, celle qui cherche en quoi l’idéologie trouble ou sollicite la science, celle qui cherche à faire voir l’idéologie dans la réalité [[18]](#footnote-18)\*.

[17]

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.

[18]

19

[19]

[20]

[21]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie

APPROCHES THÉORIQUES

[Retour à la table des matières](#tdm)

[22]

[23]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie :
APPROCHES THÉORIQUES

1

“Contre les théories de l’idéologie.”

Par Nicole LAURIN-FRENETTE

Sociologue, Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le titre de mon exposé résume brièvement la réponse que je tenterai d’apporter, non pas à la question posée (la théorie de l’idéologie est-elle possible ?), car elle l’est, manifestement, à ne plus savoir qu’en faire, mais plutôt à une autre question que je prends la liberté de formuler : les théories de l’idéologie sont-elles pertinentes ? À cette question, je réponds non, en m’excusant d’être aussi impertinente. Selon moi, une théorie de l’Idéologie n’est pas davantage souhaitable qu’une théorie de la Nature, de l’Homme, de la Société, de l’Histoire comme tels : catégories qui n’en sont pas et qui ne peuvent pas être, pour la théorie s’entend, sauf sous de fausses représentations car leur forme naturelle, si je puis dire, est celle d’êtres métaphysiques dont on s’efforce de rechercher l’essence qu’on a, au préalable, dissimulée pour le plaisir de la chose. En effet, la jouissance *a priori* de l’intuition de l’essence est la seule règle et la seule raison de cette version pour adultes éclairés du jeu de cache-cache dont nous avons tous, au moins dans l’enfance, goûté les délices. Contre lesquels je n’ai rien sauf que les pseudo-objets comme l’homme, la nature, la société, le sens, dans l’absolu de leur généralité, s’obtiennent au prix d’un désintérêt navrant pour la contingence, autrement dit d’un mépris pour les joies et les peines de l’existence, que l’on peut toujours rapporter, si on y tient, à l’homme, la société, l’histoire, l’idéologie ou quelque autre représentation des multiples facettes et dimensions de la vie.

[24]

Un rapide examen de quelques tentatives de théorisation de l’idéologie permet d’observer que ces théories frôlent presque toujours l’abîme de la métaphysique, d’assez près pour y basculer irrémédiablement au premier coup de pouce épistémologique. En cela, les théories de l’idéologie sont la réplique exacte de leur objet, l’idéologie. Elles relèvent d’une spéculation sur le sens en soi du sens. Démarche suicidaire pour la théorie : l’entêtement à résoudre des questions insolubles en ce bas monde l’obligeant à recourir à l’au-delà, à quelque principe d’explication transcendant. Ce qui est aussi la démarche propre au raisonnement de l’idéologie, propriété qu’on lui reproche d’ailleurs. Dans la théorie de l’idéologie, la quête du sens se présente comme un questionnement sur la vérité et l’erreur : vérité de l’erreur, erreur de la vérité, vérité de la vérité et erreur de l’erreur... Questionnement qu’on croit, à tort, opposable à l’idéologie alors qu’il en constitue le ressort même. Selon que la réflexion sur l’idéologie est, implicitement, théiste ou athée, c’est ou bien Dieu ou bien le Diable qui est appelé au secours de la vérité contre l’erreur. En effet, en utilisant un modèle simple, on peut montrer que la transcendance apparaît, dans la théorie, comme l’axe vertical bipolaire qui traverse de part en part l’axe horizontal de l’immanence et gouverne celle-ci, la domine, aussi bien d’en haut que d’en bas. Les principautés théoriques de l’autre monde sont des figures infernales aussi bien que célestes. Tels la Matière, l’Esprit, le Sujet, l’Être, l’Idée, la Praxis, la Loi... dans leurs costumes d’apparat, c’est-à-dire sous la forme métalangagière et supra-historique que ces concepts revêtent pour le voyage dans l’au-delà (dont il reviennent comme les autres fantômes pour hanter les vivants, les torturer et les persécuter).

Je vais essayer d’illustrer ces remarques à propos des théories de l’idéologie. Tirant raison de leur échec, je plaiderai en faveur de quelques principes qui peuvent peut-être, selon moi, guider la théorie dans le domaine, dans le champ de l’idéologie. C’est-à-dire permettre à la théorie, d’abord et surtout, de rester dans ce champ une fois qu’elle a choisi d’y travailler, lui éviter de se projeter, de s’exiler hors de sa démarche propre, dans la fuite métaphysique qui la contredit et l’annule. Pour les fins de cette discussion, il sera intéressant de considérer trois thèmes généraux sur lesquels s’entendent la plupart des théories de l’idéologie. J’aborderai brièvement [25] chacun de ces thèmes, en apportant quelques exemples qui ne seront ni assez nombreux, ni assez variés pour étayer une démonstration.

Pour les théories, l’idéologie est le sens, la valeur, la signification, la conscience, l’interprétation d’objets et d’événements ou d’ensemble d’objets et d’événements par et pour un sujet ou un ensemble de sujets. L’idéologie comporte un mode quelconque de relation entre objet, événement et sujet dont les effets sont diversement qualifiés de connaissance, méconnaissance, reconnaissance, projection, idéalisation, formalisation, construction, distorsion, renversement, etc., de l’objet ou de l’événement par le sujet. Ce vaste et vague terrain d’entente théorique est aussi un champ de bataille. Enjeu principal du débat : le mode de relation, d’articulation dans l’idéologie, du signifié et du signifiant et, par conséquent, la mode d’explication, d’analyse et d’interprétation de ce rapport. La terminologie des définitions employées par les théories de l’idéologie permet de constater que cette relation entre les diverses parties en cause dans l’idéologie, si on peut dire, se prête à de multiples interprétations : l’idéologie-reflet, l’idéologie-travail, l’idéologie-effet, l’idéologie-représentation, l’idéologie-pratique, l’idéologie-procès, l’idéologie-structure, l’idéologie-valeur, l’idéologie-signe, l’idéologie-langage, l’idéologie-écran, l’idéologie-voile, l’idéologie-définition, l’idéologie-vision, l’idéologie-croyance...

On doit remarquer que les théories succombent aisément à la tentation de résoudre la dichotomie signifiant-signifié (et du même coup, le problème théorique du mode d’interaction entre les deux éléments et le problème méthodologique du mode d’interprétation de ces éléments), en supprimant subrepticement l’un ou l’autre des deux termes. Subrepticement, j’insiste, car le tour est si habile que l’opération passe toujours inaperçue. De sorte que c’est bien plutôt dans le travail même de l’interprétation auquel se livrent les théories que dans les principes méthodologiques qu’elles énoncent qu’on parvient à débusquer les diverses formes du monisme et du déterminisme, qu’elles soient matérialistes ou idéalistes. En effet, les théoriciens sont d’habitude des gens bien élevés, suffisamment informés de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, en matière philosophique. Aussi, chacun ne manque-t-il jamais de récuser d’abord, comme une grossièreté inadmissible, le mode de [26] réductionnisme auquel il va s’abandonner ensuite. Ainsi, dans les sciences humaines, les principes matérialistes et idéalistes explicites sont, à l’heure actuelle, quasi introuvables, cependant que le matérialisme et l’idéalisme sont bien vivants et poursuivent de concert un laborieux travail d’éborgnement de la pensée. Tout le monde prétend regarder avec ses deux yeux mais chacun ne voit que d’un œil.

L’interprétation idéaliste dissout l’objet de l’idéologie dans sa signification, sa valeur ou sa représentation. L’objet bascule dans le néant sous l’impulsion du sens que, supposèrent, l’idéologie lui confère. On trouve des illustrations brillantes et variées de ce procédé chez des penseurs d’obédience théorique différente par ailleurs et dont les champs d’intérêt sont très dissemblables. Ainsi, dans les courants français des sciences humaines, chez Touraine, Lefort, Kristeva, Faye, Dumont, pour n’en nommer que quelques-uns. En Europe et aux États-Unis, chez les représentants de la théorie et de la méthode dite interprétative, croisement complexe de filiations phénoménologiques, herméneutiques et existentialistes dont les objets privilégiés sont souvent du domaine de la religion. Dans le marxisme, chez les penseurs de la tradition lukácsienne et hégélienne, dite hégéliano-marxiste. De même, chez les représentants marxistes, freudiens et autres de divers structuralismes plus ou moins explicites. Les conceptions idéalistes de l’idéologie se présentent souvent les armes à la main, menant la lutte contre l’empirisme, à laquelle, il faut l’avouer, il est toujours gênant de ne pas se rallier. Elles ont aussi la fâcheuse habitude d’adopter, dans bien des cas, une terminologie qui introduit une sorte de matérialité sémantique dans l’idéalisme des concepts. Ainsi, des notions ambiguës comme celles de pratique (idéologique), de matériau (idéologique), d’ancrage (idéologique), etc. Enfin, les conceptions idéalistes aiment se draper dans des déclarations d’intentions morales, inspirées de l’humanisme marxiste, libéral ou chrétien, qui laissent croire que l’idéalisme assume le sauvetage du sujet qu’il écrase, en réalité, sous le poids de la conscience réifiée.

Dans l’interprétation matérialiste de l’idéologie, c’est le sens qui est rabattu sur l’objet et dissous en lui. Ou, pour employer une autre métaphore, c’est la conscience elle-même qui s’envole en fumée, privée d’efficace, de substance et de pesanteur. Du sujet, singulier ou pluriel, ne subsiste que le cadavre [27] décapité. On peut distinguer actuellement deux variantes importantes de cette forme de réductionnisme : l’économisme et le psychologisme, qui ont d’ailleurs tendance à se fondre l’une dans l’autre, dans les profondeurs de leur inconscient. Au sein de cet univers théorique, si le marxisme dit orthodoxe détient une sorte de privilège d’ancienneté, il faut souligner qu’il a des concurrents sérieux : non seulement les behavioristes traditionnels et les néo-naturalistes, mais aussi les mystérieux courants récents issus paradoxalement du structuro-fonctionnalisme parsonien et de l’historico-fonctionnalisme wébérien, frottés de fraîche date à l’althussérianisme. Ceux qui croient que je plaisante n’ont qu’à se mettre temporairement à l’école de la jeune sociologie de gauche américaine, anglaise et allemande. Il appert donc que le matérialisme se porte bien. Il a pour lui le sens commun, c’est-à-dire les évidences les plus superficielles et les plus grossières de l’idéologie dominante dans la société capitaliste actuelle, si on veut bien me pardonner l’expression. (Par exemple, l’argent et le sexe mènent le monde !) L’idéalisme, il faut le dire aussi, a pour lui d’autres évidences de l’idéologie dominante mais plus raffinées, plus circonstanciées, moins populaires. (Par exemple, les idées mènent le monde !) Naturellement, le matérialisme a également pour lui la bonne conscience politique, je veux dire la conscience de gauche. Enfin, sur la scène théorique, il apparaît souvent auréolé de l’éclat prestigieux bien qu’un peu terni de la dialectique dont il se réclame à tout propos, bien qu’il la confonde la plupart du temps avec la gymnastique.

Entre ces deux versions du monisme et du déterminisme dans la science sociale contemporaine, le débat comme je l’ai signalé, est d’ordre méthodologique au sens large et il engage aussi des principes proprement théoriques quant à la nature du fait social en tant que fait de signification, rapporté au sujet ou à l’objet de l’idéologie. Cependant, il n’est pas aisé de mettre à jour ces positions théoriques, qu’il s’avère impossible de démêler d’avec divers présupposés philosophiques, implicites et confus. Ces présupposés pourraient bien être, en définitive, le véritable enjeu du débat. En effet, la logique qui se cache sous l’argumentation réciproque des tenants du matérialisme et de l’idéalisme, ramène ce débat explicite sur la primauté du signifiant ou du signifié, de l’objet ou du sens, à une opposition implicite sur la question de la matérialité ou de l’idéalité de [28] l’objet et du sens. Cette opposition recouvre, à son tour, un désaccord plus profond portant sur la réalité ou l’irréalité de l’objet et du sens. En dernière analyse, le sujet de toute cette controverse est la vérité ou la fausseté du sens, des croyances, des idées, de la pensée. Découverte qui nous ramène à l’hypothèse qui a été le point de départ de cet examen des théories de l’idéologie, selon laquelle celles-ci représentent une version pseudo-théorique de la quête métaphysique de la vérité. Je n’insisterai pas sur ces aspects philosophiques du débat théorique au sujet de l’idéologie. J’épargnerai également aux auditeurs et aux lecteurs la démonstration, peu édifiante pour des philosophes, des postulats idéalistes de la version matérialiste des théories de l’idéologie et des présuppositions empiristes de sa version idéaliste. En effet, chacun se doute bien qu’un débat aussi interminable et stérile que celui-là doit reposer sur une complicité profonde dans le malentendu.

Ceci m’amène à aborder le second point d’entente des théories de l’idéologie, entente relative à l’objet supposé de la théorie. Il semble manifeste que celui-ci se présente sous des formes variées, au sein desquelles les théoriciens distinguent, en gros, de l’idéologie et des idéologies. De l’idéologie d’abord, rapportée à l’univers social vaste et général de la signification, du signe, du symbole, de la représentation, de la croyance, etc. : ce à quoi font référence les catégories de culture, de vision du monde, de conscience de classe, de conscience collective, etc. Donc, en quelque sorte, la matrice d’un discours qui, par ailleurs, se présente également dans des formes plus spécifiques, celles des idéologies. Il s’agit, dans ce second cas, d’idéologie restreinte et particulière, désignée et définie soit par la nature de son propos, par ce dont elle parle (par exemple, le libéralisme, le fascisme, le nationalisme), soit par le lieu d’où elle parle, le champ de son discours (par exemple, l’idéologie politique, religieuse, scolaire, l’idéologie des « mass media », etc.). Sommes-nous en présence d’une distinction, d’une différence entre le tout et la partie, le modèle général et des exemplaires particuliers, le moule et ses produits, le système et ses coordonnées internes, l’ensemble et ses éléments constituants, le matériau et ses multiples confections, ou s’agit-il plutôt de discriminer des niveaux et des strates, des couches de l’idéologie, ou encore des compartiments, des secteurs, des zones, des régions, des quartiers de l’idéologie ? On [29] peut aussi se demander selon quelles modalités les relations entre ces instances ou ces formes de l’idéologie peuvent être conçues. Faut-il imaginer des principes d’interaction inductifs, déductifs, systématiques, hiérarchiques, expressifs, dialectiques ou autres ? Sur toutes ces questions, au-delà de l’intuition générale d’une variété, d’une « multidimensionalité » dans l’idéologique, les théories de l’idéologie n’ont pratiquement rien à dire.

Pourtant, il me semble que ces questions indiquent la voie d’une réflexion théorique féconde sur l’idéologie, qui peut permettre de soumettre celle-ci à l’analyse critique. Par opposition aux spéculations qui visent à juger de la raison de l’idéologie, je définis l’analyse critique comme un décryptage qui sert à comprendre ce que dit l’idéologie et ce sur quoi elle fait silence, à qui, de quoi, où, comment et au nom de quoi parle l’idéologie et quand, comment elle se tait. Cette approche doit s’appuyer sur l’examen des questions relatives aux formes et aux objets du discours et des discours de l’idéologie, aux lieux et aux champs de ces discours, de même qu’aux relations et aux configurations qui s’établissent entre ces formes, ces objets, ces lieux.

Pour illustrer ce type d’approche théorique, je citerai quelques thèmes du questionnement de Marx sur l’idéologie. Ce qui surprendra peut-être, sachant que Marx n’a pas produit une théorie de l’idéologie comme telle, ce qu’on déplore fréquemment. Pourtant, toute son œuvre apparaît, à bien des égards, comme un travail sur l’idéologie : un effort titanesque, du point de vue de la critique, pour « découvrir », « soulever », « percer », « déchirer le voile de la société bourgeoise », expressions qui reviennent constamment sous sa plume, de la jeunesse à la maturité. Les angles et les points d’attaque de cette critique sont multiples. Dans *L’Idéologie allemande* et d’autres œuvres de jeunesse, c’est au cœur de la philosophie, de la théologie et du droit qu’il tente de débusquer l’idéologie : « langage de la vie réelle », « image renversée » de l’activité politique et économique, « nuage autour du noyau terrestre » ; ainsi, dans le langage, « conscience réelle, pratique », dans le pouvoir, la propriété des « moyens de la production intellectuelle » qui fait que « les pensées de la classe dominante sont à toutes les époques, les pensées dominantes ». Plus tard, dans [30] ces modèles d’analyse critique que représentent les travaux dits politiques, tels *Le Dix-huit Brumaire*, *La Lutte des classes en France* et autres, Marx dénonce l’idéologie : cette « tradition des générations mortes qui pèsent... sur le cerveau des vivants », il la tourne en ridicule ; ce « déguisement que les hommes empruntent pour paraître sur la scène de l’histoire », il la dissèque sous la forme de la conscience et de l’inconscient des classes et des fractions de classes, des partis, du personnel et des chefs politiques. Dans *Le Capital*, que Marx, n’en déplaise à plusieurs, n’a jamais intitulé « pour une économie marxiste » mais plutôt « Pour une analyse critique de la production capitaliste », le ressort de l’économie capitaliste est découvert dans les mécanismes idéologiques de la fétichisation de la force de travail et du produit du travail. Et c’est en tant que le capitalisme est médiatisé par les motivations, les décisions et les attitudes des individus de la bourgeoisie dont « la conscience ne reflète que les besoins du capital » et qu’il est, à un autre niveau, formulé et formalisé dans le système de l’économie politique dont les « catégories sont vraies tant et aussi longtemps que le capitalisme subsiste », que ce mode de production est reconstruit théoriquement par Marx, à partir d’un concept critique de l’échange et de la valeur.

31

Si Marx avait eu en sa possession une théorie de l’idéologie, s’il avait disposé d’une théorie marxiste de l’idéologie, par exemple, je me demande s’il aurait eu la liberté et l’audace de parcourir comme il l’a fait toutes les avenues de ce cheminement dans l’idéologie et dans les idéologies de la société bourgeoise, jusqu’à oser même poser cette fabuleuse question qui conclut l’*Introduction générale à la critique de l'économie politique* : pourquoi « l’art grec et l’épopée nous procurent-ils encore une jouissance artistique » ? Question dont il sent d’ailleurs qu’elle menace l’équilibre de sa théorie de l’histoire et à laquelle il ne donne qu’une réponse médiocre. Peu importe que Marx ait cru dans sa jeunesse et, qui sait, jusqu’à la fin de sa vie, que se cachait derrière le voile de la société bourgeoise, une vérité de la société bourgeoise autre que celle du voile. Peu importe pour nous, car c’est bien moins cette voie du tourment métaphysique qu’il nous a ouverte que celle de la critique qui n’interprète le monde, le sens, que pour autant qu’elle le transforme : projet qu’il formule dans la onzième des *Thèses sur Feuerbach* et qui inspire l’ensemble de son œuvre. Fort mal [31] comprise, à cet égard, comme en témoigne l’affligeante polémique dans l’exégèse du marxisme, qui oppose un Marx scientifique à un Marx révolutionnaire et humaniste. Il faut dire que le laborieux forage, le dangereux dynamitage des galeries et des tranchées obscures du sens — qu’on le nomme pensée, langage, conscience, mythe, science, doctrine, opinion ou autre — répugnent aux théoriciens de l’idéologie parce qu’ils soupçonnent, avec raison, que de ces expéditions souterraines, on ne remonte jamais à la pleine lumière de la vérité. Or, je l’ai dit, c’est de la vérité que s’occupent presque exclusivement les théories de l’idéologie.

Aussi, ne saurait-on s’étonner de ce qu’elles s’entendent — et c’est là le troisième sujet de leur consensus — à observer, bien aisément d’ailleurs, que l’idéologie légitime sa prétention à la vérité, au-delà des contradictions qui la déchirent, en invoquant un principe transcendant, fondateur du sens : Dieu, le Bien, le Beau, la Raison, l’Ordre... Pour certains théoriciens, la forme que revêt ce principe transcendant permet de départager le mythe, la religion et l’idéologie. On frôle ici, non sans danger, la conception d’une idéologie primitive et irrationnelle, s’opposant à une idéologie raisonnable et civilisée. Nonobstant ce problème, la question primordiale de la vérité et de l’erreur de l’idéologie est résolue par la théorie de la même façon que par l’idéologie, en recourant à un principe, un fondement transcendant. C’est l’irrésistible chute dans l’abîme de la métaphysique dont je me suis émue dès le début de cet exposé.

Je n’insisterai pas sur la variété des formes transcendantes que revêt la vérité, dans la théorie de l’idéologie ; j’en énumérerai quelques-unes sans souci d’exhaustivité. La Science, pour plusieurs théoriciens marxistes, de Engels à Althusser et pour la majorité des représentants de différents courants du positivisme dans les sciences humaines. De même, la Conscience collective, la Rationalité et le Sujet historiques pour Durkheim, Weber, Parsons, Touraine et d’autres. L’Instituant pour Lefort et Castoriadis ; la Loi pour Lacan. Et j’en passe : la Structure, le Système, l’Esprit, la Nature, le Corps, le Maître... Ces entités ont une nature et des propriétés transcendantes communes. En revanche, le point d’ancrage de cette transcendance peut être situé dans l’individu aussi bien [32] que dans la collectivité, dans la classe ou dans le parti. Autrement dit, la transcendance se déguise tour à tour en raison commune ou individuelle en raison historique ou naturelle, en raison subjective ou en raison d’État. Rien ne distingue les êtres transcendants qui fondent la théorie de ceux qui fondent l’idéologie, hors le niveau et les termes du langage qui les décrit. Le trajet parcouru est donc circulaire : il va de la métaphysique de l’idéologie à la métaphysique de la théorie et revient à la première. D’ailleurs, le sens de cette démarche est de plus en plus explicite. Jadis, les théoriciens des sciences humaines maquillaient soigneusement les catégories métaphysiques de la théorie en leur contraire. Maintenant, ils affichent leurs obsessions de métaphysiciens, la profession redevenant à la mode.

La critique est la seule authentique science (et théorie) de l’idéologie. Critique du langage et de ses discours ; subversion du pouvoir du signifiant et ainsi du pouvoir comme tel, dans ses multiples formes, en ses différents lieux et sous ses diverses figures —pouvoir de la classe dominante, pouvoir de l’État, pouvoir du sexe masculin, pouvoir des nations développées, etc. Je pense avec Marx que l’oppression est la clé de l’existence sociale et qu’elle se présente, dans « le cerveau des vivants », comme une énigme à décrypter : celle du sens, de la conscience, de l’idéologie. Althusser a rappelé brillamment ce que d’autres avant lui ont remarqué : que l’idéologie produit l’agent social dans les formes de son assujettissement. Cependant, les procès de la production sociale ne sont pas circulaires ; ils procèdent à leur transformation et de leur transformation. Aussi, le sens est-il, pour le sujet, assujettissement *et* résistance à l’assujettissement. En d’autres termes, si l’évidence, la certitude, le voile et l’aveuglement sont l’endroit de l’idéologie, le doute, l’interrogation, la critique et la subversion en sont l’envers. Ces procès, qu’on pourrait qualifier de critiques ou de subversifs, ne sont pas externes, extérieurs au sens, au langage et à la conscience, pas plus qu’ils ne sont extérieurs aux procès de la production et de la transformation sociales. Ces procès sont inhérents au mouvement dialectique du sens, du langage et de la conscience en tant que dimensions de l’existence sociale. Althusser semble oublier que le procès de l’idéologie, pour être « sans sujet ni fin », n’en est pas moins dialectique et qu’il génère ainsi les conditions de sa propre [33] révolution. Il s’agit moins d’un oubli de la part d’Althusser que d’une incapacité de penser le potentiel révolutionnaire de l’idéologie, une fois qu’il a réduit celle-ci à la méconnaissance et à l’erreur et qu’il a transféré toute vérité possible au parti, ce dernier étant dépositaire de la science du social sous les espèces transcendantes du matérialisme historique. Dans cette perspective, il devient également impossible de penser la capacité révolutionnaire des classes, des groupes, des individus exploités et dominés. On ne peut que les inviter à se départir d’eux-mêmes pour s’assujettir à la vérité transcendante, dans ce cas au pouvoir du parti via le pouvoir de la théorie.

À l’encontre de cette perspective, je pense que malgré tout, la conscience aveugle, fausse, mauvaise et aliénée, est le moyen de sa propre libération, dans et par la critique. Cette critique est nécessairement pratique : transformation des conditions de son aliénation. Elle est aussi nécessairement « interne », c’est une « autocritique », car le sujet ne peut se départir de lui-même que dans l’au-delà de la mort, physique ou imaginaire. En effet, si le sens est produit dans l’idéologie, le sujet ne peut être tel que dans l’idéologie, sous sa domination et dans la résistance à cette domination. Le dehors de l’idéologie n’est que silence, vide et, pour la conscience, absence d’elle-même et du monde. Or, le pouvoir qui interpelle l’agent social et ainsi le constitue en sujet, comme l’affirme Althusser, ne cesse en outre de le hanter, de le tenter en l’invitant, en lui ordonnant de renoncer à lui-même : à la pensée et au désir, pourvu qu’ils ne sont vécus que dans l’impuissance et l’inassouvissement. En échange, le pouvoir lui offre de posséder ce monde qui, jusque-là, lui échappait, de saisir le sens qui jusque-là le possédait. C’est le leurre, je l’ai dit, de la métaphysique sur le plan de la théorie ; c’est aussi le leurre des autres fuites de l’esprit et du corps hors d’eux-mêmes : dans la violence, dans l’obéissance, dans la folie, dans la mystique...

Pour échapper à ce leurre, le sujet doit renoncer au pouvoir et pour cela apprendre à reconnaître en lui cette voix du pouvoir qui peuple la solitude et trompe le silence. Peut- être alors lui devient-il possible de réinventer la vie dans un langage renouvelé qui ne cherche plus de repos qu’en son mouvement, de fondement qu’en sa précarité, de vérité qu’en son incertitude. Impression que je voudrais illustrer, en guise [34] de conclusion, par quelques vers d’un poème de l’écrivaine américaine Adrienne Rich, que j’ai traduits librement :

Nulle n’a survécu pour parler

Une langue nouvelle, sans éviter :

L’arrachement à une force ancienne qui la rivait

Dans une terre ancienne

Le point ultime d’une solitude absolue

Où elle-même et toute créature

Semblaient pareillement éparses, sans consistance, son cri

À jamais sans réponse.

Mais nous avons toujours été ainsi

Déracinés, disloqués :

C’est de le savoir qui seul importe [[19]](#footnote-19).

[35]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie :
APPROCHES THÉORIQUES

2

“Problématique de l’analyse
des idéologies.”

Par Claude PANACCIO

Sociologue, Université du Québec à Trois-Rivières

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis quelques années, déjà, je déambule, un peu médusé, dans les méandres de cette immense littérature théorique consacrée aux idéologies [[20]](#footnote-20) et j’en conserve des impressions mêlées, plutôt ambivalentes. D’une part, je suis fasciné : il y a là, en sémiologie, en sociologie, en philosophie, en anthropologie, en psychologie, dans toutes les sciences humaines finalement, à l’intérieur comme à l’extérieur du marxisme, un énorme travail discursif et rationnel pour tenter de comprendre quelque chose à des questions telles que : de quelle façon les humains se représentent-ils leur organisation sociale (politique, économique...) ou tel de ses aspects ? Quel rôle ces représentations ou ces justifications jouent-elles relativement aux rapports sociaux eux-mêmes : contribuent-elles à les modifier ? à les reproduire ? sont-elles simplement des effets de surface ? Nous avons depuis plus d’un siècle accumulé sur ces questions et d’autres connexes une foule de données, de discours et de théories plus ou moins englobantes. Il se passe là des choses tout à fait excitantes.

Mais je ressens aussi un vif malaise. J’ai souvent l’impression, en fouinant dans cette littérature passionnante, d’un incroyable imbroglio conceptuel et je me pose des questions naïves : de quoi parle-t-on au juste ? sur quels points exactement y a-t-il désaccords ? et de quelle sorte de désaccords s’agit-il ? C’est dans l’espoir de contribuer un peu au débroussaillement [36] de ces questions que je voudrais tenter ici, tant bien que mal, une reconstruction de la problématique de l’analyse des idéologies.

37

J’endosse au départ le projet d’une approche scientifique des phénomènes idéologiques. Je sais bien que les critères de scientificité font partout problème, surtout en sciences humaines, mais je me contente pour l’instant de dire qu’à mes yeux, l’exigence de scientificité, c’est essentiellement :

- une exigence de précision et de rigueur dans la construction de l’appareil conceptuel ;

- une exigence d’empiricité, c’est-à-dire de testabilité de certains au moins des énoncés produits par l’analyste d’idéologies.

L’exposé comportera deux parties. J’essaierai d’abord, par quelques remarques sommaires et un peu décousues, d’expliquer pourquoi je suis en général insatisfait du degré de scientificité des approches actuelles de l’idéologie. Je proposerai ensuite une série de définitions que je voudrais relativement précises et qui devraient permettre de formuler de façon plus nette les questions qui se posent à l’analyste d’idéologies, d’élaborer en particulier ce que j’appelle une problématique de l’analyse d’idéologies centrée autour de la distinction entre analyse interne et analyse externe.

1. Contribution à la critique
de l’analyse des idéologies

[Retour à la table des matières](#tdm)

De façon générale, les discours théoriques sur les idéologies fonctionnent avec des catégories conceptuelles extrêmement floues qui, en outre, varient énormément d’un auteur à l’autre. Considérons par exemple le concept central, celui d’« *idéologie* », et posons-nous la question de sa *définition* : qu’est-ce que cela, une idéologie ? On dénichera facilement, dans la littérature accréditée, trente, quarante, cinquante définitions différentes et non équivalentes [[21]](#footnote-21). C’est dire que non seulement les auteurs sont en désaccord quant aux thèses empiriques, mais qu’en réalité *ils ne parlent pas de la même chose*.

[37]

Une définition scientifique n’est pas une thèse empirique susceptible d’être vraie ou fausse mais une *stipulation*, une convention relative à l’usage d’un certain terme. Idéalement, la définition du mot « idéologie » stipulerait les conditions nécessaires et suffisantes auxquelles devra satisfaire un objet quelconque pour être *appelé* « idéologie ». C’est là matière à décision ; et une telle décision se discute en termes d’avantages et d’inconvénients (par exemple pour la recherche ou pour la construction de théories) et non pas en termes de vérité ou de fausseté. Habituellement, les analystes d’idéologie ne distinguent pas de façon suffisamment nette ce qui, dans leur discours, relève de stipulations terminologiques (les définitions) et ce qui détient le statut de thèses empiriques, testables en principe. De sorte que non seulement les définitions varient, mais en outre il est pratiquement impossible de démarquer les divergences simplement terminologiques des désaccords empiriques.

Comparons, à titre d’exemples, les définitions —assez typiques— proposées par Larrain (1979) et Rocher (1969) :

Pour qu’il y ait idéologie, les deux conditions posées par Marx devraient être satisfaites : l’occultation objective des contradictions et l’intérêt de la classe dominante.

*(Larrain, 1979, p. 210 ; ma traduction.)*

... les sociologues contemporains emploient généralement ce terme « idéologie » pour désigner *un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d’un groupe ou d’une collectivité et qui, s’inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l’action historique de ce groupe ou de cette collectivité*.

([Rocher](http://jmt-sociologue.uqac.ca/www/projets/387_135_CH/lecon_03_ideologies/Ideologie_theorie.doc), 1969, pp. 100-101 ; c’est l’auteur qui souligne.)

La définition de Larrain est centrée autour de deux concepts clés — « occultation » et « intérêt de la classe dominante » — qui sont totalement absents chez Rocher. Les deux définitions ne sont pas synonymes et on ne peut pas présupposer qu’elles s’appliquent exactement aux mêmes objets. Ce n’est pas que l’un des deux auteurs se trompe et que l’autre ait raison : puisqu’il s’agit ici de définitions, c’est tout simplement que l’un et l’autre ne parlent pas la même chose. La divergence porte sur la façon d’employer *un certain mot*.

[38]

Ce qui est en cause, ce n’est pas un désaccord quant à ce qui se passe réellement dans l’univers social ; c’est, dirait-on, une espèce de lutte pour l’appropriation du mot « idéologie ». Quant à reconnaître l’enjeu exact de cette lutte, ce n’est pas chose facile, tant les auteurs sont avares d’explications à ce propos. Un point cependant semble clair : l’opposition terminologique entre Larrain et Rocher manifeste une divergence entre ceux qui recherchent dans le concept d’« idéologie » un instrument évaluatif ou critique et ceux qui veulent plutôt un concept évaluativement neutre, un usage d’« idéologie » tel que l’objet dénoté par ce mot ne soit pas *par définition* quelque chose qu’il faille dénoncer. Pour ma part, il m’apparaît que si nous sommes en quête d’une approche scientifique des idéologies, alors en effet il convient d’éviter de choisir, pour le concept central, une acception péjorative. Cela ne signifie nullement que je sois opposé à toute dénonciation ou à toute critique des idéologies, bien au contraire. Je dis seulement que la critique des idéologies ne fait pas en droit partie intégrante de l’analyse scientifique et qu’il n’y a par ailleurs aucun intérêt —intellectuel du moins— à fonder une dénonciation sur les vertus péjoratives d’un mot magique.

Je me résume. À parcourir la littérature pertinente, nous rencontrons quant à la définition terminologique du mot « idéologie » :

1) une très grande diversité ;

2) une démarcation insatisfaisante entre les énoncés analytiques (ceux qui sont reconnus vrais par définition) et les autres, notamment les énoncés empiriques ;

3) beaucoup de confusion quant à ce qui, exactement, est en cause dans les divergences terminologiques ;

4) une interférence continuelle entre une entreprise critique de dénonciation politique et une entreprise scientifique qui prétend à la neutralité évaluative.

Mais il y a pire. Même si on fait abstraction de la pluralité des définitions et si on regarde séparément chacune d’entre elles, on s’aperçoit que pratiquement aucune ne satisfait, même de loin, aux exigences minimales de précision d’une définition scientifique. Les expressions qui y figurent sont généralement très vagues et leurs conditions d’application énigmatiques. En outre, les termes, une fois définis, sont très souvent utilisés de façon inconséquente.

[39]

Reprenons, par exemple, la définition de Rocher (1969), citée plus haut. L’idéologie y est d’abord caractérisée comme un « système d’idées et de jugements ». Fort bien, mais qu’est-ce, dans ce contexte, qu’une *idée* ? Est-ce une réalité psychologique ou une entité purement sémantique ? Et qu’est-ce qu’un *jugement* ? S’agit-il d’une phrase ? d’une proposition ? d’un acte illocutoire ? d’un acte psychologique individuel ? Comment en outre reconnaître un *système* d’idées et de jugements ? Ces questions délicates ne font chez l’auteur l’objet d’aucun développement et, notons-le, elles ne concernent encore que les tout premiers mots de la définition. Le reste est à l’avenant. Ainsi, pour être qualifié d’« idéologie », le système, nous apprend-on encore, doit être explicite : est-ce à dire que chaque idée ou jugement appartenant à ce système doit avoir été explicitement formulé quelque part ? ou bien que les règles du système doivent être clairement connues ? et de qui ? Le système, ajoute l’auteur, doit, entre autres choses, « s’inspirer largement de valeurs » : mais qu’est-ce ici que cette relation d'*inspiration* ? comment la repère-t-on ? comment s’exprime-t-elle ?

Inutile d’insister. On aura saisi, je pense, le genre de préoccupations sur lesquelles je voudrais attirer l’attention. Qu’on ne s’y méprenne d’ailleurs pas : le cas de M. Rocher n’est nullement isolé et je ne l’ai pas choisi pour dénoncer l’incurie d’un auteur en particulier. Au contraire, la définition qu’il nous propose est une des plus claires que j’aie pu trouver, son approche une des plus intéressantes. C’est tout le discours socio-sémiologique sur les idéologies qui se complaît encore dans des rhétoriques vaseuses. Et si l’on peut admettre, en tenant compte de la complexité des sujets en cause, qu’il ne pouvait de prime abord en aller autrement, il est aujourd’hui grandement temps de développer des instruments conceptuels plus affinés et mieux formalisés. Je ne nie pas l’extraordinaire intérêt heuristique des recherches qui ont cours sur les idéologies. Je dis que nous sommes encore très loin de la précision qu’on peut attendre d’une approche qui se prétend scientifique et qu’il y a lieu maintenant de continuer nos démarches avec plus de minutie.

D’autant plus que l’imprécision en l’occurrence est loin d’être inoffensive. Les faux problèmes abondent, d’inextricables confusions engendrent des dissensions virulentes où la [40] naïveté le dispute à la roublardise et où les enjeux théoriques cèdent le pas aux slogans et aux anathèmes. Au total : un déplorable gaspillage d’énergie, un laxisme méthodologique qui souvent frise la mystification, un détournement de la recherche empirique au profit de spéculations vagues et d’évaluations dogmatiques.

Le caractère flou des définitions du mot « idéologie » fait qu’en général on ne sait plus trop de quelle sorte d’objets empiriques il est question. On parle indifféremment d’idées, de croyances, de modes de pensée, de représentations, d’images, de mythes, de concepts, de discours, d’attitudes, de normes, de valeur, et quoi encore ? Autant d’expressions qui ne sont nullement équivalentes et dont chacune d’ailleurs est fort ambiguë. Les idéologies sont-elles des réalités psychologiques, par exemple des attitudes ? Sont-elles plutôt d’ordre linguistique, comme des ensembles de phrases ? S’agit-il d’entités intensionnelles abstraites, des concepts au sens de Frege / Church [[22]](#footnote-22) ? ou d’objets sociologiques comme des institutions, des règles sociales, des instances de la formation sociale ? Doit-on tout simplement les chercher parmi les entités matérielles observables, ou résident-elles plutôt dans cette boîte de Pandore qu’on appelle l’« inconscient » ?

Les théoriciens de l’analyse des idéologies se soucient rarement d’appronfondir systématiquement ces questions élémentaires [[23]](#footnote-23), ce qui donne lieu à des énigmes déroutantes. Ansart (1977), par exemple, définit l’idéologie comme

ce système de pensées, de croyances et de normes qui participe constamment à la régulation sociale et qui est reproduit, dans une large mesure, inconsciemment par chacun d’entre nous (p. 47).

Mais le même auteur affirme aussi, sans broncher, que « l’idéologie est un langage... » (*ibid*., p. 213). D’où il faudrait conclure, semble-t-il, que certains langages au moins (les idéologies) sont en même temps des « systèmes de pensées, de croyances et de normes... ». Or le moins qu’on puisse dire est qu’une telle identification ne va pas de soi : » comment se représente-t-on qu’un langage soit un « système de pensées » ? Revient-on ici à la célèbre hypothèse de Sapir/Whorf ? Ou s’agit-il de tout autre chose ? Mais de quoi ?

[41]

Le plus bel exemple que je puisse donner de ces interminables débats que suscite l’ambiguïté souvent inaperçue des termes sémantico-psychologiques comme « idée », « pensée », « croyance », « jugement », c’est la dispute qui, depuis plus d’un siècle, entoure la question de l’efficace des idées. Il vaut la peine de s’y arrêter brièvement. En 1830, le « positiviste » Auguste Comte affirmait sans ambages que « les idées gouvernent et bouleversent le monde, ou, en d’autres termes, que tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions [[24]](#footnote-24) ». En 1845, dans *L’Idéologie allemande*, Karl Marx et Friedrich Engels, nettement plus matérialistes, déclaraient quant à eux : « Ce n’est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience [[25]](#footnote-25) » ; les « idées », les « représentations », la « pensée des hommes » leur apparaissaient comme « l’émanation directe de leur comportement matériel [[26]](#footnote-26) ». Régulièrement depuis, la question est reprise et ressassée : les idées mènent-elles le monde, ou le monde détermine-t-il les idées ? D’aucuns voudraient même y voir la manifestation d’un éternel différend entre les idéalistes conservateurs et les matérialistes révolutionnaires. Mais, éternelle ou pas, l’énigme embarrasse tout le monde. Les matérialistes eux-mêmes, si révolutionnaires fussent-ils, n’ont pu s’empêcher de concéder aux idées « une autonomie relative » et une efficacité réelle qu’ils se sont empressés d’imputer à la « matérialité des idéologies [[27]](#footnote-27) ». Quant aux idéalistes, ils sont, paraît-il, devenus herméneutes et s’efforcent maintenant, en scrutant le vécu, de comprendre comment il se peut que l’imaginaire idéologique soit « instauration de la réalité [[28]](#footnote-28) ».

Il faut reconnaître que ces discussions un peu oiseuses ont en cours de route attiré l’attention sur nombre de phénomènes socialement importants. Mais, en l’absence d’une analyse précise du statut des « idées », elles tournent très souvent au quiproquo pur et simple. Pour repérer des rapports de *causalité*, il faudrait, ne serait-ce qu’indirectement, pouvoir identifier les objets empiriques que l’on voudrait ainsi mettre en relation. Si par exemple les idées sont conçues comme des objets intensionnels abstraits, des concepts ou des contenus propositionnels, alors elles ne sauraient être ni la cause, ni l’effet de quelque événement empirique que ce soit, puisque, dès lors, elles ne sont pas de même type logique que les [42] événements empiriques. Des énoncés comme « le nombre deux est une des causes de la Révolution française » ne sont ni empiriquement vrais ni empiriquement faux : ils sont logiquement mal formés et par conséquent absurdes, ils commettent ce que Ryle appelle un « *category-mistake* [[29]](#footnote-29) ». Si d’autre part on appelle « idée » un acte ou une attitude localisable dans l’espace-temps, alors les idées, prises en ce sens, appartiennent d’emblée à l’univers empirique et sont donc, par définition, susceptibles d’être des causes aussi bien que des effets.

43

Le débat de *principe* sur la possibilité d’établir des relations de causalité entre les idées et le monde empirique repose ainsi tout entier sur l’analyse conceptuelle des notions d’« idée », d’« empiricité » et de « causalité ». Dès qu’on aura élucidé ces notions de façon précise, établi entre leurs diverses significations les distinctions qui s’imposent, et opté, par décision terminologique, pour l’une ou l’autre acception, *ipso facto* la question sera résolue. C’est alors seulement qu’on sera en mesure de formuler, quant au rôle des idées dans la vie sociale, des hypothèses empiriques testables. Pour l’instant, le recours continuel à un vocabulaire sémantico-psychologique notoirement ambigu et non analysé continue d’engendrer imbroglio par-dessus imbroglio et s’accompagne obligatoirement de lacunes profondes dans l’élaboration de procédures empiriques pour tester les hypothèses des analystes d’idéologies.

2. Reconstruction de la problématique

2.1. Objectifs et point de départ

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour tenter de contribuer modestement à cet immense effort de clarification conceptuelle que requiert aujourd’hui la pratique de l’analyse des idéologies, je voudrais suggérer une série de définitions terminologiques. Elles pourraient être considérablement affinées, retravaillées, voire remplacées par d’autres, je ne les propose ici que pour fins d’étude. Prises collectivement, elles illustrent un type d’entreprise intellectuelle qui fait cruellement défaut aux approches contemporaines de l’idéologie : le bricolage linguistique. Les langues naturelles peuvent être vues comme des instruments sociaux qui permettent [43] aux humains de se repérer dans leur environnement et de communiquer entre eux. Ce sont des outils complexes et polyvalents qui, pour telles ou telles fins, se prêtent à l’amélioration. On leur greffe continuellement, ici et là, des vocabulaires spécialisés ; en certains cas même on leur substitue des langages artificiels construits pour les besoins de la cause. L’histoire des sciences, comme celle des religions, est, pour une large part, affaire de prothèses linguistiques.

Les définitions que je proposerai ici visent à fournir un cadre linguistique pour la formulation d’hypothèses, voire de théories explicatives. Pour être adéquat, ce cadre devrait identifier les relations (logiques) qui unissent entre eux les principaux concepts de l’analyse d’idéologies et celles qui rattachent ces concepts à d’autres domaines disciplinaires. Il devrait en outre suggérer des voies pour l’interprétation empirique des hypothèses et permettre d’ordonner plus systématiquement les principales questions qui se posent à l’analyste d’idéologies.

Je n’entreprendrai pas de définir le mot « idéologie » lui- même. Au terme d’une démarche que je ne reprendrai pas ici, j’en ai proposé ailleurs une définition informelle et préthéorique, dont je partirai maintenant pour lui substituer un réseau définitionnel beaucoup plus serré, dans lequel le substantif « idéologie » ne trouvera pas place. Cette définition était à peu près la suivante :

Une idéologie est un système de croyances partagées par les membres d’au moins un groupe social et leur permettant de justifier des institutions ou des entreprises sociales [[30]](#footnote-30).

J’en examinerai surtout les notions de « système de croyances » et de « justifications », laissant à la sociologie générale de clarifier le sens exact des expressions « groupe social » et « institutions ou entreprises sociales », qui ne seront utilisées ici qu’à titre de termes primitifs non définis.

2.2. La notion de croyance

On a vu qu’une bonne proportion des confusions conceptuelles dans lesquelles s’enlise régulièrement l’analyse des idéologies tient à l’ambiguïté des termes sémantico-psycho- logiques comme « croyance », « idée », « pensée », « représentation »... qui servent à mettre en relation des contenus [44] sémantiques abstraits, notamment des contenus propositionnels, avec des êtres empiriques — des êtres humains surtout — qui entretiennent à l’endroit de ces contenus certaines attitudes déterminées. De telles expressions sont équivoques parce qu’elles dénotent tantôt les contenus et tantôt les attitudes : si Noé croit qu’il pleut, on pourra dire, selon certains usages, que la croyance de Noé est le contenu propositionnel « il pleut » et, selon certains autres, que la croyance de Noé est son attitude envers ce contenu. Lorsque par exemple on parle d’une « croyance fausse », on veut dire que le contenu propositionnel est faux ; lorsqu’on parle d’une « croyance sincère », on veut dire que l’attitude est sincère. C’est précisément cette ambiguïté qui égare souvent les discussions sur la causalité idées / monde ou sur des problèmes connexes comme celui de la détermination sociale des sciences.

Il convient, pour l’éviter, d’être attentif à la forme typique des énoncés qui attribuent à un individu une croyance donnée, comme « Pierre croit que Marie viendra ». Cette forme peut être représentée par un schéma propositionnel très simple :

x croit que p

Ce shéma comporte trois parties nettement distinctes. La lettre « x » indique la place du nom de l’individu — le plus souvent humain — auquel la croyance est imputée. Le foncteur « croit que » introduit ce qu’il est convenu d’appeler, depuis Russell (1940), une « attitude propositionnelle [[31]](#footnote-31) », en l’occurrence une attitude d’adhésion à l’endroit d’un certain contenu propositionnel [[32]](#footnote-32). Quant à la lettre « p », elle pourra être remplacée par une phrase exprimant la proposition qui fait l’objet de l’adhésion, le contenu propositionnel de la croyance.

Ce contenu propositionnel peut être conçu, pour les besoins de la cause, comme un objet intensionnel abstrait, par exemple le *sens* même de la phrase qui l’exprime. On peut certes vouloir récuser l’existence réelle de telles entités et tenter, par analyse, de les réduire à n’être que des constructions logiques à partir d’objets empiriques concrets, mais en attendant que cette opération soit accomplie avec succès — si elle peut l’être —, nous n’avons pas d’autre choix, compte tenu de l’état actuel du langage des sciences humaines, que d’admettre méthodologiquement leur existence pour continuer [45] à parler, comme tous les analystes d’idéologies, du *contenu* des croyances, de cela même qui est cru. J’appelle ici « proposition » toute entité qui est le sens d’au moins une phrase [[33]](#footnote-33). Selon cette acception, le contenu propositionnel d’une croyance est toujours une proposition, celle qui fait l’objet de l’attitude dénotée par le foncteur « croire que ».

Si le contenu est un objet abstrait plutôt qu’empirique, l’attitude propositionnelle, quant à elle, lorsqu’elle est dirigée vers un contenu déterminé, doit certainement être une propriété empiriquement attestable —ne serait-ce qu’indirectement— de certains êtres, eux-mêmes empiriquement reconnaissables. Tel est le grand intérêt des foncteurs d’attitude propositionnelle pour les sciences humaines en général : ils permettent de relier de manière empiriquement fondée, des êtres observables à des contenus sémantiques et de franchir ainsi le fossé qui sépare le type logique des individus — en l’occurrence les humains singuliers — de celui des propositions. La relation qu’ils établissent entre individus et propositions n’est pas d’ordre causal pour autant et ne soulève donc nullement le problème absurde de savoir si les propositions sont causalement déterminées par les événements empiriques ou l’inverse. Il doit seulement être possible de décider dans certains cas au moins si tel individu croit ou ne croit pas telle proposition. Ce faisant, on obtient un énoncé de forme « x (ne) croit (pas) que p », qui est en principe testable et qui, pris dans sa totalité, est susceptible, lui, sans absurdité aucune, de s’inscrire dans un énoncé causal plus complexe de forme « à cause de q, x croit que p » ou « q se produit parce que x croit que p ».

On peut faire un pas de plus vers une définition de notre concept de croyance en remarquant qu’il existe dans nos langages une autre catégorie de foncteurs permettant de relier des individus empiriques à des contenus propositionnels : ce sont les foncteurs qui dénotent des actes illocutoires comme « affirmer que... », « demander si... », « promettre que... », « ordonner que... [[34]](#footnote-34) ». Dans l’usage ordinaire, ils entretiennent avec les foncteurs d’attitudes propositionnelles non seulement des similitudes structurales frappantes mais également des relations logiques étroites [[35]](#footnote-35) : affirmer que p, par exemple, c’est *ipso facto* exprimer la croyance que p. Nous pouvons ici, *pour les fins de l’analyse des idéologies*, relier par stipulation définitionnelle [46] ces deux catégories de fondeurs l’une à l’autre d’une manière très simple. Ce sera l’objet de notre première définition

(Dl) x croit que p = df x est disposé à affirmer que p.

Le *definiens* conserve la structure formelle du *definiendum*, celle d’une relation entre individus (« x ») et contenus propositionnels (« p »). Il n’y a pas ici, contrairement à ce que souhaiterait Quine (1960), élimination des objets intensionnels [[36]](#footnote-36). L’avantage de la définition est plutôt de rendre explicite le caractère dispositionnel du concept de croyance et de limiter, par décision terminologique, la disposition en question à n’être qu’une propension à poser certains actes illocutoires d’un type déterminé, des actes d’assertion. Reprenons brièvement chacun de ces deux points.

Que le verbe « croire » soit un terme dispositionnel, cela tient à son usage le plus habituel. On peut lui appliquer la caractérisation informelle que Ryle (1949) donne à d’autres termes dispositionnels comme « savoir » ou « aspirer à » : dire de quelqu’un qu’il croit quelque chose,

ce n’est pas dire qu’à un moment particulier il est en train de faire ou d’entreprendre quoi que ce soit, mais qu’il est capable de faire certaines choses lorsque le besoin se présente ou qu’il a un penchant à faire et à ressentir certaines choses en certaines sortes de circonstances.

(Ryle, 1949, p. 112 ; ma traduction.)

Il faudrait, pour être complet, préciser la sorte de disposition qui est en cause [[37]](#footnote-37) et le genre de circonstances dans lesquelles elle est susceptible de se manifester. C’est là un travail délicat que je n’entreprendrai pas ici. La définition proposée permet seulement, par le recours à l’expression « est disposé à », d’identifier cette tâche comme pertinente pour l’analyse des idéologies — ce dont peu de socio-sémiologues semblent s’être explicitement rendu compte — et de reconnaître, comme pour tous les autres énoncés dispositionnels si fréquents dans le discours scientifique aussi bien qu’ordinaire, que la relation est indirecte entre les énoncés de forme « x croit que p » et les descriptions d’événements spatio-temporellement localisables sans que cela ne compromette en principe leur testabilité. Une sémantique générale des termes dispositionnels se révélerait précieuse pour l’épistémologie de l’analyse des idéologies.

[47]

La définition (D1) s’écarte davantage de l’usage ordinaire lorsqu’elle stipule que la croyance est une disposition à affirmer. Dans la conversation quotidienne, il est par exemple loisible de dire que certains êtres — pensons aux animaux — croient des choses qu’ils ne sont pas disposés à *affirmer*. Mais pour les besoins de la cause il y a avantage à restreindre le concept ordinaire de croyance. Cela permettra d’établir un lien définitionnel direct entre les croyances et le langage sans confiner pour autant l’analyse des idéologies à l’étude des discours effectivement proférés. La question du rapport entre idéologie et langage embarrasse toujours le discours théorique sur les idéologies. On voudrait voir dans l’expression linguistique la manifestation privilégiée de l’idéologie sans s’interdire d’imputer à quelqu’un une idéologie qu’il n’a pas *de facto* entièrement verbalisée. C’est précisément ce que rendra possible notre définition (D1). Elle n’empêche pas d’établir des relations entre les croyances et des actes, illocutoires ou non, autres que l’assertion, mais ces relations n’étant pas posées par définition, elles devront, pour être affirmées, faire l’objet d’énoncés synthétiques c’est-à-dire d’énoncés dont la valeur de vérité ne dépend pas exclusivement du sens des mots qui les composent.

En localisant de cette manière le rapport entre croyance et langage, (D1) permet à la théorie des idéologies de profiter de l’énorme travail de clarification conceptuelle déjà opéré dans le champ de la théorie des actes de langage sans occasionner de rupture déchirante dans les recherches empiriques consacrées aux idéologies, lesquelles portent justement la plupart du temps sur des actes d’assertion. Du même coup, elle relie en principe la testabilité des énoncés de forme « x croit que p » à celle, intuitivement moins problématique, des énoncés de forme « x affirme que p ».

2.3. Systèmes idéologiques

Ainsi définie, la notion de croyance fournit la clé pour l’élaboration d’un réseau conceptuel spécifiquement adapté à l’analyse des idéologies. Non seulement elle sera réutilisée plus loin (déf. (D9)), mais surtout elle nous a permis de récupérer une distinction cruciale entre contenus propositionnels et attitudes propositionnelles. Je m’emploierai d’abord à caractériser [48] les contenus proprement idéologiques pour revenir ensuite aux principales relations que ces contenus entretiennent avec certaines réalités sociales comme des agents, des textes ou des institutions.

Introduisons, pour commencer, deux définitions intermédiaires relatives aux contenus propositionnels en général, celles de « système propositionnel » et d’« argument dans un système propositionnel » :

(D2) un système propositionnel = df tout couple <A, R> où A est un ensemble quelconque de propositions et R un ensemble de règles d’inférence ;

(D3) un argument dans un système propositionnel < A,R> = df toute séquence ordonnée de propositions appartenant à A dont le dernier élément (la conclusion) peut être obtenu à partir des précédents (les prémisses) à l’aide des règles qui appartiennent à R.

(D2) utilise comme primitifs les notions ensemblistes standards de « couple » et d’« ensemble », la notion logique de « règle d’inférence » que j’étends ici pour l’appliquer à des propositions plutôt qu’à des formules linguistiques, et la notion sémantique de « proposition » (le sens d’au moins une phrase). L’objectif de cette définition est de cerner l’idée de « système de croyances » qui figure chez de nombreux théoriciens de l’idéologie et notamment dans la définition préthéorique citée plus haut. La stratégie consiste à situer la systématicité dans la possibilité d’inférer certaines propositions de certaines autres à l’aide de règles qui, histoire de ne pas présumer de l’universalité de la logique, peuvent varier d’un système à l’autre.

Quant à (D3), elle recourt également à des notions formelles familières (« séquence ordonnée », « appartenance », « obtention d’une proposition à l’aide de règles d’inférence », etc.) pour construire un concept général d’« argument » inspiré du concept logique de « dérivation [[38]](#footnote-38) ». Cela nous sera utile pour préciser la notion de « justification » qu’employait aussi notre définition préthéorique et que l’on retrouve continuellement chez les théoriciens de l’idéologie. Notons que, selon (D3), tout argument est doublement relatif à un système propositionnel donné de forme < A, R> : les propositions constitutives [49] de l’argument doivent appartenir à l’ensemble A et les règles permettant d’inférer la conclusion des prémisses doivent appartenir à R.

Venons-en maintenant à la notion de « justification » :

(D4) une justification dans un système propositionnel SP = df tout argument dans SP dont le dernier élément (la conclusion) est une proposition évaluative ou prescriptive.

Deux nouveaux primitifs apparaissent ici : « proposition évaluative » et « proposition prescriptive ». Leur caractérisation exacte relève de la sémantique du discours évaluatif et normatif, mais nous dirons intuitivement qu’une proposition évaluative attribue à un objet quelconque un prédicat évaluatif comme « bon », « mauvais », « louable », ou « condamnable », et qu’une proposition prescriptive applique un opérateur déontique comme « il faut », « il es obligatoire », « il est interdit », « il est permis », à un contenu propositionnel quelconque [[39]](#footnote-39).

(D2), (D3), (D4) permettent enfin d’aborder les concepts relatifs aux contenus proprement idéologiques :

(D5) une proposition idéologique = df toute proposition évaluative ou prescriptive portant sur un groupe social, une institution sociale ou une entreprise sociale.

Cette définition met en scène, en plus des primitifs déjà introduits, la relation sémantique « porter sur » qui unit des propositions à des objets réels et dont l’élucidation constitue l’une des tâches centrales de la sémantique générale. Une fois acceptée, elle contribuera à définir la notion de « justification idéologique » :

(D6) une justification idéologique dans un système propositionnel SP = df toute justification dans SP dont le dernier élément (la conclusion) est une proposition idéologique.

Et (D6) à son tour permet de mettre en place le concept le plus important pour le repérage des contenus idéologiques, celui de « système idéologique » :

[50]

(D7) un système idéologique = df tout système propositionnel <A, R> tel que les règles de R autorisent la construction de justifications idéologiques dans <A, R>.

On peut même, comme (D7) est encore très large, introduire un concept plus restreint, celui de « système strictement idéologique » :

(D8) un système strictement idéologique = df système idéologique <A, R> tel que toute proposition appartenant à A est un élément essentiel d’au moins une justification idéologique dans <A, R>.

Je dis qu’une proposition est un élément essentiel d’un argument ou d’une justification dans un système propositionnel SP si la séquence qui diffère au plus de l’argument en question par l’absence de la proposition en question n’est pas un argument dans SP. Un système strictement idéologique de forme < A,R > est donc susceptible de mettre à contribution dans les justifications idéologiques qu’il autorise toutes les propositions de son ensemble A, y compris celles qui ne sont pas intrinsèquement des propositions idéologiques au sens défini par (D5).

Tout cela peut être rendu plus intuitif par un exemple simplifié. Soit l’ensemble A1 de propositions correspondant aux formules suivantes :

(A1)

(1) Indépendance du Québec = bon

(2) Le Parti québécois est pour l’indépendance du Québec

(3) Le Parti libéral est contre l’indépendance du Québec

(4) Le Parti libéral est contre le Parti québécois

(5) Le Parti québécois = bon

(6) Le Parti libéral = mauvais

Soit l’ensemble RI de règles d’inférence suivantes :

(RI)

(a) <x = bon, y est pour x> ----> y = bon

(b) <x = bon, y est contre x> ----> y = mauvais

(c) <x = bon, x est pour y> ----> y = bon

Puisque Al est un ensemble de propositions et R1 un ensemble de règles d’inférence, le couple <A1, R1> constitue un *système propositionnel* (déf. (D2)).

[51]

Les règles de R1 autorisent la construction de certains arguments dans *<A1,* *R1>,* par exemple :

Prémisses :

(1) Indépendance du Québec = bon

(2) Le Parti québécois est pour l’indépendance du Québec

-------------------

Conclusion : (5) Le Parti québécois = bon

La séquence (1), (2), (5) est bien un argument dans <A1, R1>, puisque chacune des propositions qui y figurent appartient à Al et que son dernier élément est obtenu à partir des précédents par une règle de RI, en l’occurrence la règle (a) (déf. (D3)). On peut vérifier que l’ensemble des arguments dans <A1, R1> comprend exactement quatre membres :

(1), (2), (5) (règle (a))

(1), (3), (6) (règle (b))

(5), (4), (6) (règle (b))

(5), (2), (1) (règle (c)).

Chacun de ces quatre arguments constitue une *justification*, le dernier élément étant toujours une proposition évaluative (déf. (D4)). Qui plus est, les propositions (1), (5) et (6) sont des *propositions idéologiques* : non seulement elles sont évaluatives mais elles portent en outre sur des institutions ou entreprises sociales, comme l’indépendance du Québec, le Parti québécois ou le Parti libéral (déf. (D5)). Comme elles sont les seules à figurer en dernière position d’un argument quelconque dans <A1, R1>, tous les arguments dans <Al, RI > sont des *justifications idéologiques* (déf. (D6)).

Et puisque RI autorise la construction de justifications idéologiques dans <A1, Rl>, le système propositionnel <A1, RI > est aussi un *système idéologique* (déf. (D7)). C’est même un *système strictement idéologique* : on peut vérifier que chaque proposition de Al, y compris les propositions non idéologiques (2), (3) et (4), est un élément essentiel d’au moins une des quatre justifications idéologiques dans Al, RI > (déf. (D8)).

On pourrait pousser beaucoup plus loin l’analyse des propriétés formelles des systèmes idéologiques. On aura par exemple remarqué que < Al, R1 > est circulaire : il autorise à la fois les arguments <(1), (2), (5)> et <(5), (2), (1)>. [52] D’autres systèmes recourent à des postulats idéologiques, c’est-à-dire des propositions idéologiques susceptibles en vertu des règles d’inférence de figurer parmi les prémisses de certaines justifications idéologiques sans être les conclusions d’aucun argument [[40]](#footnote-40). Laissons pour l’instant ces complications de côté. Il n’était encore question que d’expliciter partiellement certains concepts sémantiques élémentaires, ceux notamment de « système idéologique » et de « justification idéologique » qui figuraient dans notre définition préthéorique.

Ces concepts, notons-le, ne permettent pas de repérer directement des objets empiriques. Après tout, ni les propositions, ni les règles d’inférence, ni *a fortiori* les ensembles ou les séquences de propositions ou de règles ne sont immédiatement accessibles à l’expérience perceptive. Ils appartiennent, dirait-on, à l’univers des intelligibles, à ce que Karl Popper appelle le « troisième monde [[41]](#footnote-41) ». Que ce paradis platonicien soit réductible à l’univers des objets matériels, comme l’espèrent les empiristes et les matérialistes, cela ne nous importe pas pour le moment puisque nous sommes convenus d’accepter *méthodologiquement* l’existence de ses habitants. De toute façon, matérialistes ou pas, nous parlons continuellement du *sens* des mots et des phrases et de leurs relations logiques. Si la réduction de ces entités logico-sémantiques s’avère un jour possible, ce sera tant mieux, mais elle n’empêchera personne de continuer à s’exprimer *comme si* ces objets avaient une existence réelle, pas plus que la réduction russellienne des nombres n’interdit l’usage de ces langages dont l’ontologie comporte des objets numériques [[42]](#footnote-42). Il serait certes intéressant de disposer d’une procédure explicite pour reconstituer les propositions à partir des occurrences linguistiques matériellement réalisées dans des formes sonores ou visuelles. Ce serait là l’objet d’une sémantique matérialiste qui reste encore à faire. En attendant, cependant, nous savons tous intuitivement retracer le sens de certaines phrases, celles au moins de notre langue maternelle : il n’en faut guère plus pour justifier le recours théorique à des entités logico-sémantiques.

2.4. Relations empiriques

Cela dit, il est possible de définir aussi certaines relations, particulièrement pertinentes pour l’analyse des idéologies, [53] entre des entités empiriques appartenant à l’univers social et des systèmes propositionnels et de fournir de la sorte un vocabulaire de base pour la formulation d’hypothèses sociologiques relatives aux contextes sociaux et historiques dans lesquels s’épanouissent les systèmes idéologiques.

Ces nouvelles définitions, dont la liste pourrait facilement être allongée selon les besoins, recourront non seulement aux concepts sémantiques introduits par (D2)... (D8), mais aussi à deux relations fondamentales qui nous serviront à ancrer dans la réalité sociale les entités abstraites invoquées au paragraphe précédent. La première est la relation dénotée par le foncteur « croire que » défini en (D1) : elle unit des individus humains à des propositions. La seconde est la relation « être exprimé dans » qui relie des propositions à des *textes* : considérant le texte comme une séquence de phrases (orales ou écrites, peu importe) et par conséquent comme un objet empiriquement identifiable, nous dirons qu’une proposition p est exprimée dans un texte T si p est le sens d’au moins une phrase ou séquence de phrases de T. Ces deux relations permettent de brancher les systèmes propositionnels sur deux catégories d’entités empiriques particulièrement importantes pour l’analyse des idéologies : les individus humains et les textes. Quant aux entités proprement sociales, comme les groupes ou les institutions, nous verrons également en cours de route comment il est possible de les rejoindre.

2.4.1. Adhérer (ADH)

(D9) x adhère à un système propositionnel <A, R> (en abrégé : x ADH < A, R > )=df pour toute proposition p appartenant à l’ensemble A de < A, R>, x croit que p ; et pour tout argument dans < A, R> de forme <Pl — pn >, x croit que < p1...pn-1 > implique pn.

Selon cette définition, pour qu’on puisse dire d’un individu humain qu’il « adhère » à un système propositionnel quelconque, il faudra premièrement que l’individu en question croie toutes les propositions qui figurent dans ce système et deuxièmement qu’il souscrive à tous les arguments qu’autorise le système, autrement dit qu’il soit disposé à affirmer, dans quelque rhétorique que ce soit, que la conclusion de chacun de ces arguments découle bien de ses prémisses [[43]](#footnote-43).

[54]

C’est là une définition très restrictive que l’on gagnerait à assouplir de diverses manières. On pourrait substituer à « ADH » un concept plus nuancé de « degré d’adhésion » ou élargir son domaine pour y inclure les groupes sociaux, s’autorisant ainsi à dire, dans certaines circonstances, qu’un groupe adhère à un système propositionnel (par exemple si chacun — ou la majorité — de ses membres y adhère). Autant de subtilités dans lesquelles je ne veux pas entrer ici. L’important est d’avoir repéré une relation empiriquement attestable entre des individus concrets (ou des groupes) et des systèmes propositionnels, notamment des systèmes idéologiques. Qu’il suffise pour l’instant de pressentir les voies qu’il faudrait explorer pour raffiner notre appareil conceptuel.

2.4.2. Véhiculer (VEH)

(D10) un texte T véhicule un système propositionnel < A,R > (en abrégé : T VEH < A,R > ) = df pour toute proposition de forme « <p1... pn-1> implique pn » exprimée dans T, < p1... pn> est un argument dans < A, R>.

« VEH » concerne les textes dans lesquels sont exprimées —entre autres choses peut-être— des propositions complexes d’un caractère bien spécial —que nous appellerons des « propositions argumentatives »—, celles qui sont de forme « <p1... pn-1 > implique pn », celles donc qui d’une série de prémisses infèrent une conclusion. Il est facile de voir qu’à chaque proposition argumentative doit correspondre un argument dans au moins un système propositionnel de forme < A, R>, c’est-à-dire une séquence <p1... pn> dont chaque élément appartient à A et dont la conclusion découle des prémisses en vertu des règles de R. La définition (D10) autorise à dire qu’un texte véhicule un système propositionnel lorsque à chaque proposition argumentative exprimée dans ce texte correspond un argument dans le système propositionnel en question.

Ce n’est là qu’une des nombreuses relations entre systèmes et textes qu’il est possible de construire sur la base de la relation préalable « être exprimé dans », mais elle est hautement pertinente pour l’analyse des idéologies dans la mesure où celle-ci s’intéresse à des textes pour en dégager des justifications idéologiques, lesquelles, comme on l’a vu, [55] constituent une sorte particulière d’arguments (déf. (D4) et (D6)). Elle permet en tout cas d’expliciter la notion de « texte idéologique » :

(D11) un texte idéologique = df tout texte qui véhicule un système idéologique.

Comme pour « ADH », on pourrait élargir, nuancer et complexifier « VEH » selon les besoins et introduire d’autres relations pertinentes entre textes et systèmes propositionnels, ce dont de nouveau je m’abstiendrai ici.

2.4.3. Diffuser (DIF)

Notre troisième relation empirique unit ce que j’appellerai, en m’inspirant d’Althusser (1970), des « *appareils textuels*» à des systèmes propositionnels. Un appareil textuel est une institution sociale quelconque qui produit des textes (oraux ou écrits). Les notions d’« appareil textuel » et de « production de textes » devraient évidemment faire l’objet d’analyses beaucoup plus serrées qui relèvent de la sociologie des institutions, mais contentons-nous pour l’instant de les employer comme primitifs. Qu’on songe, pour s’en donner une compréhension intuitive, à des institutions scolaires ou ecclésiastiques, des maisons d’édition, des revues, des appareils gouvernementaux, etc., autant d’institutions sociales dont on doit pouvoir dire qu’elles « produisent des textes » et qu’on doit par conséquent pouvoir ranger parmi les appareils textuels. Combinés aux définitions précédentes, ces primitifs nous servent à poser la définition suivante :

(D12) un appareil textuel diffuse un système propositionnel < A, R > (en abrégé : AT DIF < A, R > ) = df certains des textes produits par AT diffusent < A, R >.

On pourra construire alors le concept, si important, d’« appareil idéologique » :

(D13) un appareil idéologique =df tout appareil textuel qui diffuse un système idéologique (ou, ce qui est équivalent : tout appareil textuel qui produit des textes idéologiques).

[56]

2.5. Analyse interne et analyse externe

Les définitions (D1)... (D13) sont élémentaires et pourraient être complexifiées à volonté. Elles établissent néanmoins des connexions logiques systématiques entre certains des principaux concepts pertinents pour l’analyse des idéologies, notamment entre les concepts sémantiques et les concepts sociologiques, et identifient avec une certaine précision les liens de dépendance conceptuelle qui unissent en principe l’analyse des idéologies à d’autres domaines disciplinaires comme la théorie des actes de langage, la sémantique intensionnelle et particulièrement celle du discours évaluatif et prescriptif, la sociologie générale, la sociologie des institutions, voire la psychologie sociale qui s’intéresse précisément à l’étude des croyances et des attitudes socialement partagées. Elles suggèrent enfin toute une problématique de l’analyse des idéologies sur la base d’une distinction entre l’analyse interne des systèmes idéologiques et leur analyse externe.

2.5.1. L’analyse interne

J’appelle ici « analyse interne d’un système idéologique <A,R> » l’entreprise discursive qui vise à caractériser l’ensemble A et à formuler des règles d’inférences équivalentes à celles de R. Utilisant le vocabulaire de Chomsky, on pourra dire que l’analyse interne d’un système idéologique <A,R> est une grammaire générative capable d’engendrer toutes les propositions appartenant à A et toutes les séquences de propositions qui sont des justifications idéologiques dans < A,R>. On songera tout naturellement dans l’élaboration de telles grammaires à exploiter les modèles qui ont été proposés en psychologie sociale pour décrire justement des systèmes de croyances évaluatives, celui par exemple de Rosenberg et Abelson [[44]](#footnote-44). Ces modèles n’ont pas en général été formulés comme des grammaires, mais l’adaptation est facile à effectuer.

Les problèmes épistémologiques relatifs aux critères d’adéquation de l’analyse interne sont à première vue assez semblables à ceux que rencontre la linguistique générativiste. Il faut, pour tester la grammaire, que l’on puisse reconnaître, indépendamment d’elle et au moins pour les cas clairs, que telle proposition appartienne bien à l’ensemble A d’un système idéologique de forme <A, R> et que telle séquence de [57] propositions soit bien un argument dans <A, R>. Cela suppose qu’on se donne au départ un domaine empirique de référence, par exemple un groupe social identifié ou un corpus de textes, et que l’on soit en mesure de vérifier que les propositions et les arguments engendrés par notre grammaire sont endossés par les membres du groupe choisi ou sont exprimés dans le corpus retenu. C’est dire que même l’analyse interne ne peut en pratique faire l’économie des relations empiriques cernées par les définitions (D10) à (D13) : elle doit au moins présupposer certaines d’entre elles et ne saurait par conséquent être conçue comme une entreprise purement formelle.

La principale difficulté cependant provient de ce que, contrairement aux grammaires linguistiques, une grammaire de système idéologique (telle que définie ici) doit engendrer des propositions ou des séquences de propositions, et non pas des phrases ou des séquences de phrases. Cela est requis pour assurer qu’un même système idéologique puisse être véhiculé par des textes rédigés dans des langues ou dans des rhétoriques diverses, ou qu’une même proposition idéologique puisse être crue par des locuteurs parlant des langages différents et puisse être exprimée dans des textes distincts en surface. Or les tests d’adéquation pour l’analyse interne nécessitent la plupart du temps de prendre en considération des séquences de phrases appartenant à une langue particulière. Idéalement, la procédure de test devrait par conséquent prévoir des règles sémantiques pour retrouver les propositions idéologiques et les propositions argumentatives exprimées dans les textes retenus pour analyse. C’est à cette tâche que s’emploient en principe les approches sémiotiques de l’idéologie. Je m’y suis moi-même frotté en travaillant avec Pierre Plante, actuellement à l’Université du Québec à Montréal, à combiner la grammaire de surface du français élaborée par Plante (1975), (1979) et (1980) avec une sémantique rudimentaire du discours évaluatif, pour l’analyse informatisée d’un corpus de lettres aux journaux consacrées à la chasse aux phoques [[45]](#footnote-45). Ce genre d’entreprise suscite des difficultés théoriques considérables, comme le savent tous ceux qui œuvrent en sémantique, mais je ne vois là encore aucune raison de désespérer.

L’important pour mon propos actuel est de bien reconnaître la distinction de principe entre les contenus idéologiques [58] (propositions, séquences de propositions, systèmes propositionnels) et leurs expressions linguistiques (phrases, séquences de phrases, textes) et d’apercevoir par là le rôle exact que peut jouer une sémantique des langues naturelles, qu’elle soit intuitive ou explicite, dans l’analyse des idéologies : permettre de retrouver les propositions idéologiques et les propositions argumentatives exprimées dans un texte donné.

Sans nous engager plus avant dans cette direction, remarquons seulement deux choses encore. Premièrement, il n’est pas nécessaire qu’une proposition idéologique exprimée dans un texte donné soit le sens d’une unique phrase de ce texte ; elle pourra souvent, au contraire, même si elle est très simple, être exprimée par une longue séquence, continue ou non, de phrases. Deuxièmement, on peut présumer que chaque texte exprime potentiellement une pluralité de sens situés à des niveaux différents dont chacun est relatif à ce que j’appellerais une « grille d’interprétation », c’est-à-dire un ensemble particulier de règles sémantiques capables d’associer des propositions à des phrases ou à des séquences de phrases : on peut ainsi faire l’hypothèse que la lecture spontanée d’un texte met en jeu plusieurs grilles d’interprétation fonctionnant chacune avec des unités linguistiques et sémantiques différentes et avec des règles différentes. Si tel est bien le cas, la tâche d’une sémantique générale s’en trouvera considérablement complexifiée mais, paradoxalement peut-être, cela simplifiera du même coup la construction de tests pour l’analyse interne des systèmes idéologiques, laquelle ne requerra plus dès lors une sémantique complète, mais seulement l’élaboration d’une grille d’interprétation spécifiquement appropriée au repérage des propositions et des justifications idéologiques.

2.5.2 L'analyse externe

L’analyse externe d’un système idéologique donné peut être définie comme l’étude des relations empiriques que les agents sociaux, les groupes sociaux et les institutions sociales entretiennent avec ce système. Elle devra présupposer, cette fois, une caractérisation au moins rudimentaire des propriétés internes, c’est-à-dire des propositions et des arguments admis par le système, pour se concentrer plutôt sur des relations comme « ADH » et « DIF » (déf. (D10) et (D12)). Les questions qu’elle soulève sont au départ les suivantes :

[59]

- quels individus ou quels groupes adhèrent à ce système ?

- quels sont les appareils idéologiques qui le diffusent ?

À partir de là, l’analyse externe débouche d’elle-même sur l’étude sociologique ou historique des conditions sociales dans lesquelles les systèmes idéologiques font l’objet d’une certaine adhésion ou d’une certaine diffusion. Elle peut scruter les déterminations causales qui affectent l’adhésion et la diffusion ainsi que les effets sociaux de ces phénomènes et envisager à ce propos des lois explicatives générales. Considérons, à titre d’exemple, l’hypothèse souventes fois proposée selon laquelle la position de classe d’un agent social détermine son idéologie. Pour peu qu’on dispose d’un concept clair de « position de classe », ce qu’il ne m’appartient pas de discuter ici, cette hypothèse peut recevoir, à l’aide des termes définis plus haut, la forme suivante :

pour tout individu x et pour tout système idéologique <A, R>, la probabilité que x ADH <A, R> est fonction de la position de classe de x ;

ce qui est une hypothèse sociologique testable en principe.

Passées au crible d’une telle reformulation, les hypothèses sociologiques ou historiques concernant les idéologies peuvent en général être rendues plus claires. Affirme-t-on, par exemple, que telle idéologie favorise les intérêts de la classe dominante ? L’appareil conceptuel proposé ici décèle au moins trois interprétations bien distinctes de cette thèse :

a) l’adhésion des membres d’une société à tel système idéologique SI tend à favoriser les intérêts de la classe dominante ;

b) la diffusion de SI dans une société donnée tend à favoriser les intérêts de la classe dominante ;

c) si les prescriptions prônées par SI étaient mises en application, cela tendrait à favoriser les intérêts de la classe dominante.

Chacune des trois recourt à certains concepts proprement sociologiques dont l’analyse ne doit pas nous retenir ici, comme « favoriser les intérêts de la classe dominante ». Mais quoi qu’il en soit de ces concepts, les définitions proposées plus haut permettent au moins de voir que nos trois reformulations ne sont pas logiquement équivalentes et que l’énoncé général dissimulait au moins trois hypothèses sociologiques distinctes. Elles [60] suggèrent en même temps des façons de préciser encore chacune d’entre elles et indiquent certaines voies à suivre pour essayer de les tester. En outre, chacune des reformulations évite l’absurdité selon laquelle un contenu ou un système propositionnel aurait de lui-même quelque effet sur la satisfaction des intérêts sociaux.

Si elles étaient adéquates, nos définitions devraient ainsi permettre de cerner avec plus d’acuité les questions et les thèses relatives à la présence sociale des idéologies et d’en entreprendre un examen empirique plus rigoureux. Telle est précisément la tâche de l’analyse externe des systèmes idéologiques.

De nombreux points restent en suspens et les définitions proposées ici demandent encore à être sévèrement dégrossies. L’important, me semble-t-il, est qu’un tel réseau définitionnel, capable de démarquer clairement les contenus idéologiques des circonstances sociales et de repérer néanmoins les relations qui les unissent, est aujourd’hui indispensable à l’analyse des idéologies pour se sortir des discussions oiseuses et des confusions décidément nocives dans lesquelles elle tend à s’embourber. À travers mille autres suggestions précieuses, les innombrables recherches poursuivies depuis plus d’un siècle sur les idéologies nous apprennent au moins ceci : il convient en pareille matière de se méfier des langages spontanés et, le cas échéant, de leur faire violence.

[61]

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.

[62]

[63]

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABELSON, R. et ROSENBERG, M. (1958), « Symbolic Psychologie : A Model for Attitudinal Cognition », *Behavioral Science*, 3, pp. 1-13.

ALTHUSSER, L. (1970), « [Idéologie et appareils idéologiques d'État](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030140239)», *La Pensée*, n° 151, pp. 3-38.

ANSART, P. (1977), *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, P.U.F.

AUSTIN, J.L. (1962), *How to do Things with Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BIRNBAUM, N. (1960), « The Sociological Study of Ideology (1940-1960). A Trend Report and Bibliography », *Current Sociology*, vol. 9, n° 2, pp. 91-170.

CALDER, B.J. et M. ROSS (1976). « Attitudes : Théories and Issues » *Contemporary Topics in Social Psychology*, sous la direction de J.W. Thibaut *et al*., Morristown, N.J., General Learning Press, pp. 3-35.

CARNAP, R. (1950), « Empiricism, Semantics and Ontology », *Meaning and Necessity*, 2e éd., Chicago, The University of Chicago Press, 1956, pp. 205-221.

CHURCH, A. (1956), « Propositions and Sentences », in A. Church, N. Goodman et I.M. Bochenski, *The Problem of Universals*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, pp. 1-11.

COMTE, A. (1830), *Cours de philosophie positive*, tome premier, Paris, Bachelier (réimpr. anastatique, Paris, Anthropos, 1968).

DUMONT, F. (1974), *Les Idéologies*, Paris, P.U.F.

FREGE, G. (1971), *Écrits logiques et philosophiques*, trad. et introd. par Claude Imbert, Paris, Seuil.

[64]

GAUTHIER, Y. (1978), *Méthodes et concepts de la logique formelle*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal.

GOLLOB, H.F. (1974), « The Subject-Verb-Object Approach to Social Cognition », *Psychological Review*, 81, pp. 286-321.

HILPINEN, R. (sous la direction de) (1971*), Deontic Logic : Intro- ductory and Systematic Readings*, Dordrecht, Reidel.

HUDSON, W.D. (1970), *Modern Moral Philosophy*, Londres, MacMillan.

KALINOWSKI, G. (1972), *La Logique des normes*, Paris, P.U.F.

LARRAIN, J. (1979), *The Concept of Ideology*, Londres, Hutchinson.

MARX, K. et F. ENGELS (1966), [*L'Idéologie allemande*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.ide), trad. par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales.

MONIÈRE, D. et A. VACHET (1980), *Les Idéologies au Québec*, bibliographie, 3e éd. revue, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec.

NAESS, A. (1956), *Democracy, Ideology and Objectivity* (avec la collab. de J.A. Christopherson et K. Kvalo), Oslo, Oslo University Press et Oxford : Blackwell.

PANACCIO, C. (1979a), « Des phoques et des hommes. Autopsie d’un débat idéologique », *Philosophique*s, 6, 1, pp. 45-63.

PANACCIO, C. (1979b), « Pour une définition du mot idéologie », *Discours et histoire*, sous la direction de Georges Leroux, *Cahiers Recherches et Théories*, Montréal, U.Q.A.M.

PLANTE, P. (1975), *Proposition d’algorithme pour le dépistage de relations de dépendance contextuelle dans un texte*, mémoire de maîtrise en philosophie, Montréal, U.Q.A.M.

PLANTE, P. (1979), *Le Déredec, logiciel pour le traitement linguistique et l’analyse de contenu des textes*, thèse de doctorat en philosophie, Trois-Rivières, U.Q.T.R.

PLANTE, P. (1980), *Déredec* (version révisée), Montréal, U.Q.A.M.

POPPER, K. (1972), *Objective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.

QUINE, W.V.O (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press.

ROCHER, G. (1969), *Introduction à la sociologie générale*, t. 1 : L’Action sociale, Montréal, Hurtubise HMH.

RUSSELL, B. (1940), *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, Allen and Unwin (Harmondsworth, Penguin Books, 1962).

RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson (Harmondsworth, Penguin Books, 1973).

SAVARY, C. (1975), *Bibliographie sur l’idéologie*, 2e éd., *Cahiers Recherches et Théories*, Trois-Rivières, U.Q.T.R.

[65]

SEARLE, J.R. (1969), *Speech Acts*, Londres, Cambridge University Press.

SEARLE, J. R. (1979), « What Is an Intentional State ? », *Mind*, 88, pp. 74-92.

[66]

[67]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie :
APPROCHES THÉORIQUES

3

“Le phénomène de l’idéologie dans
la perspective interprétative.”

Par Roberto MIGUELEZ

Sociologue, Université d’Ottawa

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si nous nous posons la question de savoir comment le phénomène de l’idéologie est envisagé dans le cadre d’une perspective interprétative, force nous est de constater que le terme d’idéologie n’appartient pas au vocabulaire de la tradition interprétative — ou, tout au moins, à son vocabulaire de base. Or, ce fait marque d’emblée le genre d’interrogations que nous pouvons formuler à l’endroit d’une telle tradition. En effet, à supposer qu’il y ait quelque chose comme un phénomène de l’idéologie — et il ne s’agit, bien entendu, que d’une supposition — on pourrait valablement se demander alors quel serait le concept qui, en l’absence du terme d’idéologie, réfléchirait cependant ce type de phénomène et, si tel était bel et bien le cas, comment serait alors réfléchi ce phénomène, autrement dit, suivant quelles modalités il serait appréhendé. C’est à ces deux questions que nous consacrerons ce texte. Mais il va sans dire que du moment où nous supposons l’existence d’un tel phénomène nous en avons nous-même un concept, aussi provisoire et intuitif soit-il, de sorte que, avant d’envisager ces deux questions, il convient de le rendre explicite. Il semble bien que le concept d’idéologie renvoie au moins à deux idées décisives : d’une part, à l’idée suivant laquelle nos pensées sont la conséquence nécessaire des sociétés dans lesquelles nous vivons — pour reprendre les termes mêmes d’Helvétius—, autrement dit à l’idée suivant laquelle la pensée n’est pas autosuffisante, autonome, mais dépend d’une manière ou d’une autre d’une [68] réalité sociale non idéelle ; d’autre part, le concept renvoie à l’idée d’une « fonction » sociale de l’idéologie, plus exactement à celle des effets (idéologiques) des idées sur les rapports sociaux. Dans son premier versant, le concept d’idéologie permet de soutenir une critique de l’idéalisme, dans son deuxième versant, une critique des illusions politiques.

L’hypothèse que nous avancerons ici est la suivante : l’absence du terme d’idéologie dans une perspective interprétative ne serait que la conséquence d’une double opération d’évacuation/substitution, à savoir :

1. évacuation de l’idée suivant laquelle la pensée dépend d’une manière ou d’une autre d’une réalité sociale non idéelle, et sa substitution par la thèse suivant laquelle la réalité sociale est avant tout — sinon exclusivement — idéelle ;

2. évacuation de la fonction politique des idées et sa substitution par une fonction exclusivement sociale — au sens purement étymologique du terme, c’est-à-dire au sens de socialis : relatif aux alliés.

Si la première opération d’évacuation / substitution efface la possibilité d’une critique de l’idéalisme, la deuxième interdit une critique politique des idées.

Ce double processus d’évacuation / substitution, nous pouvons le concevoir comme un processus historique et suivre alors son déroulement sous la forme de réponses successives à un ensemble de problèmes. Mais avant d’esquisser cette histoire, nous préciserons ce à quoi nous faisons référence lorsque nous parlons d’une perspective interprétative.

Cette précision est d’autant plus nécessaire qu’une telle perspective embrasse des courants divers — parfois même si divers qu’ils peuvent apparaître au premier abord comme formant un véritable casse-tête. Il y a, d’abord, le courant des « sciences de l’esprit » (Geisteswissenschaften) ou de la « philosophie herméneutique » rattaché à W. Dilthey ; il y a, ensuite, le courant phénoménologique qui, en sociologie, est représenté par A. Schutz ; et il y a, enfin, l’ethnométhodologie dont le théoricien le plus représentatif est H. Garfinkel. On pourrait nous objecter que dans cette classification nous laissons de côté des penseurs qui ont été fortement influencés par cette perspective — qui, peut-être, y appartiennent même en [69] droit — comme ce serait le cas pour Max Weber, Peter Winch ou Hans-Georg Gadamer, pour ne citer que les plus importants. Mais il nous faudrait plus d’espace pour les saisir dans leurs différences et leurs ressemblances. Nous allons donc nous concentrer seulement sur ces trois noms.

Soit, d’abord, le courant de la philosophie herméneutique rattaché à Dilthey. Le point de départ est ici, on le sait, Hegel. Il n’est pas inutile de rappeler que, pour Hegel, le problème à résoudre était celui que posait la division kantienne du monde entre la connaissance des choses, produite par nos catégories mentales, et les choses « elles-mêmes », radicalement inconnaissables. La solution hégélienne est la dialectique, c’est-à-dire une conception des rapports entre la connaissance et le monde, l’esprit et la matière, l’Idée et l’Histoire dans laquelle « ces termes en apparence séparés passent les uns dans les autres (...) l’hypothèse de leur séparation se trouvant ainsi éliminée [[46]](#footnote-46) ». Comme on sait, Hegel attribue ce processus dialectique à l’Idée, le développement dialectique qui a lieu dans la nature et dans l’histoire n’étant alors, comme le dit Engels, que le reflet de l’automouvement personnel de l’Idée. Or, ce qui est décisif pour nous, c’est que le dépassement hégélien de la discontinuité kantienne entre l’Idée et le monde plonge l’Idée dans l’Histoire. Car il ne suffisait alors que d’un pas pour affirmer que l’Idée dans le monde historique est toujours Idée d’un peuple, d’une nation, et idée sur le monde et sur l’histoire : « *Weltanschauung ».* C’est Dilthey qui fait ce pas.

Quelles en sont les conséquences ? Premièrement, l’étude de la culture se définit alors comme étude de l’Esprit objectif (*Geisteswissenschaft*) dans chacune de ses manifestations historiques singulières ; deuxièmement, dans la mesure où chacune de ces manifestations, de ces visions du monde, constitue une *totalité de sens*, il apparaît nécessaire de proposer une méthode spécifique permettant de saisir ces totalités : ce sera, pour Dilthey, l’acte de compréhension (*Verstehen*) qui reconstruit les significations par empathie — ou communion affective.

Avec Dilthey nous avons affaire à une transformation décisive dont toutes les conséquences n’ont pas été, peut-être, encore mesurées : c’est la transformation du phénomène de l’idéologie en phénomène de *Weltanschauung*, de vision du [70] monde. C’est là que toute une problématique nouvelle se dessine, s’articulant autour de concepts comme celui de « culture », au sens d’« interprétation de l’expérience humaine partagée collectivement », celui, enfin, d’une méthode particulière entraînant une distinction radicale entre l’étude de l’action humaine ou sociale et celle des événements physiques : la méthode compréhensive, interprétative ou herméneutique.

**71**

Cette transformation, il faut bien le rappeler, s’opère dans le cadre d’une conception idéaliste : lorsque le phénomène de l’idéologie devient phénomène de vision du monde, l’enracinement matérialiste de l’idéologie pensé par Marx laisse sa place à la notion de « styles de pensée », de « visions du monde », de « cultures » qui se supportent elles-mêmes, voire constituent la seule réalité sociohistorique. Certes, l’idée de « vision du monde » n’a pas eu qu’un destin idéaliste et ce n’est qu’un des avatars de la problématique de l’idéologie que la réarticulation de ce concept dans le discours marxiste de G. Lukács et, à travers lui, d’abord dans celui de K. Mannheim et bien plus tard dans celui de L. Goldmann. Il n’en demeure pas moins que seule une telle réarticulation a pu rendre possible la récupération de la fonction politique critique du concept d’idéologie. Livrée à elle-même ou, plutôt, connotée par les attributs de la notion germanique romantique de « *Volk* », le concept de « *Weltanschauung* » a même pu devenir une pièce maîtresse de l’idéologie fasciste.

Dans le passage qui s’effectue historiquement du courant des « sciences de l’esprit » (*Geisteswissenschaften)* à celui d’une science phénoménologique de la société d’abord et d’un côté, à celui de l’ethnométhodologie ensuite et d’un autre côté, l’analyse wébérienne des *Geisteswissenschaften* joue un rôle décisif : autant A. Schutz que H. Garfinkel ressentent le besoin de régler leurs comptes avec Max Weber. Et pour cause car, avec lui, la problématique des sciences sociales et humaines s’organise résolument autour de la question méthodologique soulevée par les actions sociales et humaines en tant qu’actions ayant un sens, significatives.

Le point crucial à cet égard est la critique du postulat que supporte, chez Max Weber, l’étude des actions significatives, à savoir celui qui attribue « le plus haut degré d’évidence » — comme dit Max Weber lui-même — aux interprétations rationnelles [71] par finalité (*zweckrationale Deutung* [[47]](#footnote-47)). Mais ce qui nous intéresse ici, c’est les propositions qui permettent de développer une telle critique chez A. Schutz et H. Garfinkel et, par la suite, leurs implications sur le problème de l’idéologie.

Quelles sont ces propositions chez A. Schutz ? Comme on sait, il s’agit pour A. Schutz de construire une science sociale dans la perspective phénoménologique développée par E. Husserl. Or, si une telle perspective exigeait pour Husserl une réduction du monde vécu — une « *épochè »* mettant entre parenthèses le monde de la vie quotidienne, c’est-à-dire impliquant une suspension de tout jugement sur ce monde — afin d’atteindre la subjectivité pure comme source dernière et unique de toute signification [[48]](#footnote-48), il s’agit, pour A. Schutz, plutôt d’un retour de cette même subjectivité au monde vécu, d’une description de ce monde qui est un monde social, un monde intersubjectif, tel qu’il se présente à la conscience dans la vie quotidienne. À l*'épochè* phénoménologique ou transcendantale du philosophe ou du savant correspond alors une « *épochè* de la vie naturelle » de l’acteur social dans laquelle celui-ci non seulement ne suspend pas ses croyances et ses jugements sur ce monde, mais au contraire suspend même tout doute sur la possibilité que ce qui apparaît. On comprend ainsi que, pour A. Schutz, « chaque science sociale, y compris la sociologie interprétative » doive se fixer « comme objectif primaire la plus grande clarification possible de ce qui est pensé sur le monde social par ceux qui vivent en lui [[49]](#footnote-49) ». On pourrait dire que le programme ainsi esquissé ne consiste ni plus ni moins qu’en une description phénoménologique... des idéologies. Le malheur est cependant que la réduction phénoménologique ne laisse que des contenus de conscience — lesquels, par conséquent, ne peuvent nullement être appelés « idéologiques » — si, bien entendu, nous acceptons que le concept d’idéologie renvoie à l’idée que la pensée n’est pas autosuffisante, autonome, mais dépend d’une réalité non idéelle (et sociale).

Avec A. Schutz nous avons donc affaire à deux transformations de notre problématique : d’une part, la question du sens, de la signification des actions sociales et humaines est ramenée à celle du sujet producteur de significations : l’ego transcendantal. C’est ainsi que Schutz peut affirmer que le monde social est, « à strictement parler, mon monde [[50]](#footnote-50) ». Par ce biais, la sociologie phénoménologique retourne furtivement au terrain balisé par le concept d’esprit objectif : l’ego s’objective [72] dans le monde à travers une activité de constitution de sens, et le monde n’est que structures significatives objectivées en réalités. Deuxième transformation : dans la mesure où l’analyse est centrée exclusivement sur le sujet producteur de significations et sur son activité intentionnelle, l’analyse s’interdit toute thématisation des « conséquences objectives » — pour reprendre l’expression de Max Weber — autant voulues que non voulues, des actions humaines. Et, bien entendu, elle s’interdit, par définition, l’examen des conditions non médiatisées par la conscience des acteurs. La réalité sociale devient ainsi en dernière analyse exclusivement idéelle.

Harold Garfinkel rejoint à ce point les propositions d’A. Schutz mais pour leur donner une nouvelle orientation formelle : il ne sera plus question d’une analyse intentionnelle du sujet mais plutôt du problème de savoir comment l’« attitude naturelle » que, suivant Schutz, met en lumière cette épochè en quelque sorte inversée de l’homme du commun, est accomplie comme phénomène par ces acteurs communs dans la vie quotidienne. Ce qui a pour conséquence concrète chez H. Garfinkel le déplacement de l’intérêt vers l’étude d’« actions situées », plus exactement d’actions situées en tant que formes linguistiques interprétées « publiquement ». Qu’est-ce que ceci veut dire ?

Chez A. Schutz déjà le langage, et, plus généralement, les systèmes de signes, constituait le médium par lequel les acteurs réactivaient constamment des domaines d’existence absents à l’occasion, et jouaient ainsi le rôle fondamental de préservation, de stockage des significations. Mais chez Garfinkel, et à la suite de l’intérêt que porte celui-ci aussi à la philosophie du langage ordinaire développée par les philosophes d’Oxford, il ne s’agira plus seulement du langage en tant que simplement médium ; il ne s’agira peut-être même plus du langage, mais plutôt ou plus particulièrement de la production de symboles dans la performance d’un acte de langage. D’où le postulat central de l’ethnométhodologie suivant lequel les activités qui produisent les cadres de la vie quotidienne seraient identiques aux procédures que suivent les acteurs pour rendre ces cadres intelligibles.

Qu’avec ce dernier déplacement de l’intérêt qui se produit avec H. Garfinkel s’achève l’évacuation de toute fonction critique de l’analyse des idées — de l’analyse idéologique —, [73] rien ne le prouve mieux et plus franchement que l’attitude d’« indifférence ethnométhodologique » qui, selon Garfinkel, est constitutive de cette perspective vis-à-vis de tout « programme réparateur [[51]](#footnote-51) ».

Malgré les différences que l’on peut détecter entre la sociologie phénoménologique de Schutz et l’ethnométhodologie de Garfinkel, elles ont ceci en commun, comme le signale A. Giddens [[52]](#footnote-52), qu’elles considèrent les actions sociales comme des actions purement et exclusivement significatives, s’interdisant par là même de thématiser l’implication des acteurs dans la réalisation pratique d’intérêts — y compris des intérêts concernant la transformation de la nature à travers l’activité humaine : ce à quoi renvoie l’idée d’action sociale comme *praxis* — et non pas seulement comme action significative. Or, c’est cette interdiction qui empêche au moins en partie la reconnaissance de la position centrale du pouvoir dans la vie sociale, l’existence de situations asymétriques de pouvoir y compris au cours d’un simple échange communicationnel ou linguistique, à plus forte raison ou du même coup lors de la production même de significations ou d’interprétations. Mais c’est justement cette interdiction thématique qui peut alors permettre d’expliquer l’absence du concept d’idéologie dans ces perspectives interprétatives.

[74]

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.

[75]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie :
APPROCHES THÉORIQUES

4

“L’herméneutique et l’idéologie.”

Par Alfred DUMAIS

Sociologue, Université Laval

Introduction

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis l’avènement de la modernité, l’herméneutique a pris beaucoup d’ampleur : d’exégèse ou même simplement d’art de la lecture qu’elle était, elle est devenue épistémologie. Aussi lui demande-t-on, de nos jours, d’assumer des responsabilités décisives dans la fondation des sciences humaines. L’accomplissement de cette tâche engage l’herméneutique dans une démarche bien particulière : elle doit effectuer une véritable remontée au fondement, afin de découvrir, si possible, les racines des tensions et des problèmes qui tourmentent encore les disciplines de l’homme.

Or, dans cette tentative, la réflexion herméneutique s’est constamment heurtée à une difficulté majeure qui lui venait de l’idéologie. Il suffit de relire l’histoire de l’herméneutique pour se rendre bien vite compte que ses apories, son développement, même, résultent de controverses avec les formes les plus diverses de la pensée idéologique [[53]](#footnote-53).

À titre d’illustrations, on pourrait rappeler les préoccupations de Schleiermacher pour la mé-compréhension, celles de Marx pour la conscience fausse et celles de Dilthey et de Weber pour l’objectivité historique. Tous reconnaissent, de diverses manières, que c’est précisément l’idéologie qui rend précaire toute recherche de certitude, bien plus, qui vient miner le [76] fondement même sur lequel on voudrait enraciner les sciences humaines.

Rien d’étonnant alors que les herméneutes aient tourné leur attention du côté des propriétés essentielles de l’homme. Cette réflexion devait les conduire à prendre sérieusement en considération la nature compréhensive de l’existence humaine. C’est la compréhension comme mode d’être, comme l’élément constitutif du Dasein, qui prédomine dans la pensée de Heidegger en particulier et de tous ceux qui, par la suite, trouveront de l’inspiration dans ses intuitions [[54]](#footnote-54). Que devient alors l’idéologie, si ce n’est qu’elle accède à un statut aussi ambigu que paradoxal, c’est-à-dire qu’elle est à la fois une forme spécifique de compréhension et un obstacle à la compréhension ?

Il faut reprendre le débat à son point de départ. L’herméneutique pose comme préalable une expérience tout à fait fondamentale et élémentaire. C’est celle qui caractérise l’individu désireux de comprendre le monde dans lequel se déploie sa vie. La réflexion l’amène non seulement à se définir, mais à constituer l’univers qui lui est, de quelque manière, implicite. D’un certain point de vue, il doit se distancer de l’univers dans lequel il se trouve, s’il veut en prendre conscience. Par ailleurs, il découvre qu’il appartient à ce monde et qu’il ne saurait en sortir. Voilà un résumé très sommaire du mouvement dialectique de l’expérience herméneutique. Autrement dit, le monde dans lequel nous vivons est composé d’idéologies diverses. Que nous le voulions ou non, nous appartenons à l’idéologie. C’est ce que j’appelle, dans la première partie, la reconnaissance de l’idéologie. Par contre, nous avons aussi le pouvoir de reconnaître cette appartenance et, en conséquence, de surmonter l’idéologie jusqu’à un certain point. C’est cette tentative de dépassement qui fait l’objet de la seconde partie.

1. La reconnaissance de l’idéologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’herméneutique ne nie pas l’existence de l’idéologie. Bien au contraire. Elle vit au cœur même des débats idéologiques. Inversement, on peut aussi affirmer que l’idéologie constitue une herméneutique. Il y a donc une certaine coïncidence dans la nature de l’herméneutique et de l’idéologie qu’il importe en un premier temps de bien reconnaître.

[77]

1. *L'appartenance à l'idéologie.* Dans leur souci de rendre l’essentiel de l’expérience qui les caractérise, les herméneutes font d’ordinaire référence à l’idée du cercle. Heidegger s’est cependant empressé d’ajouter que « l’élément décisif n’est pas de sortir du cercle, mais d’y pénétrer correctement [[55]](#footnote-55) ». Observations judicieuses, sans aucun doute, et qui permettent déjà d’apercevoir les liens étroits de l’herméneutique avec l’idéologie. Cela signifie d’abord que nous appartenons à l’histoire, que c’est là le propre de la condition humaine dans ce qu’elle a de limité et de fini. Mais il faut dire qu’il s’agit d’une appartenance à une totalité, celle de sa société et de son époque. En conséquence, ma présence dans le monde, ma tentative de le constituer, s’expriment sous la forme de rapports qui unissent des parties à un tout. À cet égard, les idéologies deviennent des manifestations plus explicites de l’élaboration de la totalité, en même temps que des produits souvent fragmentaires, mais indispensables pour s’inscrire dans cet ensemble historique. C’est ce que Gadamer a voulu dire dans sa formule bien connue de la Wirkungsgeschicht- liches Bewusstsein, que l’on traduit par « la conscience insérée dans le devenir historique » ou « la conscience exposée à l’effet de l’histoire [[56]](#footnote-56) ». Il y a bien des façons de paraphraser cette expression, mais elle indique, au-delà de toute ambiguïté, que notre compréhension du monde possède une structure d’anticipation. Nous sommes imprégnés du temps et des sociétés qui nous précèdent et qui continuent de nous influencer non seulement à cause des échecs et des victoires qui ont résulté de décisions passées, mais surtout à cause des idéologies qui donnent encore une orientation à notre action. C’est donc dire que les préjugés ou les idéologies sont profondément incrustés dans notre compréhension du monde.

2. *La réhabilitation des préjugés.* L’histoire des sciences humaines raconte de quelle façon l’idéologie a été, à l’origine, nettement dévalorisée et, par contre, dans quelle mesure l’herméneutique a voulu, au moins en partie, contribuer à la réhabilitation de son statut théorique. Mannheim, par exemple, repère la source de cette dévalorisation au sein de débats politiques et signale les énormes conséquences que cette dévalorisation a eues, par la suite, sur les théories de la connaissance [[57]](#footnote-57). Que ce soit dans une conception particulière de l’idéologie, où le sujet est victime de ses intérêts individuels, ou [78] bien dans une conception totale, où l’on devient incapable de penser correctement à cause des biais de la structure mentale de son époque, il dégage la même conclusion : l’idéologie vient obscurcir la connaissance du réel ; elle sème constamment des embûches à l’élaboration du savoir.

De ces idéologies dévalorisées auxquelles on appartient néanmoins, les herméneutes vont tenter de réviser le statut. Gadamer, pour sa part, soutient que le discrédit provient de l’époque des Lumières, où l’on a eu tendance à opposer préjugé à raison. Il affirme que la réalité historique est constituée davantage par les préjugés que par les jugements [[58]](#footnote-58). Il insiste d’ailleurs sur le fait qu’il n’y a pas seulement des préjugés non fondés, mais qu’au contraire les préjugés s’infiltrent dans les orientations fondamentales de la réflexion et que, dans ce sens, comme l’a bien fait ressortir Weber dans la notion de rapport aux valeurs, il n’y a pas de science libre de préjugés. Il faut donc admettre que les idéologies sont chargées de sens qui se manifeste surtout dans les luttes pour le pouvoir. À plus d’un titre, elles méritent d’être déchiffrées.

3. *L'idéologie comme code*. L’herméneutique parvient ainsi à une certaine conception de l’idéologie. Mannheim, qui a élaboré une démarche interprétative dans ses travaux, en fournit une bonne illustration. En tentant de classifier les divers types d’interprétation, il distingue au moins trois niveaux dans l’étude du sens. Il y aurait d’abord un sens objectif, celui que nous trouvons en mesurant l’étendue d’un phénomène. Il y a aussi un sens subjectif que les gens eux-mêmes peuvent énoncer en légitimant leurs conduites. Mais il y a, à un troisième niveau, une couche de phénomènes qui échappent à l’observation directe. C’est là que se construisent, comme à l’insu des individus, les finalités de l’action sociale et historique, les visions du monde et les idéologies. L’action des groupes sociaux, les gestes historiques viennent divulguer l’issue des combats que se livrent ces forces, pour ainsi dire, volcaniques [[59]](#footnote-59).

À ce niveau, l’herméneute considère l’idéologie comme un code qui tend à imposer ses règles du jeu et qui se transforme, par conséquent, en un véritable «système de traduction des événements», fondant par là même l’unité et la diversité de l’action des groupes sociaux [[60]](#footnote-60). Or, si l’herméneutique connaît une aussi grande vogue à notre époque, cela tiendrait, entre [79] autres, au fait qu’à travers la multiplicité et la concurrence farouche des codes idéologiques, on lui demande, afin de dissiper la confusion régnante, non seulement de reconnaître l’idéologie, mais d’essayer de la surmonter.

2. Le dépassement de l’idéologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Est-il vraiment possible de dépasser l’idéologie, c’est-à-dire d’échapper à ses ambiguïtés, ou même de s’approprier l’étrangeté de sa nature ? Existe-t-il une réflexion qui parviendra à la comprendre, à tirer au clair ce qui en elle est obscur et à dégager le cadre qui l’englobe ? C’est là une prétention que l’herméneutique entretient depuis longtemps. Encore faut-il établir autour de quels axes cette démarche s’est élaborée.

1. *Le* « *démasquage » de l'idéologie scientifique.* Gadamer a rappelé avec justesse que l’apparition du problème herméneutique provient de « la nécessité de capter un lointain, de surmonter une étrangeté », donc de la prise de conscience d’une distanciation aliénante du monde auquel nous disons appartenir [[61]](#footnote-61). C’est le faux objectivisme des sciences humaines de notre époque qui viendrait accentuer cet écart. Aussi l’herméneutique se doit-elle de procéder au « démasquage » de l’idéologie scientifique et surtout de la méthodologie qu’elle utilise. Tout en reconnaissant, d’une part, que, par définition, les rapports des sciences humaines avec leur objet soient particulièrement tendus, Gadamer refuse, par ailleurs, que la constitution de l’univers culturel et social soit abandonnée aux mains de la planification scientiste et que les décisions concernant l’organisation de la vie humaine relèvent uniquement du pouvoir de la science. Il décrit, par exemple, la situation ambiguë de l’ingénieur-sociologue qui est contraint de se mettre méthodologiquement à distance de la société à laquelle il doit bien appartenir encore. Il s’en prend en particulier à la méthodologie scientifique qui prétend dépasser la conscience naturelle par toutes sortes d’exercices d’abstraction et de dissimulation [[62]](#footnote-62). Aussi recommande-t-il aux philosophes des sciences de faire l’examen de la notion de méthode, à la fois dans sa genèse et ses applications contemporaines. Tout cela pour dire, en somme, qu’il revient à la réflexion herméneutique de limiter les égarements de l’idéologie scientifique et surtout de [80] ne pas lui laisser accaparer, de façon exclusive, la constitution du monde dans lequel nous vivons.

2. *La récupération du sujet.* Comment peut-on démasquer la distanciation méthodologique des sciences humaines, si ce n’est aussi en prenant une certaine distance ? Autrement dit, qui peut se donner l’autorité de dénoncer les positions idéologiques, que ce soit celles de la science ou d’autres ? La réponse affirmative à cette question signifierait qu’on réussît à échapper à la mé-compréhension, qu’on parvînt ainsi à prendre conscience de l’encerclement dans lequel le reste de l’humanité se trouve et qu’en conséquence on pût surmonter l’idéologie. Pour résoudre ces paradoxes, les herméneutes ont remis en valeur un héritage ancien qu’on avait tendance à ignorer, sans doute à cause de certaines difficultés épistémologiques que sa présence suscitait dans l’engouement contemporain pour la formalisation en sciences humaines. C’est ce que les premiers manuscrits de Schleiermacher dénommaient l’individualité [[63]](#footnote-63). Alors que les modèles d’analyse systémique et structurale préfèrent mettre entre parenthèses l’action de l’observateur dans l’établissement des processus scientifiques, la réflexion herméneutique vient s’appuyer au contraire sur le sujet, qu’il soit individuel ou collectif.

La nature même de l’herméneutique la prédisposait à cette récupération. En effet, le rôle classique du déchiffrement des textes anciens que la philologie a transmis jusqu’à notre époque posait carrément la question. S’il y a un texte à déchiffrer, un message à saisir, qui doit assumer cette tâche ? Il faut un médiateur ou un interprète disposant d’au moins deux univers linguistiques : la langue du texte et celle du lecteur. Le texte n’accède à la compréhension qu’en passant par la traduction. L’interprète détient ainsi un pouvoir incontestable. Cela va aussi jusqu’à signifier que le sens d’une société ou d’une culture est articulé par des interprètes ou des idéologues qui détiennent le pouvoir de mobiliser les membres de cette société sous la bannière de leurs interprétations. Il faut donc reconnaître que ce sont des sujets, qu’on les appelle individus, classes sociales ou pouvoirs officiels, qui façonnent les idéologies.

Personne ne niera, par ailleurs, que l’action des subjectivités se déroule dans des conditions déterminées. En face d’un [81] texte ancien, l’interprète ne vient pas ressusciter la subjectivité d’un auteur à jamais disparu. Par contre, il ne vient pas non plus, sans précaution, se projeter dans le texte. L’herméneutique insiste pour dire que l’interprète vient s’exposer à la chose du texte, en un certain sens se faire interpeller par une tradition, se l’approprier et ainsi la dépasser. Les promesses en même temps que le scepticisme que soulève parfois cet exercice rendent encore plus urgente l’élaboration d’une science du sujet [[64]](#footnote-64).

3. *« Le dialogue que nous sommes ».* C’est déjà à travers l’interprétation du texte que l’herméneutique manifeste sa volonté de ne pas succomber à l’idéologie. À cet égard, le débat de Gadamer et de Habermas autour de la critique des idéologies a délimité certaines frontières que l’herméneutique hésite à franchir [[65]](#footnote-65). Il faut noter une première divergence. Tandis que l’idéologie relève, par définition, de la polémique, de la lutte pour la victoire de ses croyances et, en ce sens, de la teneur exclusive du discours, l’herméneutique vise plutôt à établir la communication, donc à sortir de l’incompréhension. C’est pourquoi elle accepte difficilement la rupture de communication qu’entraînent souvent les querelles idéologiques, peut-être parce qu’au fond cette rupture serait le signe de son échec.

Le statut théorique de l’herméneutique n’implique pas, de soi, qu’une argumentation doive triompher d’une position adverse, ni même qu’un seul point de vue doive s’imposer. La perspective gnoséologique de l’herméneutique affirme plutôt un accord préalable en deçà de la mé-compréhension, ce qui rendrait la mé-compréhension possible. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l’herméneutique refuse la divergence des points de vue et les conflits qu’ils engendrent. C’est précisément son point de départ, l’énigme qu’elle se propose de dénouer. Dépasser l’idéologie signifie alors la situer dans un horizon plus vaste, la comprendre, quoi ! Aussi, comme l’ont remarqué les phénoménologues, l’horizon n’est pas une fermeture, mais une possibilité d’aller au-delà. Sur cette voie, la connaissance ne se limite pas à quelques visées idéologiques. Elle permet l’ouverture à des horizons nouveaux, dont la méconnaissance entraîne trop souvent la confusion et bloque le devenir historique.

[82]

**83**

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

On a parfois tendance à confondre herméneutique et idéologie. N’est-il pas vrai que l’idéologie prend la forme d’une herméneutique, en ce qu’elle s’alimente dans les données de l’histoire et de la culture pour en dégager une cohérence acceptable et susceptible de se propager [[66]](#footnote-66) ? On doit reconnaître toutefois que l’herméneutique trace sa voie à travers les échecs même de l’idéologie qui sont en grande partie responsables de la précarité des fondements des sciences humaines. La réussite de cette réflexion n’est cependant pas assurée. Si l’idéologie se présente comme une interprétation possible du monde, l’herméneutique tire avantage à se définir comme ce qui rend possible cette interprétation. Jusqu’à présent, il a appartenu aux philosophes de déchiffrer le sens du discours sur le monde. Il leur reviendra sans doute de nous dire si l’herméneutique n’est au fond qu’une autre idéologie.

[83]

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.

[84]

[85]

Sur l'idéologie dans la science

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Deuxième partie

SUR L’IDÉOLOGIE
DANS LA SCIENCE

[Retour à la table des matières](#tdm)

[86]

[87]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

DEUXIÈME partie :
SUR L’IDÉOLOGIE DANS LA SCIENCE

5

“La thèse de Ciccotti
sur la non-neutralité de la science.”

Normand LACHARITÉ

Sociologue, Université du Québec à Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

La thèse de la non-neutralité de la science a été avancée et soutenue, je suppose, dans bien des quartiers. Celle dont je veux parler aujourd’hui est celle des physiciens marxistes italiens qui ont publié *L'Araignée et le tisserand* [[67]](#footnote-67). (Dans mes références, l’abréviation « AT » désignera ce livre.) Ces physiciens ont pour nom Ciccotti, Cini, De Maria et Jona-Lasinio. Dans ce qui suit, je les nommerai collectivement sous le nom de Ciccotti. Plusieurs des remarques que je ferai s’appliquent aussi, je crois, au groupe d’auteurs œuvrant avec Hilary et Steven ROSE, en Angleterre, et au collectif français qui a publié *(Auto) critique de la science* [[68]](#footnote-68). Mais comme j’analyse une forme particulière de la thèse de non-neutralité, et donc une formation particulière de concepts, la prudence m’invite à faire comme si, pour l’instant, mes assertions ne s’appliquaient qu’au groupe de Ciccotti.

La plus grande partie du présent exposé sera consacrée d’abord à préciser ce qu’affirment la thèse de non-neutralité et la thèse présumée de neutralité, respectivement ; puis, à montrer que la thèse de non-neutralité qui est *démontrée* par Ciccotti, d’une part est distincte de celle qui est *affirmée* par lui et, d’autre part, n’est pas la contradictoire de la thèse présumée de neutralité. Dans cette optique, je soutiendrai que, sur le plan épistémologique proprement dit, le conflit entre les tenants de la non-neutralité et leurs présumés adversaires est, à [88] toutes fins pratiques, imaginaire. (Comme conflit politique, par ailleurs, je reconnais qu’il est bien réel.) En dernière partie du présent texte, je dirai brièvement pourquoi Ciccotti a besoin, à mon avis, de formuler une thèse de non-neutralité comme si elle était la contradictoire de la présumée thèse de neutralité. On pourra alors commencer à entrevoir comment la thèse de non-neutralité ainsi formulée contribue au système de légitimation de la science critique. (L’expression « science critique », qui a cours parfois dans le discours sociocritique, désigne la science produite et pratiquée, maintenant ou dans l’avenir, par les scientifiques œuvrant à la transformation révolutionnaire de la société capitaliste en société socialiste.)

1. Les thèses en présence

[Retour à la table des matières](#tdm)

Qu’affirme donc la thèse de la non-neutralité ? Voici deux formulations données par Ciccotti, tirées de deux articles de *L'Araignée et le tisserand* :

Non seulement les rapports entre les faits sur lesquels portent les théories scientifiques et ces théories est loin d’être univoque, mais les énoncés mêmes des lois scientifiques, loin d’avoir une validation autonome par rapport au contexte historique et social de la découverte, ont une validité corrélée au contexte historico-social où ils sont nés et où ils sont affirmés. Il reste le contexte psychologique de la découverte ; mais en tant que représentant l’élément plus proprement subjectif présent dans la découverte — que nous ne voulons certes pas nier ici —, il s’avère bien sûr inopérant pour l’évaluation à la fois objective et historique de ce que l’ensemble de la société apporte à la validité de la découverte (AT, p. 141).

(...) *la science n'est pas neutre*, c’est-à-dire qu’elle possède des connotations idéologiques non seulement de par ses implications sociales, mais aussi dans ses contenus, dans ses constructions conceptuelles les plus proprement techniques (AT, p. 82).

Observons, dans ces formulations, que :

1. La non-neutralité dont il s’agit est bien celle des « énoncés mêmes des lois scientifiques » et des « constructions conceptuelles les plus proprement techniques » de la science.

NOTE

Qu’on me permette de regrouper, dans ce qui suit, sous l’expression « constructions conceptuelles techniques » les lois, les théories, [89] les « contenus », les hypothèses, etc., auxquels Ciccotti fait souvent référence en variant les appellations.

2. La relation déterminante en vertu de laquelle les constructions conceptuelles techniques sont non-neutres est appelée dans la première citation une relation de « corrélation ». Ciccotti utilise fréquemment, par ailleurs, l’expression « cohérence » pour désigner cette relation. Sous réserve des connotations rhétoriques différentes, la thèse affirmant la non-neutralité de « x » par rapport à « y » est pratiquement l’équivalent de la thèse affirmant la cohérence-corrélation entre « x » et « y ».

3. La thèse de non-neutralité contient diverses indications de ce à quoi elle s’oppose et que si l’on ne tient compte que des deux citations ci-dessus, on a déjà au moins trois thèses que j’estime distinctes :

- des faits donnés déterminent univoquement une et une seule théorie (thèse de l’unidétermination des théories) ;

- le rapport entre discours et réalité, en tant que rapport seul concerné par l’entreprise de validation en science et instauré par elle au titre de son résultat, est autonome par rapport au contexte historique et social (thèse de l’autonomie du rapport de validation) ;

- les constructions conceptuelles les plus proprement techniques de la science n’ont pas de connotations idéologiques (thèse de la virginité idéologique).

Nous aurons à nous demander lesquelles de ces propositions figurent dans la ou les thèses de la neutralité.

Pour préciser la thèse de la non-neutralité, il faut encore ajouter aux éléments contenus dans les citations précédentes les éléments suivants :

- Ce qui, dans le « contexte historique et social », entretient une relation de cohérence avec les constructions conceptuelles techniques, c’est des conditions déterminant un mode de production particulier et des rapports de production particuliers. Ces deux concepts, si centraux dans la conceptualité de Marx, sont parfois généralisés, il est vrai, pour donner le concept de mode d’appropriation de la nature et celui [90] d’organisation de la société, respectivement ; voir AT, p. 61.

- Si un « x » est corrélé à un « y » dans lequel il y a des contradictions (dues à des antagonismes entre groupes suffisamment gros ayant des intérêts suffisamment différents), alors la thèse de la non-neutralité prévoit que des éléments distincts appartenant à « x » sont corrélés biunivoquement à des éléments distincts appartenant à « y ». D’après le modèle des physiciens italiens, cette cohérence complexe se réalise dans le cas des révolutions politiques et de certaines « crises » : les sous-groupes de « y » sont alors des classes sociales, à chacune correspond un « point de vue », même implicite, et à chacune correspondent des constructions conceptuelles techniques.

- Enfin, le concept de non-neutralité n’est pas conçu comme s’opposant d’aucune façon au concept d’objectivité. L’idée d’une hypothèse faite conformément à un « point de vue » (du genre évoqué dans le paragraphe précédent et néanmoins objective est exprimée dans la citation suivante :

(...) les hypothèses, qui sont le point de départ de la constitution d’une théorie scientifique, ne sont pas une expression univoquement déterminée de la réalité, mais l’expriment objectivement et conformément du point de vue présent, au moins de façon implicite, dans la pratique sociale d’une époque et d’une société données (AT, p. 90).

La coexistence pacifique de la non-neutralité et de l’objectivité du savoir est explicitement affirmée dans les deux textes de Ciccotti que j’étudie ici, mais cette affirmation n’est pas du tout développée, elle n’est pas démontrée ; nos épistémologues semblent prendre cette thèse pour acquise. Selon toute apparence, le problème d’une justification de cette thèse ne suscite presque aucun intérêt chez eux, alors que pour la plupart des entreprises épistémologiques contemporaines non-marxistes, la démonstration d’une telle thèse retiendrait considérablement l’attention [[69]](#footnote-69).

À première vue, la thèse de la non-neutralité s’oppose probablement à une thèse de la neutralité. Et il est plus que [91] probable qu’en avançant la thèse de la non-neutralité des constructions conceptuelles techniques on veut combattre une thèse de la neutralité des mêmes constructions. Essayons d’identifier cette dernière thèse.

Chose remarquable — quoique pas étonnante —, elle est très fuyante. On dirait que la thèse de la neutralité des constructions conceptuelles techniques est de celles qui figurent dans les présupposés des épistémologies auxquelles on l’impute plutôt que parmi leurs thèses explicites. Et parmi les présupposés, il y a les présupposés nécessaires — une inférence régressive les détecte — et les présupposés imputés ; il y a les présupposés qu’un chercheur pose sciemment, d’autres qu’il pose, lui dit-on, à son insu ; et parmi ces derniers, il y a ceux que le chercheur admettrait s’il savait qu’il les présuppose, et ceux qu’il n’admettrait pas. Comme toutes ces combinaisons sont possibles, la détection et l’imputation d’une thèse de neutralité non explicite est une opération complexe. Il serait sans doute très intéressant d’étudier comment les épistémologues de la non-neutralité accomplissent cette opération dans leur offensive contre les autres épistémologues...

Plutôt que de chercher à trouver chez les adversaires de nos épistémologues italiens des énoncés explicites de la thèse de la neutralité des constructions conceptuelles techniques — ce qui serait long et vain, je le crains —, je vais essayer de la reconstituer à partir des aperçus que nous en donnent nos auteurs.

L’aperçu le plus explicite me semble être le suivant : à propos des neutralistes, Ciccotti dit qu’ils croient « pouvoir résoudre de façon totalement indépendante de la pratique sociale globale toutes (sic) les questions relatives à la validité d’une quelconque théorie scientifique » et qu’ils soutiennent que « la question de l’ajustement d’une théorie à son contexte empirique peut être résolue sans que dans la solution n’apparaisse *quelqu’élément (sic)* ‘idéologique’ ». (AT, p. 86, c’est moi qui souligne). Dans un effort pour préciser l’« indépendance » dont il s’agit là et pour accorder à Ciccotti, le plus possible, que la thèse incriminée est probablement soutenue par certains, j’en arrive à la reformuler de la façon suivante :

Le rapport à l’expérience qui résulte des procédés de validation des énoncés de science et qui constitue leur [92] relative validité — je l’ai appelé ci-dessus « rapport de validation » — est invariant sous les transformations modifiant les modes de production et rapports de production ou modifiant les positions des agents de la recherche scientifique dans leurs formations sociales respectives.

**93**

Je l’appellerai la thèse de *l’autonomie du rapport de* validation.

Il y a essentiellement deux sens associés au terme « rapport » qui figure dans la présumée thèse de neutralité :

1. Le rapport à l’expérience, considéré comme quelque chose que le chercheur fait ; le chercheur met ses constructions conceptuelles techniques en rapport avec l’expérience. Le rapport à l’expérience est alors un ensemble de procédés de mise en rapport.

2. Le rapport à l’expérience, considéré comme quelque chose que des constructions conceptuelles techniques ont (ou n’ont pas, hélas ! parfois). Le rapport à l’expérience est alors une propriété des constructions conceptuelles techniques : « avoir » ce rapport, pour elles, c’est être valides. (Je fais cette équivalence sous réserve des distinctions à introduire entre « degrés » de validité.)

NOTE

Le « rapport à l’expérience » dont il s’agit, tel que spécifié, est celui-là même dont il est pertinent de dire qu’il est opérationnel, à quelque degré ; qu’il permet, à quelque degré, la prédiction réussie ; qu’il permet, à quelque degré, d’obtenir des effets prévus et de créer des situations. Ce « rapport de validation » *n’est pas un rapport de représentation* du genre de celui qu’on évoque en demandant si un concept scientifique représente bien la réalité, si un symbole scientifique a un référent bien réel, si une structure formelle représente des relations effectivement présentes dans le phénomène, si une équation représente bien un état de choses, si, finalement, les propositions et le langage qui les exprime sont une image adéquate ou fidèle de la réalité. Le rapport de validation n’est pas identique, non plus, au *rapport d’explication*, en vertu duquel certaines constructions conceptuelles techniques sont dites « expliquer » certains phénomènes plutôt [93] que simplement les décrire, être une explication bonne, moins bonne ou meilleure qu’une autre, adéquate ou non à l’objet de la recherche, etc.

La thèse de l’unidétermination et celle de la virginité idéologique des théories ne me semblent pas être des formulations plausibles de la thèse de neutralité imputée aux adversaires de Ciccotti, parce que :

1. La thèse de l’unidétermination, à cause de son caractère radical, n’est pas soutenue, il me semble, par les épistémologues bourgeois les plus susceptibles d’être par ailleurs neutralistes ; je ne saurais dire à quelle époque l’idée de la multidétermination des théories — au sens que nous donnons ici à cette expression inhabituelle — est née, mais il me semble qu’elle est généralement acceptée depuis longtemps, même dans la tradition logico-empiriste. Je reconnais par ailleurs qu’elle s’est présentée sous des formulations diverses.

Dans un exposé plus long que celui-ci, j’aurais à fournir une justification de l’assertion précédente en passant soigneusement en revue les épistémologies soupçonnées de croire à l’unidétermination des théories scientifiques ; la justification à donner serait d’autant plus complexe que les soupçons portent le plus souvent sur des « présupposés implicites ».

2. La thèse qui réfute l’unidétermination peut très bien se démontrer en n’utilisant que des critères internes, c’est- à-dire relatifs à la structure logique des arguments de validation. C’est d’ailleurs ainsi que procède Bunge [[70]](#footnote-70), qui est cité par Ciccotti ; et Bunge n’a pas du tout besoin, dans sa preuve, d’alléguer les intérêts de classe ou les « projets » de classe du scientifique occupé à résoudre des problèmes de validation.

Voilà pourquoi la thèse de l’unidétermination n’est pas, à vrai dire, une thèse affirmant la neutralité des constructions conceptuelles techniques — bien que, par ailleurs, une croyance en l’unidétermination doive entraîner nécessairement un rejet de l’hypothèse de non-neutralité ; et voilà pourquoi, de l’autre côté, la thèse de la multidétermination des constructions conceptuelles [94] n’affirme pas nécessairement non plus la non-neutralité dont parle Ciccotti.

**95**

 Certes, la thèse de la non-neutralité des constructions conceptuelles techniques a besoin d’écarter au départ la thèse de l’unidétermination des théories, puisque si on veut montrer l’action de « y » sur les constructions conceptuelles, on doit au moins écarter la thèse affirmant que « x » est le *seul* agent déterminant ; cependant, la thèse de la non-neutralité est beaucoup plus forte qu’une thèse énonçant qu’une pluralité de théories pour un même phénomène est en principe possible : elle affirme que le contexte historique et social est une source de déterminations pour les constructions conceptuelles

3. Une thèse de neutralité qui affirme la virginité idéologique des constructions conceptuelles techniques, ou bien exprime d’une manière imprécise la thèse de l’autonomie du rapport de validation — et alors, il vaut mieux, dans la présente analyse, ne retenir que la formulation la plus précise — ; ou bien s’entend en un sens plus fort, affirmant l’autonomie des constructions conceptuelles techniques non seulement quant à la logique de leur validation, mais quant à certains autres de leurs aspects, ou encore d’une façon absolue, sans considération d’aspect. La thèse de la neutralité prend alors vraisemblablement la forme de la dénégation générale suivante :

« Les constructions conceptuelles techniques n’ont aucune connotation idéologique, sous quelque aspect qu’on les considère. »

Mais dans ce cas, à cause de l’extrême généralité des concepts de « connotation » et de « connotation idéologique », la thèse est si forte qu’elle est absurde et qu’il devient trivial de la réfuter. Le fait que les concepts scientifiques apparaissent à une certaine date, par exemple, suffit à leur conférer une « connotation idéologique » (au sens large utilisé par Ciccotti, en tout cas) et aucun épistémologue, si neutraliste qu’il soit, ne niera que les concepts — celui de « différentielle », par exemple — sont datés et que, sous cet aspect, ils sont des événements *historiques* déterminés.

[95]

NOTE

Mentionnons en passant que s’il est déjà difficile de savoir ce qu’affirme au juste la thèse de la neutralité combattue par nos auteurs, il serait encore beaucoup plus difficile de savoir au juste ce qu’ils dénoncent et combattent sous le nom de « scientisme ». Ce mot me semble en passe de n’avoir plus qu’une fonction évaluative, qui absorbe de plus en plus sa fonction dénotative. Tout comme c’est arrivé au terme « révisionnisme », il ne sera plus bientôt que l’équivalent sémantique du terme « mauvais ».

2. L'argumentation d'ensemble

[Retour à la table des matières](#tdm)

La polémique entre neutralité et non-neutralité se déroule sur le fond d’une argumentation d’ensemble qu’il faut brièvement rappeler si l’on veut comprendre le rapport que font les théoriciens marxistes de la science entre la thèse de la non-neutralité et le projet de science critique.

L’argumentation d’ensemble se déroule ici, comme dans toute analyse menée avec la conceptualité marxiste, à deux niveaux :

- le niveau de l’affirmation du matérialisme dialectique : il s’agit de montrer que la situation à analyser s’explique par les lois, maximes ou axiomes du matérialisme dialectique et que, par effet en retour, ladite situation confirme le matérialisme dialectique ;

- le niveau de la transformation de la situation à analyser : il s’agit de montrer ce qui, dans la situation à analyser, est mauvais et dans quel sens cela doit être changé. Ce qui joue la double fonction de critère d’évaluation et de guide de l’action, c’est un modèle théorique du mode de production socialiste.

Du fait de ces deux niveaux, la polémique se déroule en deux systèmes d’oppositions :

- au premier niveau, le matérialisme dialectique est opposé à d’autres discours explicatifs dont on présume qu’ils prennent pour objet la même situation à analyser ; à ce niveau, la thèse de la non-neutralité s’oppose aux théories neutralistes de la science, ou perçues comme telles ;

[96]

— au deuxième niveau, c’est le projet d’une *science critique* qui est opposé aux pratiques actuelles d’une science « compromise » ; j’utilise cette dernière expression, un peu édulcorée, il est vrai, pour évoquer les divers défauts dont souffre l’activité scientifique en régime capitaliste, du fait de sa double contamination par les rapports de production capitalistes et par l’idéologie bourgeoise qui leur est associée. L’instauration d’une science critique est souvent décrite par Ciccotti comme un procès de « réappropriation ». Le matérialisme qui oriente ce procès est alors considéré comme « théorie de la réappropriation » (AT, p. 92).

Parmi les conséquences de cette dualité de niveaux, je veux faire remarquer les suivantes :

1. Toute situation à analyser — dans notre cas, c’est l’activité techno-scientifique contemporaine ou certains de ses aspects — est à la fois historiquement nécessaire et néanmoins transformable par l’action de l’homme générique. Toute situation future qui résultera de la transformation sera à la fois historiquement nécessaire et néanmoins transformable par l’action, que l’action intervenue entre temps ait réussie ou échouée. Et l’action qui intervint entre deux états historiquement nécessaires est déterminée non seulement par sa base matérielle, mais encore par sa « base idéale » (l’expression est la traduction française de celle de Ciccotti) et par des « objectifs » (thèse de la projectivité de la science). Dans les termes de Marcello Cini, « l’entrelacement d’une causalité, le matérialisme, et d’une finalité, l’histoire » (avant-propos de AT, p. 13) est ce qui caractérise la science de la société construite par Marx.

2. Du fait qu’au premier niveau les oppositions s’établissent entre théories de la science et au deuxième niveau entre pratiques scientifiques, on peut dire qu’existe entre le premier niveau et le deuxième la même relation qu’entre un discours et ce qu’il prend pour objet. De sorte que dans l’analyse de la polémique de premier niveau, il est nécessaire de préciser quel est l’objet de la théorie pour chacun des théoriciens et de tenir compte constamment du processus de la construction de cet objet dans et par la théorie.

3. Le camp des adversaires de Ciccotti se divise en deux et la polémique procède au premier niveau contre des théoriciens de la science (des « idéologues » ou des scientifiques dans leur fonction d’« idéologues ») et au deuxième niveau contre des agents de l’activité scientifique elle-même, quels que soient les rôles sociaux qu’ils occupent dans cette activité : bailleurs de fonds, chercheurs, techniciens, enseignants, etc.

4. C’est dans la polémique de premier niveau qu’interviennent les arguments épistémologiques ou soi-disant tels, alors que c’est dans la polémique de deuxième niveau qu’interviennent les arguments éthiques ou soi-disant tels.

3. La non-contradiction des thèses en présence

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je veux maintenant soutenir que, dans la mesure où la thèse de la non-neutralité porte vraiment sur les constructions conceptuelles techniques dans leur rapport de validation à l’expérience, elle n’est pas démontrée ; et que, dans la mesure où quelque chose est démontré, c’est une thèse qui :

- ou bien ne porte pas vraiment sur le rapport de validation ;

- ou bien, si elle porte sur lui, montre non pas sa détermination de classe, mais sa détermination par les conditions de possibilité techniques ou conceptuelles qui prévalent à une époque donnée.

Ce que l’épistémologie bourgeoise, qualifiée également d’académique, appelle « problèmes de validation », c’est des problèmes tels que les suivants :

- L’exposant de « r » dans l’énoncé de la loi de la gravitation universelle est-il 2 ou 1,9998 ?

- Le mouvement relatif des référentiels associés respectivement à l’objet-phénomène et à l’observateur intervient-il dans la prise d’une mesure concernant une variable définie sur le phénomène ?

- Y a-t-il une relation entre la mort des parturientes et le fait que les médecins qui les visitent arrivent le plus [98] souvent de la salle de dissection ? (J’évoque ici l’exemple si sobre et si éclairant à la fois qu’utilise Hempel au début de son petit livre *Éléments d'épistémologie* : il s’agit de la découverte de l’étiologie de la fièvre puerpérale et des problèmes que posait la validation des hypothèses dans ce cas.)

Par extension, les épistémologues bourgeois appelleront aussi parfois « problèmes de validation » les problèmes relatifs aux caractères généraux des problèmes de validation (entendus au premier sens) que se posent les scientifiques et des manières dont les scientifiques résolvent ces problèmes.

Si ce que Ciccotti appelle « validation des énoncés mêmes des lois scientifiques » ne réfère pas à des problèmes de cette nature, on n’a qu’à renvoyer dos à dos les protagonistes du débat pour cause de malentendu sémantique et la démonstration de non-contradiction est terminée. Je supposerai dans ce qui suit que nos auteurs physiciens réfèrent à des problèmes de cette nature et qu’ils savent aussi bien que Hempel, et certainement mieux que moi-même, ce qu’est un problème de validation.

Cependant, nulle part dans les articles de Ciccotti que j’analyse, les exemples ne réfèrent à des énoncés de lois scientifiques. Ciccotti fournit de nombreux exemples tirés de l’histoire — et c’est là une grande qualité pédagogique de sa réflexion. Mais nulle part, je le répète, son analyse ne porte sur des constructions conceptuelles techniques, sur le passage d’une construction à une autre, sur le remplacement de l’une par l’autre, sur le caractère révolutionnaire d’une loi par rapport à une loi rivale ; je parle ici de l’« énoncé même de la loi » et non des commentaires philosophiques, pédagogiques, poétiques, esthétiques sur la loi...

Il est généralement admis aujourd’hui et depuis longtemps — non seulement chez les épistémologues marxistes, mais aussi chez les autres — que, pour un corpus donné de phénomènes, plusieurs théories peuvent être construites qui satisfassent, à un degré acceptable, les diverses conditions logiques pour qu’une théorie soit plausible. Appelons cette assertion « l’hypothèse de la multiplicité des théories pertinentes ». L’histoire des sciences présente plusieurs cas de théories multiples ; les historiens peuvent nous dire ce qui arrive dans chaque [99] cas, nous dire si elles sont rivales, si elles coexistent longtemps, si elles sont éventuellement « réduites », si l’une d’elles tombe en défaveur et pour quelle raison, etc.

Sur la base de l’hypothèse de la multiplicité des théories pertinentes, on a parfois fait une autre hypothèse selon laquelle certaines théories formeraient des ensembles théoriques cohérents si elles n’avaient pas été réprimées par les conceptualités dominantes, puis repoussées dans les limbes de l’histoire. Cette hypothèse présente des variantes : la plus hardie est celle qui évoque des théories dont on imagine simplement qu’elles auraient pu émerger et qu’elles sont restées inexprimées ; d’autres évoquent des théories qui ont reçu une expression, tantôt embryonnaire, tantôt suffisamment articulée pour devenir des rivales sérieuses ou même des théories dominantes et qui, néanmoins, n’ont pas été retenues par l’histoire que Bachelard qualifie de « sanctionnée ». L’hypothèse est à l’effet que des constructions conceptuelles techniques auraient pu être, qui n’ont pas été, ou auraient pu connaître un destin plus heureux. Cette proposition contre-factuelle, je l’appelle l’hypothèse des *limbes scientifiques.*

Les relations logiques entre l’hypothèse de la multiplicité des théories pertinentes et celle des limbes ne m’apparaissent pas clairement pour l’instant, mais je considère que ces hypothèses sont bien distinctes [[71]](#footnote-71).

Enfin, sur la base des deux hypothèses précédentes, certains auteurs formulent l’hypothèse des *deux sciences* : les constructions conceptuelles techniques produites par une société organisée selon le mode de production socialiste sont différentes des constructions conceptuelles techniques produites par une société organisée selon le mode de production capitaliste.

Je conviens des distinctions et appellations précédentes afin de rendre clairs les jugements suivants : Ciccotti adopte l’hypothèse de la multiplicité des théories pertinentes, ne dit mot sur l’hypothèse des limbes scientifiques et suggère l’hypothèse des deux sciences un peu comme s’il la prenait pour acquise.

[100]

NOTE

101

L’hypothèse des deux sciences semble causer un grand embarras aux épistémologues marxistes ; car, d’une part, plusieurs interprétations des principes généraux du matérialisme dialectique semblent impliquer directement qu’un changement du mode de production entraîne un changement dans la sorte de théories scientifiques que la société concernée produit ; mais d’autre part, la coexistence, depuis la révolution bolchévique, de sociétés distinctes dans lesquelles prévalent respectivement un mode de production capitaliste et un mode de production socialiste ne permet pas, ou pas encore, de constater l’apparition de deux sciences, également opérationnelles mais fonctionnant sur des constructions conceptuelles techniques différentes. C’est pourquoi, ou bien on est prudent, comme Jean-Marc Lévy-Leblond [[72]](#footnote-72), ou bien on fait passer, comme le fait Ciccotti, la différence entre priorités de recherches observées en URSS et celles observées aux USA pour un argument en faveur de l’hypothèse des deux sciences.

Revenons à la thèse de la non-neutralité : en quel sens les constructions conceptuelles techniques sont-elles dites « marquées par l’idéologie où elles naissent » ? Je ne crois pas que Ciccotti l’entende dans le sens où les lois de la mécanique classique, par exemple, auraient été d’autres lois si l’activité scientifique d’alors avait été dominée par un autre point de vue de classe ou par un autre « projet de société » : ça, c’est l’interprétation par l’hypothèse des limbes. Remarquez que Ciccotti ne se défend nullement contre cette interprétation : il ouvre même la porte à une telle lecture de son texte lorsqu’il invite à concevoir, mais sans l’affirmer explicitement, que dans les périodes de crise et de révolution les constructions conceptuelles techniques révolutionnaires sont aux anciennes — pensons à Einstein par rapport à Newton, peut-être — comme les « points de vue » de la classe révolutionnaire triomphante sont aux « points de vue » de la classe antérieurement dominante vaincue.

Je crois cependant que nos physiciens épistémologues sentent que la démonstration rigoureuse de ces analogies conduirait à des impasses et que la thèse des limbes scientifiques serait ou trop naïve, ou trop manifestement métaphysique. Quoi qu’il en soit, ils préfèrent des démonstrations dans lesquelles l’idée d’une science qui eût pu être autre n’est véhiculée, il me semble, que comme signifié purement connoté. Ces démonstrations varient selon les contextes. Je n’analyserai pas [101] ici la stratégie argumentative qu’ils utilisent pour interpréter des épisodes particuliers de l’histoire de la physique et pour montrer que l’accession d’une théorie à une position dominante, à un certain moment, est déterminée par son aptitude à répondre, mieux que d’autres, aux besoins et aux objectifs des forces sociales en présence qui sont « objectivement » les plus « progressives », eu égard à la conjoncture donnée [[73]](#footnote-73).

Par contre, je vais tenter de reconstituer la stratégie de démonstration de la thèse de non-neutralité. La voici :

1. D’après Ciccotti, les problèmes que se posent les épistémologues bourgeois académiques traditionnels à propos de la validation en science sont des problèmes mal posés : le vrai problème initial que doit poser l’épistémologie est celui du rapport entre la valeur de la connaissance scientifique et la fonction sociale de la science, pour une société et un mode de production déterminés, historiquement donnés. J’appelle cette assertion de Ciccotti « le postulat du problème prioritaire ».

2. La thèse de la non-neutralité de la science affirme que la validité des lois, théories ou représentations est « conditionnée historiquement » ; et ici, l’idée de conditionnement implique l’idée d’une limitation. D’après Ciccotti, ce fait « trouve son fondement dans deux limitations essentiellement distinctes » ;

a) premièrement, la limitation du « champ du possible » que définissent, non seulement les théories ou les croyances en cours, mais la nature même des objets accessibles à l’analyse, l’équipement pour les étudier, la façon de les observer et d’en parler (AT, pp. 76-77) ;

b) limitation due à la « projectivité » ; « Aucune connaissance socialement répandue, aucun niveau culturel (au sens où la culture est définie plus haut) ne possède un caractère purement reproductif, spéculaire. Dans toute représentation du monde est présente l’idée d’une transformation, une intentionnalité de réorganisation et de modification du réel (...) qui constitue l’objectif pour la réalisation duquel cette représentation (valide !) est construite » (AT, p.77).

[102]

**103**

C’est de cette stratégie d’argumentation mise en œuvre par Ciccotti que je vais tirer argument pour poursuivre et parachever ma démonstration de non-contradiction. (Mon premier argument, je le rappelle, a été : les démonstrations et illustrations de la thèse de non-neutralité ne portent jamais sur des énoncés de constructions conceptuelles techniques, alors qu’elles devraient le faire pour être en éventuelle contradiction avec une thèse de neutralité qui pose, pour autant qu’on puisse la reconstituer, des problèmes de validation d’énoncés, au sens défini plus haut.)

Mon prochain argument est le suivant : la thèse selon laquelle la validité des lois scientifiques est limitée par le champ du possible, loin de contredire la thèse de l’autonomie du rapport de validation à l’expérience, est admise ou présupposée par cette dernière.

Pour les épistémologues bourgeois auxquels nos physiciens italiens se réfèrent explicitement et pour ceux de tradition logico-empiriste auxquels ils réfèrent peut-être par l’expression « scientisme », la validité des lois scientifiques a toujours été considérée comme corrélée à, et donc limitée par, des conditions d’observation ou d’expérimentation, des domaines d’observation ou d’expérimentation, un certain état du développement des problématiques et des techniques expérimentales au sein de chaque domaine de recherche ; les épistémologues logico-empiristes, pour leur part, ont même toujours insisté sur une limitation par le langage lui-même, en un sens très radical de ce mot, ce qui est aller plus loin, je pense, dans l’affirmation d’une limitation de validité, que ne vont la plupart des épistémologies marxiennes. La variabilité et la variation effective de ces conditions et domaines d’expérience, de ces états des problématiques et des langages, figurent toujours parmi les prémisses ou les présupposés des tentatives pour élaborer une théorie générale, soit de la validation, soit du développement, soit de la méthode, soit de la fonction sociale des connaissances, etc.

Si on est conscient d’un ensemble si vaste de conditions variables, la thèse de l’autonomie du rapport de validation à l’expérience ne peut viser, pour être plausible, qu’un niveau de généralité plutôt élevé, un niveau de généralité assez élevé, du moins, pour qu’on puisse commencer à parler d*'invariance* par [103] rapport à certaines variations. Et, de fait, la thèse présumée de neutralité affirme simplement que certains procédés de validation suffisamment généraux, ou définis en termes suffisamment généraux, sont des invariants par rapport aux divers contextes pertinents (contextes de validation proprement dits, c’est-à-dire expérimentaux, ou contextes plus vastes, tel le social) et par rapport aux procédés de validation particuliers. La thèse de l’autonomie affirme en second lieu que, par conséquent, ce sont ces procédés généraux, plutôt que les allégeances politiques du chercheur ou de ses bailleurs de fonds, qui déterminent ce que les énoncés peuvent avoir de validité, si tant est qu’ils en ont une. Le pivot de la thèse de l’autonomie, et de la « neutralité » qui en découle, c’est donc la conception d’un niveau d’invariance compatible avec plusieurs niveaux où s’observent des variations évidentes, selon le temps et les contextes, concernant le degré de validité, l’opérativité, la forme, la précision, le sens même, etc., des constructions conceptuelles techniques [[74]](#footnote-74). Dire, par exemple, que la validation des hypothèses s’effectue par une confrontation avec l’expérience, que cette confrontation, si on la décrit d’un point de vue logique, est caractérisée par le fait (logique) que certaines sortes d’énoncés sont des falsificateurs potentiels des hypothèses, c’est assumer un tel niveau de généralité, c’est parler d’un procédé de validation comme d’un invariant, donc comme autonome par rapport au contexte historique et social. (Et de fait, Ciccotti ne manque pas d’utiliser lui-même un très typique raisonnement de falsification pour réfuter Popper en utilisant comme énoncés falsificateurs certains énoncés de Lakatós et les siens propres sur l’histoire, celle-ci étant considérée comme un contre-exemple factuel.) On remarquera cependant que, dans mon exemple, le procédé de validation n’est pas présenté comme une explication du développement des sciences, mais uniquement comme procédé de validation des constructions conceptuelles techniques mises de l’avant par les sciences. On remarquera, deuxièmement, que mon argument ne préjuge nullement de la validité et de la pérennité des diverses *théories* des procédés généraux de validation : elles sont nombreuses et en constante transformation sous l’action de la polémique ; elles sont philosophiques la plupart du temps, peut-être même toujours, et disposent donc de procédés de validation moins efficaces encore que ceux dont disposent les théories scientifiques.

[104]

**105**

Le fait d’assumer un point de vue logique est souvent une façon d’augmenter le degré de généralité des énoncés et de produire une théorie générale ; c’est la façon qui a été traditionnellement privilégiée par l’épistémologie logico-empiriste. Mais ce n’est absolument pas la seule. Le fait d’assumer le point de vue métaphysique, ou ontologique, comme on voudra, est une autre façon d’atteindre un degré de généralité analogue. C’est ce point de vue, par exemple, qui engendre l’assertion que toute production de représentations est déterminée par une base matérielle, base dont les représentations sont un « reflet », et que les représentations produites exercent en retour des effets qui transforment la base matérielle. Le fait que l’occurrence de cet énoncé — appelons-le « y » — soit conditionnée historiquement n’entraîne certainement pas que la relation dialectique infrastructure / suprastructure affirmée par « y » soit pensée là comme un *événement* conditionné historiquement, de la même façon que l’est la *production* de l’énoncé « y ». En tout cas, le moins qu’on puisse dire, c’est que peu de marxistes considèrent que l’énoncé « y » n’est valide que pour la période qui a déterminé sa production comme énoncé !

Les deux exemples précédents ne sont que des cas particuliers. En généralisant, on peut dire, je crois, que toutes les disciplines métascientifiques et toutes les théories philosophiques produisent des énoncés comme ceux évoqués ci-dessus, car elles cherchent spontanément à devenir des théories générales. Et à bon droit.

4. L'argument de la « projectivité »
de la science

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la prochaine et dernière partie de mon effort pour démontrer la non-contradiction des thèses de non-neutralité et de neutralité, je vais examiner ce que Ciccotti appelle la deuxième limitation de validité, celle provenant du fait que l’activité scientifique, en tant qu’activité d’une société ou d’un groupe social, a un caractère de projet et se trouve donc affectée par des objectifs ; c’est ce qu’il appelle « la projectivité de la science ».

Je soupçonne que cette manière d’analyser la production de savoir en tenant compte non seulement de la détermination [105] exercée par les conditions matérielles déjà réalisées mais encore de la détermination exercée par « l’intentionnalité de réorganisation et de modification du réel » est l’un des traits originaux par lesquels le modèle épistémologique avancé par le groupe Ciccotti se distingue du modèle althussérien. Cependant, autant cette thèse est suggestive et prête à corroboration lorsque l’on considère les représentations dans leur procès de production, autant elle est muette et réfractaire à toute corroboration lorsque l’on considère les représentations dans leur procès de validation.

Rappelons la thèse : « Dans toute représentation du monde est présente l’idée d’une transformation, une intentionnalité de réorganisation et de modification du réel (...) qui constitue l’objectif pour la réalisation duquel cette représentation (valide !) est construite » (AT, p. 77). Cette thèse générale, tout comme la thèse précédente sur le champ du possible, fait partie d’une argumentation à l’appui de la thèse plus particulière de non-neutralité : le concept général de « toute connaissance socialement répandue » vient subsumer le concept particulier de « constructions conceptuelles techniques » ; le concept général de « réorganisation et modification du réel » vient subsumer les concepts particuliers d’« intervention capitaliste sur la nature et la société » et d’« intervention socialiste sur la nature et la société ». La thèse initiale se veut spécifique ; la thèse-argument, qui censément fonde la précédente, est générale ; et lorsqu’arrivent les exemples pour illustrer la thèse-argument, ils nous offrent bel et bien des cas nettement distingués de projets d’intervention réactionnaires et révolutionnaires, mais l’autre terme de la relation spécifique a disparu ; au lieu d’exemples de constructions conceptuelles techniques, tels que des lois scientifiques et des théorèmes, on retrouve toutes sortes de représentations relatives, par exemple, à :

- la détermination des problèmes et domaines de recherche prioritaires ;

- les rapports entre disciplines et leur traduction dans des institutions ;

- l’organisation de la recherche (division du travail, rapports d’autorité) ;

[106]

- le fonctionnement (sociologique ?) des systèmes de récompense et de reconnaissance sociale des succès obtenus dans la recherche (exemple traité par Lévy-Leblond : les prix Nobel) ;

**107**

- l’interprétation philosophique des théories ou théorèmes ;

- la perception qu’ont les chercheurs de la valeur de leur propre activité ;

- la vision du monde des chercheurs, etc.

Les analyses du groupe Ciccotti et celles de Jean-Marc Lévy-Leblond foisonnent d’exemples de ce type et sont très efficaces pour nous aider à débusquer la connotation idéologique des pratiques d’abord, puis des représentations qui se manifestent dans le discours associé à ces pratiques. Mais la présumée thèse de neutralité n’a rien là contre. Elle dirait plutôt, si elle était formulée explicitement plutôt que manifestée dans le seul comportement, quelque chose comme : il n’y a pas de rapport entre les constructions conceptuelles techniques de la théorie de la relativité *considérée en tant que connaissance relativement valide par certains physiciens d'une époque* et le projet politique particulier animant le groupe social particulier où ont été produites ces constructions conceptuelles, pour toute définition non triviale du groupe en question et de son projet (il faut, par exemple, reconnaître au moins que ce groupe n’est pas le seul qui existe, etc.) ; ainsi de suite pour les autres théories considérées sous le même aspect. Une thèse plus faible pourrait être présumée qui dirait : « Il n’y a pas de rapport *démontrable*... »

Je conclus donc comme pour l’analyse précédente : dans la mesure où la thèse de non-neutralité est spécifique, comme elle doit l’être pour contredire la thèse de neutralité, elle n’est nullement démontrée. Dans la mesure où elle est appuyée sur d’autres thèses et sur des exemples, ces démonstrations ne contredisent nullement les présumées thèses de neutralité. Pourquoi ? Parce que les unes et les autres ne parlent pas de la même chose : c’est l’idée que je développerai après le résumé suivant.

En résumé, il n’y a pas l’ombre d’une contradiction entre les énoncés suivants :

[107]

1. La validité des constructions conceptuelles techniques en science est conditionnée par le champ de l’expérience possible et par le champ des modes d’expression et des représentations possibles, à une étape déterminée de l’histoire humaine. Ce fait, entre autres, rend cette validité provisoire et partielle.

2. La validation des constructions conceptuelles techniques, considérée comme procédé de l’argumentation scientifique, est déterminée exclusivement par des rapports de test, de corroboration, de confirmation, de traduction opérationnelle, de falsification, etc., chacun de ces « *explicata* » représentant un aspect de l’*explicandum* générique que j’appelle « rapport de validation ».

3. Le rapport de validation est déterminé historiquement, en tant qu’occurrence de procédés de validation ; mais en tant que forme générique des procédés de validation et condition de possibilité d’un degré quelconque de validité attribuable aux constructions conceptuelles techniques, il est neutre.

NOTE

La forme générique est dite « neutre » au sens où elle est trop *abstraite* pour qu’il soit pertinent de lui assigner des coordonnées spatio-temporelles. La validité provisoire et conditionnée des énoncés scientifiques est dite « neutre » au sens où ses incessantes variations ne sont pas une fonction des variations que connaissent les modes et rapports de production des sociétés, dans le temps et l’espace, ni des variations que connaissent les positions idéologiques et les positions de classe des producteurs et des usagers de ces énoncés. (Au lieu d’utiliser la métaphore de la « fonction », en disant : « V1 est fonction de V2 », on pourrait utiliser la métaphore du coefficient de corrélation C, en son sens mathématique, où 0<C< 1.)

5. Genèse et fondement de l’opposition
entre les deux thèses

[Retour à la table des matières](#tdm)

Tout se joue, l’argumentation de Ciccotti ainsi que la mienne ici, sur la question : est-il légitime ou non de distinguer, dans la science qu’on prend pour objet, entre les produits conceptuels [108] et les conditions de leurs productions, entre les lois et théories considérées comme connaissances nous permettant de comprendre, contrôler ou produire des phénomènes, d’une part, et les lois et théories considérées comme événements ou moments de l’histoire des sciences et des sociétés, d’autre part ? L’épistémologie que Ciccotti appelle « académique » répond oui ; et la présumée thèse de neutralité porte sur les produits conceptuels au sens précisé ci-dessus. Exprimons cet énoncé par la forme abrégée « P est neutre ».

Quant à Ciccotti, sa position est curieuse. Connaissant la position des épistémologues bourgeois, il tient à les contredire ; il tient à produire la thèse : la science n’est pas neutre, même dans ses « constructions conceptuelles les plus techniques » ; en abrégé : « P n’est pas neutre. » Or sa démonstration procède sur ce que les épistémologues bourgeois considèrent être d’autres objets que P. Et Ciccotti utilise même comme une de ses *prémisses* l’indiscernabilité du produit P et de ses conditions de production — notons ces dernières « CP ». La forme simplifiée de l’argumentation est la suivante :

CP n’est pas neutre.

CP est indissociable de P.

Donc, P n’est pas neutre.

Or cette conclusion ne contredira la thèse « P est neutre » que si le P de Ciccotti est bien celui dont parlent les autres, donc un P dissociable de CP, ce qui contredit la prémisse de l’indissociabilité.

La thèse de Ciccotti ne pourrait être une véritable contradictoire de la présumée thèse bourgeoise qu’au prix d’une contradiction, si l’on peut dire, dans sa propre démonstration. Aussi la thèse de non-neutralité, à mon avis, n’est pas la contradictoire de l’autre. Je veux même aller plus loin : elle est compatible avec l’autre. Et la raison pour laquelle il en est ainsi, c’est que le problème posé par le groupe Ciccotti est différent de ceux posés par les épistémologues qu’il interpelle, et que ces problèmes sont compatibles. Le problème de Ciccotti est celui de la fonction sociale de la science ; ceux de Popper, Bunge, Poincaré, Lakatós sont divers problèmes relatifs à la logique ou à la rationalité du rapport théorie-expérience, collectivement appelés « les problèmes de la validation, ou de la [109] justification », ainsi que divers problèmes relatifs à l’utilisation des théories de la validation dans l’élaboration des théories du développement des sciences.

Le premier mouvement que fait Ciccotti en entrant dans ce qu’il appelle « le débat épistémologique », c’est celui de substituer, assez ouvertement d’ailleurs, mais comme en passant, le problème de la fonction sociale à tous les problèmes épistémologiques traditionnels. Et comme la spécificité d’un problème tient justement à l’objet qu’un chercheur choisit d’interroger, à ce qu’il choisit de demander à propos de cet objet, aux raisons qui poussent le chercheur à faire cette recherche, aux objectifs qu’il poursuit, aux moyens qu’il entend utiliser, etc., il s’ensuit qu’à des problèmes différents correspondent des objets différents.

Quant à savoir si les problèmes épistémologiques traditionnels sont considérés par Ciccotti comme des non-problèmes, ce n’est pas clair. Tantôt on a l’impression que pour lui les problèmes de validité empirique ne se posent même pas, qu’ils sont résolus — c’est ce que j’appelle des « non-problèmes » — ; tantôt, par contre, il les considère comme des problèmes mal posés.

Tout en poursuivant l’analyse logique de l’argumentation déployée par Ciccotti à l’appui de la thèse de non-neutralité, je peux montrer une ou deux caractéristiques de cet objet-science construit par la problématique marxiste de la fonction sociale. C’est bien de « découpage » qu’il s’agit : l’enjeu est bien de savoir, comme j’ai commencé à le dire ci-dessus, s’il est possible, ou permis de distinguer entre la connaissance scientifique et les conditions de sa production.

Les démonstrations d’une non-neutralité sur le plan de la validité des constructions conceptuelles techniques fonctionnent ici par un mécanisme de projection de la validité d’une thèse sur une autre. Cette projection est surtout un effet connotatif du discours et non pas un produit de l’argumentation. Cet effet connotatif de projection est induit par le fait de poser dans la problématique de départ des postulats qu’on demande plus ou moins explicitement d’accepter : je les appelle des postulats d’unité organique et d’unité hiérarchique.

Dans l’état actuel de mon analyse, j’en perçois deux de chaque sorte. Ce sont les suivants :

[110]

*Postulats d’unité organique*

UO 1 Tous les aspects de l’activité scientifique sont liés organiquement dans le concept d’idéologie.

UO 2 Toutes les déterminations historiques susceptibles d’affecter l’activité scientifique sont liées organiquement dans le concept générique de mode de production en tant qu’il signifie un stade particulier dans le développement des rapports homme-nature et homme-homme.

*Postulats d’unité hiérarchique*

UH 1 Tous les aspects de l’activité scientifique sont subordonnés à l’aspect ontologiquement et méthodologiquement premier de production idéologique.

UH 2 Toutes les déterminations historiques susceptibles d’affecter l’activité scientifique sont subordonnées à la détermination ontologiquement et méthodologiquement première de base matérielle.

Grâce aux postulats d’unité organique et hiérarchique, il est possible, dès la position de problème et a fortiori dans les thèses subséquentes, de construire un concept de science plus indifférencié que celui construit par les épistémologies académiques bourgeoises : aux objets-sciences distincts des problématiques bourgeoises, Ciccotti substitue l’objet-science organiquement et hiérarchiquement unifié. L’effet de projection se réalise alors ainsi :

- on montre des déterminations politiques dans l’occurrence des recherches, dans l’application des connaissances ou dans les interprétations philosophiques, politiques, poétiques, etc., des connaissances ; alors, il suffit de rappeler (ou d’évoquer, ce qui est encore préférable) le postulat d’unité hiérarchique et organique des aspects de la science pour que paraisse vraisemblable, par projection, la thèse que les constructions conceptuelles techniques, elles aussi, portent la marque de leur origine de classe et de la formation sociale où elles naissent. Ici la projection s’effectue depuis des thèses sur les aspects, disons, « x », « y » de la science vers une thèse sur l’aspect « z » ; le [111] déplacement s’effectue à la faveur d’une indifférenciation des aspects.

Dans l’autre cas, le déplacement s’effectue à la faveur d’une indifférenciation des facteurs qui affectent l’activité scientifique :

- on montre que les constructions conceptuelles techniques dépendent en partie du niveau de développement des techniques matérielles ou des productions idéologiques antérieures (le calcul infinitésimal, par exemple). Ces facteurs sont clairement « historiques et sociaux », même pour le sens commun. Alors il suffit de rappeler, ou de laisser jouer, le postulat de l’organicité du système des facteurs historiques unifiés en un mode de production, ainsi que le postulat de la priorité de la base matérielle, pour que la thèse précédente projette la thèse à l’effet que les constructions conceptuelles techniques sont déterminées *également*, et au même titre, par la classe sociale particulière qui les a produites ou par la formation sociale particulière qui caractérise l’époque où elles ont été produites.

6. La fonction de légitimation
de la thèse de non-neutralité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Mais tout ceci n’explique pas encore pourquoi Ciccotti tient tant à ce que sa thèse de non-neutralité soit considérée par son lecteur comme une assertion portant bel et bien sur les « constructions conceptuelles techniques », même « les plus techniques », dit-il, et donc comme une contradictoire de la thèse de neutralité.

La première raison que je vois, c’est que le matérialisme dialectique exige et affirme cela. La thèse de non-neutralité, formulée comme elle l’est, confirme en quelque sorte les principes les plus généraux du matérialisme dialectique. De plus, si le matérialisme dialectique est la philosophie des sciences adéquate à la transformation révolutionnaire de l’activité scientifique présentement dominante dans le mode de production capitaliste, il doit évacuer et remplacer la philosophie des sciences bourgeoise. La réfutation des thèses épistémologiques bourgeoises [112] est une contribution souhaitable à cette entreprise d’évacuation.

Deuxièmement, la thèse de non-neutralité a pour fonction de radicaliser le projet de science critique : c’est comme si, pour Ciccotti, il fallait que toute la science bourgeoise, même dans ses contenus, soit subvertie, modifiée, ou du moins considérée comme susceptible de l’être éventuellement, à la suite d’une révolution prolétarienne. Cette image projetée de la science critique est utile à la lutte idéologique pour deux raisons :

1. Elle est mobilisatrice : si la production idéologique d’une société reflète nécessairement, jusque dans ses contenus conceptuels techniques, son infrastructure, il s’ensuit que la science « réappropriée » qui correspondra au mode de production nouveau, sera différente même dans ses contenus. La thèse de non-neutralité des contenus, formulée comme elle l’est, rend possible et permet d’espérer l’avènement de nouveaux contenus postrévolutionnaires ; et cet espoir lui-même a pour effet d’encourager les militants à exercer la critique révolutionnaire même sur les contenus.

2. Elle est stratégique : si on admettait que la science bourgeoise est neutre dans ses contenus, on laisserait libre cours à l’effet idéologique produit par le thème de l’objectivité de la connaissance scientifique, lorsque ce thème est « utilisé » par les membres de la classe dominante en régime capitaliste. L’effet idéologique en question est d’évacuer la réalité de classes et les points de vue de classes dans la discussion des problèmes pratiques où interviennent des connaissances scientifiques.

Dans la mesure où la thèse de non-neutralité joue ces fonctions dans la lutte idéologique, la question de la valeur de la thèse est une question empirique : obtient-on plus de succès contre l’ennemi lorsqu’on généralise et radicalise le conflit, au prix d’un montage d’oppositions imaginaires, ou obtient-on plus de succès en limitant le conflit aux zones où l’on peut montrer des oppositions réelles ?

En plus de contribuer à radicaliser le projet de science critique, la thèse de non-neutralité au sens fort fournit également [113] un élément important du système de légitimation de l’activité scientifique en mode de production socialiste ; car si les contenus sont objectivement politisés, c’est la politisation « correcte » des producteurs de contenus qui assurera la corrélation correcte entre la science et la société (souvenons-nous que cette corrélation est toujours nécessaire et toujours transformable). Cette prémisse laisse intacte la légitimation par l’idée d’objectivité fondée sur le pouvoir des connaissances scientifiques comme instruments de transformation des conditions existantes. La science « ne représente et ne peut représenter autre chose qu’un système de lois naturelles capables de fournir la base idéale de la production sociale » (AT, p. 61).

Elle change par contre quelque chose dans le système bourgeois capitaliste de légitimation de l’activité scientifique considérée dans ses rapports avec le pouvoir politique. Dans ce système, celui de la société capitaliste, certains des contrôles, pressions, ou répressions exercés sur l’activité scientifique sont partiellement masqués par l’idéologie proclamée de la liberté de la recherche ; par ailleurs, certains développements de l’activité scientifique et technologique qui sont incohérents, irrationnels, aléatoires, sont partiellement masqués par l’idéologie proclamée d’un contrôle rationnel de l’ensemble dûment exercé par une politique scientifique émanant de l’État ; et, enfin, certains développements de l’activité scientifique principalement ordonnés à promouvoir les intérêts de la classe dominante ou même de sous-groupes dominants sont partiellement masqués par l’idéologie proclamée du bien public et du mieux- être de l’humanité. Il y a donc au moins trois éléments pertinents dans l’idéologie capitaliste sur ce point : liberté de la recherche, rationalité des contrôles, universalité des bénéfices (je considère ici le thème de la désirabilité des retombées comme inclus dans la notion de bénéfices).

En « démontrant » le caractère mystificateur des croyances en la neutralité de la science, en « montrant » l’inéluctable cohérence du projet de société et de l’activité scientifique que ce projet promeut, en préconisant le choix conscient du projet socialiste plutôt que l’illusion de la neutralité dans une pratique dominée de fait par le projet capitaliste, le groupe Ciccotti fournit à la « science critique » une idéologie qui n’a plus que deux composantes : la rationalité des contrôles et l’universalité des bénéfices. Dans ce nouveau système, la soumission de l’activité [114] scientifique aux objectifs et au « projet » du pouvoir politique n’est pas seulement une qualité : c’est une condition nécessaire de légitimité. L’idéologie de la rationalité du contrôle politique se trouve renforcée par celle de sa perspicacité et de sa sagesse.

Quant à la composante « universalité des bénéfices », elle n’est probablement pas amoindrie ; l’axiome « ce qui est bon pour le capital et l’État capitaliste est bon pour tous » —axiome qui a été fort décrié par les tenants de la « science critique »— devient « ce qui est bon pour le parti et l’État socialiste est bon pour tous ». Du point de vue de l’idéologie, la différence est abyssale. Du point de vue de la logique, la différence est ténue. Du point de vue du rapport entre le discours idéologique et la réalité, la différence est imperceptible.

[115]

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.

[116]

[117]

[118]

[119]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Première partie :
APPROCHES THÉORIQUES

6

“L’épistémologie comme idéologie.”

Robert NADEAU

Sociologue, Université du Québec à Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une conception épistémologique très répandue veut que l’on assimile la connaissance scientifique au système de nos croyances vraies et justifiées. On peut, cependant, éviter la psychologisation en parlant non pas de « croyances », mais de propositions, énoncés (*sentences*), ou assertions (*statements*). Cependant l’évitement n’est que partiel et a plutôt l’allure d’une esquive, puisque la question de savoir « qui parle » importe encore. L’évitement paraîtra néanmoins total à celui qui se montrera prêt à envisager la science comme une réalité indépendante de ce que Piaget appelle le sujet épistémique. C’est un pas décisif que plusieurs ont fait déjà, entre autres dans le cadre de l’empirisme logique et dans celui du falsificationnisme [[75]](#footnote-75), et qui commande un point de vue philosophique maintenant attaqué de toutes parts.

En effet, au tournant des années soixante, principalement dans les travaux de Kuhn, Feyerabend, Toulmin, une tout autre perspective prend forme. Le système des idées scientifiques n’est plus approché du seul point de vue de sa reconstruction rationnelle possible mais est maintenant considéré comme doté d’un temps propre, c’est-à-dire comme ayant une histoire spécifique dont il importe de comprendre la dynamique. Histoire des sciences, psychologie cognitive, sociologie de la connaissance, socio politique de la recherche dans les diverses disciplines deviennent rapidement des façons d’approcher [120] la science radicalement différentes de ce qu’a été jusque-là la philosophie des sciences et qui prennent même le contre-pied du programme de recherche d’une discipline qui croyait être parvenue, au cours des quelque cent dernières années, à établir ses bases dans l’immense domaine du savoir. La science ne doit plus être conçue comme l’édifice abstrait des concepts bien construits et des hypothèses correctement vérifiées, elle est le fruit des intérêts humains et la résultante de processus qui, pour être rationnels, ne se laissent néanmoins pas réduire à leur seule dimension logique. En ce sens, la science n’est qu’une idéologie parmi d’autres possibles, une façon de voir et de faire les choses que seule une enquête multidisciplinaire peut permettre de comprendre dans toute sa complexité. Et, par voie de conséquence, la philosophie de cette activité qu’est la science, pour autant que non seulement elle la privilégie comme activité rationnelle mais encore qu’elle s’y enracine elle-même, et c’est bien ce qu’a fait jusqu’ici l’épistémologie, est elle-même idéologie.

Il serait faux de prétendre cependant que dans la perspective orthodoxe ou standard on n’était pas conscient de la complexité du phénomène « Science » : Carnap, par exemple, entrevoyait clairement qu’une *théorie de la science* aurait à faire place aux dimensions psychologique, sociologique et historique de son objet [[76]](#footnote-76). Mais il pensait également que l’élaboration d’une *logique de la science* était non seulement essentielle, mais irréductible aux autres perspectives, dans la mesure où les questions de validité nécessitaient un traitement *sui generis* [[77]](#footnote-77). De même, Popper voyait bien que la question de l’acceptation ou du rejet des énoncés de base susceptibles de corroborer ou de réfuter les théories scientifiques constituait une question réelle ; mais il en faisait une question empirique de la psychologie qui, comme telle, ne relevait ni de la logique, ni de la méthodologie de la science [[78]](#footnote-78).

Ce sont justement les concepts logico-méthodologiques acceptés par les scientifiques ou mis au jour par les épistémologues qui sont maintenant interprétés comme constituant la propre « idéologie de la science » : l’expression dénote ainsi le système des standards de scientificité que les scientifiques utilisent explicitement pour se définir comme tels [[79]](#footnote-79), ou encore, plus généralement, le discours que tiennent aussi bien les scientifiques [121] que les philosophes dans leur défense et illustration de la science [[80]](#footnote-80).

Si l’on peut paraître fondé, d’un certain point de vue, à considérer la science comme l’idéologie par excellence de notre temps [[81]](#footnote-81), l’est-on pour autant à faire de l’épistémologue, c’est-à-dire de celui qui pose aux sciences les questions logico-méthodologiques de leur validité, quelqu’un qui, ne parlant que par ukases et décrets, renforcerait cette idéologie dominante et empêcherait, à toutes fins utiles, qu’on en circonscrive les limites ?

1. La science comme idéologie
et l’épistémologie comme idéologie de la science

[Retour à la table des matières](#tdm)

Certes, dans la mesure où chacun est libre d’avancer les définitions qu’il veut bien, « idéologie » peut entrer dans le *definiens* de « science » ; mais pour autant qu’il nous importe de penser les rapports entre deux réalités posées comme distinctes, il ne nous sert à rien de définir « théorie scientifique » par « élément d’une classe d’entités idéologiques [[82]](#footnote-82) », même si le terme « idéologie » n’est pas utilisé comme primitif et qu’une chaîne de définitions vient en préciser le sens. Car c’est tout autre chose que nous voulons dire quand nous qualifions la théorie proposée par quelqu’un d’« idéologique ». C’est cet autre sens, vague à souhait, qu’il nous faut d’abord cerner. Et c’est ce sens du terme qui est à l’œuvre quand Popper parle de « l’utopisme » comme étant « un élément de l’idéologie historiciste [[83]](#footnote-83) » ou encore quand il qualifie Platon « d’idéologue totalitariste [[84]](#footnote-84) ». Le terme semble ici péjoratif et se réfère au système des opinions morales et sociopolitiques dont quelqu’un se fait à tort le propagandiste.

L’on conçoit aisément, dès lors, que l’activité de science serve à justifier de telles opinions : en ce sens, on dira que la science a une *fonction* idéologique, ou encore qu’une classe sociale se sert de certains résultats ou hypothèses scientifiques pour défendre ou mousser ses intérêts économiques propres. Mais on peut également penser que non seulement la science sert de fait les intérêts d’un groupe, mais encore qu’elle se laisse *structurer* par de tels enjeux [[85]](#footnote-85), comme si ce que Lakatós [122] désignait par le « noyau dur » des programmes de recherche scientifique incluait nécessairement de tels facteurs [[86]](#footnote-86). On peut enfin considérer que l’idéologie spécifique du scientifique est formée du système de valeurs épistémologiques auxquelles il adhère, la testabilité ou la falsifiabilité des théories par exemple [[87]](#footnote-87), ou encore que, pour autant que de telles valeurs servent à absolutiser la pratique des sciences, elles jouent un rôle idéologique qu’autrement, peut-être, elles ne joueraient pas [[88]](#footnote-88).

**123**

Vraisemblablement, nul ne contestera que l’entreprise scientifique obéit à une sorte de « loi éthique » dont la forme impérative pourrait être : « Fais en sorte d’interroger la nature en façonnant des hypothèses de manière que les prédictions qui pourront en être inférées seront plus facilement réfutables parce que plus précises [[89]](#footnote-89). » Et c’est justement parce qu’elle inclut de telles « maximes », pour ne pas dire qu’elle s’y réduit, que la méthodologie de la connaissance scientifique élaborée par Popper est qualifiée par Kuhn d’« idéologie ». En effet, dans le fameux débat qui l’oppose à Popper en 1965 [[90]](#footnote-90), la *thèse centrale de Kuhn est* ainsi présentée :

I am not clear that what Sir Karl has given us is a logic of knowledge at all (...) I shall suggest that, though equally valuable, it is something else entirely. Rather than a logic, Sir Karl has provided an ideology ; rather than methodological rules, he has supplied procédural maxims [[91]](#footnote-91).

Cependant, quand vient le temps de conclure, Kuhn est plus nuancé puisque, loin de trouver inconvenante ou fausse l’idée — défendue avec beaucoup d’insistance par Popper — selon laquelle l’entreprise de Popper est une « logique de la connaissance » (scientifique), il affirme :

An essential role in his methodology is played by passages which I can only read as attempts to inculcate moral impératives in the membership of the scientific group [[92]](#footnote-92).

Pour Kuhn, de telles *maximes* et de telles *valeurs*, dans la mesure où elles sont institutionnalisées et qu’elles en viennent à faire corps avec l’entreprise scientifique elle-même, peuvent rendre compte de choix effectués et de décisions prises par les chercheurs et que la logique ou l’expérimentation ne pourraient expliquer par elles-mêmes [[93]](#footnote-93). Kuhn, pour sa part, leur accorde, sous le nom de « socio-psychological imperatives », [123] une importance certaine dans la dynamique des disciplines scientifiques et c’est dans cette perspective que les règles épistémologiques deviennent à leur tour des *objets d’enquête* du psychosociologue de la science [[94]](#footnote-94). Kuhn hésite donc entre dire ou bien que l’épistémologie, envisagée comme ensemble d’énoncés, n’inclut que des énoncés impératifs qui se présentent faussement sous le couvert de règles de méthode, ou bien que l’épistémologie est composée de deux sous-ensembles, le sous-ensemble des « impératifs moraux » dits aussi « maximes de procédure », et le sous-ensemble des énoncés autres, et la fonction ou le statut de ces derniers est totalement laissé dans l’ombre.

C’est sans doute en pensant à quelque chose d’analogue à ces maximes et valeurs que Feigl a pu parler de « l’idéologie du positivisme logique [[95]](#footnote-95) », et que Laudan a pu qualifier l’épistémologie d’« activité partisane » en se référant expressément aux interventions respectives de Popper contre Marx et contre Freud, et à celle de Duhem contre la mécanique statistique. Et l’on n’aurait aucune difficulté à allonger la liste pour étayer la thèse de Laudan selon laquelle la philosophie de la science a servi de « *machine de guerre* pour arbitrer des controverses scientifiques [[96]](#footnote-96) ». Ce qui semble faire problème pour Laudan cependant, c’est qu’à chaque fois on ait pris pour acquis qu’il existait un ensemble de règles de la méthode scientifique aussi bien universelles que transhistoriques, alors que les normes de la rationalité sont selon lui relatives à chaque époque de l’histoire [[97]](#footnote-97). C’est pour cette raison fondamentale que Feyerabend affirme que le seul mot d’ordre méthodologique qui puisse être proposé aux scientifiques est *« Anything goes ».*

La thèse selon laquelle l’épistémologie, malgré qu’elle se soit voulue une logique et une méthodologie de la science, est une *idéologie*, semble avoir partie liée avec ce que les critiques de Kuhn ont appelé son « relativisme ». Une certaine lecture de *La Structure des révolutions scientifiques* pouvait probablement suggérer qu’il n’existait absolument aucun critère transhistorique susceptible de servir à définir sans ambiguïté ce qu’est la science. Et malgré les interventions répétées de Kuhn pour corriger l’interprétation dominante des idées qu’on lui prêtait à tort, la thèse semble s’être maintenue [[98]](#footnote-98). Feyerabend pour sa part, relativiste par excellence s’il en est un, se montre [124] très conscient des différences fondamentales entre son « idéologie » de la science et celle de Kuhn [[99]](#footnote-99). Et pour avancer dans l’analyse que nous menons, il importe de bien saisir le sens et la portée de la thèse de Kuhn. Mais auparavant, certaines clarifications conceptuelles s’imposent.

**125**

2. Principe, norme, critère et règle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant d’examiner en détail la thèse de Kuhn et les arguments qui la supportent, certaines clarifications conceptuelles semblent s’imposer. Puisqu’il sera question, en effet, de savoir exactement si la théorie logico-méthodologique de la science se ramène pour l’essentiel à une sorte d’idéologie de la science, il peut paraître intéressant, nécessaire même, de préciser ce qu’habituellement les philosophes des sciences veulent dire quand ils emploient des termes comme « principe », « norme », « critère » et « règle ». Il faudrait, bien sûr, une enquête socio- linguistique et une recherche lexicographique sérieuses pour répondre adéquatement à la question de savoir ce que tel et tel épistémologue a voulu dire par tel et tel mot ou telle et telle expression, et ce que les praticiens actuels de l’épistémologie entendent par des termes dont il faut bien admettre que la signification n’en est pas toujours claire. À défaut de telles analyses empiriques, on pourra toujours recevoir ce qui suit comme une proposition de convention terminologique.

Mais disons d’abord que c’est le plus souvent dans ce qu’il convient d’appeler globalement « la logique » que les épistémologues ont pris ce qu’ils ont présenté comme des principes, normes, critères et règles. C’est dans cette discipline, en effet, que se trouvent formulés, par exemple, le principe de contradiction (ou de non-contradiction), le principe d’identité et le principe du tiers exclu. C’est là aussi qu’on théorise, par exemple, les règles d’inférence valide que sont le *modus ponens* et le *modus tollens.* Et autant certains résultats probants de la logique formelle, mathématique ou philosophique, ont pu donner lieu à des utilisations épistémologiques, autant les philosophes se sont interrogés sur la validité de certaines théories logiques : en ce sens, beaucoup de préoccupations de l’épistémologie contemporaine sont liées aux analyses menées en philosophie de la logique et en métalogique. Pour l’épistémologue, [125] aucune construction théorique, pas plus dans le champ des sciences empiriques que dans celui des sciences formelles, ne saurait être au-dessus de tout soupçon. Et comme il est de coutume en ces matières, le consensus n’existe pas. La logique intuitionniste, et c’est peut-être le cas le plus célèbre, n’acceptant pas comme procédure de preuve la *reductio ad absurdum,* n’admet pas le tiers exclu au rang des principes. L’épistémologue, pour sa part, pourra endosser ce parti-pris et élaborer un système logico-méthodologique de la science qui soit, par exemple, antiréaliste [[100]](#footnote-100), et qui exigera des scientifiques beaucoup plus d’efforts dans leurs démonstrations puisqu’il leur concédera au départ moins de moyens, certains étant jugés suspects.

Ainsi, l’épistémologue reçoit en quelque sorte en gage, et avec lui toute personne qui pense et qui parle, ce que nous appellerions volontiers la *normativité de la logique.* Assurément, il faut en convenir, ce n’est pas le logicien lui-même, ni l’épistémologue, qui décide arbitrairement que tel principe, telle règle, telle procédure sont valides : s’ils sont valides, ils le sont per se. Ce que le logicien propose, c’est plutôt telle façon d’opérationnaliser logico-mathématiquement des concepts qui sont déjà ou peuvent être reconnus comme valides. Lui ne décide pas à lui seul de la validité : il propose la formulation d’un système ou d’un sous-système à l’intérieur d’un système déjà construit et demande à la communauté universelle des chercheurs (mais plus précisément à ceux de ce domaine) de reconnaître comme lui que tel résultat obtenu force l’adhésion pour autant que le point de départ, c’est-à-dire un certain nombre d’assertions fondamentales (comme le principe de contradiction) est accepté. La situation de l’épistémologue a ici quelque chose d’exemplaire puisqu’il accepte les contraintes que lui impose la logique (on devrait dire maintenant « les logiques ») et que, néanmoins, mais toujours appuyé sur une normativité logique qui doit être assignable et qui a des comptes à rendre, il lui est toujours loisible de mettre en question toute construction théorique de la logique. Rien n’échappe, non qu’il le prétende mais il l’espère, à son regard, certains diront « inquisiteur », mais nous conviendrons de dire plutôt « interrogateur ». S’il est un art qu’il pratique passionnément, c’est bien celui de la mise en question.

[126]

Ce n’est donc jamais *dogmatiquement*, quoi qu’on en ait dit [[101]](#footnote-101), que la philosophie des sciences a cru bon de mettre en avant des thèses que des philosophes pourtant aussi opposés que Carnap et Popper ont tenté de systématiser dans une logique de la science. Quoi qu’il en soit de ces thèses ou de thèses du même genre, de celle qui veut, par exemple, qu’on puisse distinguer entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques ou de celle qui prétend qu’un énoncé théorique est réductible (ou doit pouvoir être réduit) à un ensemble d’énoncés d’observation, l’épistémologue qui les défend ne les promulgue pas comme le droit canon de la pensée rationnelle et il ne s’en est trouvé aucun pour proclamer : « Crois ou meurs. » Loin d’avoir déclaré son infaillibilité, Popper, par exemple, a proposé, au contraire, un faillibilisme assez radical. Et nous croyons être fidèle à l’esprit de l’entreprise épistémologique, par-delà les conflits d’école si la chose est possible, en proposant de distinguer minimalement trois concepts : norme de validité, critère de scientificité et règle de méthode. Alors qu’une norme de validité est le résultat d’une définition stipulative, un critère de scientificité est une catégorie qui, dans une situation judicative sert à déterminer si le cas considéré tombe ou non sous le coup de la norme définie. Une règle de méthode est le plus souvent une suggestion d’adopter telle norme ou tel critère particuliers, ou encore telle procédure. Soit la norme de consistance. Elle admet deux définitions. La consistance interne est la propriété pour un langage conçu comme un ensemble (infini ou fini) de phrases de ne pas contenir effectivement ou potentiellement une proposition et sa négation. La raison pour laquelle les épistémologues contemporains ont proposé ou requis des théories scientifiques qu’elles soient consistantes en ce sens, c’est-à-dire exemptes de contradictions internes, est simple : dans toute théorie qui admet la contradiction peut être dérivée n’importe quelle proposition (ou, comme les logiciens scolastiques le disaient : *« E falso sequitur quodlibet* [[102]](#footnote-102). » La consistance externe est la propriété pour une théorie donnée d’être compatible avec une autre, c’est-à-dire que leur somme logique ne soit pas contradictoire. Si l’on conçoit le système de la science comme l’axiomatisation globale et unifiée de toutes les théories vraies, un tel système n’est possible que si toutes les théories consistantes sont mutuellement compatibles entre elles. On s’exprimera plus clairement si « consistance » désigne [127] la seule norme de non-contradiction interne et si « compatibilité » désigne plutôt la norme de non-contradiction externe d’une théorie T avec l’ensemble de toutes les autres qui sont acceptées par ailleurs.

Il est clair que, dans une telle perspective normative, une preuve de consistance n’est techniquement administrable que pour les théories au moins partiellement axiomatisées. On peut ainsi être amené à proposer, comme procédure pour garantir la scientificité d’une théorie, ce que les positivistes logiques et leurs sympathisants ont appelé la « reconstruction rationnelle », que cette mise en forme hypothético-déductive soit faite par les scientifiques ou les philosophes : on jugera, dès lors, qu’une théorie est authentiquement scientifique si et seulement si il est prouvé qu’elle est consistante, ce qui requiert son axiomatisation. Une règle de méthode (qui n’a rien à voir avec ce que, dans chaque discipline particulière, l’on appelle du nom de « méthodologie ») pourra donc être suggérée à l’effet que, par exemple, entre deux théories rivales, l’on choisisse de préférence celle qui a passé le test de la consistance. Il n’est pas nécessaire d’entrer ici dans le débat contemporain concernant les vertus, hautement désirables pour certains mais inutiles pour d’autres, de l’exigence d’axiomatisation [[103]](#footnote-103). Ce qui compte avant tout, c’est qu’à toutes les époques de l’activité scientifique on ait requis, implicitement ou explicitement, la consistance des assertions théoriques.

Il ne me semble pas qu’on puisse en dire autant de la compatibilité, puisqu’au nom du « pluralisme méthodologique » Feyerabend suggère plutôt que l’on favorise la construction d’hypothèses scientifiques qui ne peuvent pas, à ce qu’il semble, être tenues pour simultanément vraies [[104]](#footnote-104). Peu importe qu’il ait raison ou non, bien que la règle de méthode soit l’opposé de l’autre formulée plus haut, la norme reste la même, puisque la définition stipulative n’est pas modifiée, et le critère reste identique, puisque le plus souvent c’est l’axiomatisation qui permettra de dire si deux théories sont contradictoires ou non entre elles. Feyerabend n’en prétend pas moins que l’existence d’une seule et même méthode scientifique commune à tous les scientifiques de toutes les disciplines et de toutes les époques est une vue de l’esprit propre aux philosophes des sciences qui n’ont pas pris le soin de tester leur prétention à [128] l’aide de l’histoire des sciences, ce qui, comme il a tenté de le montrer, leur aurait donné tort. D’où son anarchisme méthodologique militant. Cependant, il faut voir que cet argument ne se ramène pas à celui de Lakatós [[105]](#footnote-105) qui prétend que les procédures de preuve n’ont pas toujours été les mêmes à toutes les époques de l’histoire des mathématiques. Car cet argument reviendrait simplement à dire, dans l’exemple qui nous concerne, que la méthode pour juger de la consistance des théories n’a pas toujours été l’axiomatisabilité. La question est plutôt de savoir s’il est concevable que des mathématiciens d’époques différentes, à supposer qu’ils disposent d’un langage conceptuel commun, ne s’entendraient pas sur ce qu’est la consistance ou l’inconsistance. Il se pourrait bien que les scientifiques d’époques diverses et de disciplines différentes ne valorisent pas au même degré la propriété de consistance, mais rien dans tout cela ne nous dit que « consistance » ne désigne pas pour eux une seule et même propriété [[106]](#footnote-106). Cela nous amène à notre analyse de Kuhn.

**129**

3. Clarification de la notion
de « méthode de la science »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Beaucoup de confusion entoure la discussion philosophique de l’existence d’une méthode proprement scientifique, et bien que le discours de la méthode soit fréquent depuis le début de la pensée philosophique occidentale, il ne semble pas que l’on soit parvenu à faire consensus sur cette question. Cette question n’est pas simple, du reste, mais double. Car si « méthode » n’est pas un terme encore philosophiquement clair, la question de savoir s’il n’existe *qu’une seule* authentique méthode pour faire de la science, et laquelle, est toujours âpre- ment discutée.

Il serait opportun de tenter de voir clair dans ce que les épistémologues, pour la plupart en tout cas, ont entendu et entendent encore par « méthode scientifique », et donc par « règle ». Si l’on examine de près l’argument que Kuhn sert à Popper, et auquel ce dernier ne rétorque, sur l’objet précis du litige, rien de remarquablement clairvoyant, on peut aisément se convaincre que Kuhn se trouve à *présupposer* une certaine notion de la méthodologie scientifique lorsqu’il fait grief à [129] Popper de nous avoir fait prendre des vessies pour des lanternes : ce ne sont pas des règles de méthode mais plutôt des maximes de procédure qu’a formulées Popper — en conséquence de quoi ce qui a reçu le nom de « méthodologie » n’est en fait qu’une contribution à l’élaboration, nécessaire et utile selon Kuhn, d’une « idéologie » de la science. Mais pourquoi donc cette critique de Kuhn ? Tout simplement parce qu’il entend par « méthode scientifique » un ensemble de canons, de normes, de critères qui contraindraient universellement la rationalité scientifique à un point tel que la mise en application en serait mécanique, ne laissant place à aucune marge d’interprétation ni aux individus, ni aux groupes. Kuhn n’affirme pas qu’une telle méthode existe, au contraire il en nie l’existence et, qui plus est, une de ses thèses centrales depuis le début est que le comportement des scientifiques n’est pas guidé et ne doit pas être guidé par de telles règles fixes [[107]](#footnote-107), et qu’on peut avantageusement le concevoir comme guidé plutôt par des *valeurs.*

On a pu croire un temps que le prétendu relativisme kuhnien avait partie liée avec la thèse de l’inexistence de critères de scientificité que l’on pourrait retrouver à toutes les époques de l’histoire des sciences. La thèse véritable de Kuhn est à la fois plus subtile, plus nuancée, et peut-être aussi plus controversée. Celui-ci affirme en effet non pas qu’il n’existe pas de tels critères mais plutôt que ce que, jusqu’ici, les philosophes des sciences ont pris pour des critères transhistoriques de scientificité ne sont en fait que des valeurs universellement constitutives, certes, de la pratique scientifique, mais néanmoins 1) diversement interprétables et 2) conflictuelles ou à tout le moins toujours virtuellement conflictuelles entre elles. Explicitons un peu. Convainquons-nous d’abord de ce que les soi-disant critères dont parle Kuhn ont bel et bien été identifiés ou proposés, l’attitude variant d’un épistémologue à l’autre, comme autant de marques de scientificité. Kuhn en donne une liste brève mais non controversée : consistance, simplicité, fertilité (*fruitfullness*), exactitude (*accuracy*) et portée (*scope*) [[108]](#footnote-108).

Voilà autant de (comment dire ?) « choses » que, suivant Kuhn, les scientifiques de tous les temps, de toutes les obédiences, de toutes les disciplines ont éminemment valorisées, et Kuhn considère l’adhésion à ces valeurs comme un bien fondamental entre les scientifiques d’une communauté ou d’un [130] micro-groupe, une sorte de condition de possibilité sine qua non, sur le plan sociologique et psychologique, du fonctionnement de l’institution scientifique telle que nous la connaissons aujourd’hui et même aux époques révolues.

**131**

Même s’il s’agit de valeurs fondamentales, puisque constitutives de l’activité de science aux yeux des scientifiques eux-mêmes (et ce qui compte pour les scientifiques semble être constamment utilisé par Kuhn pour discriminer, parmi les résultats des spéculations philosophiques, celles qui pourront être retenues et celles qui devront être rejetées), la thèse de Kuhn est à l’effet que les termes qui les désignent n’admettent pas, n’ont jamais admis et n’admettront vraisemblablement jamais de définition univoque. Non qu’il soit impensable, voire impossible de les caractériser : ils le sont toujours, que ce soit par les praticiens des sciences ou les philosophes- idéologues de la science, mais, plus important, ils le sont de façon plurivoque. Ce qui permet de penser que même si la philosophie des sciences parvenait à clore son énumération des critères-valeurs (suite, par exemple, à une enquête : certes, la chose paraît peu plausible), de toute manière nous ne saurions pas plus avancés vraiment puisque le contenu n’en serait pas fixé, c’est-à-dire que la signification de ces termes proprement épistémologiques ne pourrait jamais être fixée une fois pour toutes. Personne ne semble avoir remarqué que nous retrouvons exactement, dans le contexte de cette argumentation polémique élaborée par Kuhn contre Popper entre autres ou au premier chef, l’analogue de la thèse de l’incommensurabilité des théories scientifiques, puisque, dans un cas comme dans l’autre, la question est d’ordre sémantique et que, s’il faut admettre que d’une matrice disciplinaire à l’autre les termes théoriques changent de signification (d’intension aussi bien que d’extension) même si on peut retracer l’occurrence des mêmes termes-spécimens (tokens) d’un contexte d’énonciation à un autre, il faut admettre également que, si l’on change de contexte scientifique, l’interprétation des termes méta- scientifiques désignant des valeurs varie tout autant.

Certes, nous savons bien que les termes de valeur mentionnés par Kuhn ont été diversement interprétés par les scientifiques et les épistémologues. Le plus bel exemple est peut-être celui de la « simplicité » des théories scientifiques. [131] L’argument de Kuhn se ramène à ceci que, très probablement à toutes les époques et pour tout esprit scientifique pris au sérieux par ses pairs, la *maxime de procédure* ; « Entre deux théories rivales, choisis de préférence la plus simple », a dû être généralement acceptée. Seulement, il se pourrait fort bien que d’une époque à l’autre, d’une discipline à l’autre, d’une communauté de chercheurs à l’autre, d’un théoricien à l’autre le même précepte n’ait pas voulu dire tout à fait la même chose, notamment parce que l’énoncé de la soi-disant « règle de méthode » n’a rien le plus souvent d’une définition opérationnelle, que plusieurs définitions logico-méthodologiques en ont du reste été fournies et que, advenant une situation où l’on aurait (où l’on aurait eu) à choisir entre deux théories T et T\* dont on serait convenu que l’une et l’autre, par comparaison réciproque, font montre des propriétés suivantes :

|  |  |
| --- | --- |
| T | T\* |
| + simple | - simple  |
| - utile | + utile  |
| - fertile  | + fertile |
| + testable | - testable |

l’on ne disposerait d’aucune métarègle nous disant comment ordonner nos critères-valeurs, et donc comment aboutir à un choix judicieux et exclusivement basé sur la rationalité d’un algorithme épistémologique quasi mécaniquement applicable. C’est ce dernier argument qui développe la deuxième thèse kuhnienne identifiée plus haut : on voit clairement qu’aux yeux de Kuhn, non seulement il n’y a pas de critères véritables mais seulement des concepts diversement définis par les scientifiques, mais aussi que ces concepts, ces conceptions éminemment valorisées par tous les scientifiques de tous les temps, ne sont jamais d’application simple, claire, directe et non conflictuelle.

Marquons un point ici contre tous ces commentateurs qui, comme pris de panique devant l’argumentation de Kuhn, [132] se sont acharnés à tenter de le faire passer pour l’irrationaliste par qui le scandale est venu. Et cela sous prétexte que Kuhn dit, en toutes lettres, que le choix entre théories rivales, du fait même qu’il implique l’adhésion à des valeurs insaisissables en elles-mêmes (comme toutes les valeurs probablement) et génératrices de conflits (aussi bien pour un même individu que pour les individus entre eux), ne saurait être conçu comme pouvant résulter de la *seule* rationalité que l’on prêterait à un algorithme suivant lequel tous les scientifiques de toutes les époques et de toutes les disciplines, placés le cas échéant dans la situation de devoir choisir entre deux théories rivales, envisageraient nécessairement les choses de la même manière et opteraient nécessairement pour la même théorie au nom des mêmes raisons fondamentales. C’est ce mythe, dont il pense que la philosophie des sciences issue du cartésianisme l’a largement nourri, que Kuhn veut abattre.

Commençons maintenant nos remarques critiques. Bien qu’il ne soit pas clair que les valeurs identifiées par Kuhn sont à ses yeux les plus fondamentales ou simplement certaines parmi les plus fondamentales, nous avons du mal à nous représenter ce que cela peut vouloir dire que « consistance » n’admette pas la même interprétation depuis Aristote. C’est une affaire d’histoire, bien sûr, mais encore faudrait-il que l’on ne confonde pas entre la *signification* de l’expression « être exempt de contradiction » (dont on pourrait croire par exemple que dans tous les contextes d’utilisation connus, elle est substituable *salva veritate* à « consistant ») et la *procédure* en vertu de laquelle on décrétera que telle assertion est inconsistante, ou que telle théorie conçue comme le système déductif de plusieurs assertions est inconsistante, ou encore que la théorie T1 est inconsistante avec la théorie T2. Si Kuhn a raison, alors on devrait pouvoir tester au moins une partie de son hypothèse en présentant, par exemple, un échantillon d’assertions inconsistantes à un ensemble de scientifiques œuvrant dans des champs différents (et ici la « méthodologie » des tests statistiques serait d’une grande utilité) pour savoir si effectivement leur interprétation comportementale de l’« inconsistance » est divergente ou convergente. De plus, on acceptera volontiers que l’historien des sciences, suite à des études de cas suffisamment nombreuses, documente le dossier dans un sens ou dans l’autre. Il nous sera permis de croire que le test ici [133] imaginé tout autant que l’enquête de l’historien nous donnerait raison et que l’« inconsistance » (ou ce que le terme signifie dans la logique de la science contemporaine) n’est pas comprise de manière foncièrement différente, ni chez les scientifiques, ni chez les philosophes, pas plus d’une discipline à l’autre que d’une époque à l’autre.

Quoi qu’il en soit, cette remarque ne nous semble pas toucher véritablement au fond du débat : ce qui est en question, ce n’est pas tant la nature de la consistance, ou de ce qui a tenu lieu de simplicité pour Galilée, Newton, Einstein, ou encore de ce qui compte comme théorie fertile pour Milton Friedman, Noam Chomsky, Richard Feynman, que la nature de cette entreprise qu’est la théorie logico-méthodologique de la science qui se donne entre autres pour objectif d’identifier critères, normes et règles de scientificité, d’en scruter le contenu et d’en proposer, le cas échéant, l’usage, et finalement de permettre qu’on puisse apprécier la performance des théoriciens divers que comptent les sciences empiriques actuelles sur la base des options philosophiques fondamentales mises en avant par chacun dans son épistémologie. Il importe de ne pas perdre de vue qu’embarqué dans une telle galère, le philosophe des sciences ne cherche pas du tout à substituer son jugement à celui du scientifique en des matières empiriques. Et la science n’est pas vraiment pour eux deux l’objet de la même préoccupation : le scientifique est là pour faire de la science, le philosophe pour faire de la philosophie, et pour que Kuhn propose à ce dernier d’abandonner ses recherches traditionnelles afin de s’adonner à l’explication psychosociologique des valeurs élues par le praticien des sciences, il faut qu’il n’ait pas compris la visée fondamentale du propos épistémologique.

Quand Kuhn suggère, en effet, d’abandonner à lui-même le projet d’une définition de « science » sous prétexte que jamais l’entreprise n’intéressera les scientifiques eux-mêmes [[109]](#footnote-109) et qu’ils se passeront bien des spéculations et autres objurgations inopportunes du philosophe des sciences, c’est que, s’il interprète assez bien le comportement habituel des membres des communautés scientifiques ou de groupes de recherche qui n’ont, pour la plupart, que faire de ce qu’ils considèrent n’être que des élucubrations d’hurluberlus, il fait un mauvais procès (un de plus) au philosophe dont on dira probablement aussi [134] qu’il corrompt la jeunesse (scientifique), sous prétexte que, le plus humblement possible mais sans fausse modestie, il cherche à faire sens de l’activité de la science. Et dans ses essais pour tenter non seulement de trouver un sens déjà là, mais aussi de donner éventuellement un sens nouveau à l’ensemble de cette pratique progressivement devenue le moteur économique de notre formation sociale, l’épistémologue en vient à examiner critères de signification et/ou de démarcation (la testabilité), normes de validité logique (la consistance), règles d’inférence valide *(modus ponens, modus tollens*), principes logiques fondamentaux (principe de contradiction) et conventions méthodologiques assurant, par exemple, le maximum d’objectivité dans l’adoption de points de vue théoriques sur la nature des choses ou encore l’optimalisation de la croissance de notre savoir scientifique.

Non seulement Kuhn a-t-il mal posé la question de l’utilité de l’entreprise épistémologique, ce que nous allons maintenant discuter, mais qui plus est, il a assimilé à des maximes de procédure, et donc à des préceptes de nature idéologique, l’ensemble des critères, normes, règles, principes et conventions que l’épistémologie cherche à formuler à titre de logique méthodologique de la science [[110]](#footnote-110). La position kuhnienne, dans les deux cas, nous paraît inacceptable. Quand la question de l’utilité des théorisations épistémologiques est soulevée, Kuhn, et beaucoup d’autres avec lui, se comportent comme si philosophes et scientifiques, parce qu’ils font des choses différentes et visent des objectifs spécifiques, sont et doivent se percevoir comme étrangers les uns aux autres : même si tous les scientifiques de la terre proclamaient demain matin que la philosophie des sciences les laisse indifférents, le statut de cette discipline et son bien-fondé n’en seraient pas pour autant altérés ni diminués, tout au plus seraient-ils suspects l’un et l’autre. Et la situation serait la même si les politiciens et autres personnes d’État condamnaient, pour raison d’inutilité foncière, la philosophie politique et l’éthique. Seul celui qui cherche en philosophie des recettes de cuisine pourra déclarer qu’à son avis le gastronome n’a rien à en attendre : cela n’empêchera certainement pas toute personne un tant soit peu attentive aux « critères » de l’épistémologue et du logicien de chercher à identifier l’erreur de raisonnement manifeste ici, de chercher peut-être même à élucider la norme en vertu de laquelle [135] il est admis qu’il y a sophisme informel, voire même de proposer à ceux qui font ce constat de se donner une règle permettant qu’une telle erreur ne soit plus commise. À celui qui dira que proposer une telle règle, c’est imposer sa propre idéologie de la rationalité, on répondra qu’une telle règle n’est pas idiosyncrasique, que ce qui fait sa validité est d’ordre logique et non de l’ordre de la conjoncture sociopolitique, et donc que l’usage du terme « idéologie » dans ce cas clair est tout simplement trompeur et malvenu.

Nous n’entendons cependant pas rejeter du revers de la main l’argument kuhnien : il y a, en philosophie des sciences, ce que Kuhn appelle des maximes de procédure, et pour autant qu’« idéologie » dénote une classe de telles maximes, ce constat nous semble justifié. Cependant, deux remarques s’imposent encore. La première, c’est que nous ne sommes pas convaincus du tout ou bien que l’épistémologie n’énonce que de telles maximes, ou encore que c’est là l’essentiel de son propos. La seconde est à l’effet que, tout en insistant sur le fait que de telles maximes, nonobstant le regard réducteur qu’il y jette, peuvent être d’un certain intérêt *pour le scientifique*, Kuhn restreint indûment la portée méthodologique de ces suggestions et n’en comprend pas le bien-fondé. Donnons d’abord quelques exemples tirés des textes de Karl Popper :

(1) *Règle du renforcement de l'argument adverse*

 Popper se donne à lui-même, et propose aux autres de l’imiter s’ils sont convaincus que la procédure vaut d’être suivie, la règle suivant laquelle on doit le plus possible renforcer un argument que l’on veut contrer, quitte à y adjoindre des éléments qui y étaient originellement étrangers. Le but est clair : s’assurer que le contre-argument aura la plus grande force de conviction possible.

(2) *Règle de sur simplification*

 Popper dit adopter pour lui-même une règle voulant que la présentation d’un argument qu’il fait sien (et Popper dit souvent ne s’intéresser qu’aux *arguments),* soit le plus simplifiée possible, c’est-à-dire simplifié jusqu’à ce que le seuil où il pourrait être considéré qu’on va trop loin soit atteint sans être pour autant franchi. Le but est clair : s’assurer que la position, ainsi tranchée, sera à la fois optimalement contestable et maximalement provocante.

[136]

(3) *Règle de non-recours au stratagème conventionnaliste*

 Dans la mesure où la réfutabilité sert de critère de démarcation entre science et pseudoscience, Popper propose que l’on se refuse toujours à chercher à sauver une théorie de la réfutation par l’adjonction à l’hypothèse principale, celle que l’on cherche justement à tester, d’hypothèses auxiliaires *ad hoc* qui ne sont pas testables indépendamment de l’hypothèse principale et qui rendent possible qu’elle soit à jamais tenue pour non falsifiée.

Kuhn reconnaîtrait peut-être que les deux premières « règles de méthode » valorisées par Karl Popper ont quelque intérêt. Il s’empresserait d’ajouter qu’il n’y a là de « méthode » que le nom puisque dans un cas comme dans l’autre, la procédure à suivre n’est pas indiquée. À cela nous rétorquerons qu’ici tout comme dans ce que, pour chaque discipline, les scientifiques appellent leur « méthodologie », la marche à suivre ne saurait être complète. Qu’une telle « méthode » n’ait rien d’un algorithme mécaniquement utilisable ne lui enlève rien de son statut et s’il fallait qu’un protocole expérimental soit déclaré procédure méthodologique si et seulement si *tous les gestes à poser* par l’expérimentateur étaient indiqués, il n’existerait peut-être aucune méthode expérimentale digne de ce nom. Kuhn ferait plus certainement un mauvais sort à la troisième règle, pour la simple raison qu’il a émis l’hypothèse qu’en général les scientifiques ne cherchent pas à prendre en défaut leurs théories et que ce n’est jamais suite à une telle réfutation qu’ils sont amenés à changer de théorie. La pertinence, donc le bien-fondé, de ladite règle est mise en question — et tout le falsificationnisme, sinon le rationalisme critique, avec elle. Et puisque Popper propose aux scientifiques d’adopter cette façon de faire, ou du moins cette façon d’envisager la rationalité de ce qu’ils cherchent à faire, Kuhn dirait sans doute que Popper prêche aux sourds. Et si comme, chacun le sait, il n’y a pire sourd que celui qui ne veut point entendre, à quoi bon adresser un tel discours aux artisans de la science ?

La question est de taille et nous ne connaissons personne qui enseigne l’épistémologie et qui n’ait eu à répondre à une question équivalente ou analogue. Et ce sont la plupart du temps non pas les scientifiques eux-mêmes mais les philosophes qui la soulèvent, habitués qu’ils sont, peut-être, à se poser des questions pour lesquelles il n’existe pas la plupart du temps [137] de réponse décisive. Chose certaine, sur la base de l’argument kuhnien, on pourra difficilement prétendre que l’épistémologue se fait le propagandiste d’une idéologie de la science, entendant par là la défense et illustration d’une opinion reçue et dominante. Bien au contraire, si l’on accepte de baptiser du nom de « scientisme [[111]](#footnote-111) » l’idéologie répandue selon laquelle la science est l’affaire des seuls savants, Kuhn est l’idéologue, car il se satisfait de cette situation de fait. Et si l’épistémologie poppérienne est elle-même une idéologie de la rationalité scientifique ou assimilable au moins partiellement à une idéologie de la scientificité, ce que nous ne contestons pas le moins du monde, alors il faut y voir bien plus une contre-idéologie, c’est-à-dire un discours appelant en quelque sorte au renversement des idées bien ancrées et présentées comme allant de soi. *Et c'est précisément, à notre avis, l’objectif de Popper.* Dès lors la question n’est plus de savoir qui, de Kuhn ou de Popper, a raison comme si l’un et l’autre disputaient dans une perspective commune : car alors que Kuhn, d’un point de vue psychosociologique, prétend dire ce qu’il en est de l’activité scientifique telle qu’elle se fait et telle que les scientifiques eux-mêmes la conçoivent, Popper nous dit, d’un point de vue logico-méthodologique, ce qu’est la scientificité, c’est-à-dire en vertu de quelle normativité le scientifique peut avoir raison de prétendre que ses hypothèses sont fondées. Or sur cette dernière question, les scientifiques, en tant que praticiens ou artisans véritables de l’énorme édifice qu’est devenue la science, n’ont pas de point de vue privilégié au sens où leur conception logico-méthodologique de la science pourrait et devrait nécessairement primer celle de tout épistémologue. Car l’entreprise scientifique ne donne, comme telle, aucun accès direct à l’univers des réponses possibles aux questions d’ordre métascientifique. Il se pourrait sûrement qu’un esprit (bien) formé dans quelque discipline empirique soit mieux placé qu’un autre pour apprécier à sa juste valeur la logique de la science, notamment pour contre-argumenter, mais il serait faux de prétendre qu’une telle formation garantit d’emblée la validité des critères, normes, règles et autres principes qui y sont théorisés.

Ajoutons deux points. Nombreux sont ceux qui pensent qu’une recherche épistémologique ne peut que se bonifier par la fréquentation des théories scientifiques, entendant par là [138] que l’épistémologie n’a d’autre fonction que de généraliser, sur le plan des principes, les résultats ponctuels obtenus dans divers domaines. On comprendra aisément que Popper puisse s’opposer à ce point de vue, car ce serait penser que c’est l’induction qui seule peut justifier une théorie épistémologique. Or non seulement l’induction est une illusion d’optique pour Popper mais, qui plus est, une théorie épistémologique n’est pas, comme telle, un système d’assertions empiriques mais plutôt un système de définitions, de suggestions, de conventions pouvant servir à l’appréciation philosophique de tout discours à prétention de scientificité. Ce rôle éminemment normatif, et c’est le deuxième point, est inassumable par la science proprement dite. Car la science s’occupe de questions de fait, et le passage des énoncés de fait aux énoncés de droit, ainsi que l’épistémologie contemporaine pense l’avoir établi, est illégitime. Une telle question, encore là, n’est pas du ressort de la science mais de la logique et de la méthodologie entendue en son sens philosophique. Un tel sophisme est néanmoins encore chose commune [[112]](#footnote-112), mais heureusement pour nous, l’épistémologue n’est pas de ceux qui croient qu’une erreur de raisonnement, même si elle était le fait du plus grand esprit scientifique, pourrait soudainement se muter en inférence valide. On ira plus loin encore : n’existerait-il personne pour voir et dénoncer l’erreur, ce n’en serait pas moins une.

Qu’avons-nous gagné dans cette diatribe ? Traçons un bilan. Parti de la thèse de Kuhn à l’effet que ce que les philosophes, et notamment Popper, ont pris pour une théorie logico-méthodologique de la science n’est en fait qu’une idéologie, nous avons, par divers recours, cherché à clarifier l’enjeu véritable du débat. Nous croyons avoir fait voir qu’en ses prétentions avouées, cette thèse est irrecevable : les questions fondationnelles, même pour un philosophe qui croit, comme le croit effectivement Popper, que le type de fondation en quelque sorte définitive longtemps recherché par plusieurs philosophes des sciences est un idéal illusoire, ne seront jamais réductibles à des questions de fait. Imaginons un peu que, sous l’impulsion de Kuhn, lui-même élève de Merton [[113]](#footnote-113), la sociologie des sciences et la psychologie cognitive [[114]](#footnote-114) se mettent à [139] analyser, chacune selon sa « méthodologie » propre, le rôle des maximes de procédure, et même de ce que nous avons voulu démarquer de telles maximes sous le nom de normes, critères, procédures et principes logico-méthodologiques. La chose est, du reste, éminemment souhaitable : ce que nous ignorons ne pourra toujours que nous nuire. Quelles seront donc les valeurs épistémologiques sur lesquelles ces deux disciplines tableront pour prétendre que ce qu’elles affirment est le cas, que leurs hypothèses sont formulées sans ambiguïté, que leurs théories sont à un certain point confirmées ou encore qu’elles sont, bien qu’originant de disciplines différentes, compatibles entre elles ? On voit d’ici la réponse kuhnienne : laissons faire et voyons voir ! C’est-à-dire que ces valeurs pourront elles-mêmes faire l’objet d’enquêtes psychosociologiques. Et il n’y a pas cercle vicieux quand la sociologie des sciences, se considérant elle-même comme une discipline scientifique, se prend pour objet. Soit. Mais nous aurons alors affaire à des valeurs envisagées comme des faits, à des faits valoriels, si ce néologisme paraît acceptable, ou encore à ce que Piaget, pour éviter le psychologisme apparent de l’épistémologie génétique, a appelé des « faits normatifs ». Cela dit, une question, au moins une, irréductible et irrécusable, se posera toujours : comment rendre compte de ce qui procure à ces valeurs leur validité intrinsèque ?

On aura beau dire que qui tente d’y répondre est un idéologue qui s’ignore. Ironiquement, donc socratiquement, celui-là rétorquera : « Comment le savez-vous ? »

Pointe-aux-Anglais, 4 août 1983

[140]

NOTES [[115]](#footnote-115)\*

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.

[141]

[142]

[143]

[144]

**145**

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ASQUITH, P.D. ET H.E. KYBURG, Jr. (sous la direction de) (1979), *Current Research in Philosophy of Science,* Ann Arbor, Mich., Philosophy of Science Association.

BLAUG, M. (1980), *The Methodology of Economics or How Economists Explain,* Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Surveys of Economie Literature. Réimpr. : 1981. Trad. franç. : *La Méthodologie économique,* Paris, Economica, 1982.

CARNAP, R. (1934), *Logische Syntax der Sprache,* Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, hrsg. von P. Frank und M. Schlick, Bd. 8. Wien ; Verlag von Julius Springer. Trad. angl. : *The Logical Syntax of Language,* Londres, Kegan Paul Trench, Trubner & Co., 1937. Rééd. : Paterson, N.J., Little-filed, Adams & Co., 1959.

CICCOTTI. G., M. CINI, M. DE MARIA et G. JONA-LASINIO I. (1976), *L’Ape e l’Architetto,* Milan ; Feltrinelli Editore. Trad. franç. : *L’Araignée et le tisserand. Paradigmes scientifiques et matérialisme historique,* Paris ; Seuil, coll. « Science ouverte », 1979.

DE MEY M. (1982), *The Cognitive Paradigm,* Dordrecht ; D. Reidel Publ. Co., Sociology of the Sciences Monographs 1.

FEIGL, H. (1968), « Wiener Kreis in America », *Perspectives in American History, 2,* pp. 630-675.

FEYERABEND, P.K. ( 1963), « How to be a good Empiricist — A Plea in favor of Tolérance in Matters Epistemological », *in* B. BAUMRIN (sous la direction de), *Philosophy of Science :* [145] *The Delaware Seminar,* II, New York, John Wiley & Sons, pp. 3-39. Repris *in* P.H. NIDDITCH (sous la direction de), *Philosophy of Science,* Londres, Oxford University Press, 1968, pp. 12-39. Repris in B. BRODY (sous la direction de), *Readings in the Philosophy of Science,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1970, pp. 319-342. Traduction française *in* P. JACOB (sous la direction de), *De Vienne à Cambridge. L’Héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours,* Paris, Gallimard, 1980, pp. 245-276.

FEYERABEND, P.K. (1970), « Consolations for the Specialist », *in* LAKATÓS et A. MUSGRAVE (sous la direction de) (1970), pp. 197-230.

FEYERABEND, P.K. ( 1975), Against Method. Outline of an Anarchristic Theory of Knowledge, London New Left Books, Verso Edition, 1978. Trad. franç.: Contre la méthode. Esquisse d’une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, coll. *«*Science ouverte*»*, 1979.

FEYERABEND, P.K. (1981 a), « How to Defend Society Against Science », *in* I. HACKING (sous la direction de), *Scientific Révolutions,* Oxford, Oxford University Press. Repris de *Radical Philosophy* 2 (1975), pp. 4-8.

FEYERABEND, P.K. (1981 b), *Problems of Empiricism. Philoso- phical Papers,* vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

GAUTHIER, Y. (1982), Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences, Longueuil, Le Préambule.

HABERMAS, J. ( 1973), *La Technique et la science comme idéologie,* trad. de l’allemand et préface par J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard.

HORKHEIMER, M. (1974), « Théorie traditionnelle et théorie critique », *in Théorie traditionnelle et théorie critique,* Paris, Gallimard.

KUHN, T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, The University of Chicago Press, 2e éd. revue et augmentée d’une postface, 1970. Nouvelle trad. franç. : *La Structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1983.

KUHN, T.S. (1970 a), « Logic of Discovery or Psychology of Research ? », *in* I. LAKATÓS et A. MUSGRAVE eds., (1970), pp. 1-3. Ce texte a, par la suite, été republié dans *The Philosophy of Karl Popper,* 2 vol., P. A. Schilpp, ed., La Salle, The Open Court Publishing Co., 1974, article 26, tome 2, pp. 798-819, et dans Kuhn (1977), étude XI, pp. 266-292.

KUHN, T.S. (1970 b), « Reflections on my Critics », *in* I. LAKATÓS et A. MUSGRAVE (sous la direction de) (1970), pp. 231-278.

[146]

KUHN, T.S. (1977), The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change, Chicago, The University of Chicago Press.

**147**

LAKATÓS, I. et A. MUSGRAVE, eds (1970) Criticism and the Growth of Knowledge, Londres, Cambridge University Press. Réimpr. avec corrections : 1972, 1974.

LAKATÓS, I. (1976) *Proofs and Refutations. The Logic of Mathe- matical Discovery,* John WORRALL et Elie ZAHAR (sous la direction de), Cambridge, Cambridge University Press.

LAUDAN, L. (1979) « Historical Méthodologies : An Overview and Manifesto », in P.D. ASQUITH et H.E. KYBURG. Jr. (sous la direction de), pp. 40-54.

LOSEE, J. (1977) « Limitation of an Evolutionist Philosophy of Science », *Studies in History and Philosophy of Science,* 8, pp. 349-352.

MERTON R.K. (1977), « The Sociology of Science. An Episodic Memoir », *in* R.K. MERTON & J. GASTON (sous la direction de), *The Sociology of Science in Europe,* Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press ; Londres et Amsterdam, Feffer & Simons, Inc., pp. 3-141.

NADEAU, R. (1980), « Problématique de la preuve en épistémologie contemporaine », *Philosophiques,* VII2, pp. 217-246.

NADEAU, R. (1983), « Kuhn et la crise de l’épistémologie contemporaine », *Cahiers d’épistémologie,* 8304, département de philosophie, Université du Québec à Montréal.

POPPER, K.R. (1945), *The Open Society and Its Enemies,* 2 vol., Londres, George Routledge & Sons (5e éd. revue et augmentée, 1966). Trad. franç. partielle, Paris, Seuil, 2 vol., 1979.

POPPER, K.R. (1956), *Misère de l’historicisme,* Paris, Plon, rééd. 1969. Trad. franç. de 3 articles parus dans *Economica,* 11 ( 1944), pp. 86-103, 119-137 et 12 (1945), pp. 69-89.

POPPER, K.R. (1959), *The Logic of Scientific Discover,* Londres, Hutchinson & Co. ; New York, Harper (3e éd. revue et augmentée, 1972). Trad. franç., Paris, Payot, 1973.

POPPER, K.R. (1967), « Plato as a Totalitarian Ideologist », *in Totalitarianism : Temporary Madness of Permanent Danger ?,* Paul T. MASON (sous la direction de), Boston, D.C. Heath and Co., pp. 17-21. (Ce texte est une sélection opérée à partir des chapitres 6, 7 et 9 de Popper (1945).)

POPPER, K.R. (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach,* Londres, Oxford University Press. Réimpr. avec corrections : 1973, 1974 ; rééd. en 1979 avec un second appendice. Trad. franç. des trois premiers chapitres : *La Connaissance objective,* Bruxelles, éditions Complexe.

[147]

QUINE, W.V.O. (1951), « Two Dogmas of Empiricism », *Philoso- phical Review,* 60, pp. 20-43. Repris dans Quine (1953).

QUINE, W.V.O. (1953), *From a Logical Point of View,* Cambridge, Mass., Harvard University Press (2e éd., 1961).

REICHENBACH, H. (1938), *Experience and Prediction,* Chicago, The University of Chicago Press.

ROSE, H., S. ROSE *et al.* (1977), *L’Idéologie de/dans la science,* Paris, Seuil, coll. « Science ouverte ».

SHAPERE, D. (1971), « The Paradigm Concept », *Science,* 172, pp. 706-709.

TOULMIN, S. (1967), « The Evolutionary Development of Natural Science », *American Scientist,* 55, pp. 456-471.

TOULMIN, S. (1972), *Human Understanding,* Oxfort, Clarendon Press.

TOULMIN, S. (1974), « Rationality and Scientific Discovery », *in* K. SHAFFNER and R. COHEN (sous la direction de), *Boston Studies in the Philosophy of Science,* XX, Dordrecht, D. Reidel Publ. Co.

VUILLEMIN, J. (1979), « On Duhem’s and Quine’s Thesis », *Grazer Philosophische Studien,* 9, pp. 69-96.

[148]

[149]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

DEUXIÈME partie :
SUR L’IDÉOLOGIE DANS LA SCIENCE

7

“L’idéologie comme mode
d’appropriation de la science.”

Jean-Claude GUÉDON

Sociologue, Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le titre de cet essai peut s’interpréter de deux manières qu’il s’agit de bien distinguer. En effet le petit mot « de » peut recéler soit un génitif, soit un ablatif, c’est-à-dire deux perspectives inverses. Dans le premier cas, c’est la science qui se fait approprier tandis que, dans le deuxième cas, c’est la science qui effectue l’appropriation grâce à l’idéologie.

Le deuxième terme de l’alternative au sein du titre a été déjà traité par Georges Canguilhem dans un essai intitulé : « Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique [[116]](#footnote-116) ? » Rappelons brièvement les points principaux de son argumentation qui cherche à cerner aussi précisément que possible le rôle épistémologique d’un concept aux allures pour le moins paradoxales. En fait Canguilhem parle même de monstruosité parce qu’il est devenu difficile de parler d’idéologie, non pas comme d’une théorie de la genèse des idées, théorie élaborée au début du XIXe siècle par Maine de Biran, Destutt de Tracy et d’autres, mais, à la suite de Marx, comme titre général de « tout système d’idées produit comme effet d’une situation initialement condamnée à méconnaître son rapport réel au réel [[117]](#footnote-117) ».

Pour contourner l’aspect monstrueux, c’est-à-dire apparemment contradictoire, de l’expression « idéologie scientifique », Canguilhem propose de distinguer contenu et [150] fonction. Le contenu serait idéologique au sens habituel du terme, puisqu’une idéologie scientifique consisterait surtout en formations discursives à prétention de théorie, en représentations de relations entre phénomènes, en axes stables de commentaires visant l’expérience vécue [[118]](#footnote-118). Ce contenu en forme de catalogue qu’offre Georges Canguilhem est donc parfaitement compatible avec la notion d’idéologie chez Marx telle que l’histoire des sciences nous la donne [[119]](#footnote-119), d’abord parce qu’il s’agit d’un catalogue un peu éclectique, et non d’une définition visant à garantir l’unité essentielle du concept d’idéologie scientifique, ensuite parce que ce contenu s’oppose au « rapport réel au réel » de trois manières : sa *prétention* de théorie, sa plus ou moins grande cohérence et sa *relative* durabilité. Prétention, cohérence floue et vie transitoire : voilà les trois points grâce auxquels on peut stigmatiser le contenu de toute idéologie scientifique.

Reste la fonction d’une idéologie scientifique. Pour aborder cette question, Canguilhem reprend une formule de l’historien des sciences Suchodolski, formule qui revient à dire qu’une histoire des sciences conçue comme une histoire des vérités scientifiques est irréalisable parce que ce dernier terme renferme une contradiction interne [[120]](#footnote-120). En effet, l’énoncé de vérités scientifiques, vérités prises ici dans un sens à la fois général et absolu, ne peut mener à une histoire, mais seulement à un historique, de la même manière que des énoncés logiques déduits d’énoncés antérieurs peuvent n’avoir d’historique que le fait de se succéder à un rythme irrégulier et même imprévisible. Ainsi, pour contourner ce dilemme, Canguilhem change de terrain et, plutôt que de parler de vérités scientifiques, il met en avant l’opposition entre science authentique et science inauthentique en soulignant d’ailleurs que parler de science authentique, c’est se doter d’un titre qui correspond à une revendication de dignité [[121]](#footnote-121). Ensuite il place le rapport entre science authentique et science inauthentique sous le signe général de l’éviction. L’éviction, nous rappelle-t-il, c’est la *dépossession* juridique d’un bien acquis de bonne foi [[122]](#footnote-122). La question qui se pose alors est simple : si l’histoire des sciences doit s’occuper des sciences authentiques, ce que personne ne conteste, doit- elle exclure, tolérer ou bien revendiquer l’histoire des rapports d’éviction de l’inauthentique par l’authentique [[123]](#footnote-123) ? La fonction d’une science inauthentique, autrement dit une idéologie scientifique, [151] c’est d’usurper temporairement le terrain d’une science authentique.

Arrivé à ce stade de son argument, Canguilhem nous livre quelques précisions supplémentaires sur l’idéologie scientifique, et en particulier qu’il ne s’agit ni d’une fausse science, ni d’une fausse conscience [[124]](#footnote-124). Dans le dernier cas, l’idéologie se réduirait tout simplement à une idéologie politique tout à fait banale, tandis qu’une fausse science, parce qu’elle ne rencontre jamais le faux [[125]](#footnote-125), n’a jamais à faire face à des situations où il lui faut changer ou renoncer à quelque partie d’elle-même que ce soit. Par conséquent, une fausse science n’a pas d’histoire, déclare Canguilhem, à l’inverse d’une idéologie scientifique qui en a une, et surtout une fin.

C’est d’ailleurs par référence au problème de sa fin que l’idéologie scientifique peut voir se préciser sa fonction d’usurpation face à la science authentique qui lui correspond. « Une idéologie scientifique trouve une fin, quand le lieu qu’elle occupait dans l’encyclopédie du savoir se trouve investi par une discipline qui fait la preuve, opérativement, de la validité de ses normes de scientificité [[126]](#footnote-126). » D’où le rapport d’usurpation introduit en début d’analyse par Canguilhem : mais cette usurpation est curieuse si l’on considère que l’occupant présumé est accusé d’avoir pris la place de quelque chose qui n’est pas encore constitué. En fait, l’idéologie scientifique ne devient usurpatrice qu’au moment même où elle perd ses apparences de scientificité pour être reléguée au rang d’idéologie. À l’assignation du terme d’idéologie correspond donc l’accusation d’usurpation, correspondance aussi temporelle que fonctionnelle. En d’autres mots, l’idéologie scientifique perd toute son efficacité discursive au moment même où on lui assigne et fait reconnaître son statut d’idéologie. Les idéologies scientifiques sont donc les scories nécessairement trouvées dans le sillage de l’histoire des sciences, histoire comprise ici dans le sens que Canguilhem donne à ce mot.

La fonction d’usurpation caractérise donc l’idéologie scientifique à l’instant précis de sa défaite, mais elle ne suffit pas à rendre compte de toutes les fonctions de ce concept. En effet, le catalogue encyclopédique des savoirs ne peut s’identifier que par des sciences authentiques et par des sciences inauthentiques ou idéologies. Ceci veut dire que, sans la présence d’idéologies [152] scientifiques, certaines rubriques de ce catalogue encyclopédique demeureraient invisibles. Par conséquent, tout en faisant obstacle aux sciences authentiques, les idéologies scientifiques préparent leur propre perte en contribuant à identifier le lieu où va se déployer la nouvelle science authentique. Inversement, les idéologies scientifiques ne pourraient se constituer sans « loucher [[127]](#footnote-127) » vers des sciences authentiques situées dans des secteurs voisins et déjà constituées. L’entrelacs science-idéologie scientifique est donc crucial pour rendre compte de la dynamique conceptuelle des sciences elles-mêmes.

Au total, donc, l’arraisonnement d’un domaine de savoir par une nouvelle science authentique, processus engendré par et, en même temps, contre l’idéologie scientifique en place, se traduit par une redéfinition profonde de ce domaine de savoir car « ce que la science trouve n’est pas ce que l’idéologie donnait à chercher [[128]](#footnote-128) ». En fait, les idéologies scientifiques correspondent à des percées prématurées de la quête scientifique, à cette sorte « d’antériorité de l’aventure intellectuelle [[129]](#footnote-129) » qui est le pendant d’une thèse fondamentale selon laquelle la science n’évolue jamais paisiblement. En d’autres termes, la science n’évolue pas de manière continue et les idéologies ne sont que les gouvernements provisoires de territoires mal conquis.

\* \* \*

À la fin de son essai, Canguilhem distingue les idéologies scientifiques des idéologies des scientifiques [[130]](#footnote-130). Ces dernières ne seraient que des énoncés produits par les savants quand, par exemple, ils thématisent leur méthode de recherche ou quand ils parlent de science et de son rôle dans la culture. De plus, elles renversent la perspective des idéologies scientifiques, puisqu’elles mobilisent certaines facettes de l’activité scientifique à des fins d’ordre idéologique au sens banal du terme.

Au total, l’analyse de Canguilhem maintient fermement la ligne de démarcation entre science et idéologie, même s’il conçoit l’existence d’un rapport entrelacé et conflictuel entre ces deux ordres présumés du savoir. Or, c’est justement cette démarcation entre science et idéologie qu’il s’agit de remettre en question ici en se demandant s’il est possible d’imaginer une activité scientifique réelle qui puisse se dérouler sans accorder un rôle *essentiel* à l’idéologie.

[153]

En posant cette dernière question, il convient de ne pas se laisser entraîner par une autre thèse, celle qui consiste à télescoper science *et* idéologie. Cette thèse a été soutenue par divers philosophes, en particulier Marcuse et Habermas, lorsqu’ils montrent que la science agit *comme* idéologie chaque fois qu’elle légitime des processus de domination [[131]](#footnote-131). La question soulevée ici est tout autre : entre le rapport extérieur et l’identification totale existe une situation intermédiaire où la science, tout en évinçant l’idéologie scientifique comme le montre Canguilhem, ne le ferait pas au nom d’une différence essentielle de nature, mais se construirait sa propre nature au détour de chaque conflit dont la fin se marquerait par l’identification d’une idéologie nouvelle.

Avant de poursuivre, un dernier détour par Althusser peut s’avérer utile. En effet, ce dernier retraduit l’analyse de Canguilhem en d’autres termes. En divisant ce qu’il appelle la philosophie spontanée des savants (P.S.S.) en deux éléments distincts, 1 et 2, Althusser reconduit la division entre la science et son extérieur [[132]](#footnote-132). Selon Althusser, l’élément 1, nécessairement matérialiste, est souvent recouvert ou masqué par l’élément 2 qui substitue ses énoncés à ceux d’une philosophie proprement scientifique. Ainsi, là où l’élément 1 livre des concepts comme « objet », « théorie » et « méthode », l’élément 2 y substitue subrepticement d’autres termes comme « données de l’expérience », « modèles » et « techniques [[133]](#footnote-133) ».

D’Althusser on peut retenir que, même si en pratique la grande majorité des scientifiques voient l’élément 1 de leur philosophie spontanée fortement contaminée par l’élément 2, en théorie la possibilité d’envisager une P.S.S. purement matérialiste demeure intacte. Althusser peut ainsi sauver la démarcation entre science et idéologie et maintenir que tout savant qui disposerait d’une P.S.S. réellement matérialiste verrait sa vie de savant simplifiée de beaucoup. Or, la thèse explorée ici prétend, au contraire, que si un savant était complètement libre de toute idéologie, il ne pourrait plus fonctionner comme savant.

\* \* \*

Pour mener à bien une telle démonstration, il s’agit d’abord de prouver que la science est essentiellement [154] complexe, complexité comprise en ce sens que, en plus d’éléments repris de ses états antérieurs, la science ne peut évoluer que si elle incorpore des éléments qui lui sont extérieurs. Pour mieux comprendre ce que peut impliquer une telle formule, il sera utile de faire un nouveau détour par le projet, déjà ancien, d’une histoire des sciences conçue comme une histoire des idées scientifiques. Je pense tout particulièrement aux études dont le modèle est donné par les travaux de A. O. Lovejoy, d’une part, et d’A. Koyré, d’autre part, études qui ont longtemps dominé le champ de l’histoire des sciences en Amérique du Nord comme en Europe.

155

Arthur Lovejoy, l’auteur du livre célèbre, *The Great Chain of Being*[[134]](#footnote-134), divise son plan d’analyse en deux parties. Il s’agit d’abord de repérer une doctrine ou système de pensée, souvent philosophique, comme le néo-platonisme, afin d’en isoler les éléments idéels ou idées unitaires (*unit ideas*). Ces idées unitaires sont dotées d’un statut tout à fait analogue à celui des éléments chimiques, ce que Lovejoy explicite d’ailleurs dans l’introduction de son ouvrage [[135]](#footnote-135) et qu’il exploite ensuite en comparant la doctrine de n’importe quel philosophe à un composé chimique, composé instable de surcroît [[136]](#footnote-136), et dont la nouveauté repose, en général, beaucoup plus sur son organisation interne que sur l’apparition d’éléments nouveaux.

Si Lovejoy s’appuie sur la chimie pour parler d’idées unitaires, il passe en revanche à la médecine pour les utiliser : il s’agit alors de mener une sorte d’étude épidémiologique de la diffusion des idées unitaires en repérant les manifestations de ces entités dans la pensée collective de grands groupes humains [[137]](#footnote-137). Et ce qui est intéressant chez Lovejoy, c’est qu’il ne structure pas son domaine de recherche à partir de catégories elles-mêmes dépendantes de l’histoire, telles la science ou, pour être encore plus précis, la chimie ; au contraire, Lovejoy fait reposer sa démarche sur des collections de textes aussi représentatives que possible de toute une époque.

Pour justifier cette diffusion générale de certaines idées unitaires dans pratiquement tout le tissu culturel d’une époque, Lovejoy, en bon platonicien, invoque l’*influence* que ces idées pouvaient exercer sur les esprits ou consciences des êtres humains. Bref, l’histoire des idées est fondée sur un objet particulier, l’*idée unitaire*, et un processus de diffusion, [155] l’*influence*. Son objectif final est très ambitieux puisqu’il ne vise rien de moins que l’élucidation des dimensions psychologiques des processus grâce auxquels des modifications dans la vogue et l’influence des idées ont pu survenir [[138]](#footnote-138).

Ce qui est intéressant dans la démarche de Lovejoy, c’est le rapport très particulier qui semble s’établir entre l’être humain et les idées unitaires. En bref, chaque texte qui incorpore une idée unitaire particulière est perçu à la fois comme attestation d’une présence, ce qui permet à l’historien de tracer son fil le long de l’axe du temps, mais aussi comme élément dynamique. En effet le contact d’un texte incorporant une idée unitaire avec l’esprit ou la conscience d’un lecteur entraîne un phénomène de transmission : sous l’effet de l’influence qu’exercerait cette idée sur son esprit, le lecteur, transformé en écrivain, est conduit à la réutiliser, parfois fort loin de son domaine d’utilisation antérieur. L’idée unitaire, par conséquent, loin d’être le produit d’un cerveau, mène au contraire une carrière autonome, autonomie qui n’est interrompue que temporairement quand elle parasite en quelque sorte l’esprit humain et ainsi obtient sa retranscription dans un texte nouveau. Ces dernières métaphores ne sont pas de Lovejoy, mais elles mettent clairement en évidence, me semble-t-il, les caractéristiques curieuses attribuées à ces entités.

Avant de revenir à cette notion d’influence, passons très rapidement à la méthode d’Alexandre Koyré. Celui-ci écrit une histoire qui, en fait, est une sorte de biographie de l’esprit humain en marche vers la vérité [[139]](#footnote-139). Mais ce mouvement chez Koyré se fonde sur une cause beaucoup plus concrète, en apparence du moins, que la mystérieuse influence de Lovejoy : l’effet d'*histoire* résulte en effet, chez Koyré, du fait qu’une question, quelle qu’elle soit, est reprise tôt ou tard par un autre auteur. Mais cette reprise est conçue comme une sorte de discussion qui se perpétuerait à travers le temps et à l’échelle de l’humanité. En fait, pour Koyré, l’histoire des idées scientifiques évolue un peu comme un interminable dialogue platonicien, ce dont témoigne la citation suivante :

Les étapes principales de la route qui mène du Monde clos à l’Univers infini apparaissent très clairement dans les œuvres de quelques grands penseurs... C’est d’eux et de leurs œuvres que nous occuperons ici, et la tâche nous sera facilitée [156] par le fait qu’elles se réfèrent l’une à l’autre et *se présentent à nous comme des démarches successives d’une discussion serrée*[[140]](#footnote-140).

157

Même si Koyré privilégie les grands penseurs alors que Lovejoy étend ses recherches aux auteurs de deuxième et troisième catégories, ces deux auteurs se rapprochent par leur platonisme personnel, ce qui amène Koyré à examiner comment certaines conceptions philosophiques sont nécessairement antérieures aux conceptions scientifiques puisque ce sont elles qui informent au sens philosophique et fort du terme, ces dernières. Ainsi, Koyré et Lovejoy sont amenés à considérer la conception d’idées scientifiques comme étant la *résultante* de plusieurs idées antérieures, dont l’origine ne se situe pas nécessairement dans le domaine scientifique [[141]](#footnote-141). Seulement, ce même platonisme les amène à faire usage de processus de transmission ou mythiques (les grands penseurs dialoguent virtuellement entre eux à travers les âges), ou mystérieux (l’influence).

Mythiques ou mystérieux, ces processus (ou d’autres analogues dans d’autres traditions historiques) jouent un rôle important en ce sens qu’ils tentent de rendre compte d’un fait essentiel, à savoir comment penser l’évolution de la science comme élaboration d’éléments antérieurs à elle-même et recomposés au sein d’un nouvel ensemble avec des éléments hétérogènes à elle-même. En d’autres termes, même si le dialogue et l’influence sont des processus vides de sens, leur présence signale l’existence d’un besoin — celui d’un processus qui donnerait les mêmes résultats mais en se dotant, en plus, d’une matérialité plus observable, plus directement reliée aux diverses formes de comportement observées chez les scientifiques.

Avant d’examiner quel pourrait être ce processus, notons tout de même que la notion d’influence a la vie dure, comme en témoigne ce bref historique. Elle sévit encore dans un livre récent de Maurice Crosland sur Gay-Lussac [[142]](#footnote-142), livre qui n’est certainement pas exceptionnel de ce point de vue. Pourtant, et ce dès le début du siècle, la notion d’influence subissait de rudes assauts. Ce mot qui ne désigne qu’une ignorance ou une hypothèse, comme le dit Paul Valéry, fut également critiqué en U.R.S.S. par J. Tynianov dans le contexte d’une réévaluation de ce que pourrait être une histoire littéraire digne [157] de ce nom [[143]](#footnote-143). Plus près de nous, Michel Foucault a également rejeté l’influence en particulier et l’histoire des idées en général en élaborant le concept de discours comme *pratique* et comme *objet*[[144]](#footnote-144). Comme Tynianov, Foucault considère que l’influence recouvre en fait une analogie entre divers textes, qui ne peut être spécifiée que si elle est replacée au sein d’une *série* précise et bien identifiée [[145]](#footnote-145).

Pour bien illustrer le fonctionnement habituel de la notion d’influence, faisons donc appel à un texte qui, curieusement, n’utilise jamais ce mot et pourtant ne parle pas d’autre chose. Ce texte, emprunté à Maurice Crosland, explicite sans le vouloir la notion d’influence et se révèle donc particulièrement utile pour en débusquer les assises.

En étudiant la vie et l’œuvre de Gay-Lussac, on ne peut manquer d’être frappé tôt ou tard par certaines ressemblances avec son grand compatriote Lavoisier. Il n’y eut aucun contact direct *entre eux puisque Gay-Lussac n’avait que* quinze ans et vivait au fond de la province quand le plus grand chimiste de France fut mené à la guillotine installée sur la Place de la Révolution à Paris. Ce n’est que plusieurs années après la Terreur que Gay-Lussac vit naître son intérêt pour la chimie et ce fut alors par le truchement de Berthollet et de l’École Polytechnique. Cependant, grâce à Berthollet, l’aîné des convertis à la nouvelle chimie, un grand nombre d’idées de Lavoisier furent transmises à l’aspirant chimiste. D’ailleurs l’amitié et les intérêts communs que partageaient Lavoisier et Berthollet et Laplace les plaçaient presque en relations de famille et, pourrait-on prétendre, leur protégé de la génération suivante appartenait à l’École de Lavoisier par descendance directe [[146]](#footnote-146).

Même si le mot influence est absent de ce texte, on reconnaît aisément le processus auquel il renvoie : si Gay-Lussac appartient à l’« École » de Lavoisier, ce n’est pas au terme d’un apprentissage sérieux d’un certain savoir imparti selon une méthode pédagogique. « École » ici est le terme symétrique d’influence en ce sens que l’on peut dire que si Lavoisier influence en quelque manière Gay-Lussac, alors celui-ci appartient, en quelque sorte, à l’école de celui-là. Mais « École » ne suffit pas à circonscrire le mode d’action de l’influence ; le terme cité en fait ajoute deux autres dimensions à cette école : l’Église (qui apparaît par le truchement des « convertis ») et la famille.

[158]

Cette prolifération de termes donnés comme équivalents au mot influence est intéressante, parce qu’elle démontre en fait l’extraordinaire insuffisance de ce mot : l’influence est censée faire passer des « idées » d’un esprit à un autre, mais ce mécanisme de passage demeure bien énigmatique. Aussi pour en dissimuler le côté mystérieux convient-il d’en parler avec un vocabulaire emprunté, et ce n’est certainement pas un hasard, aux institutions chargées de la reproduction de la société. Seulement ce vocabulaire est complètement métaphorique : tout se passe *comme si* école, famille et religion conspiraient pour reproduire une idée d’une génération à l’autre, mais en fait il ne reste que la notion d’influence et l’établissement des *traditions* qu’elle est censée permettre, comme l’avait déjà noté Tynianov il y a plus d’un demi-siècle [[147]](#footnote-147). Influences et traditions s’appellent d’ailleurs réciproquement pour construire l’effet de continuité qui constitue la clef de voûte de toute histoire des idées, et des idées scientifiques en particulier.

159

Le détour fait par l’histoire des idées scientifiques nous a donc révélé que la science se construisait non seulement en évinçant des idéologies scientifiques, mais également à partir d’éléments disparates dont certains appartiennent en propre au passé de la science tandis que d’autres proviennent de secteurs plus ou moins éloignés de la science et, en tout cas, extérieurs à elle. Ces leçons, bien qu’empruntées à des études dont les failles apparaissent clairement quand on les considère sous le point de vue des mécanismes qui créent l’effet dynamique propre à l’histoire, ne peuvent être rejetées à la légère du point de vue factuel. La dynamique historique telle que la conçoivent Koyré ou Lovejoy ne convainc plus guère, mais leurs analyses de textes scientifiques demeurent encore largement valables. Ces analyses révèlent constamment que ce qui se donne comme science, se nourrit sans cesse d’éléments extrascientifiques sans que l’on sache pour autant où se situe précisément la limite entre le scientifique et le non-scientifique. Par conséquent, l’information contenue dans les études de Koyré et de Lovejoy et de leurs nombreux disciples constitue un indice documentaire important pour l’enjeu de cet essai.

[159]

Arrivé à ce stade de l’analyse, on peut imaginer de mieux préciser le rapport science-idéologie scientifique en cherchant un processus qui pourrait se substituer à celui, trop éthéré, d’influence. Pour ce faire, deux détours préalables doivent encore être accomplis. Le premier, très court, revient à limiter, au moins temporairement, notre regard aux textes et seulement à eux. Cette injonction méthodique, qui renvoie à la conceptualisation du discours comme objet chez Foucault, permet d’examiner la structure des textes visés. Et ce que dit de ces textes Julia Kristeva, en pensant surtout aux textes littéraires, s’applique *a fortiori* à des textes scientifiques : parce qu’il « se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte. À la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’intertextualité [[148]](#footnote-148). » Bien sûr, c’est cette notion d’intertextualité qui permet de créer les séries où les analogies peuvent se spécifier.

Au-delà du problème de l’intertextualité se situe la question d’un sujet adéquat pour rendre compte de l’absorption et de la transformation d’un texte dans un autre et la question du type de processus lié à ces absorption et transformation textuelles. À cette double question, un sociologue donne au moins quelques éléments de réponse ; il s’agit de Pierre Bourdieu. Il écrit, en effet : « Le champ scientifique est toujours le lieu d’une lutte plus ou moins inégale entre des agents inégalement pourvus de capital symbolique, donc inégalement en mesure de s’approprier le produit du travail scientifique [[149]](#footnote-149)... » Seulement cette réponse exige quelques explications, ne serait-ce que parce que le terme « s’approprier » n’apparaît que comme produit final d’un réseau dense de concepts associés. D’abord la notion de champ : Bourdieu nous dit par ailleurs qu’ils « se présentent à l’appréhension synchronique comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces [[150]](#footnote-150)... » Que la coquetterie propre au style de Bourdieu et qui consiste en la répétition de mots auxquels on assigne des sens différents, ne fasse pas obstacle : la métaphore du champ de force est celle qu’il faut garder en tête, champ de force dont les pôles sont situés dans les institutions et à laquelle il faut ajouter la notion de lutte. Le champ de force est un champ de rapports de force et donc un champ conflictuel. Bourdieu, d’emblée, nous arrache [160] au cadre serein d’une situation sociohistorique où seuls des idées ou des textes existeraient et circuleraient, pour nous planter fermement dans une arène. Que cette arène ait des limites floues, c’est évident, mais je laisserai cet aspect de la question de côté pour le moment.

161

Dans le champ, il y a des agents qu’il ne faut pas confondre avec des individus, mais cette partie de l’individu que Bourdieu appelle un « habitus », lequel habitus renferme plusieurs éléments comme un ensemble de techniques, de références et un ensemble de croyances [[151]](#footnote-151). « Le sujet de l’œuvre c’est donc un habitus en relation avec un poste, c’est-à-dire avec un champ », écrira Bourdieu, précisément au sujet d’hommes de lettres, d’auteurs [[152]](#footnote-152). Quant au capital symbolique, il est constitué de connaissances acquises, de capacités personnelles et de leurs rapports avec des postes (ou positions) dans le champ.

Reste l’acte d’appropriation auquel se réfère Bourdieu sans pourtant en expliciter le sens. C’est sur ce point que je vais tenter et de retrouver le travail qu’accomplissait l’influence de manière idéaliste (par opposition à la matérialiste) et de compléter l’analyse qu’offre Bourdieu. Pour ce faire, mieux vaut commencer par quelques illustrations historiques.

Plutôt que de renvoyer à un exemple déjà développé ailleurs [[153]](#footnote-153), j’aimerais plutôt mobiliser plusieurs épisodes concrets où l’on peut montrer des types d’appropriations de la science qui sont légitimes du point de vue scientifique. Il ne s’agit donc pas de montrer comment la science a été détournée de ses objectifs scientifiques pour servir des buts extrascientifiques, ce qui correspondrait à l’analyse de l’élément 2 de la philosophie spontanée des savants selon Althusser ; il ne s’agit pas non plus de montrer comment, dans certaines circonstances sociales particulières, les scientifiques entraînent la recherche scientifique le long de voies qui, rétrospectivement, semblent parfaitement aberrantes, et ce même si de tels cas sont beaucoup plus troublants dans la mesure où l’on peut se demander ce que le lyssenkisme aurait voulu dire s’il avait réussi à se perpétuer non pas une vingtaine d’années, mais deux ou trois siècles [[154]](#footnote-154). Mais ni lyssenkisme, ni science nazie ne constituent de bons exemples de ce que je recherche précisément parce que, après coup, ces sciences ont été invalidées.

[161]

En revanche les analyses que mènent Thackray et Morrell de certaines dimensions de la science anglaise [[155]](#footnote-155) sont beaucoup plus difficiles à balayer du revers de la main. En faisant l’histoire des quatorze premières années de la *British Association for the Advancement of Science*, J.B. Morrell et A. Thackray sont amenés à en analyser les fonctions sociales : la science vise à connaître la nature et y reconnaître l’œuvre de Dieu. De ce fait, elle constitue un lieu idéal où peuvent s’unifier des fractions de noblesse et de bourgeoisie qui autrement éprouvent beaucoup de mal à communiquer entre elles. Or, cette unification a pris de l’importance car, face aux résistances croissantes des ouvriers et des paysans, les classes dominantes doivent offrir un front uni. La science, en quelque sorte offre le terrain neutre propice à une telle réconciliation.

La thèse des deux auteurs ne devient réellement intéressante que lorsqu’ils commencent à examiner les *choix* opérés par l’oligarchie qui contrôle de fait la B.A.A.S., choix qui privilégient certains *types d'activités scientifiques* à l’exclusion d’autres. Si, de ce point de vue, le refus d’admettre la phrénologie peut nous sembler justifié parce que, rétrospectivement, cette spécialité s’est trouvée de toute façon disqualifiée, il n’en va pas de même pour les statistiques. En effet, et sous prétexte que ces recherches entraînaient la *B.A.A.S*. sur des terrains où le consensus social difficilement établi entre la bourgeoisie et la noblesse aurait pu éclater, les statistiques se voient bloquées pendant très longtemps. Autre choix également très significatif, la *B.A.A.S*. privilégie et d’ailleurs finance des recherches fortement empiriques tels que des calculs permettant de standardiser des observations d’étoiles opérées à partir de lieux différents, ou des tables de marées valables pour toute la côte anglaise. En revanche, les formalisations mathématiques et l’élaboration de modèles théorisés sont peu appréciées en physique et sont délaissées au profit de procédures purement expérimentales. Ainsi, la théorie de la propagation ondulatoire de la lumière et la controverse qui suivit l’énonciation de cette théorie en Grande-Bretagne éclairent parfaitement le préjugé expérimental qu’entretient la *B.A.A.S*.

\* \* \*

[162]

La notion de choix introduite plus haut est encore imprécise ; beaucoup plus précise serait la question suivante : la science qui s’est développée en Grande-Bretagne est-elle le produit d’un champ où les agents ont été amenés à s’approprier de manière particulière (à spécifier) les produits de la science telle qu’elle leur était disponible ? Ces actes d’appropriation ont été accomplis par des scientifiques et, rétrospectivement, leur rôle apparaît comme celui, fort classique, de transmetteurs et de créateurs de savoir. Mais en fait, ils se sont approprié ce qu’ils pouvaient et, ce faisant, ils ont transformé les matériaux disponibles selon les règles propres à leur champ d’action. Or ces règles peuvent nous sembler ou très normales (cas de l’exclusion de la phrénologie), ou, au contraire, très étranges (cas du refus des statistiques), ou encore empreintes d’un préjugé excessif en faveur de l’empirisme. Et ces jugements que nous passons au XXe siècle sur les activités de scientifiques du XIXe siècle reposent en fait sur le recoupement partiel entre les caractéristiques du champ scientifique des « scientists» [[156]](#footnote-156) de la *B.A.A.S*. et celles du ou des champs scientifiques actuels qui, de manière composite, contribuent à engendrer en nous une image unifiée de la science. Par exemple, faire des mesures empiriques de marées peut être lu, rétrospectivement, comme une activité scientifique légitime parce que *sanctionnée* par certaines activités scientifiques actuelles ; mais, et de manière beaucoup plus intéressante, ce peut être lu comme l’appropriation d’une activité effectuée de manière à privilégier le consensus établi en refoulant tout intérêt pour les fondations théoriques d’une telle démarche. Or, la thèse de ce texte, c’est que tout acte d’appropriation opéré dans un champ scientifique se trouvera nécessairement à la résultante de facteurs aussi hétérogènes que ceux qui apparaissent dans l’exemple résumé ci-dessus.

163

Cela dit, je ne suis pas encore au bout de mes peines. En effet, si quelque chose comme un début de démonstration s’élabore quant au problème de l’élaboration de la science à partir d’éléments hétérogènes, scientifiques et non-scientifiques, je n’ai pas encore précisé le sens de scientifique et de non-scientifique et, surtout, je n’ai pas encore précisé le sens que je donne au mot idéologie. En fait ces deux questions se réduisent à une seule si je fais l’hypothèse, dure, qu’il y a identité totale entre le non-scientifique et l’idéologique. Reste [163] alors à identifier la démarcation entre science et non-science à laquelle me conduit tout ce cheminement, ou plutôt le principe permettant l’existence de la démarcation.

Si l’on reprend certains aspects de la thèse de Morrell et de Thackray telle que je me l’approprie ici, ce point peut probablement être résolu assez facilement. Il s’agit en effet de comparer la phrénologie avec les statistiques. Même si la résistance de la *B.A.A.S*. à l’égard de ces deux domaines n’a pas détruit l’un ou l’autre, elle a certainement contribué à les faire reculer dans l’ordre hiérarchique implicite qui existe toujours entre domaines scientifiques, cette hiérarchie pouvant d’ailleurs être interprétée comme un effet de champ. À la limite l’exclusion de ces domaines remet en cause leur légitimité. Dans un cas, les statistiques, cette légitimité se reconstruit ailleurs et avec succès, si bien que ce domaine a reconquis sa légitimité, tandis que l’inverse s’est passé pour la phrénologie. Cette manière de considérer les actes d’exclusion de la *B.A.A.S*. montre que cette distinction science et non-science, cette démarcation n’est que le résultat de rapports de force qui, de part en part, sont traversés par des contingences d’ordre historique. Par conséquent la démarcation science / non-science ou, au sens dur du terme, science / idéologie n’est pas liée à une quelconque nature transhistorique de la science ; elle se construit à partir des luttes et enjeux spécifiques à un champ scientifique en un lieu et un temps donnés. Mais simultanément, cette démarcation est *inévitable*, car elle est un effet de la lutte lorsque celle-ci se traduit en victoire ou défaite locale. Les actes d’inclusion et d’exclusion doivent donc être examinés avec soin, puisque ce sont eux qui construisent les démarcations entre science et non-science, démarcations immédiatement retraduites en termes qui gomment leur caractère contingent en les faisant passer pour une conséquence de la supériorité naturelle de la nature de la science sur celle de la non-science. Mais la lutte continue et les prochaines étapes de l’appropriation contribuent à faire se déplacer ces lignes de démarcation et donc à en montrer l’aspect profondément historique.

La science évolue donc par appropriation d’éléments qui lui sont localement hétérogènes, et ces actes d’appropriation relèvent d’une série d’enjeux disparates en ce sens qu’ils incorporent simultanément des éléments cognitifs et sociaux. Mais [164] cette hétérogénéité est elle-même fonction de l’acte d’appropriation particulier qui fait évoluer l’activité scientifique : après l’acte d’appropriation, l’hétérogène n’apparaît comme tel que par effet d’une exclusion ; autrement, il disparaît dans le scientifique. Par conséquent, la science ne peut s’opposer simplement à une idéologie ; en fait elle se redéfinit constamment par rapport à un envers dont, et c’est là l’essentiel de sa force, elle contrôle les modalités d’existence. Canguilhem, par conséquent, a raison de dire que l’idéologie scientifique est évincée de sa position par la science, mais il a tort de penser que cette éviction se fait au moyen de la supériorité inévitable de la nature de la science, science qui gagnerait toutes ses victoires en faisant « ses preuves par la cohérence et l’intégration de ses résultats [[157]](#footnote-157) ».

164

En fait, la nature de la science fait essentiellement partie de chaque conflit et intervient dans ce conflit, non pas comme garant de la victoire, mais comme enjeu, si bien qu’elle peut changer et que, par conséquent, son opposition à toute idéologie ne peut-être que localement polémique et non relever d’une quelconque théorie universelle de la démarcation.

[165]

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.

[166]

[167]

[168]

[169]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

Troisième partie

ANALYSE DE SITUATIONS

[Retour à la table des matières](#tdm)

[170]

[171]

flô

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

TROISIÈME partie :
ANALYSE DE SITUATIONS

8

“La science et la technologie
nous permettront-elles de continuer
à travailler ? Question que l’idéologie
engendre dans la pensée bourgeoise
et aussi dans celle de Marx.” [[158]](#footnote-158)\*

David BRAYBROOKE

Dalhousie University
(traduit de l’anglais par Claude Savary)

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’« éthique du travail » a été récemment l’objet de beaucoup de critiques et même de dérision. La « contre-culture » l’a désavouée ; les jeunes, soi-disant membres de la culture, ont manifesté leur mépris en s’excluant du monde du travail. Dans le passé, particulièrement au cours des derniers siècles, cette éthique était trop rigide, incitant les gens à travailler trop dur et trop longtemps, et imposant trop de travail à des personnes que cela n’intéressait pas. On pourrait agréablement la supprimer en disant qu’elle est morne et désuète, destiné à disparaître avec la culture bourgeoise. Mais il y a là une illusion [172] qui nous cache la source d’un profond malaise au sujet des bienfaits de la science et du progrès technologique. Si l’on met en lumière ce malaise et sa source, on peut comprendre pourquoi le travail gratifiant n’a pas beaucoup d’importance dans les programmes de politique sociale et aussi pourquoi la culture bourgeoise et le marxisme parviennent difficilement à voir le travail comme un besoin humain fondamental.

Il n’y a nulle part une expression complète de l’éthique du travail ; si on l’examine, on s’apercevra qu’elle est fertile en difficultés inattendues. Je n’essaierai pas ici de donner un aperçu articulé de ces difficultés ni de donner une formulation d’ensemble des principaux aspects. Je vais en préciser un élément central qui mérite une considération particulière — un élément qui a justement survécu à la rupture avec la pensée bourgeoise pour réapparaître, inchangé quant à son contenu et à sa vigueur, dans la pensée de Marx. Cet élément de l’éthique du travail accorde la plus haute estime au travail seulement si le travail est d’une espèce qui rencontre un certain nombre de conditions — conditions si familières qu’on les reconnaîtra dès qu’on les aura précisées. Bien qu’ils soient attachés au principe selon lequel une des choses les plus importantes de la vie c’est d’avoir un travail qui soit digne de la plus haute estime, les penseurs bourgeois, et Marx aussi, sont disposés à consentir à ce que le progrès de la technologie réduise d’une façon draconienne les occasions d’un tel travail. Ils se sentent incapables de faire quoi que ce soit d’appréciable pour sauver ces occasions — d’où le malaise.

Aussi bien la culture bourgeoise que le marxisme souscrivent aux idéaux de la rationalité, du progrès des connaissances, et de l’efficacité. Ces idéaux, conjugués à d’autres croyances, fournissent l’idéologie qui justifie l’économie de marché accompagnée du système de la propriété privée comme le meilleur moyen de favoriser le progrès technologique. Un temps, on peut le supposer, ces institutions soutiennent l’idéologie ; et elles obtiennent, comme Marx le reconnaît éloquemment dans le *Manifeste du Parti communiste*, une quantité impressionnante de progrès technologiques. Cependant, après un certain temps, l’idéologie, dit-on, devient désuète — autodestructrice dans la direction qu’elle donne à la bourgeoisie —, et simultanément un [173] obstacle aux progrès sociaux ultérieurs. Apparaissent des difficultés qu’elle ne peut conjurer, auxquelles elle ne peut même pas donner un sens.

Des difficultés se produisent, en particulier, dans le marché et dans le système de la propriété privée. Aux yeux de l’idéologie, ces institutions sont données, au moins sous la forme de prescriptions, par la nature ; et en enseignant qu’on ne peut d’aucune manière les améliorer, on empêche les gens de les modifier ou d’intervenir dans leur déroulement. L’idéologie bourgeoise voit le changement technologique de la même manière et — au-delà des ajustements passagers qui ne produisent finalement que des bénéfices pour tous — elle n’anticipe pas de problèmes venant du libre cours de tels changements. Le marxisme non plus, pour qui persiste la même attitude à l’égard de la technologie : si le marxisme veut planifier les réponses à la technologie, il accepte néanmoins son essor sans questions.

Les deux systèmes sont donc susceptibles de connaître un profond désenchantement. Ils ne peuvent pas réaliser leur idéal commun de rationalité, de développement des connaissances et d’efficacité sans entrer vivement en conflit avec leurs idéaux communs concernant le travail. De toute façon, il se peut qu’ils ne puissent pas réaliser ces idéaux conséquemment à moins qu’ils ne cessent de considérer le changement technologique comme étant — de la même manière que le marché, aux yeux du bourgeois —, quelque chose qui passe la capacité qu’ont les êtres humains de contrôler pour le mieux. Aussi bien la pensée bourgeoise que le marxisme, sur ce point, ont conçu le monde à l’envers : le changement technologique n’est pas ce à quoi les gens doivent s’adapter ; c’est quelque chose que les gens organisent eux-mêmes et qu’il est concevable qu’ils puissent réorganiser.

Une telle idée fausse à propos des pouvoirs humains naturels est typiquement idéologique ; et l’on peut soupçonner, bien qu’il puisse être hérétique de le faire, que l’impasse dans laquelle le marxisme, comme la pensée bourgeoise, est acculé concernant les idéaux que nous avons mentionnés, est idéologique pour le marxisme aussi. Avec la confiance au progrès technologique et certains idéaux parents, [174] il a transposé de la pensée bourgeoise une anomalie inaperçue — dirais-je une contradiction ? — au sujet du travail.

175

L’impasse a un rapport à la diminution et à la disparition possible du travail digne de la plus grande estime. Un tel travail, possède entre autres les caractéristiques suivantes : 1) il produit un bien qui sert aux autres en répondant à leurs besoins ; 2) à cet égard le travail et le bien produit sont tous deux indispensables ; 3) il est l’occasion d’exercer un métier qui est exigeant dans son acquisition aussi bien que dans sa pratique et que les gens respectent à ce titre ; 4) le travail est de quelque façon ardu, et il l’est nécessairement ; avec la technologie existante, il n’y a pas d’autres moyens de le réaliser. On peut ajouter d’autres traits : un degré de reconnaissance véritable ; un degré d’autonomie ; une possibilité de marquer le bien produit d’un trait personnel particulier [[159]](#footnote-159). Celles-ci sont aussi compromises par le changement technologique. Mais je porterai mon attention sur les quatre caractéristiques signalées et même là mon attention sera-t-elle sélective. Par exemple, je consacrerai une bonne partie de mon examen à la connexion aux besoins. Je n’accorderai aucune attention à l’élimination des conflits avec la nature ou avec les autres, c’est-à-dire à l’élimination du travail de l’aspect « agonistique » de la vie. Selon Alvin Gouldner, cet aspect a été tellement important au cours de l’histoire de la culture occidentale, pour rendre la vie intéressante, que la menace de sa disparition peut être considérée comme égale à une menace de mort [[160]](#footnote-160). Un traitement exhaustif de ma quatrième caractéristique — la difficulté — et, dans une moindre mesure, un traitement exhaustif de ma troisième caractéristique — l’habileté — devrait faire honneur à cette suggestion.

Ai-je défini l’expression « travail digne de la plus grande estime » ? Ne se pourrait-il pas que des tâches de différentes espèces que celles qui possèdent les quatre caractéristiques soient l’objet d’une estime différente ? Certainement, des sortes différentes de travail reçoivent des degrés variables d’attention et d’approbation publiques. Peu de maîtres-plombiers sont l’objet de l’admiration que s’attire un microbiologiste qui découvre un nouveau vaccin efficace ; il y en a également peu qui ont le statut social accordé à un chirurgien du cerveau compétent. Cependant, je ne suis pas sûr [175] que ce soit le travail lui-même qui reçoive plus ou moins d’estime. Je crois que dans notre culture, il y a une tendance, présente partout, et particulièrement vigoureuse dans les milieux socialistes, à soutenir qu’on devrait accorder une estime égale à toute espèce de travail qui satisfait à une définition telle que celle que j’ai donnée. Les variations en attention, admiration et statut social peuvent être dirigées vers des exploits particulièrement exceptionnels ou à des talents incomparables manifestés pendant le travail plutôt qu’aux caractéristiques de la tâche qui conviennent à ce genre de travail. Quoi qu’il en soit, je peux admettre qu’il y a fluctuation de l’estime même pour les espèces de travail qui satisfont à mes conditions sans abandonner l’essentiel des conditions nécessaires à ma thèse. Je me suis abstenu de définir ce que j’entends par « plus grande estime ». J’ai plutôt donné des conditions qui lui étaient nécessaires et on peut considérer que ces conditions sont relatives aux travailleurs individuels, qu’elles permettent les variations en habileté, en talent et même en statut. Si une travailleuse ne fait pas un travail qui satisfait à ces conditions, elle n’a pas un travail digne de la plus haute estime ; et si elle fait un travail qui satisfait à ces conditions, il se peut que ce soit un travail digne de la plus haute estime parmi les sortes de travail auxquelles elle a accès, même si ce n’est pas pour tous un travail digne de la plus haute estime.

Sans aller dans les détails à propos d’aucune des quatre caractéristiques mentionnées dans ma définition, quelqu’un pourrait soutenir que le changement technologique a maintes et maintes fois dégradé ou éliminé un travail quelconque qui les possédait — des emplois courants, avec des personnes en place faisant le travail. N’importe qui peut penser à des exemples frappants : les souffleurs de verre de Middletown ; les chauffeurs sur les chemins de fer ; les typographes des journaux ; les employés de fermes du Sud des États-Unis, quels qu’aient été les désavantages que connaissaient ces travailleurs par ailleurs. D’autre part, le changement technologique menace de produire les mêmes effets dans l’avenir avec des conséquences qui s’étendront continuellement.

Jusqu’à quel point la menace est-elle réelle ? La première appréhension concernant ces questions, empreinte d’exemples comme ceux que j’ai cités, est que le changement [176] technologique réduit les occasions pour le travail que nous avons en haute estime en même temps qu’il rend vains des savoir-faire qui ont coûté beaucoup d’efforts ; les hommes dont les emplois ont été remplacés deviennent « hors d’usage » à mesure que le nombre des emplois diminue. Il existe des considérations théoriques pour penser que la marche des événements n’est pas à ce point désastreuse. H.A. Simon fait remarquer (dans *The Shape of Automation*[[161]](#footnote-161)) que selon le principe de l’avantage comparé, les travailleurs et les nouvelles machines (par exemple de nouvelles machines régies par des ordinateurs) seront, après un certain temps, associés et affectés de telle façon qu’ils seront tous au travail où leurs propres produits marginaux (revenu) seront au maximum. Il se peut que les machines déclassent les travailleurs dans toutes les sortes de travail ; néanmoins, elles ne seront utilisées que là où elles donnent le meilleur rendement, en comparaison avec leur performance ailleurs.

177

Les statistiques du chômage au Canada et aux États-Unis sont jusqu’ici en accord avec le principe de l’avantage comparé, de telle sorte que jusqu’à ce jour elles ne révèlent pas une augmentation constante nette du chômage attribuable seulement au progrès de la technologie. Les augmentations courantes peuvent être expliquées partiellement par des causes cycliques, partiellement par ce fait que l’augmentation du nombre des emplois, bien qu’elle soit importante, n’a pas marché de pair avec celle de la masse laborieuse, qui s’est accrue à la fois par l’augmentation de la population et par l’entrée sur le marché du travail de personnes qui ne s’y trouvaient pas auparavant, en particulier les femmes mariées.

D’autre part, le principe de l’avantage comparé est fortement appuyé par le fait que le changement technologique crée des emplois aussi bien qu’il en détruit. Les sortes de travail accessibles aux êtres humains ne sont pas fixées au début, et ensuite tout simplement réduites en déplaçant les personnes dans quelques-unes d’entre elles au profit de machines nouvellement adoptées. Le changement technologique crée de nouvelles espèces de travail : dans les industries où les machines sont implantées, l’établissement de plans de travail, la programmation, la formation, et la réparation des machines ; en dehors de ces industries, la conception de [177] nouvelles industries, la fabrication et l’entretien des machines, et même de nouvelles industries préparant les matériaux dont sont faites les machines ; à l’extérieur des secteurs primaire et manufacturier où ces choses se produisent, un nombre accru d’emplois dans le secteur des services, certains pour de nouvelles formes de service. Les personnes qui sont à réaffecter sous le principe de l’avantage comparé auront ainsi une variété accrue de tâches devant elles. Et ce ne sont pas tous les travailleurs qui sont sur place lorsque les machines sont introduites qu’il faudra réaffecter. Au contraire : les enquêtes montrent que ces travailleurs — employés des firmes qui adoptent les machines — ne sont habituellement pas remplacés [[162]](#footnote-162). Leurs habiletés sont grandies et ils deviennent plus heureux de leur travail.

Malheureusement, les mêmes enquêtes montrent aussi que ce fait agréable s’accompagne de certains autres qui le sont moins. Il arrive que le chômage soit le lot de travailleurs d’autres entreprises — des entreprises technologiquement arriérées qui sont incapables de faire face à la compétition que mènent celles qui innovent. En outre, il se peut que le chômage augmente chez les ouvriers non qualifiés ; et cette augmentation peut devenir permanente. Il y a là une nouvelle cause d’appréhension : il se peut que le progrès technologique, s’il ne réduit pas la quantité totale de travail disponible, réduise quand même constamment la quantité ou la proportion de travail convenable pour des ouvriers non spécialisés.

On peut de plus se demander si les exemples frappants de remplacement mentionnés plus haut sont vraiment trompeurs. Le remplacement sur les lieux mêmes et comme conséquence (ou le chômage) ont certainement souvent été des dangers réels, et ont occasionné des maux. Plusieurs personnes dont le sort réel ne transpire pas des statistiques d’ensemble sur le chômage ont dû en souffrir. Aucun doute que quelques-unes — peut-être la plupart d’entre elles — sont rescapées du chômage comme le suggère le principe de l’avantage comparé. Leur chômage peut-il être, à la légère, rayé comme passager ? Elles ont pu vivre des années malheureuses pendant la transition. Pour retrouver un travail, elles ont peut-être dû non seulement changer de sorte de travail, mais laisser le lieu de [178] leur naissance et de leurs attaches pour un climat beaucoup plus rigoureux et peut-être pour un milieu moins bienveillant. Elles doivent vivre dorénavant en s’affligeant de ce que leurs habiletés antérieures sont devenues inutiles ; et elles ne peuvent s’empêcher, certes, de sentir beaucoup d’insécurité, quelles que soient les nouvelles habiletés qu’elles acquièrent.

179

Il se peut qu’elles mettent une nouvelle fierté dans le fait qu’elles puissent s’adapter à plusieurs sortes de travail plutôt que d’être magistralement compétentes en une seule. D’autre part, il se peut qu’elles n’aient pas la chance d’être demandées pour être ainsi recyclées. Conséquemment à une réduction générale de la quantité ou de la proportion de travail non spécialisé, un travail limité, non spécialisé pourra remplacer des habiletés antérieures ; et c’est à cette sorte de travail que la réaffectation peut conduire. Kranzberg et Gies donnent un exemple dans lequel un ordinateur programmé et un opérateur remplacent les ingénieurs naguère employés pour établir les plans de moteurs électriques et de transformateurs.

Des progrès encore plus spectaculaires quant à leurs répercussions sur les tâches et les sortes de travail peuvent nous attendre dans l’avenir. L’industrie de l’automobile aux États- Unis, maintenant décrite par la presse comme technologiquement arriérée, emploie dans certaines manufactures plus de 1 300 travailleurs par équipe pour produire 1 300 automobiles par jour. Il se peut que la compétition contraigne l’industrie à rattraper l’industrie automobile du Japon, où il y a au moins une manufacture qui produit le même nombre d’autos par jour, mais requiert seulement 67 travailleurs par équipe. La presse a aussi récemment suggéré qu’on peut s’attendre, à cause de l’usage répandu des jetons et des micro-ordinateurs, au remplacement et au chômage dans un grand nombre d’industries à une échelle qu’indiquent ces chiffres.

Est-ce que les nouveaux emplois créés simultanément, s’il y en a, iront aux travailleurs déplacés ? Étant donné l’accroissement de la masse laborieuse, le principe de l’avantage comparé sera soumis à une pression telle qu’on peut se demander si y faire confiance n’est justement pas un trait idéologique commode pour la confiance idéologique au progrès technologique. De toute manière, une opération intégrale du principe exige une plus grande perfection du [179] marché, incluant plus de souplesse dans les salaires que ce que l’on rencontre dans la réalité. Dans la réalité, les machines peuvent être adoptées moins pour des raisons d’efficacité économique, ainsi que le déterminent des tests directs dans le marché, qu’à la suite d’une spéculation continue selon laquelle l’efficacité physique se traduira tôt ou tard en profits. Le test de l’efficacité économique deviendra plus facile à passer de toute façon : les ordinateurs se multiplieront et deviendront disponibles pour des usages de moins en moins productifs. Le gouvernement soutient déjà un niveau minimum de vie pour les sans-travail. Va-t-il cesser de le faire et permettre aux salaires de baisser de telle sorte qu’ils tomberont toujours plus vite que le prix des ordinateurs ?

Tout ce que je peux conclure, à partir de cet examen des facteurs qui se rapportent à la réalité de la menace présentée par le changement technologique pour les occasions permanentes de travail, c’est que la menace est assez réelle pour ne pas être rejetée par quelque simple recours à la théorie ou aux statistiques. Elle est assez réelle, envisagée non seulement en rapport avec le travail digne de la plus haute estime, mais aussi en relation avec tout ce qui se rapproche d’un tel travail — par exemple, tout travail qui possède deux des quatre traits que j’ai enregistrés, sans posséder les autres. En l’absence d’une étude exhaustive et tout à fait convaincante, se proposant spécifiquement de traiter de la question, il n’est pas déraisonnable que des gens accordent créance à la menace dans ce domaine.

Il n’est pas nécessaire que je suppose plus que cela ; pour le moment, il est nécessaire que j’en assume autant seulement comme une aide pour motiver les gens afin qu’ils suivent mon cheminement dans cet exposé. Je vais maintenant consacrer quelque temps à démontrer que, en supposant que le danger soit réel, ni la pensée bourgeoise, ni le marxisme, ne sont prêts à venir à bout de la difficulté. La posture des deux camps est plus facilement et plus vivement mise en lumière si on les confronte avec la menace. Même s’il s’avère que cette menace, soit la disparition de toute possibilité d’obtenir du travail qui s’approche au moins du travail le plus estimable, soit en grande partie ou totalement irréelle, il y a beaucoup à apprendre de cette confrontation, et des craintes qu’elle [180] engendre, à propos des valeurs qui sont en jeu dans le changement technologique.

181

De plus, les appréhensions sont assez réelles ; et d’autre part, une partie de la menace subsiste après l’opération achevée du principe de l’avantage comparé et autres facteurs atténuants. Pour se mériter la plus haute estime, le travail doit satisfaire à des besoins authentiques, par-dessus tout aux besoins des autres. On pourrait être convaincu que sur le marché, et même avec une planification, les individus seront efficacement dirigés pour travailler où leurs produits marginaux seront les plus grands. Cette assignation ne les éloignera pas nécessairement par elle-même du travail qui répond à des besoins. En accordant la priorité aux besoins, il ne s’ensuit pas que les facteurs de production les plus efficaces physiquement pour répondre aux besoins — la machinerie automatisée, par exemple — seront assignés à ces tâches. En fait, un bon nombre de machines y sont maintenant assignées, évinçant des êtres humains ; mais le principe de l’avantage comparé aurait pu opérer de manière à y maintenir des êtres humains, et jusqu’à un certain point il opère ainsi, par exemple, dans les métiers de la construction. Cependant, dès qu’il devient clair que c’est seulement le principe de l’avantage comparé qui en est la cause — qu’il existe des machines physiquement plus productives, qui feraient le travail, mais qui, pour le moment, sont utilisées plus opportunément à des tâches autres que celles qui répondent à des besoins — il devient visible que le travail fait par des êtres humains pour répondre à des besoins n’est plus alors nécessaire pour y répondre. À la suite d’une telle découverte, le travail se trouve inévitablement dans une situation où il perd une bonne part de l’estime dont il est l’objet.

Il y a donc deux menaces, la seconde étant une partie subtile de la première. Il est assez difficile de les percevoir clairement. Je procéderai en traitant d’abord de la moins indiscernable des menaces, le remplacement au sens général et le chômage. Les difficultés que l’idéologie impose lorsqu’on s’attaque à cette menace sont, heureusement pour des fins d’exposition, des difficultés que l’on trouve également dans l’impuissance avec laquelle la seconde menace est abordée, celle du travail qui n’est plus indispensable pour faire face à [181] des besoins. Les difficultés sont plus faciles à élucider pour la première menace. Je traiterai donc en détail de la menace générale. Quand j’en aurai fini, je considérerai brièvement ce qui demeure du tableau que j’aurai dessiné lorsque nous passerons à la seconde et plus subtile menace.

Supposons que la menace générale est réelle. Le problème, c’est que l’idéologie empêche les gens de l’affronter. Mon intention est maintenant de passer de la description de la nature de la menace à celle des idées — des attitudes — auxquelles se rapporte la menace ; mais il est inutile de prétendre que ces questions peuvent être nettement séparées. Les idées utilisées pour décrire la menace ne peuvent pas être distinguées des idées utilisées pour expliquer pourquoi il y a quelque chose d’alarmant. Je ne suis certainement pas parvenu à les distinguer les unes des autres. Cependant, étant donné la menace que j’ai décrite jusqu’à maintenant, il y a encore beaucoup à dire en essayant d’aller au fond des choses pour comprendre pourquoi c’est alarmant.

Les conséquences qu’augure la menace ne sont pas inévitables : si le principe de l’avantage comparé ne suffit pas à susciter de nouvelles occupations, qui font quelquefois appel à de nouvelles habiletés, pour les travailleurs remplacés dans leurs capacités par des innovations technologiques, incluant les travailleurs qui ont moins d’aptitudes à l’égard d’habiletés anciennes ou nouvelles, on pourra révoquer les choix humains qui introduisent les innovations : les nouvelles machines pourront être renvoyées. Ou encore, les effets des innovations pourront être réparés par des choix ultérieurs : les firmes innovatrices pourront être contraintes de trouver quelque travail convenable pour des travailleurs qui, autrement, seraient déplacés. Quoi qu’il en soit, ce champ libre pour le choix restera largement inutilisé. Les personnes qui pourraient faire les choix se tiendront à l’écart et laisseront dépérir les chances de travail digne de la plus haute estime, et ceci en dépit de l’importance qu’ils attribuent au fait qu’il y ait un tel travail.

Le progrès technologique, d’autre part, non seulement compromet les possibilités de travail digne de la plus haute estime, mais en même temps les possibilités de n’importe quelle sorte de travail qui s’approche de cet idéal. On peut [182] appréhender qu’il affecte spécialement les occasions pour la sorte idéale, en réduisant la quantité de travail requis pour satisfaire les besoins fondamentaux : je veux dire la nourriture, les vêtements, l’habitation, l’hygiène, l’exercice, la camaraderie, l’activité sexuelle, l’éducation, l’acceptation et la reconnaissance sociale, les loisirs. Pour certaines de ces rubriques — par exemple les loisirs — des désirs pour des provisions au-delà des niveaux courants minimums peuvent encore nécessiter une bonne quantité de travail. Cependant, il devient de plus en plus facile de satisfaire les niveaux minimums avec moins de travail. Donc, il y a de moins en moins de possibilités de faire du travail qui répond à des besoins vitaux pour d’autres personnes.

183

Les normes minimums ne pourraient-elles pas être relevées ? Il n’est pas facile de faire cela de propos délibéré, même en réponse à des ressources accrues, puisque les planificateurs ne peuvent pas sans anomalie négliger la distinction courante entre ce que les gens aimeraient avoir et ce qu’ils doivent avoir s’ils doivent survivre et se comporter normalement. En fin de compte, il se peut que les normes s’élèvent quand même : on consent à une conception plus fine du fonctionnement normal ; les façons de pourvoir acceptées antérieurement comme satisfaisant à des normes minimums deviennent trop exceptionnelles et trop désagréables pour qu’on y restreigne qui que ce soit. La famille la plus veule dépendant de l’aide sociale doit s’attendre à avoir une plomberie dans la maison. Si l’avoir est devenu un besoin, cependant, la fournir et l’installer doit être compté dans la quantité de travail qui rencontre les besoins.

On doit donc ajouter le travail accompli pour répondre à des besoins dérivés. Des arrangements sociaux existants étant donnés, parmi lesquels je me propose d’englober et les règles sociales et les moyens physiques auxquels elles donnent naissance, il est impossible de satisfaire des besoins de base sans satisfaire à diverses conditions imposées par les arrangements. On doit, par exemple, payer ce qui permet de pourvoir aux besoins fondamentaux ; on doit avoir du travail pour obtenir le nécessaire pour payer ; pour se rendre au travail, étant donné la non-concordance des lieux de résidence et des lieux de travail, on doit avoir quelque moyen de [183] transport. On pourrait éliminer ces conditions en réorganisant la société. Cependant, pour le moment, elles sont inexorables, et elles imposent autant de besoins dérivés correspondants. Dans les banlieues des grandes villes nord-américaines, il y a un grand nombre de personnes qui ont des besoins, inexorables quoique dérivés, d’un téléphone et d’une auto, et d’un grand nombre d’autres dépendances de la vie moderne de banlieue.

Cependant, des besoins dérivés ne servent pas autant que des besoins fondamentaux pour satisfaire à la première des quatre conditions au moyen desquelles j’ai défini le « travail digne de la plus haute estime ». Y satisfaire ne permet pas d’acquérir le même crédit assuré que le fait de satisfaire à des besoins fondamentaux. Au contraire : ainsi que le réalise qui que ce soit qui est familier avec le concept de besoin, leur place dans le spectre des besoins est vulnérable à une dialectique, qui peut être supprimée seulement par une sorte de commun accord pour ignorer les réalités matérielles. Tout le monde sait que dans le passé — et aujourd’hui encore dans d’autres cultures — les gens ont vécu passablement heureux en ne faisant aucun usage des choses qui remplissent nos besoins dérivés. De plus, tous savent que pendant le progrès technologique, les arrangements sociaux changeront de nouveau, et qu’en conséquence, plusieurs choses aujourd’hui requises pour faire face à des besoins dérivés ne le seront plus dans l’avenir. Il se peut que les besoins dérivés eux-mêmes disparaissent. Leur position est à la fois conventionnelle et temporaire.

La hausse des normes minimums quant aux façons de pourvoir se trouve dans une meilleure position. À moins que dans l’avenir les ressources diminuent considérablement, on peut s’attendre à ce que des formes nouvelles et plus élaborées d’approvisionnement qui viendront avec la hausse des normes minimums seront remplacées seulement par des formes plus élaborées, ou, à tout le moins, plus efficaces. Je ne pense pas que la société abandonne la plomberie intérieure pour retourner aux cabinets d’aisances au fond du jardin. D’autre part, dans plusieurs cas, les formes d’approvisionnement habituellement acceptées comme répondant aux normes minimums pourraient également être regardées comme [184] répondant à des besoins dérivés plutôt que fondamentaux. La choucroute, ainsi que l’a découvert le capitaine Cook, prévient le scorbut aussi efficacement que le jus d’orange. Cependant, avec une certaine organisation sociale, un seul peut être obtenu, et avec une autre organisation, seulement l’autre. S’il arrive que le jus d’orange congelé soit la forme courante de ravitaillement, tous pourront quand même réaliser que l’on pourrait prendre des dispositions pour retourner à des moyens moins coûteux, moins agréables et moins populaires dont la choucroute pourrait être un exemple. Alors le travail spécifique que comporte la fourniture du jus d’orange congelé n’est pas indispensable pour faire face à des normes minimums haussées de manière à tenir compte des besoins en vitamines, et il n’est donc pas indispensable pour satisfaire les besoins fondamentaux des gens. De plus, même lorsque l’élévation des normes minimums nécessite des formes d’approvisionnement qu’on ne peut pas facilement remplacer par d’autres formes, plus simples et moins coûteuses, le travail accompli pour l’approvisionnement est sujet à réduction et à érosion avec le progrès technologique.

185

Se pourrait-il que les normes (minimums) aillent en s’élevant à un rythme qui les maintiendrait toujours en avant du rythme de remplacement des emplois par la technologie ? Plusieurs penseurs, aussi bien bourgeois que marxistes, ont soutenu en termes propres que l’on devait s’attendre à ce que les besoins s’élargissent d’une façon illimitée en même temps que les approvisionnements ; et l’on peut comprendre comme des conséquences de cette thèse que les normes minimums s’élèveront toujours plus que le taux de remplacement et, qu’en s’élevant, elles créeront des emplois en nombre plus que suffisant pour compenser les emplois disparus. Si l’on demandait ce que signifie la première conséquence — ce que ça signifie que les' normes minimums s’élèvent à un certain rythme ? — on pourrait désigner le taux auquel sont créés des emplois orientés vers les normes comme une mesure de l’augmentation des normes minimums. Jusqu’ici aucune des deux implications n’a, je crois, été véritablement pensée complètement, encore moins établie par des indications empiriques et par une évaluation théorique convaincante des indications empiriques. La thèse dont elles dépendent toutes deux tire une bonne part de sa plausibilité d’une certaine [185] ambiguïté du mot « besoins ». Est-ce que les « besoins », dans un sens que l’on peut distinguer de simples désirs, vont se développer indéfiniment, ou s’agit-il seulement des « besoins » dans un sens qui comprendrait tout ce que les gens en viennent à vouloir, ou au moins à vouloir avec ténacité ? Contre le fait d’accepter à la légère que les besoins dans le premier sens vont se développer indéfiniment, on rencontre un effort continu pour maintenir la distinction, en rattachant ces besoins à un critère de ce que c’est que survivre et fonctionner normalement. Mais c’est seulement des besoins en ce sens qu’il est question relativement aux possibilités de travail digne de la plus haute estime. La liste de ces besoins, fondamentaux ou dérivés, ne s’allonge pas à l’infini ; et les besoins fondamentaux, où le développement se produit en haussant les normes minimums d’approvisionnement résistent plus que tout à l’amplification. Les appréhensions concernant l’avenir du travail peuvent se nourrir de la présence de cette résistance aussi bien que de l’absence d’un minutieux rassemblement et d’une mise en ordre des signes d’amplification.

Est-ce que les idées que les gens ont au sujet du travail et des besoins sont vraiment assez fines pour refléter des raisons aussi subtiles — certains diraient : aussi ténues — d’appréhension ? Je ne le sais vraiment pas. Je puis dire que s’il y a une bonne dose d’anxiété périodique face à l’avenir du travail, l’anxiété peut s’expliquer en faisant l’hypothèse que les gens ressentent les relations que je suis en train d’exposer, et de quelque façon ressentent même les relations les plus subtiles. Ils peuvent les ressentir sans les avoir triées et classifiées avec exactitude. De plus, les relations sont vraiment là pour être classifiées.

Depuis quand sont-elles là ? Cette question, il est vrai, est assez problématique. Depuis quand le travail digne de la plus haute estime a-t-il été un idéal s’adressant à tous et donc un idéal que tous devraient avoir la chance de réaliser ? Beaucoup de gens ont vécu passablement heureux, selon leur sentiment, sans travailler du tout. Certaines gens ont considéré que le travail était ignoble et dégradant. On a coutume de supposer que des auteurs grecs de grand renom en font partie. Hannah Arendt fait valoir que la pensée ancienne alla jusqu’à l’extrême en considérant le travail comme dégradant justement [186] parce qu’il était au service de besoins inéluctables ; parce qu’il ne pouvait pas être accompli librement, il n’était pas quelque chose qu’il convenait à un homme libre de faire [[163]](#footnote-163). Des générations à venir pourront adopter un point de vue semblable ; elles remercieront Dieu qu’il ne reste plus de travail à faire ; et sans-travail pour les distraire, elles poursuivront avec enchantement tout le long du jour un programme détaillé et complet d’autosatisfaction sans soucis.

187

Cependant, le travail digne de plus haute estime est un des idéaux régnant dans la culture bourgeoise, et il l’a été depuis que cette culture est née. Il n’est pas nécessaire de remonter plus loin que le XVIe et le XVIIe siècles ; mais il y a eu plus tôt des précédents. Les ordres monastiques, à leurs débuts, donnèrent au travail une dignité pour faire face aux besoins de leurs communautés, quoiqu’il soit vrai qu’ils aient aussi eu à l’esprit les vertus du travail comme une façon de parer au mal : « L’oisiveté et la mère de tous les vices. » Même les anciens Grecs ne sont pas aussi carrément dédaigneux qu’Arendt le laisse entendre. La réflexion érudite récente (citée par Kranzberg et Gies) a suggéré que ce que les Grecs méprisaient, ce n’était pas le travail, ou le travail destiné à satisfaire aux besoins, mais le travail pour un salaire, sous la direction d’un autre homme ; travailler pour un salaire leur paraissait trop parent du travail des esclaves. D’autre part, la littérature grecque est pleine de références respectueuses et affectueuses à la dextérité manuelle et aux biens produits par les artisans. Platon fait continuellement de telles références ; Homère aussi. Au chant XVIII de l’*Iliade*, il décrit avec beaucoup d’éloquence la fabrication du bouclier d’Achille par Héphaïstos dans un atelier sur l’Olympe. C’est vrai, Héphaïstos aux jambes arquées n’est pas aussi beau que les dieux et déesses qui habitent l’Olympe avec lui ; mais c’est un dieu, et pas un dieu mineur.

Que la culture bourgeoise ait ou n’ait pas rompu entièrement avec de plus anciennes idées, lorsqu’elle a accordé de l’estime au travail, elle a porté l’estime plus loin que ne l’admet Arendt ; parce qu’aujourd’hui, le travail est tout à fait digne — et estimé au plus haut point — seulement quand il répond à des besoins. C’est certainement sous ce rapport qu’il a été célébré par une diversité de penseurs bourgeois [187] distingués, tels d’Holbach, Fichte, Ruskin (mentionné par Adriano Tilgher [[164]](#footnote-164)), et surtout Hegel, qui est particulièrement remarquable par le profond sérieux qu’il y met lorsqu’il traite de ce sujet. 11 est vrai que ce ne sont pas là des auteurs qui ont pris les devants pour recommander le système du marché. Cependant, n’est-il pas juste de dire que la culture bourgeoise se sent à l’aise avec le système du marché seulement dans la mesure où le marché donne l’impression d’être occupé des besoins — des besoins authentiques ? Comment le respect que l’éthique protestante accorde aux métiers, sur le marché ou ailleurs, peut-il être réconcilié avec des possibilités apparaissant sur le marché pour profiter grossièrement de la fourniture de biens et de services frivoles ?

Je ne veux pas dire que le travail, même le travail digne de la plus haute estime, est seul, ou même suprême, parmi les idéaux bourgeois. La bourgeoisie a, comme d’autres, trouvé plusieurs manières de s’amuser, et plusieurs de ses amusements ont pris les formes glorieuses de l’art et de la littérature. Une estime insurpassable est accordée aux champions de ces activités, aux héros et aux héroïnes du sport, et aussi — du moins chez les gens bien élevés — aux savants et aux érudits, aux héros et aux héroïnes de la science et du savoir.

Y a-t-il ici un défi à ma conception du « travail digne de la plus grande estime » ? Cela est loin d’être clair. On voit souvent la demande d’une justification de ces activités ; et ordinairement la justification prend la forme d’une indication de leur utilité pour répondre à des besoins. On peut soutenir qu’elles rencontrent des besoins directement, en fournissant un divertissement au public qui suit les recherches, les publications, et les spectacles que les activités entraînent. On peut également soutenir qu’elles satisfont des besoins indirectement. Même les sociétés aujourd’hui opulentes ont derrière elles une longue histoire d’inquiétude intermittente relativement à leur capacité de pourvoir aux besoins avec assurance et d’une manière suffisante. Cette histoire se reflète dans une tendance à apprécier les activités en question pour leur contribution au développement des moyens de faire face aux besoins et ainsi à l’accroissement de l’assurance avec laquelle on peut satisfaire les besoins. Ces activités donnent, par exemple, de nouveaux aperçus de la condition humaine et [188] de l’environnement, qui contribuent à la production des biens qui satisfont les besoins, ou à la réalisation de l’entente mutuelle et de la paix. En ce qui a trait au dernier point, on peut prétendre que le sport contribue à la paix en fournissant quelque chose comme un équivalent moral de la guerre et du combat.

Étant donné l’estime que s’attirent ces activités et leur rapport aux besoins, on pourra les faire entrer sous une définition du travail digne de la plus grande estime, telle que celles qui ont été arrêtées plus haut. Ou encore, on pourra relever n’importe quel défi qu’elles présentent en élargissant un peu la définition (dans l’un et l’autre cas, les connotations du mot « travail » vont soumettre le terme à une tension). Cependant, peut-on attendre de n’importe quelle de ces actions classificatoires un quelconque secours substantiel face au problème du maintien du nombre des chances de travailler ? Je ne pense pas. C’est seulement grâce à une coïncidence miraculeuse, que je décrirai plus loin, que quelqu’un pourrait, comme conséquence de cette classification, considérer que beaucoup plus de gens sont occupés par un travail digne de la plus haute estime.

Les critiques de la culture bourgeoise sont alliés, dans cette estime pour un travail d’une certaine espèce et pour des activités qui peuvent y être assimilées, à des représentants de la culture elle-même. Un journaliste canadien — Fotheringham, du *Maclean’s Magazine* — qui se voudrait vanté et qui est vanté pour son irrévérence à l’égard des héros, des héroïnes et des mythes de la société établie à laquelle il appartient lui- même vaguement, dénonce la famille royale parce qu’elle est oisive et sans-travail. Sur ce point, comment distinguer Fotheringham d’un député communiste écossais (Willie Gallacher) qui, année après année, la dénonce de la même manière à Westminster ? De plus, si on porte le regard en avant vers la société transformée que Gallacher, avec d’autres marxistes (de n’importe quelle espèce), fait profession de désirer, on verra que s’il y a du travail à faire dans la société transformée, aucun citoyen capable de l’accomplir ne pourra y échapper. Et ceci n’est pas tout simplement pour y mettre du sien (pas plus que ça ne l’est pour Fotheringham). Dans la tradition socialiste, on a soutenu d’une manière persistante et [189] non équivoque que dans la société transformée, toutes les formes de travail, manuel autant qu’intellectuel, seront honorées, et honorées à un point qui donne à tous des raisons d’être fiers.

Marx ne peut-il pas cependant être dépeint comme un héraut sans réserve du progrès technologique, et comme tel comme quelqu’un qui est prêt à applaudir à l’élimination de n’importe quelle sorte de travail ? Il semble certainement (par exemple, dans les *Grundrisse*) accueillir gaiement l’espérance d’une réduction jusqu’à sa disparition du travail fait pour répondre aux besoins fondamentaux — « le travail nécessaire » dans un des deux sens qu’il donne à cette expression. Il compte sur l’usage de plus en plus étendu de la machinerie automatique pour accomplir cette réduction, et il s’attend à ce qu’avec une telle machinerie le caractère du travail qui reste à faire ou bien deviendra tellement simple qu’il rendra désuètes les habiletés traditionnelles ou tellement raffiné que le travail ne sera accompli que pour inventer la machinerie ou pour arrêter le plan de son usage. Le temps libre augmentera énormément et sera consacré à des activités nobles comme la composition musicale et la recherche mathématique, qui (comme le note Marx relativement à la première) peuvent offrir des occasions de « travail sacrément difficile ».

À ces égards, les attentes de Marx ne diffèrent aucunement de celles de la culture bourgeoise. De plus, il est aussi empêtré que les penseurs bourgeois dans une confusion au sujet du travail. Il est peut-être même plus empêtré qu’eux, parce qu’il est un tenant plus net et plus ardent du travail, et en particulier du travail le plus estimable. Selon lui, tous doivent avoir accès à un tel travail — même les enfants — non seulement afin que personne ne se dérobe à ses devoirs envers la société, mais d’une manière bien plus importante et bien plus profonde, afin que tous soient assurés d’avoir les occasions de développer complètement leurs potentialités humaines. La [*Critique du programme de Gotha*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.cri) prévoit, dans la société transformée, une nouvelle époque dans laquelle le travail sera devenu « la première nécessité de la vie » ; et pour exprimer le principe selon lequel un tel travail sera exercé, la *Critique* emprunte aux *Actes des Apôtres* le mot d’ordre bien connu : « De chacun selon son habileté, à chacun selon ses besoins. »

[190]

Or, Marx utilise le mot « besoins » en deux sens, dont l’un est tellement généralisé qu’il accompagne toujours ce qu’il appelle la « valeur d’usage », un mot qui est lui-même tellement généralisé qu’il s’applique à n’importe quel objet de désir, quel qu’il soit. Cependant, le mot d’ordre ne perd-il pas beaucoup de sa force si on y lit ce sens de « besoins » ? Considérons le mot d’ordre révisé : « De chacun selon son habileté, à chacun selon ses caprices. » Cette version a peut-être un air trop tendancieux, mais ne serait-elle pas justifiée si le travail nécessaire est destiné à disparaître ? D’autre part, la version moins tendancieuse, « De chacun selon son habileté, à chacun selon ses désirs », n’est guère plus convaincante. Parce que ce que les gens désirent, en s’opposant à ce dont ils ont besoin, peut leur nuire. Comment alors pourrait-on considérer qu’il est bon sans réserve de satisfaire les désirs des gens ? Comment le travail pourrait-il devenir « la première nécessité de la vie », où même seulement la première chose à désirer, alors qu’il n’accomplit rien de plus que cela, en l’absence du travail nécessaire ? Les désirs qui surgissent des besoins n’auront plus de rapport au travail qui restera ; au mieux, ce travail en sera réduit à être au service de préférences inoffensives.

191

Y aura-t-il même encore du travail de cette sorte ? Il se peut que sous ce rapport aussi le progrès de la technologie ne laisse que très peu à faire qui ne pourrait l’être mieux par des machines et des ordinateurs. La composition musicale et la recherche mathématique sont déjà en partie confiées à des ordinateurs. Une planification sous le communisme insistera sur l’utilisation partout des moyens les plus efficaces. S’il y a des ordinateurs en abondance, ne seront-ils pas employés plutôt que les hommes et les femmes, non seulement dans l’industrie, fonctionnant au service des préférences inoffensives dès lors que les besoins sont satisfaits, mais, de plus en plus, même dans l’enceinte sacrée de l’art ? Mais supposons que certaines de ces activités — le sport, le jardinage, l’autobiographie, quelques autres secteurs restants de la littérature et de la science — continuent à imposer des tâches qui sont mieux accomplies par la main humaine et par le cerveau humain. Peut-on prévoir que tout le monde aura là quelque chose d’utile et d’indispensable à apporter aux autres ? On verra que Marx n’a pas pensé à une telle chose.

[191]

Ce qu’il a pensé du travail peut être tiré, non seulement des œuvres déjà citées, mais aussi de ses écrits de jeunesse, qui conservent une place importante dans l’interprétation de l’ensemble de sa doctrine. C’est ainsi parce que (entre autres choses) elles expliquent son hostilité intransigeante à la survie du capitalisme et du système du marché, quelque réformés qu’ils puissent être relativement au niveau de vie atteint par la classe laborieuse. Dans ces textes, Marx ne demande pas que le travail cesse ; il demande qu’il soit libéré des distorsions de l’aliénation, et libéré simultanément des bornes de l’intérêt personnel. Dans la société transformée le travail doit être fait d’une façon vraiment humaine, c’est-à-dire dans un esprit qui se concentre sur la reconnaissance des besoins des autres et sur la satisfaction de ces besoins. C’est seulement lorsque le travail sera fait de cette manière que les hommes et les femmes agiront en accord avec leur « être spécifique », qui est l’être d’une espèce dont les membres font de leur vie l’objet d’une activité consciente et libre. En agissant ainsi, soutient Marx, ils font aussi de l’espèce, avec sa capacité collective de maîtriser la nature et de créer des choses « selon les lois de la beauté », un objet de préoccupation. On peut en inférer qu’en ce qui a trait à l’espèce, sa survie devient un objet consciemment appuyé par le travail.

Il est vrai que le travail ne sera pas en accord avec l’être spécifique de l’humanité s’il ne fait rien de plus que répondre à des besoins fondamentaux. Le pire sort est qu’il y ait un travail qui soit limité à faire cela et à le faire indirectement : on travaille sur autre chose afin d’obtenir des gages qui sont limités à la subsistance minimale. Cependant, je pense qu’il est impossible de donner un sens persuasif à ces textes à moins d’entendre qu’ils assument que le fait de répondre à des besoins fondamentaux aura toujours une place importante dans les finalités du travail libre : l’espèce, justement, n’est pas libre d’ignorer ces besoins ; mais elle est libre, lorsque ses membres sont capables d’agir librement, de faire varier l’ensemble des biens et services parmi lesquels apparaissent les biens et services qui répondent à des besoins.

Malgré la conviction profonde de l’importance du travail qui est exprimée dans ces textes, et ailleurs dans les écrits de Marx, la pensée marxiste est impuissante en face de [192] quelque danger que ce soit présenté par le progrès de la technologie pour les occasions de travail.

Cette impuissance, dans le cas de la pensée bourgeoise, est idéologique. Des gens qui en fait pourraient faire quelque chose pour conserver des occasions de travail, y compris des occasions de travail digne de la plus haute estime, se convainquent eux-mêmes par une combinaison de croyances inébranlables qu’il est inutile d’essayer. La tentative, quelle que soit la forme qu’elle prenne, aurait des conséquences plus graves que de s’abstenir.

Le parallèle avec la croyance idéologique centrale selon laquelle le marché fonctionne selon des lois de la nature est frappant. Cette croyance n’entraîne pas que l’on ne puisse pas intervenir dans le marché. C’est bien connu, on peut le faire ; cependant — et c’est là la thèse principale d’Adam Smith — si on le fait, l’intervention sera toujours peu heureuse. *Laissez faire*, et les lois du marché fonctionneront pour arriver à une meilleure union de la production et de la consommation mieux que ne le ferait n’importe quelle intervention. Cette croyance peut être divisée en deux parties : d’une part, il y a la croyance selon laquelle les mécanismes de la compétition libre conduisent à une bonne alliance entre la production et les préférences ; d’autre part, la conviction que la consommation qui en résulte est une bonne chose, à la vérité la meilleure des choses. Et cette croyance et cette conviction sont idéologiques, la croyance en prenant pour la réalité une coïncidence entre modèle et réalité, coïncidence que réfutent des observations élémentaires, la conviction en supprimant tous les motifs de critiquer les préférences.

La confiance que la culture bourgeoise a mise dans le marché s’est fanée. La confiance qu’elle a mise dans la technologie et dans le développement de la technologie est toujours florissante, quoique les personnes qui maintenant expriment la confiance avec le plus de vigueur, en une idéologie « technocratique », ne soient peut-être pas du tout celles qui s’en remettent au marché et à la compétition comme aux meilleurs moyens d’apporter de la nouvelle technologie. Il se peut très bien qu’en fait elles préfèrent promouvoir la technologie par des organisations formelles plus larges et par des techniques de planification plus raffinées que de telles 193] organisations peuvent être persuadées d’adopter. Néanmoins, en vue d’encourager la nouveauté technologique, et de faire en sorte qu’elle soit introduite avec le moins possible d’obstruction, elles ont quelque chose comme une attitude de *laisser-faire*. On reconnaît aux nouvelles idées et aux nouvelles inventions la plus grande liberté possible de se faire concurrence pour être adoptées. Assurément, rien ne doit être fait qui pourrait entraver le progrès technologique. Non seulement cela perpétuerait des inconvénients qui pourraient être éliminés ; cela ferait obstacle au progrès de la science elle-même et à l’entendement général. De plus, l’obstruction est futile. La technologie trouvera ses propres remèdes pour n’importe quelle difficulté qu’elle crée ; et certains croiront que ça veut dire qu’elle pourra tôt ou tard triompher de tous les obstacles.

Gouldner montre, à la suite de Magali Sargatti Larson, que l’idéologie technocratique est une idéologie parce qu’elle représente le progrès de la technologie comme pouvant se répandre sans restriction, alors qu’en fait « dans la structure sociale réelle de la bureaucratie moderne, la technocratie » — la poursuite de politiques faisant place au progrès de la technologie — « demeure actuellement limitée et réduite par des intérêts réels et les structures de domination des élites du pouvoir [[165]](#footnote-165) ? ». De plus, pourrait-on ajouter, la position de ces élites du pouvoir est protégée par l’illusion idéologique — que partagent des membres mêmes des élites — qu’ils sont voués au progrès technologique, à vrai dire à la réalisation le plus rapide possible de la corne d’abondance des bénédictions qu’il recèle.

Plusieurs descriptions de l’idéologie technocratique (Gendron, Hübner ; Winner à la fin, sous le nom de « technomanies [[166]](#footnote-166) ») suggèrent qu’elle implique une conception de la rationalité qui pourrait se détacher de la rationalité économique et aller de l’avant par elle-même. On acceptera de nouvelles stratégies si elles permettent des opérations plus exactement calculées, appropriées à des systèmes plus globaux d’opérations. Quant à savoir si les stratégies réduisent vraiment les coûts, comparées à des opérations moins finement et complètement construites, c’est une question qui peut ne pas être entièrement supprimée ; mais elle peut être remise à plus tard, comme je l’ai déjà suggéré, dans l’espoir qu’une fois que les innovations seront complètement utilisées, elles se [194] justifieront économiquement aussi. L’attitude qui favorise les innovations mériterait rarement d’être exprimée littéralement comme le principe : « Quelque chose doit être fait parce que c’est techniquement possible [[167]](#footnote-167) ? » (Fromm, cité par Winner), mais elle considérera qu’il est irrationnel de renoncer à l’usage de nouvelles stratégies raffinées seulement parce qu’elles n’ont pas encore fait leurs preuves économiquement.

On peut soutenir que cette attitude reflète l’histoire du travail lui-même. Les travailleurs ont longtemps été encouragés à appliquer leurs habiletés non seulement pour produire des choses avec des outils et des techniques usités, mais aussi à trouver de nouveaux outils et de nouvelles techniques, au moyen desquels le travail pouvait devenir plus facile et plus productif. Souvent cet effort a été couronné par un succès économique. De toute façon, ç’aurait été contrecarrer une des principales fins du travail lui-même que d’essayer de limiter des tentatives pour le réduire. Vu sous cet angle, le remplacement d’habiletés et de travailleurs par des combinaisons de plus en plus subtiles de machines et d’ordinateurs ne va pas à l’encontre des valeurs habituelles mises dans le travail ; il en fait une application résolue.

Toutes les notions centrales de l’idéologie bourgeoise et technocratique concernant l’efficacité et la rationalité de la technologie concourent donc à décourager toute ingérence dans son progrès, quoi que le progrès puisse menacer en remplaçant le travail. Est-ce l’idéologie qui conduit Marx à la même impuissance devant cette menace ? Marx soutient, je le sais, que les penseurs progressistes, les théoriciens de la montée du prolétariat, y compris lui-même, sont affranchis de la fausse conscience et de l’idéologie. Cependant, Marx est dans la même impasse que les penseurs bourgeois concernant le maintien des occasions de travail digne de la plus grande estime ; et il est dans la même impasse parce qu’il partage toutes les idées bourgeoises qui ont survécu pour constituer l’idéologie technocratique : la futilité et le dommage qui résultent de l’obstruction au progrès de la technologie ; l’irrationalité qui se manifeste dans n’importe quelle forme d’obstruction ; l’outrage alors fait aux idéaux de science et d’entendement (incluant, d’une façon générale, la liberté d’amener des idées).

[195]

Maintenant, je ne veux pas dire que Marx fut conduit à soutenir ces idées parce qu’elles devaient s’avérer idéologiquement utiles aux élites du pouvoir dans les régimes post-bourgeois, bien qu’il puisse être conforme à sa propre théorie des idéologies de les expliquer comme les anticipations d’une société transformée avec une nouvelle façon d’organiser la production. Il est plus simple de dire plutôt que ces idées représentent une survivance de l’idéologie bourgeoise dans l’esprit même de Marx : il ne s’est pas complètement libéré de la culture bourgeoise qui dominait son époque ; il n’a peut-être pas vu tous les paliers idéologiques qui pouvaient encore s’interposer avant que la société sans classes et sans idéologies qu’il entrevoyait apparaisse. Quoi qu’il en soit, si c’est l’idéologie qui crée des difficultés relativement au progrès de la technologie, pour les penseurs bourgeois, c’est l’idéologie — les mêmes composants de l’idéologie — qui crée ces difficultés pour Marx.

Peut-on trouver un remède dans la pensée de Marx lui- même ? Marx prévoit que les hommes et les femmes dans la société transformée seront eux-mêmes et elles-mêmes transformé(e)s, élevé(e)s quant aux fins et quant aux capacités. (Un optimisme semblable sur ce même point peut paraître annoncer une solution du problème pour la pensée bourgeoise aussi.) Pourrait-on résoudre le problème du maintien des occasions de travail digne de la plus haute estime en rendant tout le monde plus habile ? Cela pourrait aider, si les emplois disponibles nécessitent dans de plus en plus de cas des habiletés de plus en plus grandes. Il n’est cependant pas clair qu’ils les requerront ; certains des emplois disponibles après l’innovation technologique ne sont pas qualifiés. De plus, les emplois qualifiés, même si leur nombre et leur proportion augmentent, seront-ils disponibles en assez grand nombre ? Il n’y en aura peut-être pas assez pour égaler le nombre de personnes qualifiées, si toute la population le devient. Et en outre, si dans cette population spécialisée, il y en a qui sont plus habiles que d’autres et qui sont plus efficacement employés à produire des biens qui répondent aux besoins des gens, les autres n’auront pas de travail digne de la plus haute estime.

[196]

Marx ne soutient-il pas, cependant, que les habiletés et activités des gens dans la société transformée seront pour la plus grande part redirigées hors de l’industrie vers la littérature, l’art, la science, le savoir — à quoi on pourrait peut-être ajouter le sport ? Ce sont des activités qui, alors comme maintenant, obtiendront suffisamment de respect pour être assimilées au travail digne de la plus haute estime. C’est surtout sur ces activités que Marx compte lorsqu’il dépeint les attraits des existences individuelles dans la société transformée. Cependant, comme je l’ai noté plus haut, le respect qu’elles obtiennent n’est pas ordinairement indépendant de leur utilité, c’est-à-dire de leur contribution à la satisfaction des besoins. De plus, même si dans la société transformée elles en viennent à être honorées sans égard pour leur utilité, il sera au moins désirable que les gens qui les accomplissent obtiennent de l’attention intéressée des autres et leur soient utiles de quelque manière, même si ce n’est qu’à la manière d’un amusement. Autrement les activités n’atteindront pas une approximation aussi convaincante du travail digne de la plus haute estime qu’elles pourraient atteindre dans les conditions présentes.

197

Comment cette condition sera-t-elle satisfaite ? Même sans un système de vedettes comme le nôtre, développé dans une économie de marché, l’attention du public ira sélectivement à une petite proportion des auteurs, acteurs, scientifiques, érudits, philosophes et athlètes actifs. L’attention de chaque membre du public est limitée ; et rationnellement elle se dirigera vers les performances exceptionnelles. Bien sûr, par miracle, les goûts du public et les talents des créateurs et des interprètes peuvent être si divers et assortis de telle manière que chacun pourra, excellant en quelque section d’une telle activité, trouver une partie du public qui apprécie ce qu’il fait. En fait, on peut s’attendre à ce qu’après s’être engagés dans ces activités en espérant trouver l’attention, et même la renommée, la plupart seront douloureusement désappointés. Auront-ils même la consolation d’avoir contribué au maintien d’un niveau élevé de compétition ? Les meilleurs exécutants suffiront par eux- mêmes pour maintenir le niveau et pour l’élever.

Peut-on s’attendre à quelque chose qui s’approche du travail digne de la plus haute estime dans des activités privées [197] qui n’exigent pas l’attention d’autres personnes ? La frontière entre production et consommation s’est déjà déplacée : les gens pratiquent des métiers traditionnels à la maison, tantôt comme passe-temps, tantôt comme mesure d’économie, ou les deux à la fois. On peut envisager la possibilité que dans la société transformée tous soient engagés dans un arrangement convenable de passe-temps et parfaitement heureux d’être ainsi. (C’est ainsi, utilisant seulement le mot « passe-temps », qu’Arendt a interprété la vision marxienne du travail futur.) Cependant, se fier à cette possibilité pour réaliser quoi que ce soit qui ressemble à l’idéal du travail digne de la plus haute estime s’accorde difficilement avec la conviction de Marx, parmi d’autres, que le travail accompli par des êtres humains libres dans la société transformée sera un travail d’une dignité insurpassée. Cela ne s’accorde pas non plus très bien avec son insistance sur le fait que le travail doit répondre aux besoins des autres — un aspect qu’il chérissait particulièrement dans la conception du travail le plus estimable. Et la suggestion n’est pas tellement meilleure même en ajoutant la supposition que certains de ces passe-temps seront des métiers qui produisent des biens non uniformisés goûtés par les autres. De tels métiers — de tels passe-temps — sont de bonnes choses, mais elles ne suffiront pas à assurer au travail digne de la plus haute estime une place importante dans la société future.

Est-ce qu’une sorte de transvaluation offrirait une solution ? On peut considérer formellement la substitution d’une valeur V1 par une valeur V2, peut-être par dérivation, étant donné un changement de circonstances, à partir d’une valeur supérieure V, ou peut-être par aveuglement, sans argumentation, la première glissant hors de vue alors qu’on est entraîné vers la deuxième. Ainsi l’idéal du travail digne de la plus haute estime et la valeur accordée à ses approximations pourront être remplacés un jour. Mais pouvons-nous concrètement comprendre un tel changement ? Il ne s’agit pas purement de notre incapacité de changer les vrais sentiments à volonté. Regardant en arrière, nos successeurs ne seront pas capables de regarder avec équanimité la disparition pour la plupart des gens du travail digne de la plus haute estime, si cette disparition se réalise. Ils y verront inévitablement une perte d’occasions de réaliser un idéal qui même à leurs yeux conservera un certain lustre. Ils ne seront pas comme les [198] Mexicains d’aujourd’hui, se souvenant de la cruauté, y compris du cannibalisme, de leurs ancêtres aztèques, et se demandant comment il est possible que des gens aient eu de telles attitudes. Ils ne seront pas comme nous, non plus, heureux d’avoir échappé au labeur écrasant du passé et à certains de ses dangers, mais regrettant le courage, la force morale, et l’abnégation dont ont quelquefois fait preuve nos ancêtres dans des circonstances critiques et dans l’adversité. Au contraire, ce qui aura été perdu, ç’aura été des occasions, parfaitement compatibles avec une vie heureuse et complète, d’aider d’autres personnes dans des affaires urgentes et moralement primordiales. Il ne s’agira pas d’avoir du bonheur une conception transformée qui ne s’accorde pas avec nos sentiments actuels. Ce qui aura été perdu, ç’aura été des occasions de montrer de la sympathie, de la compassion, de la gratitude ; ce qui aura été perdu, ç’aura été une grande portion de champ pour l’exercice des sentiments moraux et d’applications utiles pour l’éthique.

Que reste-t-il maintenant de toutes ces difficultés, de toute cette inquiétude, lorsqu’on se tourne vers la deuxième menace, la menace plus étroite et plus abstraite ?

Une opération suffisamment rapide du principe de l’avantage comparé, ainsi que d’autres facteurs mentionnés antérieurement, pourra rendre la première menace en grande partie irréelle. Les gens qui le veulent pourraient encore trouver du travail digne de la plus haute estime répondant aux besoins d’autres gens. Tout sera-t-il alors très bien ? Les gens pourront se mettre à craindre, cependant, que la solution soit précaire ; et leurs craintes, alors comme maintenant, peuvent être expliquées par les difficultés que l’idéologie crée lorsqu’il s’agit de faire face à la menace, si elle est réelle. Les craintes et les difficultés sont suffisamment réelles, même si la menace ne l’est pas.

Il restera, aussi, un genre de malaise qu’on ne peut apaiser. Supposons que malgré une supériorité générale des machines et des ordinateurs, que le marché ou la planification assignera à tous du travail qui répond à des besoins, et le fera, comme tous le reconnaîtront, d’après l’efficacité, c’est-à-dire d’après le principe de l’avantage comparé. Néanmoins, tous sauront que leur propre travail n’est plus nécessaire pour [199] satisfaire des besoins. Du point de vue technologique et de celui de l’organisation, il n’est plus en soi le moyen le plus convenable pour les satisfaire. On assigne ce travail parce que la production globale sera plus grande si les machines et les ordinateurs qui pourraient mieux l’accomplir sont utilisés ailleurs. En effet, le but dorénavant visé dans l’allocation de tâches aux travailleurs et aux machines est dans les deux cas la production d’une quantité maximum de biens qui ne sont pas strictement nécessaires — des objets de luxe, dont plusieurs sont aussi insignifiants que ce qu’on peut imaginer.

Je ne prédis pas dans la société future, communiste ou encore capitaliste, un désespoir universel. On pourra se consoler de la perte des mornes fatigues immémoriales du travail ; on trouvera le moyen de s’amuser. Cependant, j’anticipe, avec la perte ou la possibilité de la perte du travail digne de la plus haute estime, un appauvrissement des sentiments, une croissance de l’égoïsme, un certain vide moral.

[200]

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.

[201]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

TROISIÈME partie :
ANALYSE DE SITUATIONS

9

“Le progrès technique
et l’avenir du travail.”

Georges FRANÇOIS

Université de Moncton

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le propos de David Braybrooke est de mettre en lumière une aporie dans laquelle se trouve pris l’éthos moderne [[168]](#footnote-168). Cette aporie consiste dans le fait que sont valorisés en même temps le travail et un état des choses dans lequel le travail serait superflu ou pour mieux dire impossible. Le travail est valorisé comme une condition de l’existence éthique, c’est-à-dire d’une existence moralement estimable. Mais, d’autre part, on se donne pour objectif d’amener un état d’abondance qui n’est pas compatible avec l’idée de travail. Cet objectif est admis aussi bien par les conceptions bourgeoises que par celles qui se réclament de Marx. Que ce soit de la seule technique ou de la technique et d’autre chose encore, les pensées modernes attendent l’advenir d’un monde dans lequel on ne travaillera plus. Aporie ou, pour parler de manière plus claire, contradiction. Je citerai la conclusion de Braybrooke : « Je ne prédis pas dans la société future, communiste ou encore capitaliste, un désespoir universel. On pourra se consoler de la perte des mornes fatigues immémoriales du travail ; on trouvera le moyen de s’amuser. Cependant, j’anticipe avec la perte ou avec la possibilité de la perte du travail digne de la plus haute estime, un appauvrissement des sentiments, un surcroît de l’égoïsme, un certain vide moral. » La contradiction en cause n’a pas à faire avec des désirs de biens matériels, mais elle a lieu entre des valeurs morales qui sont immanentes à la [202] plupart de nos valorisations. Je cite encore : « Du reste, l’enjeu ne comprend pas les sentiments seulement : il comprend aussi les idées fondamentales de la morale. »

Il est remarquable que la contradiction qui nous occupe se produise d’abord et plus clairement dans la religion. Je n’hésiterais guère à dire que le malaise fondamental de la religion occidentale est une réplique de celui que M. Braybrooke croit percevoir dans l’éthique. Comment en même temps valoriser une existence ascétique et en attendre une vie bienheureuse ? Comment une existence laborieuse et militante peut-elle être pensée à l’image d’un dieu au repos ? Comme l’écrit Hegel dans la préface de la *Phénoménologie de l’esprit*, « la vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l’on veut, être exprimées comme un jeu de l’amour avec soi- même ; mais cette idée s’abaisse jusqu’à l’édification et même jusqu’à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif [[169]](#footnote-169) ». Et c’est de la même préoccupation que relèvent, me semble-t-il, des philosophies religieuses comme celles de William James ou de Whitehead : décrire un dieu qui travaille et dans lequel des travailleurs puissent se reconnaître. Des Grecs qui valorisaient une existence libérale, émancipée du travail, pouvaient bien se reconnaître dans le dieu immobile d’Aristote. Mais pas les hommes vivant dans la modernité.

Il me paraît fort douteux que cette variante religieuse de la contradiction ait trouvé ou soit en passe de trouver une solution. Mais la variante profane qu’on nous en propose ici est-elle aussi insurmontable ? Je voudrais ici, sans souci d’exégèse de Marx, de Hegel ou de quiconque, explorer les possibilités de résoudre cette contradiction dans laquelle sont engagées les pensées progressistes.

Mais je voudrais pour commencer indiquer un aspect des choses qui semble la rendre plus sérieuse. Il ne semble pas de prime abord que nous ayons le choix d’éviter ou de ne pas éviter le désoeuvrement et l’oisiveté qui sont la conséquence de l’innovation technique. Si nous nous préoccupons de sauvegarder des occasions de travail pour tous à la manière, peut-être, de Gandhi ou bien de Simone Weil, ne sommes-nous pas en train de vicier par des calculs paternalistes et [203] moralisateurs l’innocence de l’intention technologique, de fausser cette intention ? Est-ce que l’invention technique n’a pas son origine dans le travail, n’est-elle pas elle-même travail et tout travail n’a-t-il pas pour objectif de rendre le travail dans une mesure aussi grande que possible, superflu ? Un travail dont la nécessité et la réalité seraient conservées par artifice, à supposer que cela soit connu, ne saurait être regardé que comme une dérision, comme une situation tout à fait contraire au sérieux qui s’attache à l’idée de travail. Braybrooke fait ici une comparaison intéressante entre le marché et la technologie. De même que la pensée bourgeoise considère comme optimales la production et la distribution qui résultent des seules lois du libre marché, cette pensée considère comme optimales les conditions d’existence résultant du libre cours de l’innovation technique. Mais, poursuit Braybrooke, il y a lieu de regarder l’idéal du laisser-faire comme tout autant idéologique à l’égard de la technique qu’à l’égard du marché. N’y a-t-il pas pourtant une différence ? Des arrangements sociaux rationnels et pourtant étrangers au marché ne sont pas de prime abord contradictoires, mais des pratiques mettant délibérément de côté des possibilités techniques ne sont-elles pas d’emblée irrationnelles ? Dès lors, est-il tout à fait approprié de dire qu’« on pourra révoquer les choix humains qui introduisent les innovations », mais que, malheureusement, « en face des innovations, chacun retire son épingle du jeu et laisse les occasions de travail sérieux diminuer en dépit de l’estime que tous donnent à un tel travail » ? Est-ce une question de retirer son épingle du jeu, ou est-ce le sérieux même du travail à préserver qui n’est pas compatible avec des mesures de conservation artificielle ?

Assurément, on devra soumettre les innovations techniques à un calcul prenant en compte tous les intérêts en jeu, pas seulement la quantité de biens produits et la part de temps libre assurée, mais aussi toutes sortes de coûts cachés, notamment ceux qui sont liés aux nouvelles conditions de travail, que ces coûts soient subis par la firme ou qu’ils soient pour elle jusqu’à nouvel ordre des externalités. Mais, à moins de sortir du contexte du travail sérieux, l’application de technologies nouvelles disponibles ne doit-elle pas être limitée en raison des conditions de travail qu’elles comportent dans la mesure seulement où ces conditions affectent défavorablement [204] la productivité ? Autrement dit, la technologie tout court peut-elle être limitée par autre chose que la technologie humaine ?

205

Toutefois on peut se demander si le contexte du travail estimable avec la distinction du travail et du temps libre, de la production et de la consommation, ne constitue pas un enfermement aussi arbitraire que celui qui est opéré par les lois du marché. Et si, peut-être, ce n’est pas le même enfermement.

C’est le moment de noter la manière remarquable dont Braybrooke tente de définir le travail auquel nous sommes moralement attachés et qu’il appelle le travail *digne d'estime*. Nous parlons de l’éthique du travail, mais nous ne sommes pas capables de la définir, dit-il. Il propose cependant cette approche. Il énumère quatre conditions dont la présence simultanée constituerait un travail dit *digne de la haute estime*. (1) Il s’agit d’une opération qui produit un bien qui sert d’autres personnes dans leurs besoins. (2) Quel que soit l’intérêt qu’elle rencontre, cette opération produit un bien indispensable à l’égard de cet intérêt et elle est elle-même indispensable pour la production de ce bien. (3) Cette opération met en oeuvre « un métier qui est exigeant dans son acquisition aussi bien que dans sa pratique et que les gens respectent à ce titre ». Enfin (4) il s’agit d’une opération qui est à quelque égard ardue et qui, dans le contexte technologique, l’est nécessairement. On définira alors le travail digne d’estime comme une opération qui satisfait au moins deux de ces conditions : « Par exemple, un travail ardu et indispensable fait pour soi-même ou le travail dans un métier exigeant qui sert, sinon les besoins des autres, du moins leurs désirs, et qui les sert comme aucun autre travail ne le peut. » Si nous sommes dans la situation de devoir définir de cette manière indirecte le travail digne de ce nom et qui mérite d’être préservé pour tous, qu’est-ce que cela signifie ? À vrai dire, je l’ignore. En particulier, pourquoi *deux conditions*? La procédure évoque beaucoup la ressemblance de famille de Wittgenstein. Mais si notre attachement au monde du travail ne nous rapportait qu’à des choses aussi peu connectées, il serait difficile d’y voir un engagement éthique, il s’agirait plutôt de l’attachement qu’on éprouve pour un monde familier, monde dont on cherche à perpétuer la saveur en en conservant l’un ou l’autre rite — comme celui qui s’exile demande à emporter de la maison paternelle quelques menus [205] objets, peu importe lesquels. En réalité, s’il s’agit ici d’un attachement éthique au monde du travail, il faut supposer que chacune des conditions (ou du moins chaque paire de ces conditions) suffit à garantir une certaine qualité de l’existence éthique, cette qualité appelant le nom de travail. Que peut être cette qualité ? Je ne sais, mais il me vient à l’esprit des termes comme discipline, formation (ou culture), maîtrise. Et ce sont à peu près les termes par lesquels Hegel caractérisait la conscience travaillante [[170]](#footnote-170). Et il faut bien convenir que cette conscience travaillante et se formant par le travail est d’abord pour Hegel une conscience servante [[171]](#footnote-171). Mais qui est aussi ensuite une conscience qui exerce une maîtrise universelle [[172]](#footnote-172).

Mais si c’est quelque chose comme cela qu’on appelle le travail sérieux, cela veut dire que ce qu’on a en vue n’a pas grand-chose à voir avec l’étroite culture du travail qui rapporte les individus comme travailleurs à la production de la vie et à sa reproduction, qui les rive à produire — socialement ! — dans l’ardeur ou dans le ressentiment, les consommations toujours plus élaborées que réclament voracement la vie de l’espèce et sa reproduction. Et, cela étant, les perspectives pour sa survivance sont assez différentes de celles qu’on aurait si l’on entendait par travail sérieux la production économique des biens nécessaires à la vie.

Sans faire de futurologie intempérante, quel avenir peut-on escompter pour le travail digne d’estime (entendu ici et dans la suite du texte autant que possible dans le même sens que Braybrooke) ? À cette question, je crois qu’on peut apporter des éléments bien distincts de réponse.

C’est un fait que les besoins fondamentaux d’un grand nombre d’hommes, de femmes et d’enfants ne sont pas satisfaits. Il y a ici une double circonstance culturelle dont il faut tenir compte. D’abord, un grand nombre de personnes sont frustrées de la satisfaction de leurs besoins fondamentaux, parce qu’elles sont privées des moyens de les satisfaire qui sont indispendables dans le contexte culturel. Ensuite un grand nombre de personnes sont frustrées du degré de satisfaction des besoins qui est normal dans leur culture : la culture est marquée par un raffinement des besoins et c’est en fait par rapport à ce raffinement que se détermine le niveau des frustrations éprouvées par les gens [[173]](#footnote-173).

[206]

Cette misère d’un grand nombre de gens détermine un espace de travail immense. Bien entendu, cela ne constitue pas directement des emplois avec ce que ce mot implique de sécurité. De plus il faudra entendre ici par travail quelque chose qui englobera aussi bien le travail, l’action et l’œuvre (dans un sens un peu semblable à celui que Hannah Arendt donnait à ces termes) ; l’action pour modifier les rapports sociaux, l’œuvre pour modifier en particulier les représentations sociales. Mais je crois que le concept de travail digne de la plus haute estime de Braybrooke peut englober toutes ces choses-là.

207

Ce premier élément de réponse concerne l’actualité. Mais qu’en est-il de l’avenir ? Ou plutôt, cet élément de réponse concerne une situation à laquelle on ne voit pas d’issue bien prochaine, mais qu’en est-il à plus long terme ? Les économistes ont souvent postulé un caractère infini des besoins humains, dans lequel ils ont vu le ressort de l’activité économique. Cette notion classique devrait, semble-t-il, rendre pessimiste en ce qui concerne la signification du progrès technique pour le bonheur, optimiste, si l’on veut, en ce qui concerne l’avenir du travail digne de la plus haute estime. Toute innovation technique avec les aises ou tout simplement les différences qu’elle rend possibles devient aussitôt un objet d’envie. La théorie de la justice de Rawls suppose à l’origine de la justice un point de vue dont on nous dit que l’envie est absente : pour lequel des inégalités fonctionnelles, c’est-à-dire nécessaires pour le mieux- être de tous, sont pleinement légitimes [[174]](#footnote-174). Mais, en réalité, cette conception de la justice — en cela fidèle aux choses, cf. Hume : « la jalouse vertu » — fait droit à une passion de l’égalité envieuse de toute différence. Cette envie ainsi légitimée est engagée dans une quête interminable. Non seulement les innovations techniques modifient-elles tous les rapports aux êtres et aux choses et se rendent-elles ainsi nécessaires à tous (voir les exemples de l’auto ou du téléphone donnés par Braybrooke [[175]](#footnote-175)). Non seulement ces innovations excitent-elles ce que René Girard appelle la mimésis acquisitive, l’envie que le point de vue de la justice ne peut que « trouver normal ». Il y a plus déroutant : le fait que l’égalisation même des conditions exacerbe le sentiment des inégalités. Comme l’observe Pierre Dupuy, en commentant Girard : « On trouve naturel de penser que l’envie et les frustrations naissent des inégalités entre les hommes et qu’une réduction de ces inégalités apporterait à coup sûr l’apaisement [207] aux âmes tourmentées. » Mais, dit-il, « les hommes supportent d’autant plus douloureusement le poids de l’inégalité que celle-ci se fait légère ». Ou encore : « Moins il y a de barrières entre les hommes pour canaliser le désir mimétique (...) et plus la dimension acquisitive de la mimésis accomplit des ravages [[176]](#footnote-176). » Cela voudrait dire que, tant que les hommes seront ce qu’ils sont, il n’y aura pas d’innovation technique capable de satisfaire les besoins humains. À la question de l’avenir du travail, le deuxième élément de réponse apporté ici consiste donc à craindre que le potentiel de satisfaction contenu dans l’innovation technique ne soit constamment érodé par une mécanique de renouvellement des désirs.

Il y a toutefois un troisième élément de réponse. Est-il impossible d’échapper à cette mécanique de renouvellement des désirs qui se joue du potentiel de satisfaction de la technique ? Pour ce qui est de la transformation des nécessités de la vie, c’est une conséquence inévitable de l’innovation technique. Mais la mimésis acquisitive ? Mais l’obsession égalitaire ?

Ne peut-on pas concevoir que dans certains groupes, dans certaines sociétés, les besoins matériels de tous soient généralement satisfaits et que, peu à peu, le plus grand nombre y apprennent à se contenter du nécessaire et pour le reste à consulter leurs propres sentiments sans souci de mimésis ou d’égalisation, sans prendre uniquement conseil des droits que leur reconnaît la norme de justice, mais plutôt de leurs désirs de faire des choses sensées. Au lieu de la mimésis, l’émulation à créer des œuvres et la communication des œuvres produites et, pour préserver de la passion égalitaire, le développement des différences. À cette sorte de situation et à cette sorte d’attitude conviendrait le terme kantien d’autonomie. Kant a décrit, notamment sous ce nom d’autonomie, une morale selon laquelle personne n’a d’autres fins que lui-même et les fins qu’il se donne, sous réserve toutefois de respecter la même autofinalisation de la part d’autrui et de rechercher une libre harmonisation des fins de tous (règne des fins). La perspective est celle d’une humanité affranchie des besoins et dont l’intention est celle d’un jeu souverainement libre ou, comme on dira, d’une activité créatrice, cette intention pouvant se réaliser dans toutes sortes de domaines, en particulier dans l’invention technique — qui aurait donc pour ressort raisonnable de produire les conditions [208] de l’autonomie pour tous et de donner un libre champ à cette autonomie.

209

Dans un monde conforme à cette perspective, y aurait-il encore du travail digne d’estime (je m’en tiens autant que je peux au sens de Braybrooke) ? Il semble que oui. En effet, ce qui est visé ici n’est pas une métamorphose eschatologique de l’humanité mais, pour l’essentiel un idéal social (Rawls) qui a valeur normative pour nous dès à présent. Certes, on suppose que par le moyen d’innovations techniques, les besoins matériels de tous sont généralement satisfaits. Mais c’est déjà la première chose que nous cherchons à assurer pour notre entourage ; ce qu’apporte dans cet ordre le progrès technique, c’est la possibilité d’étendre cet entourage menant « une vie désirable » (Aristote). Décrivant ainsi un idéal et non une problématique métamorphose, on ne décrit pas un état ultra-stable (ce que Habermas appellerait « la stabilisation d’un système social assimilé à la nature »), mais un état dont la durée dépend de l’activité des hommes — ici encore Aristote, qui d’ailleurs dit *ergon*, c’est-à-dire travail : de leur recherche, de leurs efforts, de leur vigilance, de leur inventivité, en un mot de leur travail. Mais où ce travail prend-il sa nécessité, sans laquelle il ne serait pas sérieux ? Quelle nécessité reste-t-il de travailler ? Il y a la nécessité de rétablir constamment l’accès aux choses et aux êtres dans un environnement modifié par le changement technique. Il y a la nécessité d’inventer le juste partage des biens nouveaux que le changement technique substitue aux biens anciens (qu’il rend désuets). La nécessité de réinventer dans des contextes constamment renouvelés cette harmonisation des objectifs que Kant appelait règne des fins. Enfin, il y a la nécessité de se renouveler, qui « s’exprime » notamment dans l’invention technique et ainsi rend nécessaires tous ces ajustements. Cette nécessité de renouvellement, c’est la dimension de créativité qui a été mentionnée ci-dessus et par laquelle on a proposé d’interpréter le concept kantien d’autonomie. Selon Kant, lorsque les hommes prennent pour guide la satisfaction de leurs besoins matériels, ils vivent dans le régime de l’hétéronomie qui est étrangère à la morale. Pour s’élever à l’autonomie qui est « inévitablement liée » au concept moralité « ou plutôt en est le fondement », que faut-il donc qu’ils fassent ? À cette question la réponse de Kant, notoirement, n’est pas facile à suivre. Mais on peut penser qu’elle comporte ceci : lorsque [209] les hommes s’inventent de nouveaux besoins et aussi de nouveaux moyens (de satisfaire des besoins ou nouveaux ou anciens) et lorsqu’ils se préoccupent que tous soient impliqués dans pareille invention, ils sont autonomes. En somme, il y a un désir de création et de la création d’autrui qui n’est pas un besoin matériel ; ce désir indique l’orientation dans laquelle l’existence humaine trouve sa dignité. De plus une existence humaine « travaillée » par ce désir s’astreint à de multiples travaux qui présentent ou requièrent tous les traits par lesquels David Braybrooke caractérise le travail digne d’estime : habileté, dévouement, sérieux, angoisse, patience. Pour citer de nouveau Hegel et cette fois un peu plus longuement :

La conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l’acte d’outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l’acte de s’outrepasser soi-même. Avec l’existence singulière, l’au-delà est en même temps posé dans la conscience, serait-ce encore seulement comme dans l’intuition spatiale, *à côté* du limité. La conscience subit donc cette violence venant d’elle-même, violence par laquelle elle se gâte toute satisfaction limitée. Dans le sentiment de cette violence, l’angoisse peut bien reculer devant la vérité, aspirer et tendre à conserver cela même dont la perte menace. Mais cette angoisse ne peut pas s’apaiser : en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée ; la pensée trouble alors l’absence de pensée et son inquiétude dérange cette inertie : en vain elle se cramponne dans une certaine forme de sentimentalité qui assure que tout est bon dans son espèce ; cette assurance souffre autant de violence de la part de la raison qui ne trouve pas quelque chose bon, précisément en tant que c’est une espèce [[177]](#footnote-177).

En somme, que l’on considère l’humanité dans sa situation réelle, ou bien dans une condition idéale affranchie de la misère et de l’envie, on a toujours affaire à une humanité travaillante et tirant du travail sa dignité. Il est vrai que nous arrivons à cette conclusion en écartant les hypothèses de métamorphose eschatologique qui sont faites aussi bien par certain scientisme ou technicisme vulgaire que par des pensées plus distinguées qui se rangent dans le marxisme. Il faut certes s’attendre à l’inattendu et prévoir l’imprévisible ; mais attendre de la science et de la technique avec ou sans révolution, comme une mutation inévitable de l’humanité, son accès à des conditions de stabilité et de sécurité définitives, dans lesquelles, en [210] effet, il n’y aurait plus de place pour le travail, c’est autre chose, c’est de l’eschatologisme magique.

211

Se peut-il qu’en tout ceci on se soit écarté inconsidérément de la notion commune du travail qui implique emploi ou contrat et qui implique gagne-pain ? Cette notion métaphysique du travail que l’on trouve chez Hegel ou bien chez Aristote, est-elle bien à la mesure de nos problèmes ? Se peut-il que des existences occupées ailleurs que dans des emplois « rémunérés » — rétribués en fonction de la valeur marchande de leur production —, que de telles existences accèdent à la dignité des travailleurs ? Ou, du moins, n’est-il pas inévitable qu'en *règle générale* de telles existences soustraites au circuit économique, s’avilissent dans la servilité, ou le désœuvrement, ou la niaiserie, sinon dans la misère — comme le pensent les néo-libéraux et, parmi eux, l’aile marchante du féminisme ? Ou bien, alors, pense-t-on que l’on peut assurer le plein emploi par l’industrialisation de la culture ? À cette objection je suis porté à répondre ainsi. Les problèmes d’organisation sont, en effet, des problèmes fort importants. Et c’est la misère du moment présent qu’il n’y ait pas d’autre organisation que l’organisation libérale qui ait beaucoup de crédibilité.

[211]

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.

[212]

[213]

L’idéologie et les stratégies de la raison.
*Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques.*

TROISIÈME partie :
ANALYSE DE SITUATIONS

10

“Science, culture et société
au Québec.

*L’entrée dans la modernité.*”

Marcel FOURNIER

Université de Montréal

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si ce n’est d’avoir contribué en arts et en sciences au développement culturel du Québec entre les années 1920 et 1950, rien ne semble, au premier abord, commun à des intellectuels aussi différents que les RR. PP. Lévesque et Mailloux, o.p., le frère Marie-Victorin, l’économiste Esdras Minville, le scientifique Adrien Pouliot, le sociologue Jean-Charles Falardeau et le peintre Paul-Émile Borduas. Non seulement les disciplines dans lesquelles ceux-ci œuvrent sont différentes, mais aussi les positions politiques et idéologiques qu’ils adoptent sont souvent diverses, voire même opposées : les uns demeurent très liés à l’Église, les autres prennent une distance, parfois très grande, à l’égard de la religion ; les uns sont ouvertement nationalistes, les autres s’engagent dans la défense du fédéralisme, etc. Mais au-delà de leurs divergences idéologiques et de leurs différences sociales, ces intellectuels se rejoignent dans les efforts qu’ils ont déployés pour assurer le développement à de nouvelles disciplines intellectuelles et scientifiques et aussi, plus fondamentalement, imposer un nouveau rapport à la culture : la culture demeure certes toujours le signe de distinction sociale d’une classe supérieure, mais elle tend à devenir un instrument de connaissance entre les mains de « professionnels de la culture ».

Pour rendre compte des changements qui, au plan intellectuel, se produisent au Québec entre 1920 et 1950, l’on peut [214] certes prendre en considération l’impact des influences intellectuelles externes — Borduas a lu Breton, le R. P. Lévesque, a rencontré à Lille le R. P. Delos et n’a pas hésité, une fois à l’université Laval, à recourir aux services d’un sociologue américain, E.C. Hughes, etc. — et l’introduction de nouvelles technologies, mais la réception de ces « influences » ne trouve localement ses conditions (de possibilité) que dans une conjoncture sociale, politique et économique qui, tout en rendant nécessaires ces changements culturels, rend disponibles ceux-là mêmes qui vont les opérer. En d’autres termes, le poids des variables structurelles se conjugue à celui des variables individuelles (caractéristiques sociales et scolaires des intellectuels) pour réunir, le temps d’une génération, les conditions d’importantes innovations culturelles.

À plus d’un égard, l’étude que Carl E. Schorske consacre à l’Autriche de la fin du XIXe siècle est exemplaire [[178]](#footnote-178) : les années 1890 sont en effet le moment d’une désintégration de la culture morale et esthétique dominante et de la naissance du « modernisme qui prend alors la forme d’un ‘reshuffling of the self’ ». La coïncidence de ces transformations avec les divers événements politiques sociaux que traverse l’Autriche — échec du libéralisme classique, émergence rapide de mouvements antisémite, clérical ou socialiste, etc. — serait factice si les uns (culture) et les autres (politique) n’étaient reliés par l’expérience qu’en a une même génération d’intellectuels : les « jeunes révoltés » sont en effet les « enfants d’une culture libérale vaincue ». Confrontés aux mêmes expériences culturelles, sociales et politiques, ces intellectuels des années 1890 opèrent une « sorte de révolte œdipienne collective » qui se manifeste dans un refus à la fois de l’autorité de leur père et de la légitimité de la culture libérale traditionnelle. Centrée sur l’homme rationnel, cette culture affirme que la domination scientifique de la nature et le contrôle moral de soi sont les conditions de création de la bonne vie et de la bonne société ; son rejet conduira au développement d’une préoccupation nouvelle pour sa propre vie psychique (jusqu’au narcissisme). Prenant pour objet une période très fertile en innovations culturelles — Freud en psychanalyse, Hofmannsthal en littérature, Klimt en arts plastiques, Schönberg en musique, etc. — Schorske fournit une illustration de l’« effet de génération », c’est-à-dire du poids qu’exerce sur un groupe d’intellectuels un « espace temporel et [215] social commun ». S’inspirant largement des travaux de cet historien, David S. Luft poursuivra cette étude pour la « génération de 1905 » — et en particulier pour Robert Musil[[179]](#footnote-179) — qui, née dans un vacuum moral, se pose la question de la manière de vivre dans une société de masse, industrielle et pluraliste : conscients de la fragilité de la civilisation humaine et de l’incertitude de la connaissance, ces intellectuels, qui refusent toute forme de dogmatisme, cherchent de nouvelles valeurs positives dans l’inconscient, la sexualité et le rêve. Même si le concept de génération ne permet aucune précision mathématique, Luft l’utilise pour rendre compte de l’expérience commune qu’un groupe d’intellectuels a des problèmes sociaux et politiques (première guerre et fascisme) et d’une culture savante (impact de la science et des écrits de Nietzsche, absence de philosophie cohérente, etc.) : le recours à ce concept apparaît d’autant plus justifié qu’il est central à l’expérience et au sentiment d’identité de Musil lui-même, la tâche qu’il s’était donnée étant de penser à travers « l’expérience spirituelle de sa génération ».

La modernité, une question de générations ?

Il ne fait pas de doute que les intellectuels d’une même époque ou d’une même génération participent d’une même culture savante : formés dans les mêmes institutions scolaires, ceux-ci ont été initiés aux mêmes textes et auteurs, ont acquis la même familiarité pour un ensemble de savoirs et la même sensibilité pour un ensemble de problèmes et ont développé, grâce à divers exercices scolaires, les mêmes habiletés intellectuelles ; bref ils sont dotés d’un programme homogène de perception, de pensée et d’action qui leur confère une « parenté d’esprit » : cette parenté n’est pas seulement morale ou idéologique, elle est aussi et surtout logique, les intellectuels d’une même génération tendant, surtout lorsqu’ils ont suivi les mêmes itinéraires sociaux, à maîtriser un corps commun de catégories de pensée [[180]](#footnote-180).

Il n’est cependant pas toujours facile d’identifier ainsi « l’effet de génération ». Sous le seul aspect du rapport à la modernité, il faut bien reconnaître que plusieurs intellectuels québécois [216] de langue française se rejoignent au-delà même de leurs différences d’âge ou de génération.

|  |
| --- |
| *Nés avant 1880* |
| E. Bouchette (1863-1912) | Essayiste et romancier, né à Québec. Études en notariat. Fonctionnaire au gouvernement fédéral. Auteur de l’essai *Emparons-nous de l’industrie* (1901). |
| Léon Gérin (1863-1951) | Sociologue et historien, fils de l’écrivain Antoine Gérin-Lajoie. Études en droit et séjour d’études (sciences *sociales) à Paris. Fonctionnaire au gouvernement fédéral. Auteur du Type économique et social des Canadiens* (1937). |

|  |
| --- |
| *Nés entre 1880 et 1890* |
| Édouard Montpetit (1881-1951) | Économiste, fils de l’écrivain A. Montpetit. Études en droit et séjour d’études à l’École des sciences politiques de Paris. Secrétaire de l’Université de Montréal et directeur-fondateur de l’École des sciences sociales, politiques et économiques de l’Université de Montréal. Auteur des essais *La Conquête économique* (1938-1942, 3 vol.). |
| Frère Marie-Victorin (1885-1944) | Botaniste, né à Kingsey Falls, fils d’un commerçant. Études à l’Académie commerciale de Québec et au noviciat des Frères des Écoles Chrétiennes. Professeur au collège de Longueuil et, à partir de 1920, à l’Université de Montréal. Fondateur du jardin botanique de Montréal, animateur de l’ACF AS et auteur de *La Flore laurentienne* (1935). |
| *Nés entre 1890 et 1990* |
| Esdras Minville (1896-1975) | Économiste, fils de cultivateur-pêcheur, né à Grande-Vallée. Études à l’École des Hautes Études Commerciales de Montréal. Professeur aux H.É.C. et doyen de la faculté des sciences sociales de l’Université de Montréal. Auteur-éditeur de *Notre milieu,* aperçu général sur la Province de Québec (1943). |
| Adrien Pouliot (1896-1980)  | Mathématicien, fils de pilote, né à l’île d’Orléans. Études à l’École polytechnique de Montréal, à la Sorbonne et à l’Université de Chicago. Professeur et doyen de la Faculté des sciences de l’université Laval. |

[217]

|  |
| --- |
| *Nés entre 1900-1910* |
| R. P. Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903- ) | Fils de chef de gare. Né à Roberval. Études de philosophie et de théologie au Scolasticat d’Ottawa et de sciences sociales à l’Université de Lille. Professeur et directeur de l’École des sciences sociales de l’université Laval. |
| Paul-Émile Borduas (1905-1960) | Peintre, fils d’artisan-menuisier, né à Saint-Hilaire. Études à l’École des Beaux-Arts de Montréal et séjour d’études en art sacré à Paris. Professeur à l’École du Meuble de Montréal (1937-1948) et auteur du *Refus global* (1948). |
| François Hertel (1905- ) | Écrivain, né à Rivière-Ouelle. Études en théologie à Rome. Jésuite et professeur au collège Jean-de-Brébeuf. Auteur du roman *Le Beau Risque* (1940) et de l’essai *Pour un ordre personnaliste* (1942). |
| Jacques Rousseau (1905-1970) | Botaniste et ethnologue, fils d’ingénieur, né à Saint-Lambert. Études à l’Université de Montréal et à l’université Cornell. Professeur à l’Université de Montréal, sous-directeur du Jardin botanique de Montréal et directeur du Musée de l’Homme d’Ottawa. Auteur de l’essai *L’Hérédité de l’homme* (1945). |
| *Nés entre 1910-1920* |
| Jean-Charles Falardeau (1914- ) | Sociologue, fils d’un cadre moyen d’une entreprise commerciale, né à Québec. Études en sciences sociales à l’université Laval et à l’Université de Chicago. Professeur de sociologie à l’université Laval et codirecteur de la revue *Recherches sociographiques.* Auteur-éditeur des *Essais sur le Québec contemporain* (1953). |
| Marcel Rioux (1919- ) | Sociologue, fils de marchand général, né à Amqui. Études en philosophie à Ottawa et en sciences sociales à Paris. Anthropologue au Musée de l’Homme d’Ottawa (1947-1959) et professeur de sociologie à l’Université de Montréal. Auteur de *Belle-Anse* (1957) et de *La Question du Québec* (1969). |

En raison même du développement des arts, des lettres et des sciences dans les années d’après-guerre, le nombre d’intellectuels et de scientifiques nés entre les années 1910 et 1920 est très élevé : on retrouve aussi le journaliste André [218] Laurendeau (né en 1912), l’économiste Maurice Lamontagne (né en 1971), les écrivains R. Charbonneau (né en 1911) et Robert Élie (né en 1915), les historiens Guy Frégault (né en 1918) et Albert Faucher (né en 1915), etc.

217

Fils de chef de gare. Né à Roberval. Études de philosophie et de théologie au Scolasticat d’Ottawa et de sciences sociales à l’Université de Lille. Professeur et directeur de l’École des sciences sociales de l’université Laval.

Peintre, fils d’artisan-menuisier, né à Saint-Hilaire. Études à l’École des Beaux-Arts de Montréal et séjour d’études en art sacré à Paris. Professeur à l’École du Meuble de Montréal (1937-1948) et auteur du Refus global (1948).

Écrivain, né à Rivière-Ouelle. Études en théologie à Rome. Jésuite et professeur au collège Jean-de-Brébeuf. Auteur du roman Le Beau Risque (1940) et de l’essai Pour un ordre personnaliste (1942).

Botaniste et ethnologue, fils d’ingénieur, né à Saint-Lambert. Études à l’Université de Montréal et à l’université Cornell. Professeur à l’Université de Montréal, sous-directeur du Jardin botanique de Montréal et directeur du Musée de l’Homme d’Ottawa. Auteur de l’essai L’Hérédité de l’homme (1945).

Sociologue, fils d’un cadre moyen d’une entreprise commerciale, né à Québec. Études en sciences sociales à l’université Laval et à l’Université de Chicago. Professeur de sociologie à l’université Laval et codirecteur de la revue Recherches sociographiques. Auteur-éditeur des Essais sur le Québec contemporain ( 1953 ).

Sociologue, fils de marchand général, né à Amqui. Études en philosophie à Ottawa et en sciences sociales à Paris. Anthropologue au Musée de l’Homme d’Ottawa (1947-1959) et professeur de sociologie à l’Université de Montréal. Auteur de Belle-Anse (1957) et de La Question du Québec (1969).

Ce premier découpage demeure fragile : la division d’un groupe intellectuel ou d’un corps scientifique est souvent fonction moins de l’âge comme tel que des différences opposant des générations d’intellectuels ou de scientifiques : cette division, qui repose sur l’« âge professionnel », reflète des variations dans les conditions d’accès (et de réussite) à une carrière intellectuelle ou scientifique. Le poids de la conjoncture pendant laquelle un intellectuel ou un scientifique entreprend sa carrière (date d’obtention du dernier diplôme universitaire ou date d’accès à un premier emploi) est indéniable : chaque période ou conjoncture confronte les intellectuels et les scientifiques à des enjeux sociopolitiques spécifiques, leur impose des contraintes institutionnelles particulières et leur fournit des « chances » différentes (ressources financières et humaines, conditions de travail, etc.).

Pour que chacun des groupes d’intellectuels constitue une « génération », il faudrait qu’après avoir suivi un itinéraire social et scolaire similaire, ses membres adoptent des positions communes dans des conjonctures spécifiques. On le voit avec les intellectuels qui, âgés d’une vingtaine d’années à la toute fin du XIXe siècle, entreprennent leur carrière dans une période de prospérité économique (1896-1929) suscitée par la mise en valeur de l’Ouest canadien, la construction ferroviaire et la poussée industrielle du Canada central et marquée, au plan politique, par l’accession de Wilfrid Laurier, chef du Parti libéral, au poste de premier ministre du Canada (1896-1911). D’idéologie libérale et eux-mêmes employés de la fonction publique fédérale, les Bouchette et Gérin apparaissent comme les premiers véritables « intellectuels » canadiens-français qui, en dehors ou au-delà de toute partisanerie politique et de toute affiliation religieuse, entendent réfléchir sur le « destin du Canada français » au moment de son entrée dans la modernité. Souvent isolés, ces intellectuels se sont initiés en autodidactes, à de nouvelles disciplines (sociologie, économie politique, botanique, etc.) sans rompre avec leur identité professionnelle première ; ils ont poursuivi, souvent en « amateurs », leurs recherches. Cette génération trouve son expression artistique [219] dans l’œuvre du peintre paysagiste Suzor Côté (1869-1939) ; fils de notaire, né à Arthabaska, celui-ci jouit de la « protection » du premier ministre lui-même, acquiert rapidement une grande visibilité (expositions à Paris, contrats pour édifices gouvernementaux) et parvient à « vivre de son art » tout en réalisant une œuvre personnelle.

La génération de Montpetit est aussi celle du pédagogue- administrateur Victor Doré (né en 1880) ; de l’anthropologue Marius Barbeau (1883-1967) ; de Mgr Olivier Maurault (1882-1968), recteur de l’Université de Montréal ; de Mgr Alexandre Vachon (né en 1885), professeur de chimie à l’université Laval, etc. Tout comme la précédente, elle est une génération de « pionniers », mais l’action qu’elle exerce se fait d’une manière différente, c’est-à-dire à un niveau institutionnel : animée par le « culte de la compétence », cette génération dont plusieurs membres ont été formés en Europe — pensons aux anciens d’Europe et à leur revue *Opinions* — déploie, de concert avec le gouvernement libéral provincial dirigé par Lomer Gouin, de nombreux efforts pour doter le Québec francophone d’un ensemble d’institutions scolaires spécialisées tant au niveau secondaire qu’universitaire : écoles techniques, Écoles des Beaux-Arts de Québec et de Montréal, facultés de sciences et de commerce dans les universités francophones, etc. Le projet d’une université moderne, à la fois francophone et catholique, sur la Montagne, symbolise et concrétise les ambitions de cette génération d’intellectuels [[181]](#footnote-181). À ce projet se greffera tout naturellement celui de jardin botanique qui sera l’œuvre d’un scientifique, le frère Marie-Victorin : par la réunion et la classification de milliers de plantes, cette institution, qui relève à la fois du jardin et du laboratoire, exprime bien le contrôle que l’homme entend avoir sur la nature par l’accumulation de reconnaissances (scientifiques). Peut-être plus que tout autre intellectuel ou scientifique, le frère Marie-Victorin, qui entreprend sa carrière universitaire en 1920, réunit, non seulement dans ses activités mais aussi dans sa personnalité, les caractéristiques et aussi les ambiguïtés de ceux qui vivent des transformations et participent à des mouvements, tel l’ACFAS. De formation qui s’apparente à celle de l’amateur, celui-ci occupe un poste et exerce des activités qui relèvent du spécialiste ; même s’il établit des relations étroites avec des chercheurs anglo-saxons, canadiens et américains, [220] il demeure lié au mouvement nationaliste canadien-français (par exemple l’Association catholique de la jeunesse canadienne) et réalise, avec sa *Flore laurentienne* (1937), une œuvre scientifique qui a aussi une portée politique (identification des caractéristiques « naturelles » propres au territoire qu’occupent les Canadiens français, utilisation du terme « Laurentie » ; enfin la multiplication de ses activités scientifiques ne remet pas en question ses engagements religieux « l’oratoire » pouvant être concilié, selon son expression, avec le « laboratoire ». Et ce qui est « l’œuvre de sa vie », le Jardin botanique de Montréal, construit en pleine période de crise économique, exprime bien le double rapport que l’on continue d’entretenir avec la nature et avec la science : cette institution, qui par la réunion et la classification de milliers de plantes, manifeste une volonté de contrôle sur la nature, relève en effet à la fois du laboratoire et du jardin ; elle est indissociablement un lieu de recherche pour des chercheurs, un lieu de vulgarisation pour les amateurs et un lieu de loisir (parc) pour le public.

Dans sa définition la plus large, que l’on peut dire « wébérienne », l’adhésion à la modernité signifie le refus de la « tradition » en tant que mode de connaissance, le rejet de toute conduite qui procède par répétition inconsciente de schèmes comportementaux culturellement transmis ; cette « entrée dans la modernité », dont une forme, et une forme seulement, est le rationalisme (foi dans la raison, l’évidence et la démonstration, critique du mysticisme). Une telle prétention à la rationalité implique la recherche des moyens les plus adéquats à la réalisation de finalités, habituellement à court terme et généralement à caractère utilitaire et conduit à la « rationalisation », c’est-à-dire, pour reprendre une formulation de J. Habermas, à l’élaboration d’« actions rationnelles par rapport à des fins ».

Mais la première forme que prend habituellement l’adhésion à la modernité est l’élaboration d’une idéologie, celle du progrès : elle est une volonté d’entrer dans le « monde moderne », c’est-à-dire, au début du XXe siècle, dans le monde de l’industrie, de la technique, de la science et aussi de la ville. Même si l’on dénonce les méfaits de l’industrialisation et les dangers de la grande ville, la génération de Montpetit et aussi celles qui héritent de son projet de « modernisation », partagent [221] une telle conception de l’histoire. Au plan artistique, les artistes qui dans l’entre-deux-guerres acquièrent la plus grande visibilité sont, en peinture, Clarence C. Gagnon (1881-1942), et en sculpture, Alfred Laliberté (né en 1878), professeur à l’École des Beaux-Arts de Montréal : même si leurs œuvres demeurent relativement « traditionnelles », ceux-ci contribuent, par leurs activités et leurs succès, à la constitution d’un milieu artistique. Mais déjà le rapport à la modernité se traduit en art de diverses fois : l’une des premières manifestations de ce changement est l’apparition de la thématique urbaine en peinture : sans totalement modifier la facture de ses tableaux, sauf l’introduction de quelques éléments cézanniens, le peintre montréalais Adrien Hébert (né en 1890) adopte comme sujet favori, à compter de son retour d’Europe en 1923, le port de Montréal, y cherchant à exprimer non pas tant le merveilleux que le rapport particulier que l’homme entretient, à travers la machine, avec la nature (machinisme).

Mais tout autant sinon plus qu’une réorientation idéologique (défense du progrès, de l’industrie, de la ville), l’entrée dans la modernité renvoie ainsi plus fondamentalement à un changement au niveau même du rapport à la réalité : ce changement correspond à une découverte de la réalité (empirisme) et plus exactement à l’introduction-généralisation de la *technique*, en tant que « méthode rationnelle » (en vue d’une fin) de connaissance et de maîtrise de cette réalité (physique ou humaine). La technique, l’instrument ou la méthode acquiert une telle importance qu’elle tend à se substituer à la finalité elle-même : l’action se veut instrumentale, la conduite « raisonnable », la politique fonctionnelle. En art, cette réorientation prend, en plus de l’introduction de thèmes urbains, deux formes : d’une part, la préoccupation pour un art appliqué (l’architecture et la décoration, le dessin publicitaire et le design) et pour son insertion dans la société actuelle (*Modem Style*) ; d’autre part, et d’une façon plus significative, la préoccupation pour la *méthode* elle-même aux dépens de l’objet produit. Sur ce plan, les *Projections libérantes* de Borduas sont au plan de la méthode ce que son *Refus global* sera au plan idéologique ou politique : contre la tradition, ce discours pédagogique est l’affirmation d’une méthode, celle de l’automatisme, comme mode de connaissance et d’expression de la réalité (intérieure).

[222]

Si les générations qui suivent celle de Montpetit et auxquelles nous consacrons cette analyse apparaissent modernes, ce n’est donc pas seulement au plan idéologique et politique (« progressisme »), mais aussi et surtout au niveau même de leur démarche intellectuelle, au plan du mode d’exercice de l’activité intellectuelle. Sur ce plan, les différences entre les générations d’intellectuels sont souvent faibles : les uns et les autres œuvrent souvent dans les mêmes institutions et adoptent une démarche similaire. Par exemple, autour du frère Marie-Victorin, l’on retrouve le botaniste Jacques Rousseau et le biologiste Georges Préfontaine ; autour du R. P. Lévesque, o.p., le sociologue Jean-Charles Falardeau et l’historien Albert Faucher, etc. Impliqués dans un même processus de « modernisation » des pratiques et des institutions culturelles, tous ces intellectuels dont un grand nombre sont universitaires, contribuent à ce qu’on peut appeler la « professionnalisation » de la culture, c’est-à-dire à la constitution d’un corps de spécialistes qui, formés dans des institutions scolaires le plus souvent universitaires, exercent un contrôle de plus en plus complet et autonome sur la production et l’évaluation des œuvres culturelles. L’une des conditions d’une telle professionnalisation sera « la réunion, dans une même structure, à savoir l’université, de la production des connaissances et de la formation des professionnels [[182]](#footnote-182) ».

Dogme et raison :
le renversement du discours sur la vérité

Pour caractériser les générations d’intellectuels qui participent activement, dans les années 1930 et 1940, au développement culturel du Québec, l’on ne retient habituellement que la dimension idéologique : leur « progressisme » et leur « modernisme ». Tous apparaissent, à un titre ou à un autre, comme des « pères de la Révolution tranquille ». Mais plus fondamentalement et au-delà de leurs différences et de leurs divergences politiques et intellectuelles, ceux qui seront les maîtres d’œuvre de la modernisation de l’école et de la culture, partagent et cherchent à imposer un même (et nouveau) *rapport à la réalité*: pour ces intellectuels et universitaires, la recherche de solutions aux divers problèmes pratiques ne peut reposer sur la [223] seule tradition ou sur la doctrine, elle nécessite l’acquisition d’une connaissance exacte, celle que fournit soit l’expérimentation, soit la collecte de données objectives. Au livre (et à l’exégèse des textes) vient alors s’ajouter, à la fois comme voie d’accès à la connaissance et comme outil pédagogique, le laboratoire (et le « travail sur le terrain ») : au lettré qui œuvre dans son cabinet ou dans une bibliothèque, l’on substitue, en tant qu’imagé du savant, le naturaliste qui collecte lui-même divers spécimens de plantes et le chimiste qui manipule dans son laboratoire de nombreuses éprouvettes. En médecine et aussi en agronomie, la formation universitaire fait alors une place plus grande à la diffusion de connaissances scientifiques : la réorganisation de la faculté de médecine à l’Université de Montréal au début des années 1920, exige la mise sur pied d’une faculté des sciences. Toutefois, même si ces institutions universitaires francophones se dotent de laboratoires et d’équipements scientifiques, la recherche biomédicale demeure, jusqu’au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, embryonnaire : l’un des premiers instituts de recherche dans ce secteur, l’Institut du cancer de Montréal, date de 1947 et est l’œuvre d’un professeur d’université, Dr Antonio Cantero et d’un praticien, Dr Louis-Ch. Simard. Même si ce centre de recherche est localisé à l’hôpital Notre-Dame, sa création signifie un déplacement dans le mode et le lieu d’acquisition des connaissances médicales : non plus la chambre d’hôpital ou la salle d’opération, mais le laboratoire ; non plus l’expérience accumulée tout au long d’une carrière médicale, mais l’expérience selon les exigences et les normes des milieux scientifiques ; non plus le seul stéthoscope, mais aussi le microscope [[183]](#footnote-183). La médecine demeure un « art », mais pour maintenir et accroître sa légitimité, elle doit alors se doter des attributs de la science.

En sciences sociales, en sciences humaines [[184]](#footnote-184) et aussi en pédagogie, un déplacement similaire s’effectue : la valeur d’une action politique ou pédagogique ne repose plus sur le seul respect de principes doctrinaux, elle doit aussi tenir compte de la réalité elle-même, celle de la société ou celle de l’individu. Les premières activités significatives de la faculté des sciences sociales de l’université Laval, qui reprend à son compte le slogan de Léon Gérin « du positif, du positif ! », sont des enquêtes empiriques : enquête sur le logement à Québec, étude du réseau routier québécois, etc. Par cette orientation, la [224] faculté des sciences sociales de l’université Laval se différencie et aussi s’oppose à celle de l’Université de Montréal. Cette opposition est aussi présente à l’Université de Montréal, par exemple entre un Édouard Montpetit, brillant conférencier et fin causeur, et un Esdras Minville, chercheur modeste et terne ; même si E. Minville a voué une grande admiration à Montpetit, dont il a partagé et diffusé plusieurs idées, et qu’il est toujours demeuré un homme de doctrine (celle de l’Église), il n’en incarne pas moins un itinéraire social et un rapport à la culture très différents, beaucoup plus près de la réalité concrète que de la théorie, plus près des livres comptables que des essais littéraires. Son œuvre la plus importante est son *Étude du Québec* réalisée avec la collaboration de collègues : il s’agit d’une description, secteur par secteur, de la situation économique du Québec. L’ouvrage consacré à l’agriculture, réunit des études d’économistes, de géologues, de botanistes et d’agronomes et constitue une critique sévère des pratiques agricoles des générations antérieures, de leur ignorance : face aux maux économiques et sociaux mis à jour par la crise, une seule attitude apparaît possible, « étudier, organiser la recherche dans tous les domaines [[185]](#footnote-185) ».

225

Les conflits et les oppositions ne sont donc pas uniquement politiques. De même, en pédagogie, le débat, qui au milieu des années 1940, dans les pages d’une revue, *Collège et famille*, opposait le R. P. Cousineau, s.j. au R. P. Mailloux, o.p., renvoie à deux conceptions non seulement de l’enfant — l’enfant naturellement « mauvais » dont il faut former, par la discipline, le caractère/l’enfant « bon » dont il faut, par le biais d’une pédagogie souple et empreinte de compréhension et de dialogue, assurer l’épanouissement de la personnalité — et de la relation de l’enfant à l’adulte — autorité / liberté — mais aussi à deux conceptions du processus d’élaboration de ces théories pédagogiques : contrairement à la première démarche qui s’inspire de quelques principes doctrinaux et qui s’appuie largement sur l’expérience des pédagogues, la seconde se veut scientifique et exige une connaissance de la psychologie de l’enfant, des processus cognitifs et émotifs. L’enfant n’est plus un « monstre que l’on craint », mais un « mystère » que l’on veut découvrir. Au même moment, en arts plastiques, la défense de l’art vivant amène les artistes à s’émouvoir devant les dessins d’enfants : l’enfant est alors perçu comme un « poète » qui [225] « engendre les objets les plus merveilleux, fruits de sa vive imagination ».

L’importance de cette « découverte » est, pour les artistes, considérable, puisqu’elle permet de montrer que la démarche de l’artiste professionnel, son processus de création, n’est pas fondamentalement différent de celui qu’emprunte l’enfant dans ses dessins naïfs: dans l’un et l’autre cas, la valeur d’une œuvre d’art, sa « vérité » et sa beauté, ne repose pas sur son respect des normes officielles ou des dogmes, mais bien sur son adéquation à la réalité (intérieure de l’artiste). L’automatisme sera alors aux arts plastiques ce que la psychologie est à la pédagogie: une découverte de la «richesse intérieure» et une revendication de liberté [[186]](#footnote-186). Les diverses réactions que suscite à la fin des années 1940 cet art nouveau fournissent une bonne indication des nouveaux clivages sociaux qui se forment : l’automatisme naît dans une école relativement marginale, l’École du Meuble, et recrute, en tant que mouvement, des jeunes habituellement issus des classes populaires et de la petite-bourgeoisie [[187]](#footnote-187). De plus, ceux qui, dans le public, apparaissent plus sensibles à cette forme d’expression artistique sont souvent relativement plus scolarisés et étroitement liés aux milieux intellectuels et scolaires : professeurs d’université et d’école spécialisée, journalistes, éditeurs, etc. L’automatisme véhicule alors une critique non seulement de l’académisme (celui de l’École des  Beaux-Arts) mais aussi du bon goût «bourgeois ».

Parce qu’il nécessite un nouveau mode d’acquisition et de transmission des connaissances, ce « déplacement paradigmatique », qui s’effectue dans diverses disciplines, entraîne une plus grande «professionnalisation» des activités intellectuelles, dont les premiers indices sont la mise sur pied d’institutions spécialisées de formation et l’organisation d’organismes ou d’associations professionnelles. En arts plastiques, ce mouvement de professionnalisation demeure à l’époque très embryonnaire, mais la formation artistique est déjà l’objet d’un enseignement formel, de plus en plus spécialisé : avec la mise sur pied d’écoles d’arts, la condition d’accès à la carrière artistique n’est pas seulement la rencontre d’un maître mais aussi l’obtention d’un diplôme scolaire. Par ailleurs, une initiative qui réunit artistes et spécialistes de l’art (historien, architecte, critiques, etc.), la *Contemporary Art Association*, fournit une [226] indication de la volonté de ces « professionnels » d’obtenir une plus grande autonomie dans l’établissement des normes d’évaluation des œuvres d’art : en tant que regroupement d’artistes et de spécialistes qui se consacrent à l’art et entendent se donner eux-mêmes les moyens de défendre et faire connaître les œuvres (conférences, expositions, etc.), cette association qui est animée par John Lyman (né en 1886) et à laquelle se joindra Borduas, se différencie nettement du salon bourgeois où se rencontrent, à titre d’« amateurs d’art », artistes et hommes cultivés, ou d’une réunion de bénévoles de musée. En sciences, ce processus de différenciation est encore plus net et plus rapide : l’une des premières expressions de ce nouveau rapport à l’activité intellectuelle est la mise sur pied, en 1923, de l’Association canadienne-française pour l’avancement des sciences, dont les premiers congrès se tiendront au milieu des années 1930 : contrairement à l’Institut scientifique franco-canadien, mis sur pied à la même époque, cette association se distinguera graduellement de la réunion d’amateurs et d’hommes cultivés qui trouvent plaisir à s’entretenir d’art et de littérature et à se tenir au courant des récents développements scientifiques ; après avoir marginalisé les amateurs, l’ACFAS deviendra un lieu de rencontre où des spécialistes, le plus souvent diplômés et professeurs d’université, s’échangent le résultat de leurs lectures et de leurs recherches et établissent eux-mêmes les normes d’évaluation de leurs travaux scientifiques.

À ce changement dans le mode d’exercice de l’activité intellectuelle, l’on peut ajouter un autre, tout aussi important, qu’il faudrait étudier d’une manière plus approfondie : il s’agit de la modification de la relation que les intellectuels francophones entretiennent avec la culture et les institutions anglo-saxonnes, qu’elles soient anglo-canadiennes ou américaines. Le frère Marie-Victorin est en contact régulier avec des chercheurs de l’université McGill et établit une relation privilégiée avec le professeur Fernald de Harvard. Le R. P. Lévesque invite le sociologue E.C. Hughes à l’université Laval et incite, pendant la période de la guerre, faut-il préciser, ses étudiants à poursuivre leurs études supérieures dans les universités canadiennes-anglaises et américaines. Lui-même maintient des relations avec des collègues canadiens-anglais et est actif au sein de la *Canadian Political Association*, dont il deviendra le président. En arts plastiques, le « centre » demeure toujours Paris : Borduas y [227] séjourne quelques années après ses études à l’École des Beaux-Arts, Pellan y demeure beaucoup plus longtemps, y « subissant » toutes les influences, Riopelle et F. Leduc, disciples de Borduas, s’y exileront. Mais déjà durant la Seconde Guerre mondiale, New York exerce un grand attrait. Enfin, au plan local, les artistes franchissent les barrières linguistiques, pour former, à l’instigation de Lyman, la *Contemporary Art Association* ou pour exposer à la galerie Dominion, dirigée par M. Stern. De façon plus générale, ce changement d’attitudes, qui nécessite une meilleure maîtrise de la langue anglaise, implique une profonde modification culturelle : à l’amour de la France s’ajoute l’admiration pour les États-Unis ; à la valorisation d’une grande « culture » se superpose la maîtrise d’une « compétence » (technique, spécialisée, etc.).

Conversion intellectuelle
et reconversion sociale :
la « nouvelle classe moyenne »

Prise de distance à l’égard de la pensée doctrinaire et de la culture lettrée, déplacement du lieu d’exercice de l’activité intellectuelle, acquisition de connaissances par le moyen d’enquêtes ou d’études empiriques, organisation de lieux de rencontre et d’associations à caractère spécialisé et professionnel, insertion dans des réseaux scientifiques anglophones, canadiens ou américains, telles sont les manifestations de l’établissement d’un nouveau mode d’exercice de l’activité intellectuelle et plus largement, du développement d’un nouveau rapport à la culture, qui correspondent à une restructuration du champ intellectuel (et du système universitaire) et des relations que celui-ci entretient avec les champs politique et religieux.

L’entrée du Québec dans la modernité, que l’on identifie à la « Révolution tranquille », est habituellement réduite à un ensemble de phénomènes économiques et sociaux à caractère général : urbanisation et industrialisation, modernisation de la technologie, multiplication des « problèmes sociaux » et intervention croissante de l’État, etc. Au plan du mode de vie, la transformation la plus manifeste est son « américanisation » : diffusion de journaux, revues et autres médias dits de « culture de masse », commercialisation des loisirs, etc. Plus visibles et plus rapides au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, ces [228] diverses modifications apparaissent souvent comme une « adaptation » à des changements dont l’origine est, en raison de la situation de dépendance du Québec, externe, étrangère. Mais la réponse à ces changements ou pressions venant de l’extérieur n’est nullement indépendante des conditions sociales et politiques internes, en particulier de la structure sociale : la forme même que prend cette réponse traduit en effet les stratégies économiques, sociales et culturelles qu’élaborent les divers groupes et classes sociales pour maintenir ou améliorer leurs positions sociales.

La période qui va de la crise économique jusqu’aux années 1950 est une période mouvementée non seulement par les événements qui s’y produisent (guerre, etc.), mais aussi par la restructuration profonde des rapports entre groupes et classes sociales : plusieurs groupes et classes sociales voient alors se modifier leurs conditions de vie et aussi leurs positions sociales (et de pouvoir) et sont contraints de développer de nouvelles stratégies, non seulement au plan économique mais aussi au plan politique et culturel. L’école — ou le système scolaire — devient alors un enjeu de tout premier plan ; la « question scolaire » est d’autant plus névralgique que non seulement elle signifie la remise en question du monopole qu’exercent le clergé et les communautés religieuses sur tout le réseau francophone, mais aussi parce qu’elle oppose à la fois les groupes ethniques et les classes sociales.

Les années qui vont de la crise économique à la Seconde Guerre mondiale sont tout à fait cruciales pour la petite-bourgeoisie tout comme pour la « moyenne » bourgeoisie francophone [[188]](#footnote-188) : d’abord les nombreuses faillites et ensuite l’absorption de petits commerces et des petites et moyennes entreprises par les grandes entreprises nationales et multinationales obligent les membres de ces classes à réorganiser la structure de leur capital (économique et culturel) et à modifier leurs stratégies économiques, sociales et politiques. Au plan économique et politique, ceux-ci recourent plus spontanément à des actions collectives (coopératisme en agriculture, etc.), critiquent plus ouvertement la concurrence anglo-saxonne (nationalisme de l’achat chez nous, etc.) et acceptent plus facilement une intervention de l’État dans certains secteurs d’activité. Au moment de sa première campagne électorale, l’Union nationale, dont le programme [229] politique est largement inspiré du Programme de restauration sociale, est identifiée au « progrès » et à la « modernité » : elle regroupe alors, en une alliance fort fragile, d’une part d’anciennes « forces financières » liées au Parti conservateur, et d’autre part de nouvelles « forces intellectuelles » (les membres de l’Action libérale nationale, de jeunes scientifiques progressistes, etc.).

Tout comme le rapport à l’économie et à la politique, le rapport que la petite-bourgeoisie entretient avec l’école change : parce qu’elle ne peut plus assurer le maintien et l’amélioration de sa position sociale d’une génération à une autre seulement par la transmission du patrimoine et l’accumulation de quelques économies, celle-ci doit effectuer, pour assurer sa reconversion [[189]](#footnote-189) en une (nouvelle) classe moyenne, un investissement beaucoup plus massif et diversifié dans l’enseignement, non plus seulement au niveau secondaire (cours commercial), mais aussi au niveau supérieur. Structurellement plus près et aussi en interaction avec les milieux anglophones, les membres de cette petite-bourgeoisie, qui au plan local sont souvent dans une situation de concurrence et d’opposition avec les membres des professions libérales, apparaissent plus « matérialistes » et aussi beaucoup plus familiers avec l’univers de la technique : tirant profit de la « chance » que leur offre la conjoncture (restructuration de l’économie, saturation du marché des professions libérales, ouverture de nouvelles institutions universitaires), des jeunes issus de ce milieu pourront ainsi mettre à profit un ensemble de dispositions culturelles (esprit de sérieux et ascétisme, valorisation d’une compétence spécialisée, familiarité avec la technique, etc.) associées à la position et aux conditions sociales de leur famille. Et ce qui pouvait apparaître comme un désavantage se transforme en avantage, le choix par exemple de filières scolaires hiérarchiquement plus bas leur donnant accès aux nouvelles carrières scientifiques et administratives [[190]](#footnote-190).

Si l’on examine rapidement les caractéristiques sociales et scolaires de ceux qui participent activement dans les années 1930 et 1940, au développement culturel du Québec, ces générations d’intellectuels-innovateurs apparaissent d’origine relativement modeste : habituellement originaire de l’extérieur de Montréal, ces « nouveaux » intellectuels sont souvent fils de commerçants, d’artisans, de petits entrepreneurs ou d’agriculteurs, [230] c’est-à-dire de familles qui exercent souvent des emplois manuels mais qui conservent, au plan de l’activité économique ou professionnelle, une large part d’indépendance. Le frère Marie-Victorin est le fils d’un commerçant relativement prospère de Québec ; le R. P. Lévesque, o.p. est originaire du Lac-Saint-Jean où son père exerce l’occupation de chef de gare ; le R. P. Mailloux, o.p. est le fils d’un agriculteur de la région de Montréal ; P.-É. Borduas est le fils d’un artisan-menuisier de Saint-Hilaire. À cette première liste, l’on peut ajouter Adrien Pouliot, fils d’un pilote de l’île d’Orléans et Esdras Minville, fils d’un pêcheur-cultivateur de la Gaspésie. Pour plusieurs jeunes issus de la petite-bourgeoisie ou des classes populaires, la vocation religieuse demeure souvent une condition d’accès à une formation supérieure et à une carrière intellectuelle : sans être religieux, Borduas sera lui-même, au début de sa carrière, lié à l’Église à titre de décorateur d’églises ; l’un de ses « disciples », Fernand Leduc, est, lorsqu’ils s’inscrit à l’École des Beaux-Arts, membre d’une communauté de frères. La décision que prendront pour leur part les RR. PP. Lévesque et Mailloux à la fin de leur noviciat est certes largement fonction de leur vœu d’obéissance (à une communauté qui tente alors d’élargir son champ d’activité et de renouveler son mode d’intervention), mais elle n’est nullement incompatible avec les dispositions et les préoccupations que leur a transmises leur milieu social et familial.

231

La conversion intellectuelle (à la science, au progrès et à la modernité) qu’appellent d’abord les Bouchette et Gérin et ensuite les Montpetit, David et Doré, ne peut se faire tant et aussi longtemps qu’elle n’est pas rendue nécessaire par la restructuration même des rapports sociaux, c’est-à-dire tant et aussi longtemps que des groupes et des classes sociales ne doivent pas recourir à la science pour maintenir ou améliorer leur position sociale. Et si un Jean Désy peut écrire en hommage à Édouard Montpetit que « la destinée de notre peuple qui s’est jouée dans l’enceinte parlementaire au XIXe siècle, se joue maintenant à l’université » (*Les Sentiers de la culture*, Montréal, Fides, 1954, p. 5), c’est que dans l’entre-deux-guerres, le rapport à l’éducation spécialisée et universitaire change d’une façon significative. Le premier indice est la diversification du système universitaire québécois francophone qu’entraîne le développement des secteurs des sciences, du [231] commerce et des sciences sociales et qui annonce une modification de la structure sociale elle-même. Si au niveau des statistiques elles-mêmes, cette modification n’apparaît pas clairement, c’est que la stabilité de diverses catégories socioprofessionnelles repose sur des processus de reconversion sociale interne : par exemple la proportion des « administrateurs et propriétaires » au sein de la population active masculine francophone ne peut se maintenir entre 1921 (6 %) et 1941 (7,2 %) qu’à la condition que les positions de propriétaires qui disparaissent soient remplacées par celles de cadres dans les secteurs de la moyenne et de la grande entreprise et de l’État. De même la légère augmentation de la proportion des « professionnels et techniciens » (de 3,2 % en 1931 à 4,3 % en 1951) ne peut être attribuée au seul accroissement numérique des avocats, des notaires et des médecins : elle traduit le développement de nouvelles professions, en particulier celles d’ingénieurs et de professeurs (source : W. LARKEN et P. ALLEN, Tendances occupationnelles du Canada, Montréal, H.É.C., 1951). Un deuxième indice étroitement lié au premier est l’accès à l’université d’une plus grande proportion de jeunes issus de milieux de la petite-bourgeoisie et de la classe ouvrière : en 1952-1953, l’on estime à près de quarante pour cent le pourcentage d’étudiants qui, inscrits à l’Université de Montréal et à l’université Laval, ne sont pas bacheliers ès arts (diplôme du collège classique). Ces étudiants, qui se retrouvent principalement dans les nouvelles facultés de commerce et de sciences, proviennent souvent, en raison de la flexibilité des normes d’admission à ces facultés, d’écoles primaires supérieures dont le recrutement est, en comparaison de celui des collèges classiques, plus populaire : la présence des fils de commerçants ou gérants (38,7 %) et de fils de techniciens ou d’ouvriers (32,9 %) y est nettement plus élevée que celles des fils de membres de professions libérales (4,5 %) (source : A. TREMBLAY, *Les Collèges classiques et les écoles publiques. Conflit ou coordination ?*, Québec, Presses de l’université Laval, 1954, pp. 15-18 ; A. TREMBLAY, *Contribution à l’étude des problèmes et des besoins de l’enseignement dans la province de Québec*, Québec, Commission royale d’enquête sur les problèmes constitutionnels, 1955, p. 199). L’importance de cette brèche est telle qu’on évalue, au milieu des années 1950, à plus de 30 pour cent la proportion des étudiants qui, à l’Université de Montréal, [232] sont fils de comptable et de commerçant (source : Université de Montréal, *Statistique* 1957-1958). La « crise » des collèges classiques qui se manifestera d’abord par un renouveau pédagogique (adoucissement de la discipline, élargissement de l’enseignement des sciences, etc.) n’est que l’expression d’une crise des mécanismes de reproduction sociale.

L’« entrée dans la modernité » qui trouvera toute son expression au moment de la « Révolution tranquille » coïncide donc avec ce qu’il est maintenant convenu d’appeler la « montée des classes moyennes ». En Angleterre et aussi aux États-Unis, les projets de « modernisation », en particulier du système scolaire et de l’université, datent de la seconde moitié de XIXe siècle et ont correspondu à la montée non pas de ces classes mais à l’arrivée d’une nouvelle classe dirigeante — la bourgeoisie industrielle — qui associait son ascension à la modernité et au progrès. Au Québec, les mêmes forces ont été à l’œuvre au début du siècle mais elles n’ont pas réussi, en raison de leur faiblesse et aussi du poids de l’Église, à imposer leur idéologie et à réaliser complètement leur projet ; coincée au plan idéologique et social, écartelée entre les militants de l’Action française et ceux de l’École sociale populaire, la génération intellectuelle des Montpetit, dont plusieurs se sont compromis avec le Parti libéral que dirigeait A. Taschereau, pouvait difficilement élaborer, de façon autonome et cohérente, une idéologie libérale, celle du progrès et de la modernité. Même si l’université s’est transformée graduellement d’une institution « traditionnelle » vouée à la formation des membres des professions libérales en une grande organisation constituée de multiples départements, celle-ci est demeurée, jusqu’à la fin des années 1940, beaucoup plus un lieu de diffusion-vulgarisation de culture générale qu’un centre d’élaboration de connaissances scientifiques et de formation d’une main-d’œuvre hautement qualifiée. L’on peut parler de l’échec d’une génération, même si plusieurs de ses contributions, au plan institutionnel et intellectuel, sont d’une grande importance.

Il faut la conjoncture de l’entre-deux-guerres, en particulier la crise, cette « grande poseuse de questions », selon l’expression d’Albert Faucher, et le processus de reconversion qu’opèrent alors des groupes sociaux pour réunir les conditions d’émergence d’une véritable « culture du professionnalisme » [233] — refus de toute forme d’autorité traditionnelle et d’amateurisme, mépris à l’égard de la médiocrité et de l’incompétence, etc. [[191]](#footnote-191) — qui conduira, dans le secteur des arts, des lettres et des sciences, à une « professionnalisation de la culture » : à la tradition séculaire et à l’ignorance des pères, l’on opposera la science et le savoir du « professionnel » (ingénieur, chimiste, etc.). Le lieu d’élaboration de la culture ne sera plus le salon et le cabinet, mais bien le laboratoire et le colloque scientifique.

Cependant, comme tout processus de reconversion, celui qui s’amorce au moment de la crise économique [[192]](#footnote-192) et qui provoquera deux décennies plus tard une crise des mécanismes mêmes de reproduction sociale — démantèlement du réseau des collèges classiques à la suite de la publication du Rapport Parent et mise sur pied des cégeps — est loin d’être unilinéaire et entièrement réussi, tout se passant comme si ceux qui s’y trouvaient entraînés étaient, tant au plan de l’orientation idéologique qu’à celui de la position sociale, attirés par l’un et l’autre pôles de leur trajectoire sociale : d’un côté, le milieu dont ils sont issus, celui de la petite entreprise, du petit commerce et de l’artisanat et, de l’autre côté, le milieu vers lequel ils se dirigent, celui des « nouvelles classes moyennes », dont la constitution est étroitement associée au développement de l’État et de la grande entreprise, c’est-à-dire à la multiplication des postes de cadres salariés, moyens et supérieurs, et de spécialistes de toutes sortes. En particulier pour ceux qui occupent une position d’intermédiaires entre ces deux milieux, par exemple les responsables de l’enseignement universitaire du commerce ou de l’administration et aussi de la science (en particulier de la science appliquée), la tension entre les deux pôles est grande et se traduit dans leurs attitudes et dans leurs orientations politiques : avocats tantôt du coopératisme, tantôt de la planification, un Esdras Minville et aussi un François-Albert Angers se font les apôtres de la recherche d’une troisième voie entre le libéralisme capitaliste et le communisme totalitaire ; activement engagés, avec le chanoine Lionel Groulx, dans un mouvement de « renaissance du nationalisme », ces universitaires contribuent à un renouvellement du conservatisme, le « changement ne pouvant s’effectuer sans une fidélité au passé [[193]](#footnote-193) ».

La « révolte contre les pères », contre l’ignorance et le laisser-faire, prendra donc, à la sortie de la crise puis au lendemain [234] de la Seconde Guerre, des formes diverses, ramenant les uns vers le passé et poussant les autres vers le futur : la division qui s’opère entre les membres d’une même génération, se traduira dans l’opposition entre le « national » et le « social ». Toutefois, même chez les « Modernes », la défense de la modernité, de la science et du progrès ne signifie ni ne conduit à une rupture totale : pas plus que l’obtention d’une formation et d’un titre scientifique ne fait perdre la foi, la recherche du changement n’élimine le souci de l’ordre. Pour la plupart des intellectuels de cette génération, la tension entre les deux pôles de leur trajectoire sociale s’exprimera dans la recherche de l’*équilibre* au plan à la fois sociopolitique et intellectuel, elle explique aussi leur intérêt pour le renouveau du thomisme et pour le personnalisme : tout comme ils se font les défenseurs de la liberté sans rejeter toute autorité, ceux-ci tendent à subordonner l’action, individuelle et collective, à la rationalité sans renier toute doctrine. Sauf Paul-Émile Borduas qui, dans son discours (*le Refus global*) comme dans ses œuvres, transgressera les règles du jeu (et le « bon sens ») et qui, rejeté à la fois par les Anciens et par les Modernes, par le Pouvoir et l’Opposition, n’aura d’autre choix que l’exil et, au moment où ses « anciens amis » s’apprêtent à accéder au pouvoir, la mort.

[235]

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.

[236]

[237]

Composition et mise en pages :

LES ATELIERS CHIORA INC.

Ville Mont-Royal

[238]

Achevé d’imprimer
en septembre 1984 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

1. Sur cette période dans l’histoire du mot, voir M. SIMON, *Comprendre les idéologies*, Lyon, Chronique sociale de France, 1978, pp. 9-12 et J. LARRAIN, *The Concept of Ideology*, Londres, Hutchison, 1979, pp. 17-18. La question des « précurseurs » se présente également avec des variantes, par exemple : Hans BARTH (*Wahrheit und Idéologie*, Zurich, 1945, réédité en 1961, traduction anglaise, *Truth and Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1976) accordait une attention particulière à Francis Bacon ; depuis quelques années on s’intéresse à Machiavel, comme chez Claude LEFORT (*Les Formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978) et chez J. LARRAIN (*op. cit*.). [↑](#footnote-ref-1)
2. Voir A. W. GOULDNER, The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology, Toronto, Macmillan, 1976. [↑](#footnote-ref-2)
3. Voir A. W. GOULDNER et notamment P. CLASTRES, « Les Marxistes et leur anthropologie *», in Recherches d’anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, pp. 157-170. [↑](#footnote-ref-3)
4. Comme c’est le cas dans P. VEYNE, « L’Idéologie selon Marx et Nietzsche », *in Diogène*, n° 99 (1977), pp. 93-115. [↑](#footnote-ref-4)
5. Notons que se référant à certains des textes et certaines des recherches présentés ici, et à d’autres qui ne le sont pas, D. LETOCHA parlera de « l’école de Trois-Rivières » (cf. « Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althussérien sur l’idéologie », dans Philosophiques, IX, 1 (1982), p. 75. En faisant allusion au colloque où furent présentés et discutés la plupart des textes qui font suite, elle rappelle ces deux intentions (pp. 65 et 75). [↑](#footnote-ref-5)
6. Ch. PERELMAN, « Idéologie ou Philosophie des Lumières ? », dans *L’Idéologie des Lumières, Revue de l’Université de Bruxelles*, 1972, 2-3, p. 131. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ce qui rendrait possible, au cours d’une étape ultérieure, un dialogue entre diverses traditions ou usages. [↑](#footnote-ref-7)
8. A. NAESS et al., Democracy, Ideology and Objectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy, Oslo et Oxford, 1956, p. 171. Voir l’usage que j’en ai fait dans une étude critique : C. SAVARY, sur La Conviction idéologique par Colette Moreux, dans Dialogue, XIX, 4 (1980), pp. 632-642. On peut considérer l’approche de Naess comme appartenant à la tradition du positivisme logique et c’est une des seules contributions que l’on rencontre à l’intérieur de ce mouvement. Plus loin, dans notre section I, Claude Panaccio se réclamera de Naess et de cette perspective. [↑](#footnote-ref-8)
9. On peut alors se demander si dans ces transformations « idéologie » ne désigne pas de moins en moins un concept possible et de plus en plus un phénomène, un objet, et si on n’essaie pas de développer un langage pour en parler. [↑](#footnote-ref-9)
10. Voir R. DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 81, 90, 93, 95, 99. Toute la première section de l’ouvrage (« Logique de l’apparence », pp. 81-167) traite de la question de l’idéologie. [↑](#footnote-ref-10)
11. R. DEBRAY (*op. cit*., p. 113) en vient à se référer à George DEVEREUX et à son ouvrage intitulé *De l’angoisse à la méthode*. Je note que dans l’étude critique déjà citée je renvoyais à Devereux (p. 642, note 19). [↑](#footnote-ref-11)
12. Pour illustrer son propos par un exemple d’un énoncé logiquement mal formé, Panaccio écrira : « Le nombre deux est une des causes de la Révolution française » (p. 42). Debray procédera d’une manière analogue. Après avoir signalé la nécessité de distinguer quantificateur existentiel et quantificateur universel, comme un problème, pour en illustrer un autre il utilise les énoncés suivants : « Le nombre deux est bleu » et « Ces pommes sont des espions » (*ibid,* p. 106). Comme quoi il y a là des problèmes de langage. [↑](#footnote-ref-12)
13. Signalons en passant qu’une démarche analogue est ailleurs jugée périlleuse. On allègue que le danger qu’occasionne une définition stipulative peut être évité s’il y a un langage ordinaire mais ce langage n’existe pas dans le cas de l’idéologie : voir le « Postcript » de *The Form of Ideology. Investigations into the Sense of Ideological Reasoning with a View to Giving an Account of ils Place in Political Life* (sous la direction de D. J. MANNING), Londres, Allen & Unwin, 1980, p. 114. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ce cadre est très *large* dans la mesure où la pragmatique peut être considérée comme la science exhaustive du langage (comme la *semiotics* de Pierce et Morris ou la « sémiologie » de Saussure). Mais ce cadre est significatif et *pertinent* en relation avec l’idéologie dans la mesure où celle-ci est saisissable comme discours et dans la mesure où la pragmatique se spécifie dans l’étude des rapports entre locuteurs et interlocuteurs (cf. L. APOSTEL, « Syntaxe, sémantique, pragmatique », *in Logique et connaissance scientifique* (sous la direction de Piaget), Paris, Gallimard, 1967, pp. 290-311 ). Il nous faudrait parvenir à une sémiologie (ou pragmatique) régionale dans laquelle on placerait des sous-ensembles (comme ici) : a) approches théoriques ; b) sur l’idéologie dans la science ; c) analyses de situations ; etc. Entreprise qui présente par ailleurs de nombreuses difficultés qu’il n’y a pas lieu d’aborder ici. Pour un aperçu des problèmes internes à la grille, voir H. H. LIEB, « On subdividing semiotic », dans *Pragmatics of Natural Languages* (sous la direction de Y. BAR-HILLEL), Dordrecht et Boston, Reidel, 1971, pp. 94-119. [↑](#footnote-ref-14)
15. On peut aussi se référer aux indications qu’on trouve chez F.W. REMPEL, The Role of Value in Karl Mannheim’s Sociology of Knowledge, La Haye, Mouton, 1965, pp. 18-20, chez W. STARK, The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas, Londres, R.K.P., 1967, pp. 146 sq., chez BERGER et LUCKMANN, The Social Construction of Reality, New York, Doubleday, 1967, pp. 12-123. [↑](#footnote-ref-15)
16. Sur cette distinction, voir GREIMAS et COURTÉS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de ta théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979. Elle ne va cependant pas toujours de soi. [↑](#footnote-ref-16)
17. Lorsque l’on replace l’idéologie dans l’histoire et dans des situations, lorsqu’on la comprend par le biais des attitudes, elle nous paraît souvent se rapprocher de ce que dans d’autres contextes on appelle « mentalité ». Sur une convergence récente de l’historiographie marxiste (« idéologies ») et de l’histoire des mentalités, voir Michel VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982. [↑](#footnote-ref-17)
18. \* Grâce au soutien du fonds FCAC et de l’Université du Québec à Trois-Rivières (Fonds institutionnel de recherches), des recherches collectives sur l’idéologie ont pu être menées au département de philosophie de l’Université du Québec à Trois-Rivières pendant cinq ans. On trouvera ici une partie du résultat de cette aide.

 En outre, des contributions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Société de philosophie du Québec, de l’A.C.F.A.S. ainsi que de l’U.Q.T.R. ont permis l’organisation sur la question d’un colloque interdisciplinaire d’échanges et de discussions. La plupart des textes ici présentés en proviennent, remaniés et complétés après l’événement.

 Que tous ces organismes soient remerciés de leur appui. [↑](#footnote-ref-18)
19. A. RICH, *The Dream of a Common Language*, New York, Londres, W.W. Norton & Co., 1978. [↑](#footnote-ref-19)
20. Voir les bibliographies compilées dans N. BIRNBAUM (1960), C. SAVARY (1975) et, pour l’étude des idéologies au Québec, D. MONIÈRE/A. VACHET (1980). [↑](#footnote-ref-20)
21. Sur les diverses définitions du mot « idéologie », voir, entre autres, A. NAESS (1956) et C. PANACCIO (1979b). [↑](#footnote-ref-21)
22. Voir G. FREGE (1971) et A. CHURCH (1956). [↑](#footnote-ref-22)
23. Signalons cependant une exception remarquable : A. NAESS (1956), dans le prolongement duquel je voudrais inscrire ma propre entreprise. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. COMTE (1830), p. 40. [↑](#footnote-ref-24)
25. K. MARX / F. ENGELS (1966), p. 37. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibid., p. 35. [↑](#footnote-ref-26)
27. Voir notamment L. ALTHUSSER (1970). [↑](#footnote-ref-27)
28. F. DUMONT (1974), p. 48. [↑](#footnote-ref-28)
29. G. RYLE ( 1949), pp. 17 et ss. [↑](#footnote-ref-29)
30. Voir C. PANACCIO (1979b). La formulation originale se lisait en fait comme suit : « Une idéologie est un système de croyances, auxquelles adhère au moins un groupe social donné, ayant collectivement trait à la situation sociale de ce groupe et permettant selon lui de justifier des institutions ou des entreprises sociales » (p. 69). Robert Nadeau m’a, à juste titre, fait remarquer que cette définition gagnerait à être simplifiée par la suppression de la clause « ayant collectivement trait ... » qui, pour l’essentiel, est redondante. J’ai aussi, comme on le voit, procédé à quelques autres retouches mineures. Ni dans la version originale, ni dans la version modifiée, la définition ne fait allusion au caractère mystificateur de l’idéologie (distorsion, occultation...) : je préfère ne pas traiter comme analytique l’énoncé « toute idéologie est mystificatrice », ce qui n’implique nullement que je tienne cet énoncé pour faux (à ce sujet, voir C. PANACCIO, (1979b) pp. 66-69). [↑](#footnote-ref-30)
31. Voir B. RUSSELL (1940), p. 159. [↑](#footnote-ref-31)
32. Tels que je les utilise ici, les termes « croire » et « croyance » ne connotent ni la fausseté, ni l’irrationalité, ni l’incertitude et ne s’opposent donc pas à « savoir » ou « certitude ». [↑](#footnote-ref-32)
33. Cf. B. RUSSELL (1940), p. 158 : « ... we may define a ‘proposition’, heuristically as ‘what a sentence signifies’. » [↑](#footnote-ref-33)
34. Sur la notion d’« acte illocutoire », voir J. L. AUSTIN (1962) et J. R. SEARLE (1969). [↑](#footnote-ref-34)
35. Voir J. R. SEARLE (1979). [↑](#footnote-ref-35)
36. Voir QUINE (1960), chap. VI : « Flight from Intension ». [↑](#footnote-ref-36)
37. Cf. G. RYLE ( 1949), p. 112 : « ... merely to classify a word as signifying a disposition is not yet to say much more about it than to say that it is not used for an episode. There are lots of different kinds of dispositional words. » [↑](#footnote-ref-37)
38. Sur la notion de « dérivation » en logique, voir par exemple Y. GAUTHIER (1978), p. 34. [↑](#footnote-ref-38)
39. Pour un aperçu général de la sémantique du discours évaluatif, voir par exemple W. D. HUDSON (1970). Sur la logique du discours prescriptif, appelée logique déontique, voir R. HILPINEN (1971) ou G. KALINOWSKI (1972). [↑](#footnote-ref-39)
40. Pour un exemple de système avec postulats idéologiques, voir C. PANACCIO (1979a). [↑](#footnote-ref-40)
41. Voir K. POPPER (1972), chap. 3. [↑](#footnote-ref-41)
42. J’endosse ici la position de R. CARNAP ( 1950) : « ... the acceptance of a linguistic framework must not be regarded as implying a metaphysical doctrine concerning the reality of the entities in question » (p. 214). [↑](#footnote-ref-42)
43. Par exemple, l’utilisation par un locuteur de formules comme « p et q, donc r » ou « la preuve de r, c’est p et q », etc., constitue un bon indice de ce que le locuteur en question souscrit à l’argument <p, q, r>, c’est-à- dire croit que <p, q> implique r. [↑](#footnote-ref-43)
44. Voir R. ABELSON/M. ROSENBERG (1958). Ce modèle et d’autres semblables, comme celui de H. F. GOLLOB (1974), ont donné lieu en psychologie sociale à de nombreuses discussions extrêmement riches : voir par exemple CALDER / ROSS (1976). [↑](#footnote-ref-44)
45. Voir C. PANACCIO (1979a) et P. PLANTE (1980), pp. 113-121. J’ai aussi présenté certains résultats au colloque « Texte et institution », tenu à l’Université du Québec à Montréal en octobre 1979. [↑](#footnote-ref-45)
46. G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, trad. par S. Jankélévitch, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1947, tome I, p. 99. [↑](#footnote-ref-46)
47. M. WEBER, [*Essais sur la théorie de la science*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/24782670), trad. et intr. par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 328. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cf. surtout E. HUSSERL, Die Krisis der europaïschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, édité par W. Biemel pour les Archives Husserl, La Haye, Nijhoff, 1954 ; La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, première partie, trad. par Gerber, Les Études philosophiques, pp. 127-159, 229-301, 1949. [↑](#footnote-ref-48)
49. A. SCHUTZ, *The Phenomenology of the Social World*, North-Western University Press, Illinois, 1967. [↑](#footnote-ref-49)
50. C’est-à-dire (ou encore) : « ... essentially only something dependent upon and still within the operating intentionality of an ego-consciousness. » A. SCHUTZ, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *Collected Papers*, vol. 1, pp. 9, 37, La Haye, 1967. [↑](#footnote-ref-50)
51. H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall Inc., 1967. [↑](#footnote-ref-51)
52. A. GIDDENS, *New Rules of Sociological Method*, Hutchison & Co. (Publ.), Ltd., Londres 1977, p. 53. [↑](#footnote-ref-52)
53. J. WACH, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte des hermeneu- tischen Theorie im 19. Jahrhundert, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchandlung, 1966, 3 tomes. [↑](#footnote-ref-53)
54. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957, pp. 150-151 : « Warum eignet diese Struktur dem Verstehen, das wir als fundamentales Existenzial des Daseins kenntlich gemacht haben ? » [↑](#footnote-ref-54)
55. *Ibid*., p. 153. [↑](#footnote-ref-55)
56. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, Tübingen, JC.B. Mohr, 1967, p. 158. [↑](#footnote-ref-56)
57. K. MANNHEIM, [*Idéologie et utopie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.ide1), (trad.), Paris, Rivière, 1956. [↑](#footnote-ref-57)
58. H.-G. GADAMER, *Wahrheit une Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p. 261. [↑](#footnote-ref-58)
59. K. MANNHEIM, « Die drei Arten des Sinnes », *Wissenssoziologie*, Berlin, Luchterhand Verlag. 1964, pp. 103-129. [↑](#footnote-ref-59)
60. J. ELLUS, « Le Rôle médiateur de l’idéologie », dans *Démythisation et idéologie*, sous la direction de E. CASTELLI, Paris, Aubier, 1973, p. 340. [↑](#footnote-ref-60)
61. H.-G. GADAMER, « Rhétorique, herméneutique et critique de l’idéologie », *Archives de philosophie*, 34, 1971, p. 212. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ibid*., p. 221. [↑](#footnote-ref-62)
63. H. KIMMERLE, « Nouvelle Interprétation de l’herméneutique de Schleiermacher », *Archives de philosophie*, 32, 1969, pp. 113-128. [↑](#footnote-ref-63)
64. Voir en particulier F. DUMOND, *Les Idéologies*, Paris, Presses universitaires de France, 1974. [↑](#footnote-ref-64)
65. Consulter surtout K.-O. APEL (sous la direction de), *Hermeneutikund Ideologie-kritik*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1971. Également Paul RICOEUR, « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Démythisation et idéologie, op. cit.*, pp. 25-61. [↑](#footnote-ref-65)
66. H. KUHN, « Idéologie als hermeneutischer Begriff », dans *Hermeneutik und Dialektik* I, sous la direction de K. KRAMER et R.WIEHL, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970, pp. 343-356. [↑](#footnote-ref-66)
67. G. CICCOTTI *et al*., *L’Araignée et le tisserand. Paradigmes scientifiques et matérialisme historique*, traduit de l’italien par Charles Alunni, Paris, éd. du Seuil, coll. « Science ouverte », 1979. Edition originale. *L’Ape et l’Architetto*, Milan, Feltrinelli Editore, 1976. Les deux textes dont s’occupe principalement la présente étude sont : « La Projectivité de la science contre le scientisme », pp. 55-99, par Giovanni Ciccotti, Marcello Cini et Michelangelo De Maria ; et « Le Débat épistémologique moderne et la socialisation des sciences », pp. 133-151, par Giovanni Ciccotti et Giovanni Jona-Lasinio. [↑](#footnote-ref-67)
68. A. JAUBERT et J.-M. LÉVY-LEBLOND (sous la direction de), *(Auto)-critique de la science*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Science ouverte », 1973, 384 p. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ciccotti affirme tout bonnement, et en passant, que l’objectivité des lois naturelles (dont le système constitue la science) tient justement à leur « capacité à se subordonner aux conditions naturelles et sociales » (AT, p. 61). Mais que sait-on des « conditions naturelles », si ce n’est cela même qu’en dit le système de la science ? Et que sait-on des conditions sociales ? Prétend-on disposer d’une connaissance des « conditions naturelles » indépendante des observations et lois scientifiques, connaissance en regard de laquelle on pourrait évaluer dans quelle mesure les dites lois s’y « subordonnent » ? [↑](#footnote-ref-69)
70. M. BUNGE, *Philosophie de la physique,* traduction française de Françoise Balibar, Paris, éd. du Seuil, coll. « Science ouverte », 1975. Le passage cité par Ciccotti se trouve pp. 291-292. [↑](#footnote-ref-70)
71. Voici des exemples de relations entre les deux hypothèses. L’hypothèse de la multiplicité des théories pertinentes est indifférente aux scénarios d’apparition et de disparition des théories concernées ; alors que l’hypothèse des limbes doit spécifier un scénario de non-apparition ou de disparition ; diverses traditions privilégient divers scénarios : pour les marxistes, le scénario se ramène toujours à une répression exercée par une classe dominante, mais on peut imaginer des scénarios basés sur des mécanismes plus généraux, tels les mécanismes par lesquels certains discours en excluent d’autres dans l’espace restreint que Foucault appelle une « formation discursive ». Voir M. FOUCAULT, *L’Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 ; en particulier pp. 11-23 où Foucault traite des « trois grands systèmes d’exclusion qui frappent le discours, (à savoir) la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité » (p. 21). Quant à la question si Foucault avance l’hypothèse des limbes scientifiques, je n’en préjuge pas. De plus, des différents significatives sont introduites, il me semble, par le fait que l’hypothèse de la multiplicité s’énonce à l’indicatif, avec la modalité du possible, pourvu qu’on la formule avec le degré de généralité suffisant, alors que l’hypothèse des limbes s’énonce comme un conditionnel irréel (counterfactual). [↑](#footnote-ref-71)
72. Voir pp. 152-156 de l’article « Mais ta physique ? », pp. 112-165 dans H. ROSE *et al*., *L’Idéologie de/dans la science*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Science ouverte », 1977, 260 p. Adapté et traduit de l’édition anglaise en deux volumes : H. ROSE et S. ROSE, (sous la direction de), *The Radicalisation of Science*, xxvi + 205 p., et The Political Economy of Science, xxvi + 218 p., Londres, The Macmillan Press, 1976. [↑](#footnote-ref-72)
73. À cet égard, deux textes de AT sont intéressants ; les auteurs tentent courageusement d’appliquer leur modèle d’explication à des cas « historiques » et nous laissent voir en quels résultats ils trouvent motif à se réjouir. Le premier article, intitulé « Développement et crise du mécanisme » (pp. 155-169), traite de « la naissance de la mécanique quantique » (AT, p. 156) et la dépeint comme révolutionnaire par rapport à la mécanique statique : Planck versus Boltzmann. Le deuxième article, intitulé « Aspects de la pratique scientifique dans la physique contemporaine » (pp. 171-200), décrit une conjoncture plus vaste, celle du développement de la physique à partir des trois tendances qui se partageaient le champ théorique en 1900 et qui étaient représentées respectivement par :

 1) Mach, Ostwald, Helmholtz, Abraham, Wien...

 2) Maxwell, Botzmann, Lorentz, Poincaré...

 3) Planck, Einstein « et la génération de physiciens qui suivra (...) — à l’exception peut-être d’Ehrenfest » (p. 174).

 Dans ce deuxième article, l’objet qui est interprété par le modèle matérialiste de la « corrélation » entre science et société est bien davantage — et plus nettement que dans l’article précédent — *la recherche scientifique* que *la théorie scientifique*, même si la typologie de départ est une typologie de théories ; cette interprétation de la recherche couvre les deux premières sections du texte et la moitié de la troisième. Pour le reste (pp. 179, dernier paragraphe, à 200), l’article est un récit, dans la plus pure tradition internaliste, des développements théoriques postérieurs à 1900. Il n’y est aucunement question de « corrélation ». La naïveté avec laquelle, dans le premier article, est décrite la « victoire » remportée par Planck sur Boltzmann est fort raisonnablement atténuée par les descriptions données dans le second article : la mécanique statique et la mécanique quantique sont des orientations, des instruments, des corpus d’hypothèses, parmi d’autres, et ils resurgissent ici et là à un moment ou à un autre, dans un ordre dont les auteurs ne prétendent pas trouver le principe dans « les lois du développement des sociétés »... Giovanni Ciccotti, cependant, ne semble voir aucune difficulté à être cosignataire de chacun des deux articles. [↑](#footnote-ref-73)
74. En pratique, quand on fait l’économie de l’effort pour construire le modèle et le langage épistémologiques aptes à l’exprimer théoriquement, la thèse de l’autonomie peut s’énoncer d’une façon beaucoup plus concrète. Et même un ardent et persistant critique de la contamination de la science contemporaine par l’idéologie bourgeoise peut la soutenir : « C’est d’ailleurs avec quelque succès que l’idéologie bourgeoise elle-même a opposé à certaines critiques, pourtant bien intentionnées, la ‘neutralité’ des résultats scientifiques et leur absence de corrélation avec la position idéologique et philosophique de leurs auteurs : la théorie de la relativité ne semble pas marquée par l’humanisme démocratique d’Einstein, le formalisme quantique par l’aristocratique détachement de Dirac, les principes quantiques de symétrie par les idées et les pratiques politiques réactionnaires de Wigner ou de Gell-Mann, etc. » (J.-M. LÉVY-LEBLOND, « Mais ta physique ? », pp. 112-165 dans H. ROSE *et al*., *L’Idéologie de/dans la science*, Paris, Seuil, 1977, p. 154). [↑](#footnote-ref-74)
75. Cf. K. POPPER, « Epistemology Without a Knowing Subject », in Popper (1972), chap. 3. Ce chapitre est l’un des trois qui ont été retenus dans l’édition partielle en traduction française de *Objective Knowledge*. [↑](#footnote-ref-75)
76. R. CARNAP (1934), section 72, distingue entre une *logique de la science* et une entreprise beaucoup plus vaste qu’il appelle *théorie de la science*, dont la logique de la science ne serait qu’une partie, et qui inclurait aussi les questions propres aux disciplines empiriques que sont l’histoire, la sociologie et, par-dessus tout, la psychologie [↑](#footnote-ref-76)
77. Hans Reichenbach s’explique ainsi sur la spécificité de l’entreprise : « What epistemology intends is to construct thinking processes in a way in which they ought to occur if they are to be ranged in a consistent System ; or to construct justifiable sets of operations which can be intercaleted between the starting-point and the issue of thought-processes, replacing the real intermediate links. Epistemology thus considers a logical substitute rather than real processes. » (Cf. H. REICHENBACH (1938), pp. 4-5.) [↑](#footnote-ref-77)
78. Cf. K. POPPER (1959), chap. 5. [↑](#footnote-ref-78)
79. C’est dans ce sens que va Toulmin : « Suppose we consider only aspirations : *i.e*., the explicit program to which natural scientists would subscribe as a question (so to speak) of ideology. As a matter of broad principle, scientists commonly take it for granted that their criteria of ‘truth’, ‘verification’, or ‘falsification’ are stateable in absolute terms. In principle, that is, these criteria should be the same for scientists in ail epochs, in ail cultures, and should remain unaffected by such factors as political préjudice and theological conservatism » (S. TOULMIN (1967), p. 463). Toulmin se charge de faire voir que l’anhistoricité de ces critères est illusoire et que « these selection-criteria are — and are rightly — determined predominantly by the professional values of the community of scientists in question » (ibid. p. 464). De même, Kuhn utilise « ideology » pour se référer au « value System... current in (one’s) discipline (and to a great extent in other scientific fields as well) » (T. S. KUHN (1970 b), p. 238). [↑](#footnote-ref-79)
80. Feyerabend dit des « apologistes du rationalisme », cette idéologie des scientifiques et des philosophes, qu’ils ne sont rien de plus que les « propagandistes » de leur tradition. (P.K. FEYERABEND (1981 b), p.9) Il ajoute en note : « This applies also to Popper’s account... » [↑](#footnote-ref-80)
81. C’est le propre de Feyerabend (cf. par ex. P.K. FEYERABEND ( 1981 a), p. 162), mais aussi de J. HABERMAS (1973). Mais Feyerabend n’hésite pas non plus à désigner les conceptions scientifiques de Galilée ou d’Einstein du nom d’« idéologie » (cf. P.K. FEYERABEND (1975), p. 195), et il utilise ce terme pour désigner tout aussi bien sa démarche personnelle (*ibid.*, p. 105 n. 3 où il est question de « l’idéologie du présent essai » [↑](#footnote-ref-81)
82. Dans la discussion qu’il fait du concept de « probabilité d’une théorie (POPPER, (1959), section 80, n. 5, p. 265), Popper dit qu’il nous est tout à fait loisible de « considérer la théorie comme un élément d’une classe d’entités idéologiques — les théories proposées, par exemple, par d’autres savants — et nous pouvons alors déterminer les fréquences relatives à l’intérieur de cette classe ». [↑](#footnote-ref-82)
83. Cf. POPPER (1956) p. 73. [↑](#footnote-ref-83)
84. Cf. POPPER (1967). [↑](#footnote-ref-84)
85. CICCOTTI *et al*. (1967), un collectif de physiciens italiens, entendent précisément montrer que la recherche scientifique fondamentale est dépendante de facteurs idéologiques et qu’une épistémologie complète doit intégrer l’étude de tels facteurs. Cf. par exemple pp. 69-71 et 104. [↑](#footnote-ref-85)
86. « La théorie de l’idéologie de Marx peut être considérée comme une théorie particulière de la nature du ‘noyau dur’ de Lakatos. Marx avait tout à fait raison de croire que ‘l’idéologie’ joue un rôle important dans la théorisation scientifique, mais il avait tout aussi tort de penser que le caractère de classe de cette idéologie jouait un rôle décisif pour l’acceptation ou le rejet des théories scientifiques » (Marc BLAUG (1980), p. 34, n. 25). [↑](#footnote-ref-86)
87. Le collectif ROSE, ROSE *et al.* (1977) insiste sur le « rôle idéologique » des notions *d’objectivité et de rationalité scientifique*. [↑](#footnote-ref-87)
88. Pour Horkheimer, par exemple, parce qu’elle est posée, à notre époque, « comme un absolu, comme si (elle) était fondée dans une essence propre de la connaissance ou de quelque autre façon en dehors de l’histoire, (elle) se mue en une catégorie idéologique réifiée ». (Cf. M. HORKHEIMER (1974), p. 22.) [↑](#footnote-ref-88)
89. Jules Vuillemin formule cette « ethical law » de la manière suivante : « Interrogate nature by bringing out hypothèses in such a way your predictions, being more precise, are more easily falsified » (VUILLEMIN (1979), p. 85). [↑](#footnote-ref-89)
90. Lors du *International Colloquium in the Philosophy of Science* tenu à Bedford College, Regent’s Park, Londres, du 11 au 17 juillet 1965. Le volume 4 des actes de ce colloque furent publiés par Imre Lakatós et Alan Musgrave sous le titre *Criticism and the Growth of Knowledge*. (Cf. Y. LAKATÓS & MUSGRAVE, eds (1970). [↑](#footnote-ref-90)
91. Cf. T.S. KUHN (1970 a), p. 15 ou KUHN (1977), p. 283. [↑](#footnote-ref-91)
92. Cf. T.S. KUHN (1970 a), p. 22 ou KUHN (1977), pp. 291-292. [↑](#footnote-ref-92)
93. « Institutionalized and articulated further (and also somewhat differently) such maxims and values may explain the outcome of choices that could not have been dictated by logic and experiment alone » (*ibid*.). [↑](#footnote-ref-93)
94. C’est la même approche qui prévaut dans T.S. KUHN (1962). La thèse y est beaucoup plus précise, puisque Kuhn y limite le rôle de l’épistémologie, son efficace du moins, aux épisodes interparadigmatiques. [↑](#footnote-ref-94)
95. Cf. H. FEIGL (1968), pp. 651 et suiv. [↑](#footnote-ref-95)
96. L’article continue ainsi : « Whether there is a legitimate role for philosophy of science as ideology (in the Marxist sense of that phrase) is a question that is as much one for our time as it is a matter of historical interest » (cf. L. LAUDAN (1979), p. 45). [↑](#footnote-ref-96)
97. « If standards of rationality are themselves time — and culture — dépendant, then a great many cherished and deeply entrenched beliefs within the philosophy of science and epistemology must go by the board » (*ibid.*). [↑](#footnote-ref-97)
98. On la retrouve chez Losee : « As Kuhn has insisted, évaluative criteria are applied from within a ‘disciplinary matrix’. No supra-historical stand-point is available for the rational reconstruction of scientific growth. Toulmin conceded that the relativist is correct on this point » (J. LOSEE (1977), p. 351). Cf. également S. TOULMIN (1972), p. 500), S. TOULMIN ((1974), p. 405). Shapere, prenant pourtant bonne note de la thèse de Kuhn à l’effet que ce que les épistémologues ont appelé des *critères* fonctionnent en fait comme des *valeurs*, dit néanmoins : « It is a view-point as relativistic, as antirationalistic as ever » (D. SHAPERE (1971), p. 708, col. 2). [↑](#footnote-ref-98)
99. Feyerabend nous dit que dès 1960-1961, à l’époque où lui et Kuhn étaient tous deux membres du département de philosophie de l’Université de Californie à Berkeley, il avait beaucoup de réticences à accepter la « théorie de la science » proposée par Kuhn. Il ajoute : « I was even less prepared to accept the general *ideology* which I thought formed the background of his thinking. This ideology, so it seemed to me, could only give comfort to the most narrowminded and the most conceited kind of specialism. It would tend to inhibit the advancement of knowledge, and it is bound to increase the anti-humanitarian tendencies which are such a disquieting feature of much of post-Newtonian science » (P.K. FEYERABEND (1970), pp. 197-198). [↑](#footnote-ref-99)
100. Le constructivisme d’Yvon Gauthier (cf. Y. GAUTHIER (1982)) est, en un sens, la radicalisation systématique en épistémologie des résultats de l’école intuitionniste en logique et en mathématiques. [↑](#footnote-ref-100)
101. Ce qui prend figure de dogmes dans W.V.O. QUINE (1951) n’a jamais été, présenté comme tel par les principaux philosophes à avoir avancé les deux thèses en question. Ne confondons pas écoles et chapelles... [↑](#footnote-ref-101)
102. La démonstration à l’effet que d’un énoncé auto-contradictoire peut être validement dérivé n’importe quel énoncé est clairement exposée dans K. POPPER (1959) section 23, note 2. À noter cependant que la version française de ce texte est incorrecte. [↑](#footnote-ref-102)
103. À ce sujet, cf. R. NADEAU (1980). [↑](#footnote-ref-103)
104. Cf. P.K. FEYERABEND (1963). [↑](#footnote-ref-104)
105. Cf. I. LAKATÓS (1976). [↑](#footnote-ref-105)
106. II existe dans la littérature un très bel exemple d’interprétation novatrice d’un terme dont on pourrait aisément dire qu’il constitue une *valeur*, au sens kuhnien du mot, autant pour les scientifiques que pour les philosophes des sciences : le terme « vérité » tel que réinterprété métamathématiquement par Alfred Tarski. Certes Tarski a bien fait voir qu’il existe une différence importante entre formuler une *définition* de ce terme pour les langages formalisés et formuler un *critère* de vérité pour les énoncés d’un langage donné. Cela n’a cependant pas empêché Tarski de prétendre que la formulation de la fameuse convention-T capte de manière exacte et rigoureuse la signification qu’Aristote prêtait à ce concept. Ainsi, pour Tarski, malgré les différences indéniables des façons de s’exprimer propre à chacun, « vrai » veut dire la même chose pour Aristote et pour lui, peu importe qu’on puisse dire ou non si le critère que l’un et l’autre utiliseraient pour trancher la question de savoir si une phrase P en particulier est vraie ou non serait le même. [↑](#footnote-ref-106)
107. Cf. T.S. KUHN (1962), en particulier chap. 3 (suivant la numérotation adoptée pour la traduction française). [↑](#footnote-ref-107)
108. Cf. T.S. KUHN (1977), chapitre 13 : « Objectivity, Value Judgment and Theory Choicie » (pp. 320-339). [↑](#footnote-ref-108)
109. Cf. T.S. KUHN (1962), début du chapitre 12 (numérotation de la version française). [↑](#footnote-ref-109)
110. Nos présentes remarques sont certainement beaucoup trop schématiques et rapides compte tenu de l’importance de la question. Et puisqu’elles sont programmatiques, on y verra peut-être une intéressante piste de recherche. Car une bonne compréhension de l’objet de l’épistémologie passe maintenant par l’interprétation correcte de choses comme le « principe de tolérance », la « règle de ténacité », le « critère vérificationniste de signification », les « règles d’inférence valide », les « règles de correspondance des termes théoriques », etc. Il n’est absolument pas nécessaire d’endosser, par exemple, la théorie carnapienne pour comprendre ce que veut dire « règle sémantique » et faire la différence entre une telle règle et ce que Kuhn appelle une *maxime de procédure*. [↑](#footnote-ref-110)
111. K. POPPER (1956), section 27, note 1, p. 166) emploie plutôt ce terme « pour signifier l’imitation de *ce que certains prennent à tort* pour la méthode et le langage de la science ». [↑](#footnote-ref-111)
112. Même Kuhn commet cette erreur quand il nous dit : « Si j’ai par devers moi une théorie expliquant comment et pourquoi la science fonctionne comme elle le fait, cela doit nécessairement avoir des implications pour ce qui concerne la façon dont les scientifiques devraient se comporter si leur entreprise se veut florissante. La structure de mon argument est simple et, je pense, inattaquable : les scientifiques se comportent de telle et telle façon : ces modes de comportement manifestent (et ici la théorie entre en jeu) les fonctions essentielles suivantes ; en l’absence d’un mode différent *qui puisse servir des fonctions similaires*, les scientifiques devraient se comporter essentiellement comme ils le font si leur propos est d’améliorer la connaissance scientifique » (T.S. KUHN (1970b) p. 237). Cette question a reçu un traitement plus détaillé dans Nadeau (1983). [↑](#footnote-ref-112)
113. On consultera avec grand profit le texte où Merton raconte, en présentant la chose comme une étude de cas, la carrière de Kuhn, et où il donne à penser qu’il a joué un rôle direct, sinon important, dans l’orientation de cette carrière. Cf. M. MERTON (1977). [↑](#footnote-ref-113)
114. L’impact des travaux de Kuhn sur la psychologie cognitive est important. Cf. DE MEY (1982). [↑](#footnote-ref-114)
115. \* Dans tous les cas où la chose était possible, nous nous sommes référé aux versions en langue française indiquées en bibliographie. [↑](#footnote-ref-115)
116. G. CANGUILHEM, « Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique ? » in *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, pp. 33-45. Cet article est repris de *Organon* (Varsovie), n° 7 (1970). [↑](#footnote-ref-116)
117. *Ibid.*, p. 36. [↑](#footnote-ref-117)
118. *Ibid*., p. 35. [↑](#footnote-ref-118)
119. Personnellement, je n’ai aucune difficulté avec la représentation de Marx que donne Canguilhem et donc j’aurais pu être tenté d’écrire que les contenus de l’idéologie donnés par Canguilhem sont compatibles avec la définition de l’idéologie selon Marx. Mais ce qui importe en fait, c’est non pas le rapport de la théorie de l’idéologie chez Canguilhem avec la théorie correspondante chez Marx, mais plutôt la manière de se situer de Canguilhem par rapport à sa propre représentation de Marx. En d’autres termes, Canguilhem est prêt à dire : je me représente le contenu de l’idéologie chez Marx comme « x », « y », « z » et j’assume ce contenu. [↑](#footnote-ref-119)
120. G. CANGUILHEM, *op. cit*., note 1, p. 34. Le texte de Canguilhem, lu à Varsovie en octobre 1969, répond au texte que Suchodolski avait lu à la fin d’août 1968 à Paris. Voir B. SUCHODOLSKI, « Les Facteurs du développement de l’histoire des sciences », *XIIe Congrès international d’histoire des sciences* — *Colloques-textes des rapports*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 27-38. [↑](#footnote-ref-120)
121. G. CANGUILHEM, *op. cit*., note 1, p. 33. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-122)
123. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Ibid*., p. 39. [↑](#footnote-ref-124)
125. Canguilhem est, sur ce point, très proche de Popper. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Ibid*., p. 39. Canguilhem précise du même coup que l’idéologie scientifique n’est pas une anti-science, mais une non-science, puisqu’elle a l’ambition explicite d’être une science. Ainsi, là où Suchodolski visait à interpréter l’évolution historique des sciences par une dialectique entre vrai et faux, Canguilhem, en passant à l’opposition authentique / inauthentique, se donne les moyens de raffiner l’analyse en introduisant un troisième élément entre science et anti-science, celui de non-science. [↑](#footnote-ref-126)
127. G. CANGUILHEM, *op. cit*., note 1, p. 44. Canguilhem dit également que l’idéologie est déportée par rapport au site que viendra tenir la science. (*Ibid*., p. 39.) [↑](#footnote-ref-127)
128. *Ibid.*, p. 40. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Ibid*., p. 38. [↑](#footnote-ref-129)
130. *Ibid*., pp. 43-44. [↑](#footnote-ref-130)
131. J. HABERMAS, *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978. (Trad. franç. de J.-R. Ladmiral suivant l’édition allemande de 1968, p. 37.) [↑](#footnote-ref-131)
132. L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974, pp. 100-101. (La première édition remonte à 1967.) [↑](#footnote-ref-132)
133. *Ibid*., pp. 103-104. [↑](#footnote-ref-133)
134. Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. (D’abord publié en 1936 chez Harvard University Press.) [↑](#footnote-ref-134)
135. *Ibid*., p. 3. [↑](#footnote-ref-135)
136. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Ibid*., p. 19. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Ibid*., p. 20. [↑](#footnote-ref-138)
139. A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1955, p. 11. (La première édition remonte à 1939.) [↑](#footnote-ref-139)
140. A. KOYRÉ, Du *monde clos à l’univers infini*, Paris, PUF, 1962, p. 4. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-140)
141. Ces remarques devraient suffire pour montrer que l’internalisme de Koyré n’est pas aussi simple qu’on le présente parfois. Pour Koyré, ce n’est pas l’autonomie absolue de la science par rapport au social qu’il revendique, c’est l’autonomie de la science par rapport à certains éléments sociaux comme la structure de classe, le domaine appliqué, l’économie en général, et ainsi de suite ; en revanche les présomptions philosophiques (platonisme, archimédisme, aristotélisme, etc.) sont placées au tout premier rang de ses analyses et en constituent même un des éléments essentiels. [↑](#footnote-ref-141)
142. M. CROSLAND, *Gay-Lussac — Scientist and Bourgeois*, Londres, Cambridge University Press, 1978, passim mais en particulier le dernier paragraphe de cette étude, pp. 261-262. [↑](#footnote-ref-142)
143. J. TYNIANOV, « De l’évolution littéraire », in Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes, Paris, Seuil, 1965, publié sous la direction de Tzvetan Todorov, pp. 120-137. La critique de Tynianov date de 1927. [↑](#footnote-ref-143)
144. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 177-183. [↑](#footnote-ref-144)
145. M. Foucault et Tynianov utilisent le mot « série ». [↑](#footnote-ref-145)
146. M. CROSLAND, *op. cit*., note 27, p. 44. [↑](#footnote-ref-146)
147. J. TYNIANOV, *op. cit*., note 29, p. 136. [↑](#footnote-ref-147)
148. Σημειωτιχή *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 146. [↑](#footnote-ref-148)
149. P. BOURDIEU, « La Spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés*, vol. 7, n° 1 (1975), p. 91. [↑](#footnote-ref-149)
150. P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, éditions de Minuit, 1980, p. 113. Cette définition, en fait de novembre 1976, date d’un exposé de Bourdieu fait à l’École normale supérieure devant des philologues et historiens de la littérature. [↑](#footnote-ref-150)
151. *Ibid*., p. 144. [↑](#footnote-ref-151)
152. *Ibid*., p. 212. [↑](#footnote-ref-152)
153. J.-C. GUÉDON, « À qui appartient la science ? », *Chercheurs*, vol. 6, n° 4 (octobre 1980), pp. 15-16. [↑](#footnote-ref-153)
154. Sur le lyssenkisme, il existe toute une série de textes, mais l’une des interprétations les plus intéressantes de ce phénomène est celle de Dominique Lecourt, *Lyssenko* — *Histoire réelle d’une science prolétarienne*, Paris, Maspero, 1976, passim. [↑](#footnote-ref-154)
155. J.B. MORRELL et A. THACKRAY, Gentlemen of Science — The Beginning of the British Association for the Advancement of Science, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 21-29. [↑](#footnote-ref-155)
156. C’est au sein de cette association que se crée le mot « scientist », justement pour démarquer les membres de la *B.A.A.S* d’autres praticiens liés à d’autres institutions comme la Société royale. [↑](#footnote-ref-156)
157. G. CANGUILHEM, *op. cit*., note 1, p. 42. [↑](#footnote-ref-157)
158. \* Je dois des remerciements à des gens dont les commentaires sur des rédactions antérieures de ce texte se reflètent maintenant dans sa substance, par-dessus tout à Richmond Campbell, Judith Fingard, Georges François, Elisabeth Karger et Lars Osberg. En particulier, l’idée qu’un des véritables buts du travail est qu’il soit le plus facile et le plus productif possible vient de François. En plusieurs endroits, Claude Savary a amélioré mes formulations en traduisant le texte. [↑](#footnote-ref-158)
159. V.M. KRANZBERG et J. GIES, *By the Sweat of Thy Brow : Work in the Western World****,*** New York, G.P. Putnam’s Sons, 1975, p. 191. [↑](#footnote-ref-159)
160. *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York, Seabury Press, 1976, p. 263. [↑](#footnote-ref-160)
161. The Shape of Automation for Men and Management,New York, Harper & Row, 1965. [↑](#footnote-ref-161)
162. E. MUELLER, *Technological Advance in an Expanding Economy****,*** Ann Arbor, Institute for Social Research, University of Michigan, 1969. [↑](#footnote-ref-162)
163. H. ARENDT, *The Human Condition****,*** Chicago, The University of Chicago Press, 1958. [↑](#footnote-ref-163)
164. A. TILGHER, *Homo Faber****,*** 1929 ; traduction anglaise : *Work : What It Has Meant to Men through the Ages****,*** 1930. Cité par H. Arendt. [↑](#footnote-ref-164)
165. A.W. GOULDNER, loc. cit., p. 261. [↑](#footnote-ref-165)
166. B. GENDRON, *Technology and the Human Condition****,*** New York, St.Martin’s Press, 1977 ; K. HÜBNER, “Philosophische Fragen der Technik”, ***in*** Hans Lenk and Simon Moser, eds., *Techne ; Technik ; Technologie****,*** Pullach bei Munchenh Verlag Documentation, 1973, pp.133-151 ; L. WINNER, *Autonomous Technology,* Cambridge, Mass. The MIT Press, 1977. [↑](#footnote-ref-166)
167. E. FROMM, *The Revolution of Hope,* New York, Bantam Books, 1968, p. 33, cité par Winner, *op. cit.,* p. 372. [↑](#footnote-ref-167)
168. Ce texte a été écrit en commentaire à une rédaction antérieure de l’article de David Braybrooke publié dans cet ouvrage : « La science et la technologie nous permettront-elles de continuer à travailler ? » Quelques modifications mineures y ont été apportées pour tenir compte en quelques points de la version actuelle de l’article de Braybrooke. [↑](#footnote-ref-168)
169. G.W.F. HEGEL, La Phénoménologie de l’esprit, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, tome I, p. 18. [↑](#footnote-ref-169)
170. *Ibid.,* tome I, pp. 164-166. [↑](#footnote-ref-170)
171. *Ibid.,*tome I, p. 165. [↑](#footnote-ref-171)
172. *Ibid.,* tome I, p. 166. [↑](#footnote-ref-172)
173. Voir sur ces points les remarques contenues dans le texte de Braybrooke. [↑](#footnote-ref-173)
174. J. RAWS. *A Theory of Justice,*Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, p. 143. [↑](#footnote-ref-174)
175. D. BRAYBROOKE, « La science et la technologie... », p. 183. [↑](#footnote-ref-175)
176. Ces choses de Girard et de Dupuy sont citées de seconde main ; voir Bernard Vincent dans *Esprit,* mars 1979, p. 179. [↑](#footnote-ref-176)
177. HEGEL, *op. cit.,* tome I, p. 71. [↑](#footnote-ref-177)
178. C. E. SCHORSKE, *Fin-de-siècle Vienna,* Politics and Culture, New York, Vintage Books, 1981, 376 p. [↑](#footnote-ref-178)
179. D. S. LUFT, *Robert Musil and the Crisis of European Culture, 1880-1942,* Berkeley, University of California Press, 1980, 323 p. [↑](#footnote-ref-179)
180. P. BOURDIEU, « Système d’enseignement et système de pensée », *Revue internationale des sciences sociales,* XIX, 3, 1967, pp. 367-385. [↑](#footnote-ref-180)
181. M. FOURNIER, « É. Montpetit et l’université moderne ou l’Échec d’une génération », *Revue d’histoire de l’Amérique française,* vol. 36, n° l, juin 1982, pp. 3-27. [↑](#footnote-ref-181)
182. M. SARFATI-LARSON, *The Rise of Professionalism, a Sociological Analysis,* Berkeley, University of California Press, 1977, p. 17. [↑](#footnote-ref-182)
183. Au sujet de l’importance du déplacement de lieu dans l’histoire de la recherche biomédicale, voir C. SALOMAN-BAYET, *L’Institution de la science et l’expérimentation du vivant,* Paris, Flammarion, 1978. [↑](#footnote-ref-183)
184. L’on peut y inclure l’histoire, même si celle-ci a déjà une longue tradition de recherche et qu’elle demeure, encore dans les années 1920 et 1930, entachée d’une pensée doctrinaire. Mais il faut bien voir dans l’œuvre du chanoine Groulx et aussi dans les travaux de ses disciples non pas seulement la traduction d’une doctrine, mais aussi l’objet d’une professionnalisation — ouverture de postes et de départements universitaires, création en 1947 de la *Revue d’histoire de l’Amérique française****,*** etc. — qui conduira à dissocier la « petite histoire », celle qu’élaborent amateurs et notables locaux, de l’histoire savante. [↑](#footnote-ref-184)
185. E. MINVILLE, « Préface », *in L’Agriculteur. Études de notre milieu,*Montréal, Fides, 1943, p. 10. [↑](#footnote-ref-185)
186. M. FOURNIER et R. LAPLANTE, « [P.É. Borduas et l’automatisme ou les paradoxes de l’art vivant](http://classiques.uqac.ca/contemporains/fournier_marcel/Borduas_et_automatisme/Borduas_et_automatisme.html)», *Possibles,* vol. 1, nos 3-4, 1977, pp. 127-165. [↑](#footnote-ref-186)
187. Sauf les quelques femmes qui sont issues de milieux plus scolarisés et plus fortunés. À plus d’un égard, il serait intéressant de comparer, en termes de caractéristiques sociales et scolaires, les signataires du *Refus global* et ceux de *Prisme d’yeux.* [↑](#footnote-ref-187)
188. Selon l’expression de P.-A. LINTEAU, R. DUROCHER et J.-C. ROBERT, *Histoire du Québec contemporain, 1867-1929,* Montréal, Boréal Express, 1979. Les auteurs de cette synthèse historique notent qu’« à la fin des années 1920, les assises économiques traditionnelles de ce groupe (de petits entrepreneurs et de commerçants) paraissent précaires. Une partie de la petite bourgeoisie se trouve cependant de nouveaux rôles dans l’expansion du personnel politique, judiciaire et culturel » (*ibid*., p. 468). [↑](#footnote-ref-188)
189. Au sujet de la notion de « reconversion sociale », voir P. BOURDIEU, L. BOLTANSKI et M. de SAINT-MARTIN, « Les Stratégies de reconversion sociale », *Informations sur les sciences sociales,* VII, 5, 1974, pp. 61-113 ; P. BOURDIEU, « Classement, déclassement, reclassement », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 24, novembre 1978, pp. 2-23. [↑](#footnote-ref-189)
190. P. DANDURAND et M. FOURNIER, « Développement de l’enseignement supérieur, classes sociales et question nationale au Québec », *Sociologie et Sociétés*, XII, 2, avril 1980, pp. 104-105. [↑](#footnote-ref-190)
191. B. J. BLEDSTEIN**,** The Culture of Professionalism. The Middle Class and the Development of Higher Education in America**,** New York, Norton E., 1978. [↑](#footnote-ref-191)
192. A. ALLAIRE *et al.* n’ont pas tort de remarquer que les périodes de crises provoquent une « inflation de l’éducation » mais cette relation n’existe qu’en autant que les crises impliquent une restructuration des rapports sociaux dont une manifestation sont les processus de reconversion sociale (A. ALLAIRE, J. RENAUD et P. BERNARD, « Scolarité et revenu au début de carrière : une relation inflationniste », *Recherches sociographiques*, XXII, 3, 1981, pp. 361-379). [↑](#footnote-ref-192)
193. E. MINVILLE, *L’Économie du Québec et la science économique,*Montréal, Fides, 1980, p. 125. Voir aussi M. FOURNIER, « D’Esdras à Jean-Jacques ou la recherche d’une troisième voie », *Possibles,* vol. 4, nos 3-4, été 1980, pp. 251-273. Le mouvement nationaliste est, dans une certaine mesure, la forme que prend ici un mouvement qui, né en France au milieu des années 1930, correspond à une mobilisation des « classes moyennes » (L. BOLTANSKI, *Les Cadres, la formation d’un groupe social,* Paris, éditions de Minuit, 1982). [↑](#footnote-ref-193)