

Recherches sociographiques



La philosophie et la sociologie et leur rapport à la culture

Claude Savary

Volume 23, Number 1-2, 1982

Imaginaire social et représentations collectives, I. Mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/055974ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/055974ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Savary, C. (1982). La philosophie et la sociologie et leur rapport à la culture. *Recherches sociographiques*, 23(1-2), 75–93. <https://doi.org/10.7202/055974ar>

Article abstract

Que peut-on dire de la fonction et de la posture de la philosophie vis-à-vis de la sociologie et de ce que celle-ci produit par son travail, notamment en ce qui a trait à la culture, aux imaginaires collectifs, aux représentations sociales ? En ce domaine, il est sans doute pertinent pour la philosophie de se livrer à des critiques ponctuelles et systématiques, ou encore à l'analyse épistémologique des théories et des discours. J'orienterai ici cependant mon propos dans une autre direction et, prenant les choses d'un peu plus haut, je risquerai des « mises » en déroulant une réflexion qui se relie à notre présente conjoncture. Il s'agit de se demander d'abord comment placer la philosophie dans la configuration d'aujourd'hui, et, par exemple, dans un contexte où les problèmes ont pour noms « culture », « nation », « État », et, à un autre plan, mais aussi essentiel, où des termes tels que « classes », « idéologies », « imaginaires », etc., et des théories telles que « marxisme », « structuralisme », « herméneutique », désignent les outils que nos savoirs manipulent et auxquels ils se réfèrent. Qu'est-ce qui est science, monde, philosophie, et que faire de tout cela?

LA PHILOSOPHIE ET LA SOCIOLOGIE ET LEUR RAPPORT À LA CULTURE

Que peut-on dire de la fonction et de la posture de la philosophie vis-à-vis de la sociologie et de ce que celle-ci produit par son travail, notamment en ce qui a trait à la culture, aux imaginaires collectifs, aux représentations sociales ? En ce domaine, il est sans doute pertinent pour la philosophie de se livrer à des critiques ponctuelles et systématiques, ou encore à l'analyse épistémologique des théories et des discours. J'orienterai ici cependant mon propos dans une autre direction et, prenant les choses d'un peu plus haut, je risquerai des « mises » en déroulant une réflexion qui se relie à notre présente conjoncture.

Il s'agit de se demander d'abord comment placer la philosophie dans la configuration d'aujourd'hui, et, par exemple, dans un contexte où les problèmes ont pour noms « culture », « nation », « État », et, à un autre plan, mais aussi essentiel, où des termes tels que « classes », « idéologies », « imaginaires », etc., et des théories telles que « marxisme », « structuralisme », « herméneutique », désignent les outils que nos savoirs manipulent et auxquels ils se réfèrent. Qu'est-ce qui est science, monde, philosophie, et que faire de tout cela ?

L'inflexion de la philosophie

On nous a beaucoup incités, au cours du passé récent, à articuler notre pensée (philosophie) à nos mythes, à notre imaginaire, à notre terreau idéologique. À ma connaissance, on n'a pas attiré l'attention aussi directement sur un semblable rapport entre la philosophie et la science, et encore moins formulé le sens d'un tel rapport. Par ailleurs, comment peut-on croire qu'il est possible de séparer une chose de l'autre, c'est-à-dire d'avoir accès à ce qu'on appelle « nous-mêmes » sans passer par ce que les démarches des savoirs positifs en dévoilent ? Comment pourrions-nous avoir accès à un être qui serait en quelque sorte naturel ou pré-culturel ? Et, s'il est culturel, comment peut-il se cantonner à l'écart de la culture dans son ensemble ? Bien plus, si la philosophie est de quelque manière totalisation, comment pourrait-elle l'être sans avoir recours à l'intégralité des explications et des interprétations qui, autant que les

expressions plus « radicales », constituent l'univers de la culture ? Ce qui ne signifie pas que la philosophie soit la simple reprise, ou l'addition, ou le prolongement de ces instances. Si elle les reprend, c'est sur un autre mode, c'est pour les ramener à nous-mêmes, au vécu : non à une « vie privée », mais à une « intersubjectivité qui, de proche en proche, nous relie à l'histoire entière ».¹

L'espace de la science

On peut bien, suivant Lévi-Strauss, se faire des sciences humaines une représentation dans laquelle les cultures comme pratiques « distinctives de genres de vie et de formes de civilisation » constituent les objets premiers offerts à l'examen de l'ethnologue, du psychologue, qui s'applique à en faire une « théorie des superstructures », c'est-à-dire à réduire les imaginaires, les idéologies, les conduites, à quelques structures, à quelques « possibilités inconscientes ». On pourra aussi par ce moyen parvenir à un « schème conceptuel » qui détermine ou « cause » une pratique particulière, qui fait que « matière et forme » « s'accomplissent comme êtres à la fois empiriques et intelligibles ». Enfin, on pourra ajouter que la *praxis*, les infrastructures, objets de l'histoire (dans *La pensée sauvage*), constituent la totalité fondamentale pour les sciences de l'homme.² Restons-en à cette représentation assez complète de la science. Elle dépasse de beaucoup la perception naïve du monde et des événements. Elle peut paraître exhaustive et sembler épuiser tout ce que l'on peut savoir. En est-il vraiment ainsi ?

La philosophie, dans la conjoncture présente, ne peut venir qu'après les démarches constitutives de la science. Supposons que nos imaginaires, nos idéologies, nos représentations, nous en fassions l'inventaire et l'analyse, que nous les objectivions dans une théorie, que nous les ramenions à des causes : état de l'économie, situation des classes, facteurs démographiques, nature de l'imaginaire, etc. Nous aurions alors une science des choses du monde, et nous pourrions même avoir une science (positive) de cette science. Mais, est-ce le dernier mot du savoir ? La science requiert temps et labeur. Elle reste une entreprise inachevée. Les discussions sur la causalité, sur le statut des théories, sur la nature de l'« objet », sont interminables. En outre, pour la science, et c'est bien conforme à son rôle, le social qui l'intéresse est, en plus d'être un objet, hors du temps. Faudra-t-il penser que notre passage du social comme objet à ce qu'il est comme ma situation et notre situation, que l'accomplissement de l'inhérence historique puissent se faire magiquement et instantanément ? La philosophie, c'est-à-dire la vigilance, l'intérêt, notre conscience de l'histoire et

1. Maurice MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie », dans : *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953 et 1960, p. 143.

2. Voir : C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 173-174 et *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 30-31.

du social, l'ouverture qui sont à l'origine de la science, de la sociologie, le souci, l'interrogativité que Dumont et Falardeau évoquaient en se référant à Léon Gérin,³ on les retrouve toujours en compagnie des constructions de celles-ci, pour les replacer dans ce qui les a suscitées, pour les reconvertir en culture, pour les réactiver, dépouillées de « l'appareil explicatif du système », les ramener à l'existence et à la coexistence, « non comme fait accompli et objet de contemplation, mais comme événement perpétuel et milieu de la *praxis* universelle ».⁴

À cet égard, il faut revenir à notre point de départ. J'ai rappelé comment on avait dans le passé requis qu'une philosophie se développe ici en rapport avec notre situation. J'ai fait remarquer qu'on avait peu indiqué la relation entre cette philosophie à faire éclore et la science. Or, ce qui vient d'être dit de la science donne encore plus de portée à cette idée et elle en précise le sens. L'évocation d'un « accès à "nous-mêmes" » nous faisait spontanément penser à un appel à la science. Il était donc supposé que la science nous parlerait de nous-mêmes, qu'elle jouerait un rôle essentiel dans ce dévoilement. Nous comprenions alors que l'idée d'une articulation à nos mythes et à notre terreau idéologique impliquait que mythes et idéologies seraient explicités, analysés et ceux-ci étaient d'abord mis en ordre par les démarches de la science. Cette vue est bien conforme à celle que l'on se fait communément. Le monde et nous-mêmes nous sont d'abord présents dans une confusion et la connaissance que nous en avons — qui est partiellement un héritage que nous réinterprétons — est toujours ressentie comme insuffisante. Voilà comment les choses nous apparaissent, assez superficiellement à vrai dire, sans que l'on s'interroge sur la source de l'opacité du monde.

Science et singularité

Cependant, rien en tout ceci n'implique clairement cette autre vue selon laquelle la science — le savoir positif — devrait, comme on le soutient plus nettement pour la philosophie, partir de notre singularité. Ce qu'on a dit le présuppose. Mais comment peut-on conférer à cette idée une « validation » ? Comment en faire valoir la pertinence ? Car elle ne va pas de soi, malgré qu'elle puisse aussi nous apparaître comme une évidence. On peut en comprendre quelque chose en partant de ce qu'on a supposé être l'aboutissement de la science, son issue naturelle, après un détour dans l'objectivité et la constitution d'un « troisième monde » (Popper) : sa fin, on le soutenait, n'est pas de produire

3. On pensera, par exemple, à Fernand DUMONT et Jean-Charles FALARDEAU disant de Léon Gérin qu'il fut l'un « des premiers à "poser des questions à notre société" ». (« Pour les vingt ans de "Recherches sociographiques" », *Recherches sociographiques*, XXI, 1-2, 1980, p. 9.) Voir : MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 138.

4. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 143.

devant nous le social comme un « objet de contemplation » ; elle a pour destin d'être convertie en culture, d'être incorporée à l'histoire et au social, et de nous rendre accessibles les autres cultures, les autres sociétés.

Ce qui ne va pas de soi dans l'idée que la science devrait partir de notre singularité, c'est que l'on peut craindre que notre situation, notre point de vue particulier, soient un empêchement au savoir qui vise l'universel. Cependant, *ce qui est évident*, c'est que ce que l'on perçoit avant toute chose, c'est notre situation, et c'est que l'on part des problèmes tels qu'ils se présentent pour nous. Et, dans ce cas, selon cette évidence, ce serait bien plutôt ce qui, comme problème, comme fait, comme « explication », ne vient pas de soi qui risquerait d'être un obstacle, de nous délier du monde et de l'empirie aussi bien que du savoir rigoureux. Nous serions alors dans ce que Merleau-Ponty appelait une inhérence historique « superficiellement pensée », celle qui « détruit toute vérité » ; alors que « pensée radicalement », « elle fonde une nouvelle idée de la vérité ».⁵

Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici une réflexion sur tout ce que présuppose et entraîne une telle conception de la vérité. Je ne veux pas non plus prétendre que quelque principe propre au social ou au culturel devrait fonder et assurer la rigueur et la certitude de nos connaissances, de la science.⁶ Ce que l'on peut cependant soutenir plus facilement, c'est que les travaux contemporains en histoire des sciences nous ont rendus sensibles à tout ce que les sciences devaient au « milieu » — et non seulement au génie individuel —, à tout ce qui dans leur évolution, leurs progrès et transformations relève de l'activité des groupes.⁷ On a aussi remis en valeur le rôle de la créativité et de l'imagination dans la constitution des hypothèses. Donc, si la « situation » et le travail d'une communauté scientifique peuvent proposer des problèmes et des interprétations, s'ils peuvent susciter une *découverte* et alimenter une entreprise originale de recherche, il serait nuisible d'en enrayer et d'en faire dévier la poussée en en fabriquant une explication qui reprendrait trop facilement ce qui a été produit

5. *Id.*, p. 136.

6. Un ouvrage de Bernard Labrousse illustre bien, dans un autre contexte, cette sensibilité à la *pertinence* de la science, c'est-à-dire à son rapport à l'empirie, à ce qui est spécifique. Il me semble cependant erroné de soutenir que la *vérité* « épistémologique » (la « théorie ») devra se fonder sur la *pertinence*. Distinction que ne fait pas Labrousse dans un livre qui met en évidence nombre de problèmes inhérents aux relations entre cultures (ou discours, ou idéologies) constituées et cultures en voie — ou en mal — de constitution. Voir : B. LABROUSSE, *De l'idéologie dominée*, Montréal, Nouvelle Optique, 1978.

7. Ce qui serait à incorporer à ce que CANGUILHEM appelle le « niveau macroscopique » dans « l'histoire des sciences ». Voir : *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1955, p. 172 (cité par I. Bernard COHEN, *The Newtonian Revolution, with Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 219). Cohen renvoie en même temps à Kuhn.

pour d'autres circonstances et ce qui s'est constitué comme théorie et comme *justification*.

Voilà indiqué un peu plus clairement en quoi une science que nous bâtirions à partir de la poussée de nos propres impulsions serait un cheminement souhaitable et pertinent. Resterait à préciser et à expliciter en quoi la « situation » ou une « inhérence historique » particulière doivent être ainsi valorisées. S'agit-il de contenus, de valeurs propres à une culture ? S'agit-il d'une impulsion qui en constituerait l'élan ou l'« âme » ? Nous y reviendrons plus loin. Il n'en reste pas moins que si une culture se définit par des valeurs et des significations qui se ramifient en un « schème conceptuel » (Lévi-Strauss), on y aura plus facilement accès en étant attentif à ce qui le manifeste directement (mythes, idéologies, conduites). Et si cet intérêt, si cette référence à la situation et à la force de l'impulsion ont quelque sens, on comprendra qu'ils doivent être parties prenantes dans la constitution d'un milieu scientifique et intellectuel. Ce milieu, alors, nous donne non seulement accès à nous-mêmes mais encore il nous ouvre à une nouvelle dimension de la connaissance et de l'existence. C'est pourquoi on doit comprendre que l'incitation adressée à la philosophie doit aussi viser la science. Pour cette dernière, la constitution d'un milieu importe, aussi bien au sens spécial qu'on entend lorsque l'on parle de « communauté scientifique », qu'au sens d'une fonction sociale plus diffuse qui rejoindrait l'ensemble de la culture. Il s'agit alors de la fabrication d'un outillage mental et d'un vocabulaire, de problèmes, de questions et de réponses, de débats singuliers, à quoi ce qui vient par ailleurs et dont la valeur et l'utilité sont incontestables serait greffé.

Science et philosophie

Dans ce qui précède, il n'est finalement pas question de la science — ou de la philosophie — comme d'un ensemble d'achèvements, de réussites ou de « vérités », mais de ce qui serait une condition nécessaire de sa production : il ne s'agit pas seulement de « circonstances sociales », mais d'un univers d'impulsions et d'un milieu, en dernière analyse d'un rapport à la culture qui en assurerait la pertinence. Précisons rapidement une idée que nous compléterons plus loin : ce que nous disons, c'est que le savoir « objectif », la pensée « causale », que nous identifions aux « achèvements » et aux « vérités », doivent de quelque manière être articulés à la pratique et ils doivent l'être systématiquement et organiquement, plutôt que comme une vague « application ». L'articulation est par ailleurs à concevoir à deux plans : la théorie, l'« achèvement » sont motivés par la situation et ils sont, une fois constitués, à réactiver dans et pour la situation.

On peut particulariser ce que sont ces conditions en disant de quelle manière leur absence constitue une lacune ou un empêchement. On a conçu que cela se produisait lorsqu'il y avait un rapport direct, non critique et sans médiations, à une philosophie constituée. On suppose — cela étant le fait des

institutions officielles — qu'il y a là une doctrine complète et immuable. Elle sera en même temps solidaire d'une vision et d'une interprétation de la société et de son histoire. On pourra, pour décrire — et « expliquer » — une telle conjoncture, se référer à l'intérêt de classe ou de groupe, ou même à celui de la « société globale ». Il nous arrivera également de la rapprocher d'un système de représentations qui dans une « ontologie » ou « vision du monde » apporte un sens de l'ensemble du réel et de cette « société globale ». Nous aurons alors un phénomène qui s'apparente à l'idéologie, dans la mesure où celle-ci consiste, dans les sociétés modernes, en un résultat de la construction et de la distribution du sens le plus partageable, le plus « public » ;⁸ ou encore, lorsque l'on conçoit que l'idéologie n'est pas tout bonnement imposée aux uns par les autres mais étroitement liée à « l'ensemble du mode de production ».⁹ C'est à un aspect de cette posture de la philosophie¹⁰ que s'adressait Jacques Lavigne lorsqu'en 1956 il parlait d'« intellectualisme ». Faisant allusion aux « signes », aux « systèmes » et aux « livres », en tant qu'intermédiaires « entre la vie et la réflexion », il signalait que « le sens de l'existence » pouvait « être réduit à cet intermédiaire ». C'était là sa description de l'intellectualisme.¹¹ Il n'est pas question de prétendre que l'on puisse se passer des signes, des systèmes et des livres, mais de récuser une disposition qui en fait ce que Freud appelle une rationalisation ou une élaboration secondaire (*sekundäre Bearbeitung*), mécanisme par lequel une exigence de cohérence conduit à un remaniement forcé et artificiel du matériel psychique dans le but d'éviter une confrontation avec une réalité pénible. Par ce fait même, s'institue un écran, un obstacle, un frein à l'expression des pulsions et des dynamismes, à l'existence. On pourra sans doute un jour mesurer en

8. Voir : A.W. GOULDNER, *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*, MacMillan, 1976, ch. 4 : « The Communications Revolution : News, Public, and Ideology », en particulier p. 93. On pourrait aussi utiliser ces matériaux (voir, notamment : *Id.*, p. 95) pour décrire avec plus de détails ce qui se passe : ainsi, il y a aliénation ou idéologie lorsque la « culture » — ici au sens de produit fabriqué par des spécialistes et distribué/consommé — est à distance et séparée des modèles d'interaction sociale et en vient à les recouvrir, etc. On trouvera par ailleurs un examen et une application de notions parentes de celles-ci dans l'article de Normand LACHARITÉ, « Le privilège de l'événement dans les media d'information », dans *Culture et langage*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, pp. 31-52; on peut faire des rapprochements entre ce que Lacharité appelle l'« événementiel » — ici, la « culture » —, entre les « états de choses » — ici, les « modèles d'interaction sociale » (ce que j'ai nommé « situation ») —, etc.

9. Voir : E. VÉRON, « Remarques sur l'idéologique comme production de sens », *Sociologie et sociétés*, V, 2, 1973, p. 56; il précise : « ... loin d'être un instrument dans les mains de la classe dominante pour la reproduction du système, l'idéologie est au cœur même du processus de production capitaliste ».

10. On se reportera également à ce que Lucien GOLDMANN dit des types de philosophies au début de ses *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 11-12.

11. Jacques LAVIGNE, « Notre vie intellectuelle est-elle authentique ? », *Le Devoir*, XLVII, 274, 22 nov. 1956, p. 17; cité par Jacques BEAUDRY, *Fragments pour une philosophie de l'écriture québécoise*, Mémoire de maîtrise en études québécoises, Trois-Rivières, U.Q.T.R., 1980, pp. 21-22.

détail comment notre fameux « thomisme », en connexion avec l'ultramontanisme, constitua le rempart d'une espèce de forteresse vide¹² et pourquoi on nous proposa diverses philosophies.¹³

Dans ces cas, la philosophie répond à l'avance à toutes les questions, tarissant toute interrogation. Dans un autre contexte, Merleau-Ponty décrivait autrefois ainsi cette situation :

« Alors que toutes les grandes philosophies se reconnaissent à leur effort pour penser l'esprit et sa dépendance, — et les idées et leur mouvement, l'entendement et la sensibilité —, il y a un mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation autoritaire d'une autonomie absolue de l'esprit. La philosophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument délié la jouissance de soi-même et de ses idées. »¹⁴

On peut faire voir qu'il y a un mythe analogue de la science. En celle-ci, comme en philosophie, si la « situation » peut susciter des problèmes, des questions, des interprétations, si elle peut alimenter une *découverte*, n'aurions-nous pas tort de lui appliquer de haut ce qui a déjà été par ailleurs constitué comme *justification*? N'est-ce pas préjuger de la situation? On comprendrait mal qu'une science ne soit pas soucieuse de retourner au monde pour améliorer et amender ses théories. Que penser alors d'une science qui indiquerait à l'avance ce que sont, pour une société, ses classes, comment elles évoluent, ce que sont ces idéologies, aussi bien quant à leurs contenus que quant à leurs fonctions, quelles en sont les interprétations, et — et pourquoi pas? — ce qu'est pour elle et en elle la nation? On soupçonnera qu'une telle science est bien peu occupée de savoir ce qu'est son objet. Mais une telle formulation n'approche que maladroitement du problème. Car il est impossible de nier qu'il puisse être avantageux de recourir à des justifications acquises, à des accomplissements, pour entreprendre l'étude d'un objet. Impossible aussi de nier que la science comporte une faculté de prévision et que les régularités qu'elle a dégagées se retrouvent en chaque cas. Il faut donc reformuler le problème. On dira alors qu'une société, en plus d'être une « chose » ou un « objet », est un « fait de sens », qu'un tel « objet » s'est formé, que ce que l'on décrit en se référant aux classes, aux idéologies, à leurs fonctions, s'est fabriqué dans un rapport unique de la conscience à l'environnement, à l'ensemble de l'histoire du groupe. Cela donne prise à l'interrogation qui se demande si on a vraiment *accompli l'explication*

12. J'ai proposé quelques pistes pour l'analyse de ce phénomène dans : C. SAVARY, « D'un malaise dans la culture savante : Destin de la philosophie dans la culture québécoise », *Questions de culture*, 1, 1981 : *Cette culture que l'on appelle savante*.

13. Voir : Jean RACETTE, « De quoi s'inspire la philosophie au Canada français », dans : *Thomisme ou pluralisme? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie*, Paris/Bruges et Montréal, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1967 : 73-85. (« Essais pour notre temps », 8.) Ce texte avait déjà paru dans la revue *Dialogue* en 1964.

14. *Op. cit.*, p. 113.

d'une société par le fonctionnel (freudien ou marxiste), et qui suppose qu'un « sens » particulièrement déterminant demeure irréductible. Illustrons cette idée que nous rattraperons plus loin :

« On tâchera de montrer [...] que cette société produit nécessairement cet imaginaire, cette "allusion" comme disait Freud en parlant de la religion, dont elle a besoin pour son fonctionnement. Ces interprétations sont précieuses et vraies. Mais elles rencontrent leur limite dans ces questions : Pourquoi est-ce dans l'*imaginaire* qu'une société doit chercher le complément nécessaire à son ordre ? Pourquoi rencontre-t-on chaque fois, au noyau de cet imaginaire et à travers toutes ses expressions, quelque chose d'irréductible au fonctionnel, qui est comme un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas "dicté" par les facteurs réels puisque c'est lui plutôt qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans l'univers que se constitue cette société — sens que l'on reconnaît à la fois dans le contenu et dans le style de vie... »¹⁵

L'idée de situation

Notre début posait le problème d'une place de la philosophie dans notre savoir et rappelait qu'en réaction à une non-pertinence de ce qui dominait comme philosophie, ou à une absence ou une impuissance, on nous prescrivait de nous intéresser à nos mythes, à notre imaginaire. Afin de comprendre et d'explicitier cette incitation, nous nous sommes alors aventuré à nous demander ce qui en serait de la science (sociologie) dans un tel programme. Nous avons d'abord constaté que la question de la place, de la « façon d'être » de la science présente les mêmes problèmes que celle de la philosophie.¹⁶ Une propension (et une prétention) — qui peuvent relever de sa structure même — à l'exclusivité, à l'exhaustivité et à l'abstraction. Trois traits qui par ailleurs se ramènent à un seul : une distance relativement à la « situation », une incapacité de s'y rattacher. Mais celle-ci n'est pas, de soi, atteignable par la science : ce que Castoriadis appelle l'imaginaire et le sens n'est jamais donné mais toujours à constituer et à reconstituer. Par ailleurs, on peut soupçonner que les procédures et les méthodes nécessaires de la science ne peuvent que nous éloigner de la « situation ». C'est pourquoi Merleau-Ponty, alors qu'il décrivait un « mythe de la philosophie », concevait de la même manière une science qui s'appuierait sur la « simple notation des faits ». Dans les deux cas, on parvenait « ... à nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes ».¹⁷

Ce que signifient l'évocation de la « situation », la référence à « nous-mêmes », cela demeure obscur. Reformulons-le autrement avant de poursuivre. De telles formules renvoient au comportement, au débat existentiel de l'homme et du monde. De ce point de vue, notre imaginaire, nos idéologies, constituent

15. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 179.

16. J'ai déjà ailleurs exploré cette question en utilisant d'autres sources ; voir : « L'interprétation et les sciences humaines », *Philosophiques*, VII, 2, 1980, pp. 267-299.

17. *Op. cit.*, pp. 113-114.

bien une « masse d'où la conscience de soi émerge ». ¹⁸ Et s'il y a un sens à voir la philosophie comme récupération de l'expérience vécue, on comprendra qu'elle s'intéresse aux « rapports de la conscience de soi et de la vie ». ¹⁹ Nous y reviendrons. Une telle visée — que l'on prend ici pour être celle de la philosophie — se rattache à une sociologie des représentations collectives. Tout en procédant à l'inventaire de celles-ci, la sociologie doit leur poser continuellement la question feuerbachienne de la source des principales aliénations dans nos rapports avec la nature et avec autrui : impuissances sociales (politiques, économiques, intellectuelles), techniques ou psychologiques. À cet égard, il peut être utile de voir en l'imagination — la pensée imaginante — une première manière de « ne pas rester en un monde étranger et muet ». ²⁰ Et n'avons-nous pas là une conduite corrélative du déni ? Une pragmatique de la communication humaine, à l'occasion d'une analyse systématique de la communication pathologique, illustre ce phénomène du déni en citant William James : « Aucun châtement plus diabolique ne saurait être imaginé, s'il était physiquement possible, que d'être lâché dans la société et de demeurer totalement inaperçu de tous les membres qui la composent ». ²¹ Analogiquement, pour une collectivité, rien ne serait plus intolérable que « d'être lâchée » dans l'histoire « et de demeurer totalement inaperçue ». Le « rejet » est moins pénible que le déni : dans ce cas, c'est la définition que le sujet donne de lui-même qui est refusée. L'intérêt du renvoi à ces études vient de ce que les auteurs d'*Une logique de la communication*, en fin d'analyse, rapprochent leur description « empirique » de la conduite de la problématique existentialiste du « sens » et de l'« être-au-monde ». Le « sens » est non seulement ce qui va du monde vers le sujet mais aussi ce qui parcourt le chemin inverse. À cet égard, ils conçoivent un premier degré de savoir, correspondant à ce que Malrieu appelle l'imaginaire, une première dénomination du monde. Geertz, dans sa réflexion sur la formation des idéologies, voit en cela ce qui définit la conscience, dans la mesure où il y a un acte de reconnaissance de l'environnement : non seulement une conscience de quelque chose mais une conscience que quelque chose est quelque chose. ²²

18. MERLEAU-PONTY, cité par Jean HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, II, Paris, PUF, 1971, p. 708, note 1.

19. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 708.

20. Philippe MALRIEU, *La construction de l'imaginaire*, Bruxelles, Dessart, 1967, p. 77.

21. Voir : P. WATZLAWICK, J. HELMICK-BEAVIN, D. JACKSON, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, p. 85. Notons l'intérêt qu'offrent ces études pour l'utilisation pratique des acquisitions intrinsèquement abstraites de la logique et de l'épistémologie. Remarquons aussi l'idée d'une possibilité d'application aux collectivités : « Dès qu'on étudie le paradoxe dans des contextes d'interaction, ce phénomène cesse de n'être qu'une fascination de l'esprit pour le logicien ou le philosophe des sciences, et devient un sujet d'une importance pratique considérable pour la santé mentale des partenaires, qu'il s'agisse d'individus, de familles, de sociétés ou de nations. » (P. 196.)

22. Clifford GEERTZ, « Ideology as a cultural system », dans : D.E. APTER (éd.), *Ideology and Discontent*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964, pp. 61-62.

Dans ces premières appréhensions et expressions du réel, l'analyse distinguera ce qui demeure particulier et individuel de ce qui sera collectif. De par sa situation et son histoire, un groupe est soumis à des préoccupations fondamentales qui entraîneront des émotions et des représentations qui vont peu à peu se constituer en systèmes. Elles vont se nourrir des émotions personnelles et les renforcer.

À un premier degré de savoir (chez Watzlawick *et al.*) se superpose un second. Il porte sur le premier qui en restait à la conscience sensible et donne du sens à ce premier savoir. Ainsi, pour illustrer rapidement et sommairement, la « vie économique » et la « vie politique » (savoirs sensibles du premier degré) peuvent recevoir des sens qui seront des savoirs de second degré (par exemple, « la vie économique nous est inaccessible » ; « la vie politique ne nous concerne pas »). Un troisième degré, qui n'est pas le dernier, comporterait des jugements comme celui-ci : « nous ne sommes faits que pour la vie spirituelle » ; « nous n'avons vraiment pas de place dans ce monde ». Ce troisième degré comporterait une « vue unifiée du monde » et fournirait les « prémisses signifiantes pour l'existence ». Il serait absurde de penser que dans la réalité les degrés sont aussi distincts, les choses aussi simples. L'illustration ne vise qu'à montrer que les dimensions d'une société sont dépendantes des relations de la conscience avec les autres et avec la nature et à faire voir comment on doit se représenter cette thèse selon laquelle une société se sera constituée dans ses reconnaissances de l'environnement, dans ses réactions « idéologiques » destinées à combler l'émotion troublante provenant de la distance entre la condition et le désir. Les situations matérielles, l'économie, les rapports des forces productives, les institutions et les structures de pouvoir, ont toujours une faculté de motivation ; mais elles sont vécues et reprises par un sujet social et humain. Avant d'être objectivées dans une théorie, avant d'être « fait accompli » et « objet de contemplation », les situations et structures ont été vécues et produites au cours de l'« existence totale et concrète de la société ».²³

Mais dans une pratique qui s'effectue, à l'écart de ces considérations analytiques et méta-discursives, la sociologie se veut science du monde. Elle s'aligne alors sur une tradition dont se dégage l'idéal d'un savoir objectif et d'une pensée causale. Elle va alors de l'étude des représentations à celle des conditions « réelles » de la vie sociale, politique et économique. Et, en tant que psychologie, comme le note Malrieu, elle se demandera comment se sont

23. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 200. Cette longue note (pp. 199–202) met en contraste et en rapport le matérialisme historique et une forme d'existentialisme. C'est probablement le texte qui peut montrer le plus clairement le sens des thèses épistémologiques que j'ai fait valoir depuis le début de ce texte. J'ai aussi, pour ces thèses, présenté des formulations qu'on en trouve chez Fernand Dumont ; voir mon article « L'interprétation et les sciences humaines », *op. cit.*, en particulier pp. 284–295.

constituées les croyances, les réactions conscientes, « quels déséquilibres objectifs, quelles motivations, conscientes, ou non, les ont provoquées... »²⁴

On le voit facilement, ces formulations rappellent des questions déjà effleurées. On pourrait les reprendre. Se demander comment on atteint les « conditions “réelles” de la vie sociale », si on y parvient sans passer par les représentations ; ou encore, si des « déséquilibres objectifs » ont le même statut épistémologique que des « motivations ». Pour aller au plus pressé, et retrouver notre propos initial, bornons-nous à noter que l'on peut ici concevoir, selon une méthode d'abord baconnienne, une accumulation d'informations et de données sur notre imaginaire et aller vers cette « théorie des superstructures », vers ce « schème conceptuel » dont nous parlions plus haut avec Lévi-Strauss. On peut voir une telle « préparation » de matériaux dans les analyses de Jean-Charles Falardeau sur notre littérature, dans les publications de l'Institut supérieur des sciences humaines sur nos idéologies, ainsi que dans beaucoup d'autres travaux. Mais nous ne nous arrêterons pas à ce genre de questions, ni à cette problématique.²⁵ Notre point de départ et ce que nous avons tenté d'en expliciter ici ne nous y conduisent pas.

Représentations et « conscience de soi »

En effet, l'instigation — ou l'incitation — qui nous a permis de nous interroger à l'origine nous oriente autrement. Dans ce cas, notre histoire et notre société, pensées à partir des représentations (idéologies, croyances, imaginaires) et de ce que nos sciences en ont explicité, doivent être l'objet d'une réflexion, d'une connaissance qui est d'une autre nature. Pour résumer le sens du propos, rappelons que nous devons d'abord nous intéresser à nos représentations comme à cette « masse d'où émerge la conscience de soi ».

Quelques exemples montreront de quoi il s'agit. Dans cette « masse » qu'est notre expérience vécue comme société, il y a la « culpabilité ». Jacques Brault y voyait, pour la philosophie, une remarquable porte d'entrée dans notre univers mythique. Il cite Anne Hébert écrivant :

« Je devins [...] toute livrée en dedans de moi au plus noir des démons : la culpabilité. Je n'aurai jamais assez de fautes à commettre pour justifier ce remords originel. »²⁶

Et Brault commente : « La dernière phrase indique le chemin par où approcher l'ambiguïté : coupables avant la faute, tels sommes-nous au dire de la philosophie qui s'enseigne ici. » On pourrait multiplier les textes qui témoignent de

24. MALRIEU, *op. cit.*, p. 65.

25. Elle vient de divers textes de Jacques BRAULT. Voir notamment : « Pour une philosophie québécoise », *Parti Pris*, II, 7, 1965, pp. 9-16; repris dans : Y. LAMONDE, *Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)*, Montréal, HMH, 1972, pp. 171-181.

26. Anne HÉBERT, « Le temps sauvage », *Écrits du Canada français*, XVI, 1963, p. 106; voir Brault, à l'endroit indiqué (dans Lamonde), p. 176.

cet aspect de notre condition et qui en manifestent les multiples facettes. Par ailleurs, un tel sentiment a suscité une immense littérature. En les rapprochant d'Anne Hébert, lisons ces vers de Goethe que cite Freud dans ce qu'il appelait discrètement « ce mémoire » sur « le sentiment de culpabilité » :

« Vous nous introduisez dans la vie
 Vous infligez au malheureux la culpabilité
 Puis vous l'abandonnez à la peine
 Car toute faute s'expie ici-bas. »²⁷

On peut aussi présenter ce sujet d'une autre manière. On « interprète » les écrits d'un auteur. Par exemple, selon l'*Histoire du Québec contemporain*, on rencontre chez Edmond de Nevers une « ... vision idéaliste, bien conforme à l'idéologie cléricalo-nationaliste... », celle d'une société « axée sur l'art et les valeurs spirituelles... », qui « ... se consacrera aux choses de l'esprit, méprisant la richesse et le développement économique ». ²⁸ Cependant, pour Marc La Terreur, bien que nous ayons une vision qui « témoigne d'un esprit idéaliste », les jugements à porter seront passablement différents. Selon lui, de Nevers, au cours d'une description, considère que certains « concluent à l'infériorité économique congénitale des Canadiens français » pendant que d'autres « ... ne songent qu'à s'enrichir... ». Par ailleurs, pour La Terreur, « on ne décèle nulle trace d'ultramontanisme dans *L'avenir du peuple canadien-français* : il n'est pas question de prôner la mission religieuse des Canadiens français ni de faire du catholicisme un trait constitutif de leur mentalité ». ²⁹ Voyons maintenant une autre façon de comprendre, de « lire » le même essayiste. Ce qui est frappant dans l'approche d'André Major, c'est qu'elle n'utilise pas les catégories ordinaires d'un certain savoir « objectivant ». Elle n'empêche pas quelqu'un dans des étiquettes — idéalisme, idéologie cléricalo-nationaliste, ou ultramontanisme —, elle ne réduit pas et ne stérilise pas la vision d'une société en remarquant qu'elle sera axée sur des valeurs spirituelles et méprisera tout bonnement le développement économique. Elle prête son attention à la *pensée* et à l'*émotion*, elle récupère une strate qui est plus profonde que celle que visent nos étiquettes et nos découpages officiels. Ramenant de Nevers à ses motivations initiales, aux sources affectives de son discours et à ses préoccupations vitales, Major le placera dans un contexte, disant qu'il (Major) veut « décrire une maladie de l'âme qui était le lot de toute l'intelligentsia canadienne-française », et qu'Edmond de Nevers « qui en souffrit, demeure exemplaire ». Parlant de sa

27. GOETHE, Les chants du joueur de harpe, dans *Wilhelm Meister*; cité par FREUD, *Malaise dans la civilisation*, (traduit par Ch. et J. Odier), Paris, PUF, 1976, p. 92.

28. P.-A. LINTEAU, R. DUROCHER, J.-C. ROBERT, *Histoire du Québec contemporain*, Boréal Express, 1979, p. 627 (section rédigée par Sylvain SIMARD).

29. Marc LA TERREUR, notice sur *L'avenir du peuple canadien-français*, dans : M. LEMIRE (dir.), *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, I, Montréal, Fides, 1978, pp. 48-51. L'évaluation me semble ici plus circonstanciée et moins rapide que dans l'ouvrage précédent.

pensée, il fera observer qu'«... elle ne remettait en question ni les bases sur lesquelles nous fondions notre existence ni l'ordre politique qui avait été récemment institué», que cette «pensée», bien qu'«énergique», ne fut pas «révolutionnaire», et qu'elle participe d'un moment pendant lequel «... la vision est toujours "idéale" et ne se conforme qu'imparfaitement à la réalité, comme si un secret impératif interdisait à la pensée de renoncer à ses formes anciennes pour n'obéir qu'à sa nécessité créatrice». ³⁰

J'ai voulu, par ces brèves indications, indiquer que le savoir objectif seul présente deux difficultés. La mise en rapport des deux premières lectures fait apparaître un conflit d'interprétation — dont il ne sera pas question ici — dont l'examen montrerait peut-être qu'il est insoluble si on en reste au niveau des «objectivations». Par ailleurs, une comparaison entre les deux premières lectures et la troisième fait apparaître quelle différence et quelle distance il y a entre ce que j'identifie au savoir objectif (les deux premières lectures) et un autre type de savoir que je décrirai en reprenant des termes utilisés plus haut. Il s'agit d'une «conscience de l'histoire et du social». Dans le premier cas, l'auteur est dissous dans l'appareil explicatif d'un système. Il est expédié dans un monde d'idées et nous en sommes débarrassés. Dans le second (troisième lecture), il est ramené à lui-même, à ce que les auteurs d'*Une logique de la communication* appellent les «prémises signifiantes pour l'existence». ³¹ Et nous le sommes par la même occasion.

La «connaissance» tacite

On trouve donc, et j'en fais état, une méfiance à l'égard des objectivations, des «constructions de l'esprit», de la société devenue «objet de contemplation», et une valorisation de la situation, du vécu, d'un rapprochement de l'histoire et du social qui, en plus de nous restituer à nous-mêmes, nous rendrait accessibles les autres sociétés, les autres cultures. Là-dessus, quelques remarques additionnelles ne seront pas inutiles. Ce dont on se méfie, c'est de l'explicitation. Ce qu'on valorise, c'est quelque chose qui demeure implicite et tacite. Or, il est remarquable que cet implicite, ces «prémises signifiantes pour l'existence», on trouve aussi que ce soit ce qui est fondamental. ³² On peut illustrer autrement les

30. André MAJOR, «Pour une pensée québécoise», *Voix et images du pays. Littérature québécoise, Cahiers de Sainte-Marie*, 4, Montréal, 1967: 125-131. Je remercie Jacques Beaudry d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

31. P. WATZLAWICK *et al.*, *op. cit.*, pp. 264ss.

32. *Op. cit.*, p. 266: «... leur genèse se situe donc pratiquement en dehors du champ d'une exploration possible [...] hors de la compréhension objective de l'homme»; et, p. 269: «Psychologiquement, l'homme ne peut survivre dans un univers dont de telles prémisses ne peuvent rendre compte, dans un univers qui pour lui n'a pas de sens.»

statuts respectifs des deux pôles dont il est question. On lit ceci dans *Malaise dans la civilisation*, immédiatement après la citation de Goethe et rarement tel hommage fut fait aux poètes :

« Et il est bien permis de pousser un soupir quand on s'aperçoit qu'il est ainsi donné à certains hommes de faire surgir, véritablement, sans aucune peine, les connaissances les plus profondes du tourbillon de leurs propres sentiments, alors que nous autres, pour y parvenir, devons nous frayer la voie en tâtonnant sans relâche au milieu de la plus cruelle incertitude. »³³

Ce que cela enseigne c'est, d'une part, que du point de vue du sujet connaissant, dans un tel domaine, la connaissance abstraite ne suffit pas. On peut le constater si on revient à ce passage d'Anne Hébert sur la culpabilité. Il me serait possible, je l'ai dit et montré par un exemple, de faire une liste de ces textes qui, dans ma littérature et dans celles des autres, nous en parlent. Cela ne donnerait rien si ce qu'ils signifient n'est pas rapporté à l'expérience que j'en ai eue et que j'en ai. D'autre part, on peut en dire autant de ce que nos sciences nous apprennent sur nos idéologies, nos imaginaires, nos classes. Leur signification dernière, leur pertinence, ils les auront si nous pouvons les ramener à ces « prémisses signifiantes pour l'existence », si elles sont mises en rapport avec ces prémisses, leurs sources, leur histoire, leur sens, c'est-à-dire si elles sont métamorphosées en culture. Cela, il se peut bien que la science ne puisse le faire et que cela appartienne à la philosophie. Mais, c'est une autre question. Cependant, si on suppose que la science est assimilable au manifeste, en ce sens qu'elle est une explication et une réduction du latent, si on va jusqu'à admettre, comme Marx semble l'entendre dans la « Préface » à la *Critique de l'économie politique*, qu'il faille « expliquer » la conscience « par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production », à moins de croire que pour Marx il nous soit impossible de nous comprendre nous-mêmes, il faudra justement se demander ce qui se produit lorsque nous revenons dans l'histoire et dans la société et ce que deviennent, vis-à-vis d'autrui, les connaissances que nous tirons des sciences et qui concernent finalement le présent et l'avenir, des gestes à poser. Que faut-il par ailleurs comprendre lorsque Marx dit que ce conflit, les hommes en « prennent conscience » et « le mènent jusqu'au bout » en passant par les « formes idéologiques » ? Chez Marx, l'histoire serait-elle réduite à l'économie ? On fait souvent comme si c'était le cas. N'est-ce pas plutôt l'économie qui est réintégrée à l'histoire ? Ceci importe. Si on peut constater de manière scientifiquement rigoureuse le « bouleversement matériel », la prise de conscience n'en

33. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 92. On rencontre une remarque assez semblable à la fin d'une conférence : « Si vous voulez en apprendre davantage sur la féminité, interrogez votre propre expérience, adressez-vous aux poètes ou bien attendez que la science soit en état de vous donner des renseignements plus approfondis et plus coordonnés. » FREUD, « La féminité », *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (traduit de l'allemand par Anne Berman), Paris, Gallimard, 1936, p. 178 ; l'expression « Adressez-vous aux poètes » est citée par WATZLAWICK *et al*, p. 149.

reste pas moins un « phénomène culturel » (Merleau-Ponty). L'économie, les situations économiques gardent leur pouvoir de motivation. Mais leur efficacité leur vient de ce qu'elles sont vécues et reprises par un sujet humain.

On peut d'ailleurs en dire autant de tous les phénomènes culturels. C'est ce qu'il fallait comprendre à propos de la culpabilité. Il faut appliquer à ces événements ce que Merleau-Ponty disait de la liberté. Elle s'exerce dans le présent et c'est en agissant que l'on transforme le passé et que l'on s'en libère. Et cela ne peut se faire que si dans le présent se réalise un nouvel engagement dans le sensible et dans l'histoire.³⁴ Il est en outre possible, de cette manière, de voir par où on peut esquiver ce danger d'anachronisme et de passéisme qui se faufile quelquefois et que l'on craint souvent lorsque l'on parle de quelque chose comme un « enracinement culturel ». Crainte qui fut exprimée assez vigoureusement par François Ricard, à propos du *Livre blanc sur la culture*, et qui se trouve aussi ailleurs.³⁵ C'est ce même danger, qui dépend d'une notion erronée de la culture, qui faisait intervenir Jacques Berque au colloque de l'UNESCO sur la Culture et la Science : intervention qui refuse une conception qui, en insistant trop sur les traditions, le passé et les survivances, devient « régression culturelle » et « fétichisme », pour une idée de la culture qui, bien que n'allant pas « sans l'activation des potentiels hérités des aïeux », conduit à opérer des distinctions entre ce que l'on doit retenir du passé parce que « virtualités dynamiques » et ce qui relève de la « muséologie ».³⁶

On trouve un exemple de cette attention au présent et un souci de dissolution des accommodements néfastes du passé dans le texte précédemment cité d'André Major. Son analyse de notre pensée l'amène à conclure que dans son histoire elle a surtout été une réflexion qui s'est menée à l'écart de notre

34. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 519 : « ... En assumant un présent, je ressaisis et je transforme mon passé, j'en change le sens, je m'en libère, je m'en dégage. Mais je ne le fais qu'en m'engageant ailleurs. Le traitement psychanalytique ne guérit pas en provoquant une prise de conscience du passé, mais d'abord en liant le sujet à son médecin par de nouveaux rapports d'existence. Il ne s'agit pas de donner à l'interprétation psychanalytique un assentiment scientifique et de découvrir un sens notionnel du passé, il s'agit de le revivre comme signifiant ceci ou cela, et le malade n'y parvient qu'en voyant son passé dans la perspective de sa coexistence avec le médecin. Le complexe n'est pas dissous par une liberté sans instruments, mais plutôt disloqué par une nouvelle pulsation du temps qui a ses appuis et ses motifs. Il en est de même dans toutes les prises de conscience : elles ne sont effectives que si elles sont portées par un nouvel engagement. Or cet engagement à son tour se fait dans l'implicite... »

35. Voir : GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *La politique québécoise du développement culturel*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1978, 2 vols. La « Note » beaucoup trop rapide et partielle de François RICARD se trouve dans *Liberté*, 118-119, juillet-octobre 1978 : 3-12.

36. Dans : *La science et la diversité des cultures*, Paris, PUF/Unesco, 1974, pp. 129-130 ; remarquons que ça ne l'empêche pas de dire plus loin (p. 151) : « ... La rationalité réduite à l'instrumental a fait faillite. L'un des traits de notre époque est la revanche du vécu, ou de l'appétit de vécu, contre la rationalité de plus en plus abstraite... »

existence: en cela, elle ne touchait pas au réel, soit qu'un « instinct de conservation avait jugulé celui de l'aventure », soit qu'elle se réfugiait dans une morale abstraite, dans une idéologie,³⁷ ou dans quelque nostalgie. À chaque fois, elle repoussait son instinct créateur, son dynamisme intime; elle ne parvenait pas à renier ce qu'elle construisait comme retraite, pour le dépasser et atteindre une conscience de soi qui ne soit plus une fuite. Les écarts, les rationalisations du passé révèlent une tension et elles sont instructives, mais on voit aussi que ce n'est que graduellement que nous sommes parvenus à « une attitude beaucoup plus sensible aux faits et à la passion que ceux-ci provoquent » et que notre pensée « débouche sur le monde des actes ».³⁸

La philosophie, la culture et le monde des actes

La philosophie s'oriente, se définit et se constitue selon le « monde des actes ». La science, selon le « monde des idées ». Ce n'est peut-être que cela. Les sciences ont pour objectif un modèle abstrait de la réalité. Le sentiment que quelque chose leur échappe conduit le philosophe à vouloir les réactiver, à les rattacher à ce qu'elles ont « laissé tomber ». On peut comprendre ainsi un mot d'Einstein qui signale que plus la science est réussie, plus elle est éloignée de la réalité: « Dans la mesure où les lois mathématiques renvoient à la réalité, elles ne sont pas certaines; et dans la mesure où elles sont certaines, elles ne renvoient pas à la réalité. »³⁹ On rencontre chez Lévi-Strauss⁴⁰ une tension analogue vers l'intelligible, en même temps qu'il nous aide à définir la réalité, l'existence. Le médiateur, le schème conceptuel détermine l'existence. Ni la matière — pur sensible —, ni la forme — pur intelligible — n'ont d'« existence indépendante ». C'est par les schèmes qu'elle se réalise, qu'il y a des « structures », des « êtres à la fois empiriques et intelligibles ». Les pratiques, ces réalités discrètes dont part l'ethnologue, paraissent trop « sensibles », trop informes pour recevoir un statut respectable d'objets de connaissance. En tant que pures pratiques, elles sont opaques, et sans existence indépendante. Quant à la *praxis*, il la qualifiera de « totalité fondamentale pour les sciences de l'homme »: de là, cette tension vers l'intelligible. Cette « infrastructure » appartient à l'intelligible; mais, prise seule, elle ne définit pas l'existence. Il y a donc une ontologie et une épistémologie. Ce qui distingue Lévi-Strauss et Merleau-Ponty ce n'est pas l'ontologie mais l'épistémologie. Et celle-ci dépend

37. Notons-le au moins une fois. Dans mon texte, le mot *idéologie* est entaché d'une certaine ambiguïté. Il s'agit tantôt de rationalisations, tantôt de quelque chose de transparent qui a le même statut que l'imaginaire et le mythique.

38. André MAJOR, « Pour une pensée québécoise », *op. cit.*, p. 130.

39. Einstein, cité par John LOSEE, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1972, p. 111.

40. Voir plus haut note 2.

d'une approche. Le premier met l'accent sur l'intelligible et nous livre une *praxis* conçue comme visée de la science.⁴¹ Pour le second, il y a un effort pour reprendre et retenir le sensible et l'intelligible, car ils sont, les deux ensemble, l'existence. Et rien ne permet d'identifier le sensible à quelque insaisissable irrationnel.⁴² Ce que vise la philosophie, ce n'est pas les faits, qui ne sont que sensibles, ni les essences, qui ne sont qu'intelligibles. Fuyant un dualisme qui vient tout autant du dionysiaque que de l'apolinien laissés chacun à lui-même,⁴³ on se méfie des constructions — même légitimes — de la science et surtout des savoirs qui prennent une forme autoritaire et dogmatique.

Que signifie par ailleurs le rapport au sensible ? On peut voir cela se dessiner dans ce qui précède et comprendre ce qui est visé. L'insistance sur le sensible est engendré par un effort pour réaliser une adéquation de la pensée et de l'existence (acte) et leur conférer en même temps une puissance d'affirmation. Si cet effort est nécessaire c'est que les problèmes de l'existence, qui sont aussi bien économiques et sociaux que psychologiques, entraînent la fuite. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il n'y a pas prise sur le réel, insensibilité aux faits. Et que les idéologies sont des rationalisations. Remontant des idéologies vers les problèmes, on infère qu'une telle situation occasionne une impuissance qui est aussi bien celle de la pensée que de l'existence et donc une incapacité de produire et de créer. Donc, de s'affirmer. La culture est alors à définir plutôt comme puissance de la pensée et de l'existence que comme fabrications et productions.

On voit encore par ceci que ce qui est appelé « situation », « vécu » et « singularité » ne doit pas d'abord être conçu comme un objet ou encore ce qui par ses contenus propres peut susciter des découvertes et des réussites. L'idée de situation renvoie avant tout à un dynamisme, à une passion qui pourra inciter à la découverte. De même l'idée d'une métamorphose en culture n'a rien d'une accumulation de connaissances. Elle porte sur l'implicite et le latent, pour donner force à la sensation et à l'imagination, pour qu'elles soient en possession de leurs moyens.

41. Lévi-Strauss nous dit (*La pensée sauvage*, p. 173) qu'il est d'accord avec Sartre. Mais c'est tout à fait différent. *Praxis* est un terme dont la signification est aussi vague et plastique que celle d'« existence ». Lévi-Strauss intellectualise la *praxis*, en fait l'objet à construire par la science. Chez Sartre, elle est, comme chez Merleau-Ponty, un milieu intersubjectif qui s'identifie par ailleurs au langage. (Voir : *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 181.)

42. Il faudrait voir où en sont rendus à cet égard les héritiers du positivisme. À la fin d'un article, Gerald Holton soutient que l'on doit à tout prix maintenir l'ajustement entre les éléments rationnels et sensibles de la connaissance, que l'hypothèse de l'interaction des deux est toujours la plus fructueuse, que les processus de l'imagination sont des actes de la raison, etc. Voir : Gerald HOLTON, *The Scientific Imagination. Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 1979, notamment l'article intitulé « Dionysians, Apollonians, and the scientific imagination », p. 109.

43. Et qui peut trouver sa contrepartie théorique dans une séparation trop nette entre infrastructure et superstructure, *praxis* et langage, etc.

En lisant ce texte on se sera dit que finalement la philosophie, *et la science*, sont renvoyées vers un impénétrable mystère, vers un insaisissable principe. Tout n'a pas été dit — loin de là — sur les développements respectifs de la philosophie et de la science, sur leurs relations mutuelles et sur leurs rapports avec la littérature, l'imaginaire et le sensible. Mais il est évident qu'il y a ce renvoi. C'est ce que l'on trouve chez Castoriadis lorsqu'il parle du sens. C'est ce dont il est question lorsque l'on prétend que le poète et l'artiste ont saisi quelque chose du sensible et peuvent nous le faire saisir. La même idée est présente d'une manière claire et nette chez Watzlawick *et al.* lorsqu'ils indiquent que les « prémisses signifiantes pour l'existence » sont ce qui est fondamental, mais aussi ce qu'on ne peut explorer, ce qui se situe hors de notre compréhension. À cela se rapporte la fin du *Tractatus* de Wittgenstein. La vie n'est pas un problème. On ne peut, à son propos, formuler de véritable question. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de problème. Et s'il y a un problème, sa solution est la disparition du problème : c'est pourquoi ceux pour qui le sens de la vie devient clair après un long doute sont incapables de dire en quoi consiste ce sens.⁴⁴ Nous voilà revenu à l'implicite, à une « certitude » de l'existence qui dépend de l'agir et qui engendre une adéquation de la pensée et de l'action.

J'aime bien l'interprétation que Hans Reichenbach nous propose du monologue d'Hamlet. Il nous replace devant ce même « problème ». Au fond, « Être ou ne pas être », ce n'est pas une question mais une tautologie. Le monologue n'est qu'une fuite et une rationalisation, et Hamlet lui-même avoue que ce n'est pas de cela, d'être ou de ne pas être, qu'il s'agit : « La conscience, nous dit-il, fait de nous tous des lâches. La belle couleur native de la résolution est affadie par l'ombre pâle de la pensée. Et des entreprises de grand essor et conséquence vont tout de travers et s'écartent de l'action. » Hamlet voudrait être sûr avant d'agir, de tuer son oncle. Mais le logicien lui dit qu'il n'y a pas de certitude, qu'il n'y a que la probabilité et que tout ce qu'il peut faire c'est miser, faire des essais, faire comme si c'était vrai, en se basant sur la probabilité.

La seule question c'est qu'Hamlet veut savoir s'il aura le courage de venger son père. Mais la conscience l'empêche de faire des mises et d'agir :

« Voilà où j'en suis, moi, l'éternel Hamlet. À quoi cela me sert-il de demander avis au logicien, si tout ce qu'il me recommande c'est de faire des mises. Son avis confirme mes doutes plutôt qu'il ne me donne le courage dont j'ai besoin pour agir. La logique n'est pas faite pour moi. Il faut avoir plus de courage qu'Hamlet pour être toujours guidé par la logique. »⁴⁵

44. L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (traduction Pears & McGuinness), London, R.K.P., pp. 149-151 ; l'ouvrage de WATZLAWICK *et al.* se termine par la citation de ces textes.

45. Hans REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951. Dans la traduction française de Mme G. Weill, Hans REICHENBACH, *L'avènement de la philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1955, pp. 215-216.

Dès le début de cet article, je me mettais à la place d'Hamlet, disant que j'allais risquer des mises. Il s'est bien agi de cela. Mais je vois bien aussi que j'ai été constamment attiré par la relation à la pensée (objective), à l'ombre pâle et que j'ai tenté de consolider l'hypothèse qui rend possibles les mises, d'augmenter un degré de probabilité. Il y a là un processus qui reflète les oscillations de notre pensée collective. On le verra par une illustration qui donne son sens à l'ensemble de la discussion qui précède. Les travaux de l'Institut supérieur des sciences humaines de Laval sur nos idéologies⁴⁶ portent sur notre imaginaire collectif et incitent à des recherches du même genre. Les « lacunes » qu'on y a vues renvoient significativement à la pensée objective. André Vachet⁴⁷ requérait une « définition rigoureuse de l'idéologie... » et récusait que l'idéologie puisse « se limiter à n'être que "ce qu'une société peut dire d'elle-même" ». Serge Gagnon, quant à lui, trouvait ces études prématurées et il lui paraissait essentiel qu'on y rattache des travaux sur « ... la situation, l'identité des idéologues, leurs assises économiques, leur position relative dans l'échelle sociale, le degré de prestige dont ils jouissent, la part qui leur revient dans la distribution du pouvoir ».⁴⁸ Mis à part une certaine pertinence des remarques de Gagnon, m'est avis qu'il y a méprise. Une exigence interne veut, autant en philosophie qu'en science, que nous partions d'une *sensibilité* aux faits, que nous nous assurions d'abord d'une inhérence historique, d'une instauration du sensible et de l'imaginaire, de ce que nous avons dit de nous-mêmes, avant de passer à la théorie, aux concepts, à l'histoire des structures sociales.

Claude SAVARY

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières.*

46. Fernand DUMONT *et al.* (éds), *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, PUL, 1971; *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, PUL, 1974; *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, Québec, PUL, 1978.

47. Compte rendu de *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, dans: *Livres et auteurs québécois 1974*, Québec, PUL, 1975: 281-292.

48. Serge GAGNON, « L'histoire des idéologies québécoises: quinze ans de réalisations », *Histoire sociale - Social History*, IX, 17, 1976: 17-20.