

II

Introduction à la théorisation

1. Le grand consensus

Plusieurs considèrent aujourd'hui que les sciences sociales sont en crise ou, en tout cas, que les résultats sont éparpillés, voire contradictoires. De fait, par delà la division institutionnelle du savoir en disciplines qui produisent des vérités souvent d'apparence irréconciliables, on voit naître des écoles qui semblent revendiquer leur vérité de la scolarisation même. On obtient alors des champs analytiques: interactionnisme, marxisme, positivisme, existentialisme, structuralisme, féminisme ainsi qu'un éventail de ramifications et de combinaisons. Il arrive que soient opposées des conclusions de telle origine à d'autres de telle autre provenance. Plus encore, fréquemment, il arrive que soient admises parallèlement des thèses conflictuelles dont les conclusions semblent respectivement justes. De là l'impression de crise. De là des dualismes du genre structure-changement, continuité-rupture, nature-culture. Or, depuis Marx et Freud surtout, massivement et rapidement, en sciences humaines, des champs analytiques se constituent, des disciplines se renforcent, s'entrecroisent ou naissent. Cela ne calme en rien les craintes.

L'Occident moderne a tendance à être bavard et plutôt libéral. Sur l'humain, on écrit beaucoup. On peut indéniablement observer, à partir du XIX^{ème} siècle, une explosion de la littérature et on peut également remarquer que, dans cette

littérature, sont régulièrement amassées et acceptées des controverses.

Epistémologiquement, ce qui est posé, tout autant pour l'idéologie que pour la théorisation analytique, c'est le problème de la vérité d'un énoncé et, à moins qu'on rêve d'une éventuelle synthèse englobante qui diffuserait partout une unanimité méthodologique plate, à une fantastique théorie transcendante qui s'imposerait à tous ceux qui pensent pour leur faire dire une chose unique, ce problème est, pour l'Occident, à réfléchir en reconnaissance et en acceptation de la situation réelle du savoir: c'est-à-dire pluralisme des disciplines et des champs analytiques, puis multiplicité des opinions.

Historiquement, comment expliquer cette loquacité et cette libéralité subites ? On peut évidemment faire intervenir dans l'explication des variables telles que l'imprimerie, l'industrialisation, l'éducation. Ces facteurs, toutefois, à eux seuls, ne sauraient rendre compte de la profusion littéraire. Nous demanderons tout de suite comment il se fait que des impressions copieuses et une éducation généralisée ne sont pas parvenues à limiter la polémique. On estimera peut-être que cela relève de ce qu'on peut dire n'importe quoi, n'importe comment et que rien n'est soutenable. Mais alors, comment expliquer qu'une époque ne dit pas n'importe quoi ? que l'Occident n'a pas dit n'importe quoi ? qu'il existe des cercles analytiques et des communautés de préoccupation ? Faut-il attribuer le phénomène à la «spécialisation croissante»? Mais d'où vient précisément la «spécialisation croissante» ? ou, tout simplement, que signifie ce concept magique? Et puis, pourquoi les spécialistes s'obstinent-ils entre eux ? Certains raconteront qu'il y a peu de dit et qu'il reste beaucoup à connaître et à débiter. En elle-même, cette hypothèse est douteuse. Contemporaine de l'évolutionnisme, elle présuppose une raison téléologique détachée de l'histoire: l'*esprit humain*, comme temporalité, et non comme historicité, serait continu-

ment en quête d'une chose — la vérité, ainsi que la nomment les religieux; comme si la vérité n'était pas une propriété attribuable à une proposition. Aussi, cette supposition aura de la difficulté à résister aux notions d'archive et de paradigme épistémique défendues au milieu du XXI^{ème} siècle. Ces notions montrent, en effet, que le savoir est historicisé et systématisé; il subsiste comme interrelation d'éléments et non comme raison universelle ou réflexion universelle d'un objet immuable. Enfin, ne serait-il pas qu'il y a, bien sûr, peu de reconnu mais surtout une manière féconde de reconnaître, manière dont la fertilité se serait manifestée dès que la libéralité qu'elle comporte aurait pu éclore, probablement dans l'affranchissement de dogmatiques mystiques ? Libéralité et loquacité seraient ainsi unies. Il faut donc jouer entre paradigme et *a priori*. Or, si l'*a priori* ne nie pas la réalité des paradigmes, peut-être est-ce là un bon point de départ.

Dans l'histoire du savoir réel, celui que nous avons sous les yeux¹, qu'y a-t-il de reconnu ? Bien peu de choses; mais on sait tout de même que l'humain est libre et non libre. Une contradiction apparente, donc². Et quoi de plus prolifique qu'une contradiction ? Hegel, pour un, en a bien témoigné. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que l'Occident perçoit l'humain comme libre et non libre. Pour l'humain du discours sur le social, il en a toujours été ainsi. Selon les époques, c'est-à-dire dans un langage chaque fois original, particulier, on a poussé l'humain entre liberté et quelque chose d'autre — nature humaine et évolution ont indiscutablement pour fonction de contraindre. Quel philosophe ne s'est pas arrangé pour glisser dans le système quelque liberté, quelque indéterminé ? Aussi,

¹ La *pensée héritée*, comme l'appelle Castoriadis.

² C'est cette contradiction, moins comprise que l'évidente insistance à faire état de la non-liberté, qui a amené les castoriadiens à se rebeller contre la *pensée héritée* et à souhaiter une autre pensée.

que l'humain soit toujours apparu comme liberté et non-liberté ne nous signale-t-il pas qu'aux yeux de l'Occident il s'agit de sa situation réelle, donc d'une espèce de revendication de l'objet ? Car ce ne sont pas les efforts qui ont manqué pour éliminer cette contradiction au profit de la non-liberté; évoquons seulement des concepts comme providence, destin, fatalité et rappelons-nous ceux de nature humaine, d'évolution. Or, à moins qu'il puisse y avoir un objet sans sa conception, cette contradiction permanente nous invite à supposer qu'il y a, par delà les époques, les paradigmes (ou discours), un oeil occidental, ou plutôt une manière courante de concevoir. Et c'est cette manière, chaque fois située, qui en a tant arraché et en arrache toujours avec l'hétérogénéité humaine.

L'Occident devient loquace, plus loquace, quand il se donne des raisons de légitimer l'hétérogénéité humaine, collective d'abord, individuelle ensuite; quand il commence à rompre avec la volonté idéologique de niveler l'humain. Il explose quand il se donne des moyens pour discuter les voies par lesquelles existe une conscience concrète et, de fait, cette rupture coïncide véritablement avec l'historicisation du savoir qui a comme corollaire une critique de la connaissance et une visée déterministe. C'est cette visée déterministe qui explique la libéralité du savoir, non seulement parce que bon nombre de dogmes sont dénoncés, mais parce que le champ de la détermination est vaste et impose lui-même au penseur la dialectique de l'être et du connaître comme chemin de la compréhension. Certes la *science* est alors adulée, devient dogme, mais la visée déterministe n'en est pas moins responsable de l'émancipation de la raison humaine: la raison s'étudiant de l'intérieur, s'affranchissant et libérant son objet. Historicisation de la conscience, hétérogénéisation humaine, libéralisation du savoir constituent indissociablement trois éléments indispensables à la compréhension de l'état du savoir moderne sur l'humain.

Au XIX^{ème} siècle, l'objet des sciences humaines est toujours à la fois libre et non libre, mais c'est le caractère contradictoire de cette situation qui s'éclaire. On théorise la contradiction et on conclut à la dialectique. On finit par découvrir que la conscience n'est pas un vide qui s'emplit, une place dans le devenir universel, mais une *constitution* historique qui *constitue* l'histoire: la conscience est déterminée dans et par l'histoire, elle est ce sans quoi il n'y a pas d'histoire humaine¹.

Or, il n'y a pas de dialectique sans déterminisme: la dialectique appelle une détermination réciproque de l'être et du connaître. Cependant, les deux mouvements requis ne sont pas identiques ni également étudiés. Le mouvement du connaître vers l'être est diffus, infini, presque inaccessible, c'est celui qui appelle la liberté. Celui de l'être au connaître, qui révèle l'hétérogénéité accomplie, est plus facilement traité par la pensée déterministe; le champ de la détermination semble là plus visible, plus fini. Plusieurs disciplines l'exploitent. L'humain étant traversé par la détermination, l'Occident exploite ce riche filon, quoique en obscurcissant l'aspect liberté parce que cet aspect ne le préoccupe pas immédiatement, sinon dans la *praxis*. À un autre niveau, la dialectique supposant une interrelation entre les éléments d'un tout, le déterminisme, lié à la dialectique, permet la création de disciplines et d'écoles qui travailleront avec des éléments interdéterminés et qui, donc, échappent à la causalité linéaire, mais pas au déterminisme.

Les éléments susceptibles d'aider à débrouiller ce qu'on appelle la crise des sciences sociales sautent aux yeux: *a priori*, savoir historicisé, rapport objet-sujet, distinction entre humain pensant et humain pensé. Et il est acquis que même si le

¹ C'est à la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre qu'on doit la plus brillante analyse de ce rapport constitué-constituant. Dans ce livre, en effet, on voit la *praxis* s'organiser dans le monde des humains et organiser ce monde.

déterminisme met en évidence précisément le déterminé, il ne se donne pas moins accès à ce qu'il obscurcit, la contingence, ne serait-ce que pour la poser.

Malgré les derniers tenants de la nature humaine et de l'évolution, l'Occident sait maintenant que l'humanité est marquée du sceau de l'hétérogénéité et que cette hétérogénéité, autant des sociétés que des individus, est fondée et nécessaire. Cette nécessité n'est ni une prédiction, ni une fatalité; elle est le fait de l'existence. Il s'agit alors d'une nécessité mouvante. Pauvreté, criminalité, folie ont des raisons et des conditions historiques et rien d'historique et d'humain ne trouve de nécessité ailleurs que dans le rapport de l'humain au monde, pas même les sentiments inspirés par ces dures réalités. Le Tiers Monde n'est voulu ni par l'évolution¹ ni par la nature humaine dont on parle encore dans l'ombre des bien nantis; il n'a pas non plus un avenir moins pitoyable grâce à l'évolution; il est plutôt l'élément d'un ensemble humainement réalisé et conçu (ce qui n'appelle en rien je ne sais quelle méchanceté humaine, ce qui ne sous-entend pas que tout ce qui est est voulu): aussi, à moins que le rapport du connaître vers l'être ne soit un leurre, ce qui est insoutenable, cet ensemble n'a rien de final, pas plus que ne sont immuables les conditions qui provoquent les misères de l'humanité. Tout ce qui concerne l'humain est fragile, même le pouvoir de l'exploiteur, et c'est pourquoi celui-ci a autant besoin des concepts et des idéologies que des militaires et des policiers.

¹ L'évolution, tout comme la nature humaine, est une idée construite. On peut toujours, devant un changement précis, dire qu'il y a évolution: un enfant qui prononçait cinq mots et qui maintenant en débite cinquante a, si l'on veut, évolué. L'évolutionnisme n'a jamais été aussi explicite et son concept outrepassait cet usage spécifique.

2. Une intention commune

À moins d'exceptions étonnantes, de mauvaise foi crasse, d'ironie ou d'humour, jamais un auteur occidental n'a prévu écrire des bêtises. Descartes, Aristote, Marx, Thomas d'Aquin, Hegel, Hobbes, Comte, ont tous cru bien dire; et si, insatisfaits, il se sont corrigés de quelque façon, ce fut encore pour bien dire. Aucune époque, même si aux yeux d'une autre elle s'est fourvoyée, ne peut être caractérisée de menteuse. Cela ne doit pas échapper à celui qui, éveillé à quelque nouveauté, critique le savoir antérieur. S'il y a à tel moment de nouvelles exigences épistémiques ou des conceptions neuves, il y a aussi, dans le savoir analytique occidental, une constante intention de dire la vérité. L'Occident, malgré les péripéties et les contraintes du savoir, la variété et les facultés linguistiques, est, sur le plan de la pensée analytique, une permanente — non pas évolutive — volonté de vérité. C'est à cause de cela qu'on a entendu un Galilée, qu'on l'a condamné, qu'on l'a rappelé. C'est en partie grâce à cela aussi qu'une époque antérieure est accessible, est critiquée.

Certes il n'y a pas à juger d'un énoncé sur les bonnes intentions de la personne, du groupe ou de l'époque qui le prononce. Le bon vouloir n'est pas critère de vérité. Il importe de toujours tout critiquer et d'élucider le système d'une idée pour en apprécier la valeur. Et puis une intention de vérité, même universelle, ne saurait échapper à des conditions sociales, politiques et discursives dont il importe, donc, de saisir l'influence. Mais s'il y a eu, peu importe la spécificité des moments historiques, une intention chaque fois assumée par les chercheurs, cela ne nous laisse-t-il pas supposer une raison ou un dispositif rationnel qui agirait sur le savoir analytique?

Là-dessus l'épistémologie oscille entre l'affirmative et la négative. Celui qui parle du progrès de la raison ou qui veut que le réel s'adapte à la conscience (à moins qu'il historiographie la conscience) aura tendance à le présupposer. Celui,

par contre, qui découpe l'histoire du savoir sera plus enclin à repousser cette hypothèse et insistera sur une variété de systèmes rationnels autonomes. Ailleurs, chez Comte ou chez Karl Popper (1902-1978) par exemple, on se maintient entre deux: chacun son tour on fournit les règles d'un nouveau savoir (ou les nouvelles règles du savoir), on soutient que la raison est en progrès, puis on détache féroceement la raison scientifique de la raison métaphysique. Ainsi, l'Occident tantôt fait place à un dispositif rationnel universel, tantôt l'élimine.

Il n'y a pas, pour nous, à nier la réalité d'époques discursives. Nous pensons qu'il s'agit d'un fait moderne difficilement attaquant. La question que nous posons n'est pas de savoir s'il y a eu une évolution de la raison et des ruptures rationnelles. Nous sommes à nous demander s'il est vrai que l'Occident, au gré de ses savoirs, en dépit des écarts manifestes, n'a pas constamment été lié à un universel rationalisant. De toute façon, il n'y aurait pas dispositif parce qu'il y a évolution — ce serait plutôt l'inverse —; de sorte que la soudure évolutive, pour ceux que cela intéresse, ne pourrait être appliquée qu'en second lieu.

Évidemment, la notion d'époque discursive ou de paradigme (comme on dit à la suite de Kuhn) peut être un important obstacle à celle d'*a priori*. Mais ce qui nous semble le plus menacer cet *a priori*, c'est la trop fameuse dichotomie métaphysique-science. En effet, s'il y a une raison métaphysique et une autre scientifique qui, en tant que réflexives, en tant qu'analytiques, n'ont rien à voir l'une avec l'autre, il faudra admettre notre duperie, reconnaître que la raison analytique n'est redevable d'aucune nécessité *a priori*.

Or, la différence entre le métaphysique et le scientifique est beaucoup moins grande que ne le laisse croire toute une littérature facilement impressionnée. Ce sont là, d'ailleurs, deux qualificatifs mystérieux sur lesquels on n'arrive pas à s'entendre même si aujourd'hui, généralement, on préfère se classer dans le champ des scientifiques. Qui peut dire où finit

la métaphysique, où commence la science ? Combien de tentatives, autant discutées que discutables, avons-nous vues depuis Comte pour trancher la question ? Qui est scientifique ? Celui qui revendique le nom ? Marx, Comte, Durkheim, Lévi-Strauss ? Qu'ont-ils en commun ? Qui ne l'est pas ? Ceux qui déplaisent à ceux qui se disent scientifiques ? Ceux qui ne s'occupent pas du mot ? On dit souvent qu'est métaphysique le spéculatif. Est-ce à dire que le scientifique ne spécule pas ? On dit souvent que la science est critique. Est-ce à dire que la métaphysique ne critique pas ? On dit souvent que la science est objective. Est-ce à dire qu'elle n'est pas animée par des sujets ou que la métaphysique ne cherche pas à produire des vérités objectives ? On dit souvent que le scientifique est vérifiable. Est-ce à dire que la métaphysique est invérifiable ? La métaphysique admet-elle l'illogique, l'incohérent ? La métaphysique serait-elle le savoir religieux ou aliéné et, la science, le savoir athée ou émancipé ? Toutes ces difficultés proviennent de l'adulation du mot science et des nombreuses édifications épistémiques qui l'entretiennent. La perception de tel élément épistémique dans tel phénomène de la raison analytique permet occasionnellement de telles édifications et force cette même raison à s'exposer à des contraintes. C'est ainsi que la vision comtienne de la biologie contraint à la vérification, que Marx, conscient de l'aliénation idéologique, contraint à la critique, etc. Or, c'est justement en contraignant le savoir par certains repérages, par certaines inventions, qu'on est parvenu à constituer l'idée d'une raison scientifique¹. Ce sont la création, la conscience et la mise en vigueur de ces contraintes qui ont implanté la dichotomie métaphysique-

¹ Il y aurait fort à dire sur le fait que cette constitution et le rejet de la métaphysique qui en découle sont contemporains de l'évolutionnisme. La science, en effet, est souvent perçue comme supérieure à la métaphysique en tant qu'elle est le dernier phénomène de l'évolution de la raison.

science que nous vivons aujourd'hui. À la rigueur, donc, on pourrait dire que la raison scientifique est le savoir volontairement contraint par quelque chose (ou ensemble de choses) considéré comme important aux yeux d'une collectivité de penseurs. Les choses étant nombreuses dans le raisonnement analytique, ces choses étant théoriques, cela explique la mésentente sur l'idée qu'on doit se faire de la science. L'enfermement dans des édifications explique le dénigrement de la métaphysique. Mais que quelqu'un retienne une contrainte comme favorable à la raison n'implique pas que celui qui ne s'en occupe pas volontairement, dans la nouvelle conscience, n'est pas lié autrement à elle et ne partage rien avec son promoteur. Hobbes n'est pas positiviste, mais n'est-il pas tout de même semblable à Durkheim en tant que théoricien et ce, même s'il ne dit pas tout à fait la même chose que le positiviste ? Laissons tomber le fait que tout penseur cherche à interpréter le réel. Observons au moins que, dans l'histoire de l'Occident, toute théorie est un système d'idées plus ou moins logiques — en tout cas en quête de logique et stoppé par l'illogique¹ — construit en présupposant le déterminisme. Tout le savoir occidental gît dans le déterminisme (même la critique du déterminisme), qu'il soit tenu comme élément de l'être ou faculté de l'intelligence. Et le célèbre acte de foi maintes fois répété, «il faut croire au déterminisme», est tout simplement la conscience manifeste de la dépendance de l'activité rationnelle analytique. Sans déterminisme, l'intellection et l'intention de vérité n'auraient pas été possibles. L'accomplissement déterministe, dans la mesure où il s'assume comme tel, dans la mesure de ses préoccupations, parce qu'il passe par les intérêts de l'existence, est la loquacité même. La raison occidentale s'est toujours conformée au déterminisme : elle a constamment voulu comprendre la cause de tel effet ou l'interrelation d'éléments. Et il n'y a pas non plus d'époque discursive qui, sur le

¹ Qu'on pense à Kierkegaard.

plan analytique, ait échappé à cela. C'est probablement ce qui explique la permanence et le renouveau du vocabulaire des pensées sur l'humain (le mot liberté par exemple) et de la problématique humain libre-humain non libre. C'est probablement aussi une parcelle de l'explication des continuités et des ruptures entre les idées de l'histoire.

3. Qui pense ?

Depuis le positivisme les sciences sociales sont fortement attirées par l'idée d'objectivité. Mais n'est pas clair ce qui doit être pensé, ce qui doit être réalisé — pourquoi et comment ? — dans le cadre de l'objectivité. On s'en remet à des modèles et à des constructeurs de modèles qui, généralement, décortiquent une science, le plus souvent une discipline qui travaille sur le monde physique. Ainsi, on se laisse guider par la vision de celui-ci ou de celui-là dans une école sacrée et bienfaitrice.

Descartes établit le critère de la raison. Kant avance l'idée de la raison valide. Comte, lui, instruit des développements de la biologie, travaille à montrer comment on doit présenter un énoncé valide en sociologie; car il est entendu que la métaphysique ou la «spéculation abstraite» n'ont pas droit à la parole.

Dans l'épistémologie comtienne, l'histoire du savoir scientifique révèle que chacune des disciplines qui apparaissent est construite sur la base de celles qui la précèdent. C'est ainsi que l'auteur étale une succession dont la mathématique est la première étape, suivie dans l'ordre par l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie. Cette série appelle maintenant une autre discipline: la sociologie. Il est intéressant d'observer que le médecin, Claude Bernard, a vu lui aussi que le biologiste résumait en lui le savoir des autres disciplines. Il est aussi intéressant de savoir que l'épistémologie kantienne, bien qu'elle réalisât aussi une division du monde des connaissances, n'intégra pas sur ce point l'idée évolutionniste.

C'est sur le modèle de la biologie que se constitue la sociologie. La société est alors traitée comme un organisme réel, un organisme dont il faut garantir la santé, l'ordre. Mais, pour ce faire, le sociologue, comme le biologiste, doit vérifier ses hypothèses. Car c'est sur la vérification que repose la possibilité de la vérité scientifique. Le sociologue, donc, est d'autant plus objectif que ce qu'il avance est vérifiable, tiré du réel lui-même. (Comme l'évolutionnisme est à la mode à l'époque, Comte formule pour le positivisme le proverbe suivant: «le progrès est le développement de l'ordre» ! Rien que ça. Il ne faut pas négliger qu'une intention révolutionnaire — ou plutôt réformatrice — inspire toute l'oeuvre comtienne. Cependant, il faut aussi constater qu'un tel slogan justifie souvent des pouvoirs cruels.) En sociologie l'idée d'organisme permet de mettre en lumière l'interdépendance des éléments constitutifs du tout social. Mais nous comprenons que cette idée répond à des exigences méthodologiques. En effet, les sciences positives de la nature, puisqu'elles cherchent au réel des lois, ont besoin d'un réel fixe ou fixable (même quand elles étudient des mouvements); en biologie, par exemple, si l'on veut vérifier une hypothèse, il faut pouvoir répéter l'expérience. Or, dès que le discours sur l'humain se veut à l'image de cette vision des sciences de la nature qui perçoit que l'essentiel est la vérification, il faut en quelque sorte réduire l'humain au «naturel», ou encore abstraire de l'humain ce qui fait obstacle à la méthode qu'on a proposée. Aussi, les sciences humaines qui se sentent «en retard» (conception qui apparaît dans une perspective évolutionniste) sur les sciences de la nature, ne voient pas autre chose à faire qu'étudier celles-ci et s'accrocher aux conclusions de l'étude. C'est ainsi que le social est réduit à l'organisme biologique et qu'on abstrait de cet organisme l'action intelligée¹.

¹ C'est par là qu'on peut expliquer l'exigence durkheimienne qui veut que la psychologie se limite à étudier le comportement au lieu de la conscience.

Après avoir sollicité la biologie, c'est à la physique mathématique qu'on emprunte le modèle; c'est ce qu'effectue Karl Popper. La vérité émigre alors du côté de cette science dans laquelle Einstein vient de produire la théorie de la relativité (1905). Popper, pour qui la croissance du savoir ne fait aucun doute, veut établir le critère de démarcation entre le savoir scientifique et l'autre. On a eu tort, nous révèle-t-il, de penser que l'induction, la vérification ou la confirmation étaient les indices du savoir scientifique. C'est la falsification qui distingue la théorie scientifique. C'est là que se trouve l'objectivité.

Popper se penche sur plusieurs théories qui lui sont contemporaines: la théorie marxiste de l'histoire, la théorie freudienne de la psychanalyse, la théorie einsteinienne de la relativité, la théorie adlérienne de la psychologie individuelle... Or, dans cet univers savant, seule la théorie einsteinienne dit vrai et les seules théories qui soient vraiment scientifiques sont celles d'Einstein et de Marx. C'est que la théorie, pour être vraiment scientifique, doit indiquer elle-même par où elle peut être falsifiée. Einstein l'a fait et sa théorie a résisté à l'épreuve¹. Marx aussi l'a fait mais sa théorie a été falsifiée². L'épreuve de la falsification permet de distinguer le savoir scientifique du

¹ Einstein soutenait que la lumière émise par une étoile et passant près du soleil dans son trajet vers la terre doit être déviée par l'attraction de la masse solaire. Or, si on pouvait photographier une étoile fixe durant le jour, on pourrait observer cette différence. Cela fut expérimenté par Eddington lors d'une éclipse.

² Marx considérait qu'à un certain moment de son développement un mode de production devait disparaître et céder sa place à un autre. C'est ainsi que l'histoire avait connu jusqu'à maintenant les modes esclavagiste, féodal et bourgeois. Or, le mode de production bourgeois devait être transformé par le prolétariat quand celui-ci deviendrait si grand qu'il éliminerait le régime de propriété privée. La chose devait se faire en Angleterre, dans la nation la plus industrialisée. Ce ne fut point.

pseudo-scientifique, de donner la vérité en soi, et tout savoir qui se veut scientifique, valide, doit s'y conformer.

L'Occident ne se lasse plus de travailler dans cet esprit, de chercher des formules miracles par lesquelles la vérité sera déposée sur l'être en dehors de l'humanité de la théorie. On croit que l'objectivité, quels que soient les moyens techniques ou épistémologiques qu'on se donne pour l'atteindre, permet de contrer les méfaits de la subjectivité, peut-être aussi de surprendre la réalité elle-même. Mais si noblement muni idéologiquement, l'objectiviste oublie aisément l'épistémologie: la critique du savoir, des rapports entre l'être et le connaître. Il préfère le travail pratique, «scientifique» à la «spéculation abstraite»; il parle pompeusement d'hypothèse-et-vérification, d'essai-et-erreur, etc. Dans le meilleur des cas, le chercheur admet avec une réserve inutile, un grain de scrupule, le leurre de l'objectivité «parfaite». Conscient, s'il en est, de la pertinence des oppositions de principe, il sépare Weber et Durkheim, Freud et Skinner, trouve «du bon» dans Weber et Freud, mais met l'accent sur Durkheim et Skinner, ces esprits «scientifiques». Ayant tranché l'alternative, il se donne bonne conscience et exerce noblement et libéralement son métier d'enquêteur neutre¹. Mais pourquoi voit-il «du bon» dans les oppositions de principe et soutient-il en même temps (souvent avec fureur) l'ambition objectiviste ? Ne la reconnaît-il pas inadéquate (il préfère alors parler de degrés ou de niveaux d'objectivité) pour rendre compte de son travail pratique d'humain qui enquête sur l'humain ?

¹ C'est pourquoi, par exemple, il incline vers le concept de *stratification sociale*, plus opérationnalisable, de préférence à celui de *classe sociale*, quand il ne traite pas tout simplement les classes comme des strates.

Pour l'objectiviste, toutes les connaissances doivent (doivent, car il se situe sur le terrain dogmatique) être semblables dans leur forme, c'est-à-dire répondre à un modèle, faute de quoi elles ne sont pas valides ou scientifiques. Or cette forme, après le rationalisme cartésien, est trop souvent dictée par une réflexion sur les sciences de la nature. Outre qu'il y a dès lors un dénigrement du savoir de la *praxis*, on agit comme si les sciences humaines étaient inaptes par elles-mêmes à produire des propositions ou des formes de connaissances. Pis encore, on agit comme s'il n'y avait aucune dialectique entre les sujets, les objets et les méthodes, les méthodes devenant *a priori*. On recherche toujours l'idéal épistémologique à partir duquel on pourra dire quelque chose de vraiment scientifique. Cet idéal se modifie, s'ajuste aux derniers développements des sciences de la nature, répond aux critiques extérieures: il réagit; toujours il revient dans une forme idéale. Le seul continu, c'est le mot science; le sens en est fluctuant, indéterminé. Aussi est-ce le scientifique qui doit avoir *raison*. Mais cette raison est sans sujet, objective. L'épistémologie, dans l'histoire du positivisme, n'est d'ailleurs pas tant une réflexion sur le savoir que sur les sciences de la nature; et cette réflexion s'inscrit dans une volonté religieuse de découvrir des lois d'interdiction dans le savoir. Elle se situe toujours sur le terrain du manichéisme (pensons à l'alternative «science ou métaphysique»). Elle aboutit à une espèce de code d'éthique. Il faut comprendre non pas le phénomène du connaître, mais la connaissance scientifique, afin d'exclure l'autre. On prend pour terrain d'investigation celui sur lequel on risque le moins de rencontrer l'humain : les sciences de la nature. L'objet ici ne peut faire état d'aucune humanité et il est admis que le sujet s'élimine peu à peu avec la construction de moyens techniques et théorico-mathématiques. On prend le terrain sur lequel on risque le moins de rencontrer ce démon noir : l'humain. La science devient une espèce de mystique. Ses prêtres, en voulant uniciser la forme, arrivent à uniciser les objets, à niveler le

monde, à nier les différences : nature humaine, histoire unique, raison unique. On retrouve des objets tous égaux devant l'idéal scientifique. Tout se passe comme si les formes n'étaient pas des produits de l'esprit humain ou du rapport entre les connaissances humaines et l'objet de ces connaissances. Certes, les sciences de la nature sont spécifiques; mais cette spécificité provient bien plus de l'objet que du processus de théorisation.

En sciences humaines, on sait très bien que l'objet analysé procède souvent de la connaissance qui donne accès à lui. Le discours est alors peu dissociable de l'objet même qui est désigné. La dialectique entre l'objet de la théorie et la théorie elle-même est là indépassable. De part en part les sciences humaines sont traversées de questionnements humains, d'humains s'interrogeant sur le monde humain dans des univers sinon théoriques du moins informés. En ce sens, les sciences humaines, comme toutes les autres sciences, sont essentiellement historiques. Cette historicité fait de l'objectivité positiviste une pure illusion et l'idée de degrés d'objectivité que le positivisme offre pour se justifier montre bien que cette historicité, sans être assumée, est au moins soupçonnée. Pourtant, le positivisme préfère entretenir l'artifice, maintenir un idéal invisible, insensible, mystérieux. En sciences humaines, il travaillera à calquer son travail sur celui des visions douteuses qui portent sur les sciences de la nature, des visions qui, normalement, non seulement éliminent la dialectique de l'être et du connaître en livrant un produit fini, mais surtout présentent non pas le phénomène du connaître mais des opinions sur des réalisations fragmentaires de la connaissance et même de la connaissance dite scientifique. Il n'y a pas que les sciences de la nature qui connaissent et leur savoir n'est pas moins humain que n'importe quel autre analytique — la technologie qui sert souvent à médiatiser des connaissances est elle-même un produit humain qui ne peut servir que des fins humaines.

4. Autour de Kant et de Bachelard

C'est tout de même la réflexion sur les sciences dites de la nature qui finira par rendre compte de l'importance de la place de la raison humaine dans la rationalisation du monde. L'Occident découvrira la force et la vulnérabilité de sa pensée; il en viendra à comprendre que toute idée sur le monde, nature humaine ou évolution par exemple, est liée à l'acte de concevoir, que le monde est à chaque moment de l'histoire humaine non pas rationnel mais rationalisé. Pour tout dire, il en viendra à assumer une simple tautologie: si le monde est pensé tel, c'est que par telle raison et dans telles conditions il est conçu tel. La pensée analytique ne découlera donc plus de quelque digestion de l'être. Il verra que c'est la raison humaine qui donne au monde sa rationalité et que cette raison est toujours critiquable.

On doit à Emmanuel Kant (1724-1804) une intervention capitale en ce sens.

Rappelons d'abord des réalisations qui ont précédé et motivé la théorie kantienne. Copernic (1473-1543) est parvenu à montrer mathématiquement que la terre ainsi que les autres planètes tournent sur elles-mêmes et autour du soleil. Du point de vue qui nous occupe, ce n'est pas tant cette découverte que la méthode par laquelle elle fut obtenue qui importe. Cette méthode consiste en une mathématisation du phénomène. C'est elle qui vaudra à Galilée (1564-1642) ses nombreuses thèses autant en astronomie qu'en physique. Notons que Galilée contribuera au développement de la mathématique et façonnera des instruments d'observation. Et puis il y a eu Newton (1642-1727) qui, dans une mathématique sophistiquée, a développé la théorie de la gravitation. Avec Copernic, Galilée et Newton un aspect du monde devient de plus en plus maté: la nature. Or, l'explication du monde naturel est due à un produit de la raison qui, lui, n'a rien de naturel: la mathématique, en effet, est rationnelle et abstraite. Que ce soit le monde naturel qui

bénéficie le plus de la rationalité mathématique, il n'y a rien d'étonnant à cela; car les systèmes abstraits que la mathématique soutient sont d'autant plus efficaces que les choses qu'elle sert à expliquer (maintenant, donc en tant qu'elle est reproduite ou produite à cette fin) sont stables et déterminées, ou plutôt stabilisables et causalisables. Ce sont, bien sûr, les objets naturels qui rencontrent le mieux ces exigences. Enfin, il y a eu le conflit entre le rationalisme de Descartes (1596-1650) et l'empirisme de Hume (1711-1770), le premier soutenant un certain innéisme des idées, l'autre insistant sur des constructions psychologiques postérieures à l'expérience.

Venons-en à Kant.

Aux yeux de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il y a, d'un côté, le savoir qui progresse et qui fait unanimité: celui des sciences de la nature, de l'autre, le savoir qui piétine: la métaphysique. La philosophie kantienne dégage alors une trilogie dans laquelle on retrouve la métaphysique, les sciences de la nature, la mathématique. Par là, tout ce qui n'est pas mathématique ou science (de la nature) est refoulé sur le banc de la métaphysique.

Les mathématisations du réel qui ont été effectuées avant lui ont fait dire à Kant que toute connaissance commence avec l'expérience (Hume) mais qu'il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes de l'expérience (Descartes)¹. Ce n'est pas le sujet qui se règle sur l'objet mais l'objet qui est adapté au sujet. Il y a donc un sujet *a priori* et la causalité, dans laquelle se donne le déterminisme, en sera un élément. C'est ainsi que, pour Kant, la raison humaine est victime d'un dispositif *a priori* et qu'il y a, selon son dire, un sujet transcendantal. Dans ces conditions, la raison humaine n'a accès qu'aux phénomènes et une portion de l'être, le noumène, lui est à jamais inconnue.

Nous pouvons tout de suite constater que l'idée d'un sujet transcendantal justifie une certaine unicité de l'humain. Kant,

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 57.

d'ailleurs, délimitera de façon très étroite, par un ensemble de catégories, la raison pure de l'humanité.

C'est après la critique kantienne du savoir que naîtra le courant positiviste. Le positivisme, notamment, est marqué de façon indéniable par l'oeuvre de Kant, ne serait-ce que par la récupération de l'opposition métaphysique-science. Mais ce positivisme, on le sait, ne retiendra pas la thèse kantienne du réglage de l'objet sur le sujet. Empiriste, il pensera absorber le réel, il sublimera les notions de neutralité, d'observation et de vérification. Il faudra attendre Gaston Bachelard (1884-1962) pour redonner sa place à une raison créatrice.

Pour Bachelard, la philosophie des sciences passe nécessairement par l'histoire des sciences. La position inverse est circulaire: il faut ignorer l'histoire des sciences pour la nier. Or, cette histoire révèle une succession de «ruptures», l'apparition de sciences «sans aïeux», un développement brisé. Le développement de la science ne forme pas une ligne homogène, cumulative. Il n'y a pas, à vrai dire, la science; il n'y a que des sciences, distinctes, qui apparaissent à des temps différents, dont le développement n'est pas non plus uniforme mais «pluraliste».

Bachelard, qui dit réfléchir sur le «nouvel esprit scientifique» apparu vers 1905 avec Einstein, éloigne résolument l'expérience première, ou connaissance ordinaire, de la pensée scientifique puisque la première n'est qu'un obstacle à la seconde, mathématique, abstraite, rationnelle. «Il y a rupture entre l'expérience sensible et la connaissance scientifique»¹. Le savant «provoque» la nature: «Il faut, écrit Bachelard, forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit»². L'organe lui-même, si réduit à l'outil soit-il, doit continuellement être converti en nouvelles équations, à cause de sa simple matérialité. La

¹ Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 36.

première classification des choses, profane, est entachée de projections, de besoins, de finalisme. Elle est un «nominalisme naïf». En cela elle est pauvre: sa limite est celle du sensible. La fécondité de la science, de la science moderne, vient précisément de ce qu'elle travaille au niveau «nouménal». «Ce qui est hypothétique maintenant, c'est notre phénomène»¹. Le phénomène est le lieu auquel on arrive, non une autorité originelle. «Il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières»². Dans la science, «Rien n'est donné. Tout est construit»³. Fonder le droit sur le donné sensible, naïf, est sans cesse occasion d'obstacles épistémologiques soit par analogie grossière, soit par réduction, etc. Le substantialisme, par exemple, est une illustration éloquente de l'obstacle. La connaissance non scientifique prête volontiers des goûts, des qualités de l'âme, des sympathies ou des répulsions à des abstractions telles que l'électricité, la gravitation. La multiplication des qualités masque l'ignorance de la spécificité dont on parle. Jamais définitivement vaincu, l'obstacle est une difficulté inhérente à l'entreprise scientifique. Rationnelle et historique, la vérité est, dans la «cité des savants», essentiellement polémique. D'où ce besoin d'une psychanalyse de la science. «La tâche de la philosophie scientifique, écrit Bachelard, est très nette: psychanalyser l'intérêt, ruiner tout utilitarisme, [...] tourner l'esprit du réel vers l'abstrait, du naturel vers l'humain, de la représentation vers l'abstraction»⁴. La science n'a pas affaire à des réalités empiriques, à des sensations. L'univers scientifique est de part en part rationnel et abstrait et, de là, il produit son propre concret. La pensée scientifique ne

¹ Gaston Bachelard, *Études*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 14.

³ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 14.

⁴ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 9-10.

s'occupe pas de substances discrètes, logiquement antérieures; elle établit au contraire des relations entre des effets qu'elle provoque. À ce moment, la vérification ne vient pas confirmer ou infirmer une hypothèse, car le réel sur lequel s'opère l'expérience est construit par la théorie. Tout au plus, l'échec désigne-t-il une incohérence théorique, le besoin d'une réification interne. L'instrument est un «théorème réifié», le monde est ma vérification.

Kant et Bachelard montrent que l'être dans la connaissance scientifique ne peut être que celui de la connaissance scientifique. Il n'y a de connaissance que pour autant qu'une dialectique de l'être et du connaître est possible et cette dialectique n'est possible que dans la mesure où la connaissance contient déjà quelque chose: catégories *a priori* pour Kant, système théorique pour Bachelard. Pour le premier l'objet sera façonné par le sujet, pour le second le savant produira son réel. Bref, la connaissance analytique présuppose un quelque chose qui donne la possibilité de connaître.

Kant et Bachelard disent s'occuper de la pensée scientifique et, de fait, ils réfléchissent sur les sciences de la nature. Mais, pour nous, même quand il est question du «nouvel esprit scientifique», il s'agit tout simplement de la raison analytique. Ce n'est pas que nous nions toute originalité historique à la connaissance occidentale, c'est que nous observons une façon occidentale de rationaliser laquelle, d'ailleurs, invalide la distinction métaphysique-science. Une théorie sur la nature humaine est tout autant un effort de rationalisation que la théorie atomique et elle ne provoque pas moins le réel que l'autre. L'utilisation, dans certaines disciplines, d'instruments d'observation, le traitement de données, si compliqué soit-il, ne justifient pas qu'on parle de deux rationalités, historique ou qualitative. Ce n'est pas parce que Bachelard découvre qu'Eins-

tein provoque le réel qu'Hobbes n'en fit pas autant. La *Somme théologique* n'est pas moins créatrice et abstraite que *L'origine des espèces* et, dans chacun des cas, nous avons affaire à des théories historicisées; si le premier ouvrage est imprégné de christianisme, l'autre n'est pas moins pénétré par l'évolutionnisme (bien que l'évolutionnisme de Darwin, marqué de contingence et de nécessité, soit des plus lucides). Ce n'est pas parce que le second apparaît à une époque de grande libéralité du savoir qu'il est analytiquement d'une rationalité différente; à moins qu'une seule théorie, un seul argument suffisent à définir la rationalité, ce qui rendrait difficilement explicable la communication entre les époques, les disciplines ou les écoles. S'il est vrai, comme le pense Bachelard, que la vérité rationnelle est polémique, ce dont nous a convaincu l'épistémologue français, tant mieux pour celui qui le sait et l'admet; mais ce n'est pas moins valable pour l'époque d'Aristote que pour celle d'Einstein. Cette proposition ne fait que souligner la vulnérabilité et l'humanité du savoir. Cependant, quoique la mathématisation ne soit pas la seule formalisation possible, il peut être fondé de déclarer qu'il y a une pensée mathématique et une autre qui ne l'est pas. Mais, dans tous les cas, le savoir analytique consiste en une rationalisation déterministe du monde. La mathématique n'est rien de plus qu'un instrument précieux et exigeant de la raison analytique.

Nous disions que dans la connaissance analytique il y a *a priori* quelque chose. Comment pourrait-il en être autrement? Comment un sujet (individu, colonie savante ou époque) pourrait-il connaître s'il n'avait pas les moyens de questionner et comment pourrait-il trouver des réponses s'il ne pouvait les intégrer à quelque chose ou rencontrer des difficultés sinon par rapport à un savoir premier?

Mais l'*a priori* pour Kant est transcendantal. Il n'a pas besoin d'histoire même s'il se manifeste dans l'histoire. Pour Bachelard, cet *a priori*, c'est un ensemble théorique construit dans l'histoire. Ces positions ne sont pas tout à fait antinomi-

ques. En réfléchissant sur l'activité scientifique occidentale, chacun s'arrête à des développements précis et cherche à en comprendre le fonctionnement. Kant, à une époque assez universaliste, cherche l'essence de la pratique scientifique. Bachelard, lui, étudie l'histoire des pratiques scientifiques et découvre des spécificités. Aussi, Kant ne peut que rencontrer des conditions de possibilité générales; Bachelard voit des moments rationnels précis (d'où le concept perspicace de rupture). La contradiction serait définitive si des moments précis de rationalité étaient exempts d'un entendement *a priori* qui révèle notamment le déterminisme. Ce n'est pas le cas. D'Aristote à Einstein, l'Occident du savoir analytique est toujours déterministe. Kant aura donc raison de soutenir un déterminisme *a priori*, mais Bachelard ne sera pas moins justifié de faire état de spécificités et de ruptures théoriques ou épistémiques.

5. Historicité du savoir et déterminisme universel

Un déterminisme *a priori* n'est pas incompatible, si l'on tient compte du savoir analytique occidental, avec une théorie qui fait état de réseaux discursifs, puisque tout réseau ne peut être que déterministe. Il est aisé de constater que la pensée analytique (occidentale) est toujours déterministe, quand bien même elle serait religieuse (la proposition «Dieu est cause de tout», la superstition, l'invitation au pur acte de foi devant l'impossible en témoignent). Mais la théorie kantienne pose la question de l'universalité et de l'origine de cet *a priori*.

Il est indéniable que le déterminisme peut revêtir différentes formes (on connaît, en Occident, la causalité linéaire, la dialectique, la causalité structurale, la causalité circulaire). Si le déterminisme en soi n'est pas plus exigeant, il est possible d'envisager que la vision du monde de toute société soit déterministe, ce que nous aurions tendance à retenir; en tout

cas, nous n'arrivons pas à trouver (encore moins à imaginer) une vision du monde non déterministe qui, par exemple, n'explique pas tel phénomène par telle cause, et ce n'est pas parce que l'idée de cause première est absente d'une vision du monde que celle-ci n'est pas déterministe. Nous sommes donc prêt à admettre l'universalité du déterminisme.

On sait que Kant dépose son *a priori* dans le sujet transcendantal. L'*a priori* apparaît ainsi comme une faculté innée de la pensée humaine, une espèce de don divin. Mais peut-il y avoir une connaissance, voire un dispositif de connaissance, avant que ne soit donné le rapport conscience-monde ? Dès qu'on admet l'indispensabilité de cette dialectique, il est impossible de supposer la préexistence de cet *a priori* ! Il faut donc que l'*a priori* soit en quelque sorte constitué. On ne saurait invoquer quelque innéité, quelque faculté désertique à peupler. L'*a priori* serait constitué et sa réalisation serait celle du sujet réel parce qu'il est dans le rapport objet-sujet. Ainsi, ne saurait-il y avoir d'*a priori* que parce que la réflexion sur le monde s'impose à l'humanité. Le déterminisme ne serait donc pas d'un sujet transcendantal, mais de l'universalité de la dialectique entre l'être et la conscience. Autrement dit, dès qu'un sujet pense analytiquement le monde, il rencontre et produit un déterminisme dans lequel se donne un monde qu'il façonne. C'est pourquoi la réserve kantienne face au noumène est vaine.

L'*a priori* relève d'un rapport entre une conscience et un monde. Il se constitue constamment tant qu'il est reproduit. Voilà pourquoi on peut déceler une constante volonté de vérité : elle procède de la nécessité de rationaliser le monde dans le déterminisme.

Si le déterminisme apparaît dans toute dialectique qui produit une vision analytique, nous tenons certainement un élément

pouvant servir à définir l'activité réflexive de toute l'humanité. Mais il faut comprendre que nous avons là bien peu. Car ce qui importe dans la réflexion, ce n'est pas le déterminisme comme tel mais la dialectique entre l'être et la conscience et le produit conceptuel concret de ce rapport, et là s'effrite l'universalité. L'universalité du déterminisme est probablement ce qui donne la réflexion humaine, mais elle est aussi ce qui accomplit et dévoile d'hétérogénéité de la pensée puisque le rapport de la conscience au monde n'apparaît que dans le fait de l'existence et de l'histoire et c'est à partir de là que se réalise concrètement le savoir. L'universalité du déterminisme ne peut annuler l'éventail des pensées humaines que si la dialectique de l'être et du connaître est pour toute conscience la même. Il est probable que le déterminisme soit indépassable pour la réflexion humaine, mais il ne saurait être ce par quoi la pensée humaine est finie. Il faudrait pour cela que l'histoire s'arrête, ce que l'idée même de dialectique entre l'être et le connaître (à moins d'un cataclysme) rend absurde. Il est probable que le déterminisme provoque des liens entre les différentes pensées humaines, mais c'est bien parce qu'il se donne dans l'infini de l'histoire et de l'existence. Le déterminisme, parce qu'il n'est pas d'un sujet transcendantal mais de la dialectique entre un sujet et un objet, ne produit pas l'unicité de la pensée humaine et il ne peut apparaître lui-même que dans une multiplicité de pensées historiques. Et, justement, parce que le déterminisme rencontre l'histoire et l'existence, ou réciproquement, la vérité rationnelle est polémique et historique et l'être n'est critère de vérité que devant une pensée historique. Enfin, ce n'est peut-être que dans la mesure où la pensée acceptera de s'exposer à l'infini du savoir qu'elle sera infiniment loquace, libérale, polémique et critique, que dans la mesure où elle reconnaîtra la nécessité de la dialectique de l'être et du connaître qu'elle réclamera la pluralité et l'universalité de l'humain.

6. Conclusion

Deux concepts clefs ont servi, en Occident, à rendre compte de la condition humaine : ceux de nature humaine et d'évolution. À cause des variétés mais surtout à cause des variations humaines, l'idée de nature humaine fut supplantée par celle d'évolution. Ces deux idéologies, cependant, ont eu en commun de dissoudre l'existence concrète : l'humain était manipulé ou bien par la (ou sa) nature, ou bien par l'évolution. Dans chacun des cas, le moteur était posé à l'extérieur de la *praxis*; de sorte que même si la problématique humain libre-humain non libre était toujours présente, la non-liberté l'emportait.

Quand on commença à théoriser le phénomène de la connaissance concrète, quand on se pencha sur les conditions de possibilité de la conscience réelle, ces deux conceptions chancelèrent théoriquement. Ce coup donné, on put historio-graphier le passé, particulariser les sociétés et les individus; l'hétérogénéité *humaine* et la liberté qu'elle comporte devinrent moins alarmantes.

Quand il devient possible aux sciences sociales d'entrevoir l'immense responsabilité historique de l'humain, l'épistémologie découvrit le rôle de la raison. Timidement, d'abord, elle crut déposer dans la raison ce qu'il faut pour raisonner et comprendre le monde. Le déterminisme se donna tout de même comme immanent à la pensée un peu comme le conditionnement à l'existence. La question de la liberté se posa ici encore. Le penseur était-il responsable de la vérité comme l'humain de l'histoire ? L'empirico-positivisme préféra croire que la vérité était dans l'être; l'idéalisme la voulut dans le sujet. Les épistémologues se demandèrent si la structure était dans l'être ou dans la pensée. La scolarisation analytique du savoir effraya, *a fortiori* si l'on retenait que rien n'était donné de l'extérieur à la raison lorsqu'elle réfléchit.

La raison analytique n'est pas moins libre que l'humanité. Elle agit sur le monde comme la *praxis* sur l'histoire. Être dans l'histoire et penser le monde, c'est vivre l'indépassable dialectique entre la conscience et le monde extérieur : c'est choisir, faire et subir. L'humain est aussi responsable de l'histoire qu'il l'est du savoir, car il ne peut pas éviter la dialectique de l'être et du connaître. Son histoire, c'est aussi l'histoire de son savoir.