

Les savoirs scientifiques entre transcendance et instrumentalisation

Jean-François Côté

Volume 20, Number 1, 1996

Savoirs et gouvernementalité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015400ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015400ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Côté, J.-F. (1996). Les savoirs scientifiques entre transcendance et instrumentalisation. *Anthropologie et Sociétés*, 20(1), 167–186.
<https://doi.org/10.7202/015400ar>

LES SAVOIRS SCIENTIFIQUES ENTRE TRANSCENDANCE ET INSTRUMENTALISATION



Entretien avec Michel Freitag*

Michel Freitag est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Depuis 1987, il est également le cofondateur et l'âme dirigeante de la revue Société. En 1986, il publiait en deux tomes Dialectique et société (tome 1 : Introduction à une théorie générale du symbolique, tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle. Les formes de reproduction de la société ; Montréal, Éditions Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'Homme), une œuvre qui développe l'idée d'une théorie sociologique générale fondée sur les formations et transformations symboliques affectant la constitution des sociétés humaines. En même temps que cet ouvrage apportait sa contribution à la théorie générale en sciences humaines, il entreprenait la critique radicale des transformations de l'ordre symbolique en cours dans la société contemporaine, sous le couvert d'une critique d'ensemble du phénomène de la postmodernité, saisi ici sur les plans logique et socio-historique. Dialectique et société pose, dans son fondement, la question du rapport entre le développement de la connaissance et celui de la société. Freitag refuse ainsi par principe de dissocier totalement les composantes onto-épistémologiques du projet de connaissance des sciences (naturelles et humaines) des composantes normatives du développement d'ensemble de la société. Sa réflexion s'engage dès lors dans une critique de l'évolution de l'ordre symbolique qui régit à la fois les sciences et la société contemporaines, en soulignant précisément au sein de cette évolution l'absence de considération vis-à-vis de la nature proprement symbolique des pratiques humaines qui conduit tendanciellement à la perte de réflexivité qui leur est fondamentalement inhérente. Le paradoxe de la situation postmoderne actuelle se traduit ainsi par une « quête de sens » qui évacue la réflexion sur la portée intrinsèquement significative des pratiques. Freitag a poursuivi sa réflexion dans de nombreux articles, ainsi que dans des ouvrages comme Architecture et société (Bruxelles, La lettre volée et Montréal, Éditions Saint-Martin, 1992) et, tout récemment, Le naufrage de l'université (Québec, Nuit Blanche et Paris, La Découverte, 1996). Dans ce dernier ouvrage, il s'attaque à la question des transformations qui affectent l'ordre symbolique de la société contemporaine à travers une de ses institutions centrales qui vise justement la reproduction du savoir. C'est plus précisément en fonction de ce thème qu'il a accepté de se soumettre à cette entrevue

* Cet entretien a eu lieu le 11 octobre 1995 à Montréal. Michelle Mauffette en a fait la transcription et Michel Freitag a revu et corrigé le texte préparé par Jean-François Côté.

pour ce numéro d'Anthropologie et Sociétés portant sur « les effets du savoir ». Nous l'en remercions très sincèrement.

Jean-François Côté

Jean-François Côté — Comment peut-on, selon vous, interpréter sur un plan général les effets de la connaissance scientifique — sciences naturelles et sciences humaines confondues pour le moment en tout cas — sur le développement de la société contemporaine ?

Michel Freitag — La première remarque qui me vient à l'esprit en entendant cette question concerne la question elle-même. Cette question, d'une certaine façon, est un peu piégée, dans le sens où, au centre de la critique que je fais du développement contemporain des connaissances scientifiques, il y a précisément une critique de l'attitude qui consiste à juger de la connaissance selon ses effets, d'un point de vue pragmatique. Or, les effets que la connaissance produit ou induit en dehors d'elle-même, sur un plan ou l'autre de la pratique, ne représentent pas l'aspect fondamental au regard duquel elle se juge elle-même ni celui à partir duquel doit être jugée sa « valeur » ou sa « validité ». En d'autres termes la connaissance n'est pas d'abord instrumentale (comme la considère par exemple Habermas). Il y a une valeur-de-vérité intrinsèque des connaissances, qui est présente aussi bien dans la connaissance mythique et religieuse que dans la connaissance commune et la connaissance scientifique, et c'est d'abord sur ce plan que la connaissance scientifique a pu prétendre à une supériorité sur d'autres formes de connaissance, régies par d'autres principes, et visant peut-être aussi d'autres dimensions de la réalité dans l'expérience de laquelle nous sommes plongés. Si je fais allusion à cela ici, c'est pour dire que dans la science moderne, à son origine, cette référence à la vérité était première, fondamentale. Disons qu'il y avait peut-être une « division du travail » entre la pratique de la science et l'épistémologie, mais que l'épistémologie, soit de l'intérieur de la science, soit de l'extérieur, avait une prétention normative vis-à-vis de la prétention à la vérité des pratiques scientifiques particulières. Elle agissait donc ainsi également sur l'orientation générale du développement scientifique puisque celui-ci restait alors, au moins dans sa source et dans sa légitimité, attaché d'une manière principielle au problème de la vérité. D'une manière secondaire, la science a bien sûr toujours eu des effets pratiques, et les scientifiques n'y ont généralement pas été indifférents; mais ce n'était pas leur préoccupation première et déterminante (comme ce l'est par exemple dans la magie). Ainsi, il y a une valeur en soi de la connaissance, et cette valeur est sa valeur de vérité, tel est du moins le nom qui lui a été donné (*verum dicere*, mais aussi *alétheia*, le dévoilement). On peut dire aussi que cette valeur de vérité immanente à la connaissance implique une attitude « contemplative » du sujet connaissant, qui touche au sens même du monde et à la place de l'existence humaine dans le monde.

Ceci dit, je veux bien quand même essayer de répondre à la question des effets de la connaissance scientifique. Mais alors, je ne peux pas éviter de faire tout de suite une distinction entre les sciences naturelles et les sciences humaines, tout en

reconnaissant que les deux sont complémentaires, la question étant de savoir comment. Il me semble qu'il est d'autant plus nécessaire de faire cette distinction qu'elle est actuellement en train de disparaître, non seulement idéologiquement (comme dans le positivisme classique), mais aussi pratiquement. La différence fondamentale entre les deux, qui est en même temps ontologique et épistémologique, c'est que se trouve exclue de la nature toute dimension cognitive, normative et expressive immanente, telle qu'elle a été conçue en tant que réalité matérielle par les sciences de la nature (contre l'« animisme » du sens commun). Cela signifie que l'on exclut *a priori* l'existence de toute réflexivité, de toute connaissance de soi et de toute subjectivité dans la nature elle-même, qui est pur objet pour nous et n'est objet que pour nous, ce qui nous place ainsi dans la position (en somme divine) d'unique sujet de la connaissance, en même temps que nous postulons que notre subjectivité telle qu'elle est engagée dans l'acte et la pratique de connaissance scientifique peut avoir une valeur universelle. Ainsi, la science classique établissait une parfaite division entre le sujet et l'objet de la connaissance (Descartes), quitte à devoir constater ensuite (avec Kant) que le sujet intervient unilatéralement dans la construction de l'objet de la connaissance.

Tandis que pour les sciences humaines, qu'on le veuille ou non, le problème de la subjectivité humaine, le problème des fins et des valeurs, etc., se pose au niveau ontologique de l'objet lui-même, de manière intrinsèque et non seulement extrinsèque comme dans la nature physique. D'ailleurs tout débat sur la question, ainsi que l'existence même de la science et de la conscience du sujet scientifique dans la société, suffit à en apporter la preuve. Or, ce qui est essentiel dans ce problème, si l'on veut parler des effets de la connaissance scientifique, c'est que les sciences humaines interviennent directement, immédiatement de manière cognitive, normative et même expressive (identitaire) dans la société, en transformant les références significatives et normatives qui sont impliquées comme médiations dans son existence même. C'est comme si les sciences naturelles, au lieu de découvrir des lois dans la nature, y produisaient elles-mêmes sans cesse de nouvelles lois. Or, les sciences classiques de la nature nous permettaient sans doute d'intervenir sur la nature, mais elles ne transformaient pas la nature des lois naturelles. Il y a là une différence qui me paraît fondamentale, même si les technosciences contemporaines sont en train de substituer, en tant qu'objet d'étude, les artifices de la technique à la nature telle qu'elle existe indépendamment de nous. Elles ne s'intéressent plus tant à la nature des choses qu'à notre capacité de faire des choses dans la nature. Leur objet n'est plus tellement la nature, entendue selon son concept classique, mais l'environnement « artificiel » qu'elles produisent elles-mêmes et dont elles cherchent essentiellement à s'assurer le contrôle. En effet, on peut définir le **technologisme** par le fait que son « intérêt de connaissance » concerne directement la prévision et le contrôle stratégique des conséquences de nos interventions techniques sur l'environnement, et non plus sur le « monde lui-même ». Parallèlement, le **technocratisme** consiste, du côté des sciences humaines, dans un projet diffus mais omniprésent de production et de contrôle (de gestion) directs de la réalité sociale, plutôt que dans une démarche proprement cognitive visant à mettre à jour son mode propre de constitution. Cette démarche, appuyée

elle-même, de manière critique, sur une conception transcendantale de la nature humaine peut conduire alors à des projets de transformation politique de la réalité sociale existante.

Ainsi, un lien organique va s'établir entre le développement technologique issu des sciences naturelles, et la nécessité d'une prise en charge technocratique directe (et non plus morale, éthique ou politique) des conséquences des développements technologiques aussi bien sur la société que sur notre « environnement naturel ». Mais cela ne permet pas de mettre directement sur le même pied les effets des sciences de la nature, devenues technosciences, et des sciences humaines, devenues pratiques technocratiques. Elles restent distinctes, tout en devenant complémentaires. Il se crée entre elles une dynamique cumulative d'autodéveloppement où finalement le technologisme inspiré par les sciences, couplé à une conception « économiste » des finalités de la vie sociale, multiplie les « problèmes » d'adaptation et de contrôle qu'il revient ensuite aux sciences humaines de prendre en charge et de résoudre de manière technocratique, sans qu'il ne soit plus jamais question, normativement, éthiquement et politiquement, du sens et de la valeur de tout ce développement autoréférentiel, qui est en quelque sorte abandonné à lui-même. C'est dans ce champ qu'apparaissent tous les problèmes « écologiques », ou encore tous les problèmes « éthiques » qui sont posés par le développement des sciences, en biologie génétique par exemple. Mais comme ces problèmes surgissent après coup, leur résolution devient elle-même une question d'experts, de spécialistes. Et cette « résolution » ne représente plus à son tour qu'un problème technocratique de degré supérieur.

Il s'est donc produit une mutation, qui a commencé il y a peut-être un peu plus d'un siècle, mais qui s'est accélérée depuis une cinquantaine d'années : les sciences de la nature, comprises collectivement et jugées selon leur « effet de masse », se sont de plus en plus détachées de leur motivation originelle qui était de « percer les mystères de la nature », pour s'intéresser plutôt à tous les effets spécifiques qu'il devenait possible de produire méthodiquement à travers des interventions technologiques. Leur souci véritable n'est plus la nature elle-même, mais la prévision probabiliste des effets de nos interventions, l'efficacité autocontrôlée de nos savoir-faire. L'objet des sciences se referme ainsi de plus en plus sur l'univers des artefacts dont nous maîtrisons technologiquement la production (comme en informatique, par exemple). Je parle ici des effets de nos interventions techniques, et non pas pratiques, parce que je voudrais bien conserver au concept de pratique le sens qu'il possède dans la distinction philosophique entre la théorie et la pratique, la pratique étant normative, la théorie étant descriptive, cognitive. Or, la technique est justement une négation de la pratique, de la dimension normative immanente de l'activité. Elle considère l'activité comme un fait, comme la simple condition instrumentale de l'obtention de certains résultats, de la réalisation de certains objectifs prédéfinis ; elle saisit l'activité dans ses conséquences, exactement comme si c'était un processus naturel. Dans ce sens, elle naturalise l'activité humaine non seulement idéologiquement (comme la psychologie behavioriste, par exemple), mais directement pratiquement (comme le fait l'ingénieur de méthode dans l'« organisation scientifique du travail »).

J.-F. C. — Mais à ce moment-là, et dans la mesure où les sciences naturelles en sont venues à s'intéresser, au fond, davantage (sans s'en rendre compte) au procès d'intervention pratique des êtres humains sur la nature qu'à la nature elle-même, est-ce que la « hiérarchie » entre sciences naturelles et sciences humaines ne devrait pas être tout simplement inversée ?

M. F. — Oui, les sciences naturelles deviennent elles-mêmes des « sciences pratiques », mais elles ne le reconnaissent pas directement, parce que la référence à l'ontologie objectiviste de la science classique est maintenue, de même que la dépendance épistémologique des sciences sociales vis-à-vis des sciences naturelles, ce qui les empêche de saisir clairement le développement des technosciences comme une réalité humaine **intrinsèquement** normative et expressive (morale et politique). En réalité, les sciences de la nature tendent à s'éloigner de ce modèle objectiviste, mais cela est occulté par le fait qu'il se maintient avec fermeté (ou inertie) dans la cosmologie, dans la physique fondamentale, etc. Einstein pensait ou disait aussi que ses découvertes sur la relativité n'auraient *aucune* influence pratique avant des siècles. Cela, il le disait dix ans avant la bombe atomique ! Il continuait de penser que la finalité de la science était de connaître l'univers, de manière en quelque sorte contemplative, et en tout cas pas seulement instrumentale. De la même manière qu'au fond, Galilée ne voyait pas de conséquences pratiques immédiates à repenser la totalité de l'univers selon un modèle mécaniste universel (dans lequel tout pouvait se réduire analytiquement aux notions de mouvement, de force, de vitesse, d'accélération, etc.), plutôt que comme un *Universum* peuplé d'êtres ou d'entités autonomes ayant des solidarités concrètes de forme et de « vie » les unes avec les autres — comme dans la physique d'Aristote, ou comme on le retrouve encore un peu dans la pensée de Lévi-Strauss. Pour Galilée, la science était une nouvelle manière de décrire et de connaître l'univers, le mouvement des astres, etc. (d'où son conflit avec la religion), et non un moyen pour construire des machines. Cela a permis aussi, plus tard, de construire des machines, mais les historiens du 19^e siècle ont reconstruit de manière un peu biaisée l'histoire du développement des sciences à partir d'un principe utilitaire, ou d'un principe matérialiste, qu'ils ont appliqué rétroactivement, de la même manière que Darwin a projeté rétrospectivement le modèle de la concurrence capitaliste sur l'ensemble du monde animal. Mais en fait, jusqu'à la seconde moitié du 19^e, l'essentiel du développement proprement technique est le fait d'artisans-techniciens, et pas de scientifiques (des « savants » comme on disait). Dans les différentes dimensions de la science classique (en mathématiques, en physique, en chimie, en biologie), la jonction directe avec la technique s'est faite tardivement. Ou plutôt, c'est en amont plutôt qu'en aval que les développements techniques étaient liés à la science, la science exigeant la production d'instruments de mesure et d'appareils expérimentaux de plus en plus précis et sophistiqués. Il s'agissait d'instruments scientifiques, et ce rapport d'instrumentalité ne s'est renversé qu'avec le développement de la production industrielle capitaliste des biens utiles, des marchandises. Pour le reste, la jonction entre science et techniques productives était occasionnelle, latérale, circonstancielle (dans le domaine militaire en particulier, avec le développement de l'artillerie, etc.), mais elle n'était pas *fondamentale*. En

comparaison aujourd'hui, on voit que la physique, elle, reste globalement ce qu'elle était : une science qui se préoccupe de la nature de l'univers, de la composition et de la structure de la matière, etc. Et les retombées pratiques immédiates de la physique contemporaine ne sont pas si gigantesques — l'histoire des fusées relève encore de Newton, pas d'Einstein. Et si la théorie quantique est maintenant essentielle pour la compréhension cosmologique de l'origine de l'univers et pour l'unification théorique des connaissances de la matière, elle n'a guère d'effets immédiatement pratiques ; en dehors de cette exigence spéculative d'unité du savoir, la recherche instrumentale d'effets pratiques pourrait se passer de cette théorie. C'est peut-être pourquoi il y a tant de chômage chez les physiciens purs. Mais l'essentiel, sociologiquement et historiquement, c'est que, dans le fonctionnement social réel des sciences, la physique n'est plus la science dominante ; ce n'est plus elle qui sert de modèle dans la dynamique cumulative des pratiques et des systèmes technoscientifiques. Alors, en extrapolant un peu, je dirais que la science dominante maintenant, ce n'est plus la physique, mais l'informatique. Or, l'informatique ne parle pas d'abord du réel, elle traite de ce qu'elle produit, c'est-à-dire de la cohérence opératoire intrinsèque du « faire », ouvrant le champ de son automatisation dans n'importe quelle application instrumentale. L'informatique (la cybernétique, etc.) transforme l'agir humain en systèmes autorégulés. L'objet dont elle parle est une pure production humaine, qui se substitue en même temps à la « pratique » comprise synthétiquement et à la « nature » qu'elle réduit pragmatiquement à l'environnement, toujours circonstanciel.

J.-F. C. — Elle ne parle vraiment ainsi que des effets qu'elle produit...

M. F. — Elle ne parle que de cela. Cette attitude opérationnelle prend dans les sciences en général, à mesure qu'elles se convertissent en technosciences, la valeur de modèle de scientificité que fournissait jadis la physique. La finalité n'est plus la connaissance de ce qui existe en dehors de nous mais la prévisibilité des conséquences de notre agir lorsque celui-ci s'est lui-même « matérialisé » dans des systèmes « finalisés » de manière quelconque. Ce qui compte alors aussi, c'est le degré de probabilité dont nous pouvons stratégiquement nous assurer dans la production de certains effets ou dans la prévision de certaines conséquences, positives ou négatives. La perspective est celle de la production d'appareillages dont on mesure le rendement et le risque. Cela coïncide d'ailleurs avec le virage probabiliste qui s'est fait dans la science pure comme telle, et contre lequel des gens comme Popper et Einstein avaient pris position au nom de l'universalisme épistémologique de la science classique. Popper refusait l'argument probabiliste en physique, et donc niait le caractère véritablement scientifique de la théorie des quanta, du principe d'Eisenberg, etc., en soulignant leur incompatibilité avec le progrès de la science comprise selon l'idéal d'une connaissance universaliste de la réalité empirique. Or, il y a eu cette coïncidence entre la crise du déterminisme en physique (la légitimation du probabilisme qui s'est opérée au cœur même de la science) et la reformulation de tout le projet de connaissance comme un projet de contrôle opérationnel de notre propre puissance d'agir productivement, par référence à la particularité de nos objectifs et à la spécificité des multiples environnements que nos propres entreprises définissent ou découpent elles-mêmes dans le monde. Ainsi

la science devient un instrument de la technique et elle finit par s'identifier avec elle dans la technoscience. Elle est devenue, dans son cœur même, une capacité de maîtrise technique, non plus de la « nature » mais des environnements circonstanciels de notre activité intentionnelle. Il en résulte le principe de subdivisibilité infinie des problématiques de recherche, où chaque « paradigme » est structurellement associé à la réalisation d'objectifs particuliers. Plus il y aura de problèmes à résoudre, plus il y aura de sciences pour les prendre en charge à travers des appareillages adéquats dont seules importent l'efficacité et la fiabilité. Cela soulève, pour les sciences naturelles elles-mêmes, une problématique générale ou générique qui est la même, au fond, que celle des sciences humaines qui se sont reconverties à la gestion, au contrôle, à la programmation du social, et qui ont perdu, elles aussi, l'idée d'une connaissance de la nature humaine et des conditions structurelles (et intrinsèquement normatives) de fonctionnement de la société, connaissance qui devrait légitimer des pratiques sociales et politiques engagées de manière critique dans la réforme de la vie collective, et en particulier des structures du pouvoir. Ainsi, c'est tout le projet émancipatoire des Lumières, auquel les sciences humaines avaient été associées dès leur origine, qui s'est progressivement désagrégé, en même temps que les rapports sociaux s'émancipaient des grandes institutions normatives universalistes (politico-juridiques) qui les régissaient pour tomber directement, à la pièce et circonstancielle, sous l'emprise d'une multitude *a priori* indéfinie d'interventions, de contrôle et de gestion directe du social.

J.-F. C. — Cela va nous permettre de faire une transition vers la question des institutions et des liens qu'il peut y avoir entre le développement de la connaissance et celui des pratiques sociales. Dans votre ouvrage publié récemment (*Le naufrage de l'université*), vous liez, entre autres, directement le sort des sciences humaines au destin de l'université en considérant que cette dernière est absorbée par les impératifs du développement économique et technologique contemporain. Et pourtant vous soulignez du même coup l'exigence toujours plus grande qui lie les questions théoriques des sciences humaines aux questions pratiques de la société. Qu'entendez-vous exactement par là ?

M. F. — Je me demande si le problème ne se manifeste pas déjà dans le sens qui est donné au concept de « pratique ». Je suis obligé de me référer à nouveau à la notion philosophique de la pratique renvoyant à l'action humaine qui, en tant qu'elle est libre, est régie par des normes qu'elle intériorise elle-même de manière réflexive, par opposition à la nature qui est soumise à une nécessité universelle. Les questions « pratiques » sont alors par excellence les questions qui portent sur les normes, les valeurs et les fins, bref, celles qui touchent à la question de la justification de l'action. À partir de là, on peut distinguer différents « régimes historiques de justification ». Dans la modernité, l'énoncé des fins de la vie sociale et la justification des normes renvoie à des « principes » qui comportent d'une manière ou d'une autre la référence au caractère transcendantal de la liberté humaine, et en particulier, à l'autonomie de la raison dans le domaine de la pensée et du jugement. Ainsi, à la fin du Moyen-Âge, l'université est née, comme institution, de l'exigence de soumettre à la raison critique le contenu dogmatique des vérités théologiques de la foi qui servaient de référence ultime à toute la structure normative de la

société chrétienne. Cette exigence rationnelle s'est manifestée surtout dans la forme, désormais argumentée, de l'exposition des vérités théologiques (voir la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin) et dans le souci de clarification pédagogique qui la soutient : désormais, il s'agit d'expliquer et de comprendre, et non seulement d'imposer autoritairement et dogmatiquement la vérité. C'est ainsi que la philosophie est née, une deuxième fois, en Occident, dans le champ de la théologie dont elle ne s'est émancipée systématiquement qu'à partir du 16^e siècle. C'est de la même manière que, dès le 12^e siècle, le droit a été enseigné dans les premières universités italiennes en tant que discipline trouvant dans la tradition juridique romaine les fondements d'une autonomie de l'ordre juridique — et donc les fondements permettant d'aborder la question transcendante de la justice — par rapport aux autorités juridictionnelles médiévales, aussi bien religieuses que temporelles. Il en va de même pour la médecine, dont l'objet, le maintien de la santé, est en rapport avec la valeur fondamentale attribuée à la vie humaine, et que la société reconnaît comme telle. L'important ici, c'est que la société occidentale a progressivement reconnu, comme faisant partie de son identité normative fondamentale, cette autonomie de la raison dans la recherche des façons de réaliser les fins essentielles de la vie sociale, et que cela s'est concrétisé dans l'autonomie au moins relative que l'on a reconnue aux « institutions » auxquelles cette réalisation était en quelque sorte « concédée ». Ce qui rattache donc une « institution » à la société, c'est essentiellement cette autonomie qui lui est reconnue dans l'accomplissement d'une tâche ou d'une mission à laquelle la société comme telle reconnaît une valeur transcendante. Cela permet de distinguer une institution d'une entreprise ou d'une organisation qui, elles, poursuivent de manière purement instrumentale des objectifs particuliers dont la réalisation est, au moins d'un point de vue principal, indifférente à la collectivité comprise comme totalité morale et politique, comme entité civilisationnelle à caractère normatif et subjectif. Ainsi, même si l'université a toujours eu pour tâche de former des « spécialistes » (des juristes, des médecins, etc.), ce fut dans la perspective où l'exercice même de ces spécialités n'était pas conçu comme une pure question d'opportunités et d'intérêts privés, mais était investi d'une responsabilité à l'égard de la société, répondant à une exigence normative et expressive avec laquelle la société comme telle s'identifiait de manière idéale. C'est dans ce sens également que l'enseignement des humanités, puis des sciences, et enfin la recherche scientifique sont entrés dans les universités : au titre des valeurs civilisationnelles qu'elles représentaient et auxquelles une portée fondamentale était désormais reconnue, et pas simplement au titre de leur simple utilité instrumentale.

Ce n'est donc pas au hasard que certaines formations ont été accueillies dans l'université plutôt que d'autres (la philosophie, le droit, la médecine, les humanités, puis les sciences sociales tour à tour, à mesure qu'elles naissaient de la reconversion des humanités à la méthode scientifique). C'est parce que le savoir qui leur correspondait était, à tort ou à raison, censé posséder une portée essentielle sur le plan des valeurs civilisationnelles à caractère normatif, et qu'il en allait de même pour l'exercice des professions correspondantes. Cette nouvelle structure institutionnelle s'est imposée comme nouveau mode légitime, c'est-à-dire critique et réfléchi, d'intégration des connaissances à portée normative, en même temps que

déclinait l'emprise directe des vérités religieuses et des autorités politiques patrimoniales. Ainsi, l'institution universitaire a eu pour tâche de développer, d'intégrer et de transmettre un savoir commun à caractère réflexif, à mesure qu'une valeur normative essentielle se trouvait investie dans ce savoir par la société. Dans l'*alma mater* universitaire, les différents savoirs spécialisés étaient censés retrouver leur unité au niveau supérieur d'une commune valeur de vérité, à mesure que cette valeur de vérité acquérait elle-même une force déterminante dans la mise en œuvre, l'orientation et la légitimation du procès global de la reconstruction moderne de la société.

Je pense que c'est dans cette condition classique de l'université que le lien entre les questions théoriques — et donc la description du réel — et les questions pratico-normatives était le plus étroit, mais précisément dans le sens où la pratique est définie par la question de la normativité, et non par l'utilité. L'université avait pour tâche « sociétale » de réaliser l'intégration des différentes connaissances en tant qu'elles sont des **guides** pour l'action et qu'elles définissent donc non seulement un savoir-faire mais un **devoir-faire**. C'est le cas du médecin qui implique une **obligation** et une **responsabilité** (le serment d'Hippocrate) socialement reconnues, sanctionnées au niveau même de la formation et dans le cadre même de l'autonomie corporative qui est reconnue à l'exercice de la profession. Il en va de même pour le juriste, mais aussi pour ceux qui « professent » dans le domaine de la culture laïcisée (les humanités, les sciences de la nature ou les sciences humaines); en effet, dans tous les cas, une valeur d'autorité légitime est civilisationnellement conférée à ce qu'ils font, d'abord en tant que « chercheurs » puis ensuite, et surtout, en tant qu'enseignants, puisque ce n'est plus à titre simplement privé qu'ils enseignent (comme des maîtres à leurs disciples), mais au nom de la société.

Si je me suis tant attardé au concept philosophique de la « pratique » et à mettre en lumière la fonction pratique de l'université classique, allant de pair avec son statut d'**institution** sociétale, c'est pour constater que les activités universitaires se détachent de façon systématique des questions pratiques c'est-à-dire de celles qui ont une portée normative globale et qui se trouvent comme telles sanctionnées par la société parce qu'elles mettent en cause directement son identité et sa légitimité, à travers l'orientation réfléchie que cette société donne à son développement (à la manière d'un gyroscope, et non pas comme des radars, pour reprendre l'image utilisée par David Riesman pour illustrer l'opposition de l'individu moderne *inner-directed* et de l'individu contemporain *other-directed*). On assiste à un assujettissement croissant des activités universitaires à la résolution d'une multitude de problèmes et de questions que Sartre appelait pratico-pratiques, et qu'on pourrait désigner comme étant d'ordre purement technique plutôt que pratique.

Le processus est si engagé que, sous le nom de l'université, on a assisté à la mise en place de gigantesques organisations de formation professionnelle et de recherche appliquée de toutes sortes, où il n'est plus question que de développer des expertises et des savoir-faire ponctuels, spécialisés. Certes, ils sont indispensables au fonctionnement de la société — et ils le deviennent même d'autant plus

que ce fonctionnement ne se réfère plus lui-même à la reconnaissance de normes communes, justifiées par la référence faite à des principes, valeurs et fins à caractère apriorique — mais seulement sur la base d'une gestion directe de la réalité, à caractère pragmatique, circonstanciel. C'est ainsi que d'après moi, on est entré, à un niveau structurel et de manière peut-être déjà largement irréversible, dans un nouveau mode d'existence de la société, et pas seulement dans une redéfinition de l'institution universitaire. Dans une société gérée et contrôlée technocratiquement, l'université s'est convertie en un réseau d'organisations de formation d'experts en tous genres, qui ne sont plus intégrées entre elles qu'organisationnellement, et non plus par le partage de finalités et de valeurs communes. Or, le principe même de l'expertise implique la séparation des problèmes, comme de son côté le nouveau mode de fonctionnement de la société implique la division sans fin des problèmes et de leur prise en charge technique. Dès lors, les universités ont en fait changé de finalité et donc, sociologiquement, de nature.

Jusqu'à présent, la saisie synthétique des fins était dans son principe déjà donnée ou légitimée, que ce fût selon le mode dogmatique de la tradition ou selon le mode critique de la modernité : il s'agissait de la transmettre, de la maintenir, de l'adapter, de l'enrichir de manière critique. Tandis que maintenant, la seule chose qui soit donnée encore, c'est l'ensemble des mécanismes à travers lesquels s'opère la destruction de toute vision globale, et donc de tout lien entre la théorie et la pratique.

J.-F. C. — Mais n'y a-t-il pas simultanément le constat aujourd'hui d'un renversement obligé entre une position de domination vis-à-vis de l'objet de la connaissance, et la responsabilité qui apparaît dans ce qu'on pourrait presque nommer les « réactions de l'objet » aux interventions techniques faites sur lui ? Est-ce qu'il n'y a pas un renversement qui fait en sorte de « reproblématiser » le problème de la connaissance classique moderne — et par le fait même, celui des institutions et des pratiques ?

M. F. — Il y a un double renversement. Il y a d'abord un renversement dans la conscience même de l'objectivité. Pour la science classique, l'objectivité de la nature était donnée; elle était indiscutable et inaccessible ontologiquement parlant. La nature comme telle était identifiée à l'objectivité des lois universelles, et tout ce que nous pouvions y modifier, c'étaient des processus locaux, particuliers, en quelque sorte « superficiels » et inessentiels, à caractère contingent. Même si on arrivait à modifier la trajectoire de la Lune autour de la Terre, ou bien le mouvement de la Terre, cela serait toujours encore en conformité absolue avec les lois naturelles. On n'aurait rien « créé » de nouveau, mais seulement su modifier le cours des choses. On pourrait alors aussi se demander si c'est utile ou non. L'extériorité de l'action humaine par rapport à la nature, qui est le postulat essentiel des sciences de la nature classique, subsiste dans cela, comme d'ailleurs dans la bombe atomique — mais peut-être plus vraiment dans ses effets génétiques.

Or, ce qui apparaît maintenant, et qui représente un renversement radical, c'est qu'on se rend compte que ce qui nous importe effectivement dans la nature, c'est le niveau phénoménal contingent où nous sommes en interaction concrète

avec elle, et non l'univers des lois universalistes de la physique. La notion de **réalité** s'est déplacée vers ce que nous appelons notre environnement, vers la contingence du monde terrestre, des espèces vivantes, des ressources non renouvelables, etc., alors que ces deux dimensions étaient confondues avant. Le monde de notre environnement paraissait, globalement, aussi invulnérable à nos interventions que l'était l'univers cosmologique, celui des étoiles et des galaxies, et les lois elles-mêmes qui le régissent. Or, tout d'un coup, ce monde environnant qui est concrètement notre mode de la vie, est tombé dans nos mains, exactement au même moment où nous sommes parvenus à produire un nouvel environnement global entièrement artificialisé et dont les lois mêmes de formation et de transformation sont notre production. S'est donc aussi déplacée notre conscience de ce dont nous dépendons, qui n'est pas la nature en soi (ou Dieu), qui n'est pas l'univers macrocosmique des masses gazeuses et des galaxies ni le niveau microphysique des atomes et des particules. Tout cela restera donné aussi longtemps qu'on le voudra. Donc, aux niveaux macro et micro, on reste ontologiquement dans la conception classique du monde.

Par contre, le monde de notre fréquentation sensible, esthétique, et aussi d'abord biologique, ce que nous nommons maintenant l'environnement, est devenu fragile et périssable, et ceci directement et précisément par suite de notre action, tant volontaire qu'involontaire, mais exclusivement sous notre propre responsabilité. C'est en fait la thèse de Hans Jonas : que le monde est périssable — alors que la **nature** des physiciens, elle, ne l'est pas, mais elle ne nous intéresse pas pratiquement, elle ne nous concerne pas. En fait, virtuellement, tout ce que nous produisons et même tout ce que nous touchons est ou devient périssable. Et c'est bien cela qui nous intéresse pragmatiquement, c'est-à-dire en dehors de notre attitude « contemplative » (les physiciens sont des contemplatifs, en somme des esthètes). Mais de l'autre côté, ce monde de fragilité, c'est bien aussi le vrai monde avec toute sa richesse contingente de vie. Nous sommes donc devant une nouvelle contradiction : ce n'est plus ce qui nous échappe et nous domine qu'il nous faut aimer pour lui-même, mais justement ce qui dépend maintenant de nous, ce dont d'une certaine manière nous sommes devenus les « maîtres », ce dont nous maîtrisons non pas la vie (à ce sujet, on peut encore parler avec justesse de « création »), mais la mort. Dès lors, un rapport de responsabilité s'impose effectivement à nous : nous avons pris là, à ce niveau qui seul est vraiment réel et concret, la « place de Dieu ».

Mais ce problème reste confus, car cette responsabilité ne s'exerce pas seulement vis-à-vis de nous-mêmes (ou de notre seule descendance, comme chez Jonas), elle s'exerce vis-à-vis de ce qui existe parce qu'il existe. Nous sommes, pour la première fois, dans une étrange situation de décalage entre la responsabilité et l'amour, entre l'éthique et l'ontologie. Quand on voit comment Luc Ferry fait la critique de l'écologisme, en s'appuyant sur la seule valeur transcendantale de la liberté (individuelle), on dirait qu'il fait de grands efforts pour ne pas voir la réalité dans laquelle nous vivons ; à moins qu'il n'ignore tout, ontologiquement parlant, du mode réel d'existence non seulement des sociétés, mais du monde lui-même, dont on pourrait en quelque sorte libérer entièrement l'individu. Notre liberté, nous

l'avons reconnue, Dieu merci. Il nous faut maintenant apprendre la « reconnaissance » vis-à-vis de notre dépendance, non plus à l'égard d'une nécessité, mais de la contingence. Le respect et l'amour de la contingence, de ce **qui** existe en soi et pour soi dans sa contingence propre, qui est pour nous une altérité concrète et irréductible. Cela signifie aussi que la « contingence » n'est plus un concept logique, mais ontologique : c'est quelque chose qui ne se pense pas seulement, mais qu'il faut voir ; c'est la valeur ontologique de la forme. Dès lors aussi, il nous faut reconnaître une valeur cognitive et normative essentielle, fondamentale, à l'appréciation esthétique des formes, à l'amour des formes. La question esthétique échappe à l'arbitraire subjectif, elle devient le mode essentiel de reconnaissance de l'altérité, c'est-à-dire du réel, du plus réel que toutes les abstractions qui ne sont jamais que nos propres miroirs.

L'autre renversement auquel je pensais est celui qui a affecté la portée de la pratique productive ou créatrice elle-même. On n'a pas seulement assisté à l'augmentation de la puissance de la technique, comme dans le passage du moulin à eau au moulin à vapeur, puis à la centrale nucléaire. Nous avons produit technologiquement un tout nouvel univers objectif, qui devient pour nous, en tant qu'environnement, plus réel et plus contraignant que le monde naturel : c'est l'univers de l'informatique, des réseaux de communication et d'information, des médias de masse, l'univers des signes opérant directement sur d'autres signes sans passer par la médiation d'une compréhension symbolique toujours synthétique, de la valeur et des créances dont le volume de circulation excède de mille fois celui des biens. C'est la substitution du « virtuel » au réel, non pas dans les jeux de l'imaginaire, mais comme environnement le plus concret, le plus « matériel ». Nous entrons dans un monde d'hologrammes de toutes sortes, qui n'ont rien de fantasmatique. Je peux ici me contenter de renvoyer à Debord et à Baudrillard, et aux notions de « spectacle » et de « simulacre ». Or, ces deux aspects, ces deux dimensions, sont entrés maintenant en contradiction et nous devons choisir une priorité ontologique : il y a d'un côté un monde qui existe, il y a de l'autre un environnement que nous produisons. Le second, tel que nous nous sommes collectivement donné entière liberté de le faire (ou de le laisser se faire en accordant une pleine autonomie aux processus qui l'engendrent), ne peut plus prendre place ou trouver place dans le premier sans le détruire. Le respect du monde tel qu'il existe déjà hors de nous devient maintenant le seul fondement sur lequel nous pouvons encore nous appuyer pour résister de notre côté à notre pure instrumentalisation et à notre propre réduction en esclavage par les procès systémiques instrumentaux que nous avons nous-mêmes produits, mais ensuite abandonnés à l'expansion autoréférentielle de la puissance qui s'y est incarnée. Le lieu ou l'espace dans lequel les technologies disposent d'une puissance d'auto-expansion illimitée a pourtant un nom encore bien humain, très social, parfaitement historique : c'est celui de l'économie. Aménageons-la normativement, comme son nom nous permet encore de le faire, avant qu'elle soit devenue entièrement innommable, comme Dieu. Car l'économie est bien, dans le monde, et hormis nous-mêmes, la seule chose qui nous appartient légitimement, notre maison (*oikos*) — je veux dire en tout cas que nous ne lui appartenons pas.

J.-F. C. — Mais à ce moment-là, je passerais à l'autre bout de la question qui est en fait : comment peut-on envisager précisément que les sciences humaines et naturelles puissent se dégager de cette emprise technologique dans leurs démarches respectives ?

M. F. — Avec le développement des sciences modernes, la forme synthétique de la connaissance traditionnelle a subi une double fracture. La première est celle qui s'est produite à travers la division des sciences de la nature et des humanités (puis des sciences humaines) — créant ainsi l'exigence, jamais satisfaite, d'une nouvelle synthèse, d'une nouvelle culture scientifique humaniste. Il est évident qu'il appartient à la recherche, à l'enseignement et à la formation universitaire de s'en soucier. La deuxième rupture, qui se produit plus tardivement, est celle que je viens d'évoquer à travers les notions de technoscience et de technocratie : des deux côtés, l'intégration des savoirs ne s'est pas produite au niveau d'une compréhension théorique à caractère synthétique, mais seulement au niveau des procédures « systémiques » de régulation des savoir-faire technico-pratiques. Mais je ne parlerai ici que de la manière dont le problème se pose dans les sciences humaines engagées sur la voie de la technocratisation, même si le problème de l'intégration synthétique des savoirs parcellarisés se pose aussi dans le champ des sciences de la nature, en particulier au niveau théorique et pédagogique de la formation scientifique universitaire. Car la science n'appartient pas aux scientifiques, pas plus que la société, ni même la connaissance de la société, n'appartiennent aux sociologues, ne leur déplaît.

Du côté des sciences humaines, la question de l'intégration d'ensemble des connaissances et de l'orientation synthétique des recherches débouche, de manière centrale, sur la question de la normativité, puisque celle-ci est constitutive de l'action humaine et de l'existence sociale. La question est alors de savoir comment les sciences sociales peuvent assumer, par-delà l'élaboration de savoir-faire technocratiques, une responsabilité dans la production critique des normes qui régissent la vie sociale : peuvent-elles prétendre être en mesure de développer, de manière réfléchie, critique, objectivement informée, une compétence normative au nom de laquelle elles pourraient participer directement, en tant que telles, à l'élaboration des structures normatives qui régissent **autoritairement** la vie collective, c'est-à-dire qui sont porteuses d'obligations ? Ou du moins, sont-elles capables d'éclairer, de baliser et d'orienter la recherche collective (éthique et surtout politique) de telles normes ? Pour saisir l'importance pratique de cette question, il faut rappeler que les normes régissent la pratique humaine de l'intérieur, par la médiation de l'adhésion significative des sujets sociaux, alors que les décisions technocratiques s'imposent à eux de l'extérieur, comme une simple transformation objective de leur environnement. Et que du même coup, les normes portent en elles un appel à une cohérence synthétique globale, qui se manifeste sous la forme d'une exigence de justification *a priori* (le juste et l'injuste, le bien et le mal, en bref, la « question de droit » kantienne qui porte sur le devoir-être), alors que les interventions technocratiques sont toujours locales et circonstancielles, et qu'elles ne sont justifiées que par leurs résultats, *a posteriori*. Les normes engagent l'identité, les valeurs et les fins, tandis que les décisions ne concernent que les objectifs et les moyens, l'efficacité opérationnelle et instrumentale.

Après avoir participé — en prolongeant la problématique émancipatoire des Lumières — au mouvement moderne de la critique des systèmes normatifs traditionnels, puis s'être trouvées investies directement d'une capacité pragmatique d'ingénierie sociale, les sciences humaines peuvent-elles légitimement assumer maintenant une responsabilité normative positive ? Sur quelles bases épistémologiques et ontologiques, avec quels moyens théoriques et méthodologiques ? Voilà quel est, à mon avis, le problème *majeur* des sciences humaines.

Je ne pourrai pas ici développer beaucoup cet aspect (ce serait la tâche d'un livre que j'aimerais écrire sur le fondement ontologique de la normativité, ou plus précisément, sur la valeur ontologiquement créatrice de la normativité dans l'ordre de la réalité subjective et contingente qui est le nôtre). En fait, je peux partir d'un constat ontologique : l'existence humaine en société a toujours été régie par des structures normatives, et toutes les formes de sociétés ont conféré à ces structures une valeur **transcendantale**, ce qui veut dire simplement une validité en soi et pour soi, apriorique. Les sociétés traditionnelles ont justifié cette valeur transcendantale en la rapportant à une **origine** transcendante, investissant du même coup cette « transcendance » d'une puissance ultime de sanctionnement (associée à une volonté quasi subjective ou hypersubjective, celle des dieux), à laquelle les autorités proprement sociales servaient seulement de relais. Mais en tant que sociologue, je ne crois pas que ce soient effectivement des « dieux » qui nous ont donné les normes que nous avons à suivre, qui nous ont fixé des limites. Ce sont les hommes qui ont produit les normes qu'ils reconnaissaient, pour les placer seulement, vis-à-vis de leur propre arbitraire circonstanciel, sous la protection des dieux qu'ils inventèrent ainsi à leur image, assumant précisément cette transcendance que l'existence sociale conférait aux « lois » (dans le sens grec des *nomoi*). Mais, à l'inverse des habituelles critiques de l'idéologie (qui ne sont pas fausses mais seulement insuffisantes et, ultimement, ontologiquement irresponsables), je voudrais retenir ici que ces structures normatives que les sociétés se sont données au cours de leur histoire correspondent effectivement à une exigence transcendantale de leur existence dans le monde, qui est impliquée par la contingence même de celle-ci ; aucune nécessité n'a présidé à l'existence d'une civilisation aztèque (nous en avons apporté la preuve en la détruisant), ou chinoise, ou occidentale. Elles se sont faites, en se frayant elles-mêmes, réflexivement, une voie parmi les « circonstances ». Et il en va de même pour l'humanité en général, qui s'est construite dans la contingence du symbolique, c'est-à-dire dans la limitation normative de l'« arbitraire » formel du signe. La normativité apparaît, dans cette perspective ontologique, comme le mode d'être même de ce qui existe et subsiste, dans la contingence, de manière concrète, synthétique, déterminée, comme « affirmation de soi ». Elle est le mode de conversion ontologique d'une contingence originelle en une permanence objective, en une existence objectivement déterminée et particulière. Elle est le mode de constitution réflexive de ce qui n'existe qu'en se rapportant à soi-même et en durant par soi-même, de ce dont l'existence est intrinsèquement temporelle, et du même coup, fragile et mortelle. Car il faut faire ici une différence essentielle entre la contingence ontologique objective qui marque toute réalité synthétique, et le simple arbitraire subjectif qui sans doute s'y est déposé et consolidé tout au long de l'histoire, de manière à chaque fois peut-être seulement infinitésimale. Et cette

différence, c'est le **temps** qui la fait et qui l'a faite, qui l'a façonnée : la temporalité comprise comme la continuité indéfinie de la durée, de la croissance, par la lente intégration métabolique des conditions extérieures d'existence dans l'être-propre (Pichot); une accumulation pragmatique d'expérience devenue le soubassement ontologique de l'être-propre, du soi-même comme genre particulier mettant toujours en jeu l'affirmation du soi-même comme individu appartenant et se référant au genre : telle est l'essence sociale de l'être humain, telle est l'essence « mondaine » de la société.

Je pense aussi qu'il y a une sagesse ontologique dans les traditions, recueillie, conservée, exprimée et transmise dans les religions : une reconnaissance indirecte, en miroir, de la portée ontologique de la normativité constitutive de la particularité de toute existence subjective, dans le pressentiment d'une contingence existentielle qu'elles cherchent alors à colmater dogmatiquement, mais qu'elles trahissent nécessairement à travers leurs luttes et leurs scissions, leurs « intolérances ». Dans ces « sagesse traditionnelles », ces « savoirs normatifs dogmatisés », s'étaient sédimentées des expériences temporelles contingentes mais cumulatives, des identités collectives particulières mais intégrant chacune en elle une forme concrète de solidarité, une vision de l'universel, une possible compréhension du monde, et surtout un « savoir » pragmatique réel des **limites** que chaque forme de vie découvre à travers son affirmation et son développement pratique dans le monde. Mais tout cela est maintenant devenu insuffisant, se trouve « dépassé » par le fait, sans doute irréversible, du développement technologique et d'une unification planétaire à caractère non plus réflexif, mais systémique.

Dans le technologisme dont nous sommes devenus dépendants pour notre survie collective, nous ne disposons plus du temps qui fut jusqu'ici la matrice effective de la « valeur intégratrice » des synthèses normatives particulières. Notre « chance » ne réside plus dans la sagesse, qui pourra toujours être rétrospectivement « révélée », des millénaires à venir, sanctionnant, sous les figures « divines » que nous leur aurions prêtées, la valeur transactionnelle (avec le monde et entre nous) de nos jugements sur le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau et le dégoûtant, le décent et l'indécent. Nous avons « perdu le temps », nous sommes sortis de cette sagesse du temps (cette sagesse « divine ») en le bousculant par le débridement d'une puissance d'agir technicienne et technocratique. Ce qu'il faut désormais contrôler normativement, ce ne sont plus les conditions subjectives du maintien et du développement d'un rapport collectif contingent à la nature (notre être naturel-symbolique), c'est l'auto-expansion, par essence exponentielle, des systèmes autoréférentiels que nous avons nous-mêmes produits et dont la dynamique de « croissance » nous a échappé parce qu'elle a fait de nous ses moyens, sa simple matière première : par exemple l'éducation comme ressource économique; le politique comme mode d'adaptation des sociétés concrètes aux exigences du « marché mondial »; l'idéal de la modernité transformé en diktat d'une « modernisation » définalisée; l'éthique considérée comme une expertise dans la gestion d'exigences identitaires de plus en plus fragmentées et contradictoires et utilisée comme un lubrifiant des dernières « interfaces » subjectives requises par le fonctionnement de la machinerie sociale ou comme un psychotrope

assurant l'harmonisation des derniers résidus de conscience de soi, etc. Mais sur toutes ces questions qui forment notre commune condition humaine contemporaine, les structures normatives traditionnelles restent muettes, leur « expérience » est devenue vaine parce qu'elle a été, comme telle, « dépassée ».

Ce que l'humanité passée était parvenue à faire pragmatiquement, en fixant sa propre conscience hors de soi, comme par réfléchissement sur un miroir, il nous appartient de le faire maintenant directement, par la réflexion consciente d'elle-même, par une prise de responsabilité qui s'assume elle-même. N'est-ce pas la tâche première des « sciences humaines », que d'essayer de faire consciemment, réflexivement, en état d'urgence si l'on peut dire, ce que l'humanité avait su faire jusqu'ici « subconsciemment » avec l'aide et sous la sanction du Temps ? De polariser non seulement la conscience, mais aussi le désir et la volonté, sur la mise en lumière des véritables enjeux de la vie et de la survie collective, qui ne se réduit aucunement à celle du *cogito*, de la liberté individuelle ni à la recherche de l'utilité, mais qui est d'abord entièrement pétrie d'une solidarité ontologique et existentielle avec le monde, laquelle se réfléchit immédiatement dans tous les liens que nous avons à assumer entre nous. Il ne suffit plus, comme ce fut le cas dans la modernité, de découvrir des principes, il faut aussi explorer, montrer, enseigner la richesse des formes concrètes qu'a développées la vie symbolique, et qui ne constituent pas seulement le mode formel de notre existence sociale, mais sa matière même, l'objet même de nos désirs et de nos plaisirs. Une telle nature est faite en même temps de « puissances » et de « limites » qui ont trouvé leur synthèse dans des formes concrètes et contingentes, riches parce que concrètes, précieuses parce que contingentes. Mais cela représente alors aussi une révolution pour les sciences humaines — et peut-être un retour à l'esprit des humanités — puisqu'il ne leur échoit plus d'ouvrir le chemin vers l'émancipation d'une liberté abstraite, mais, tout au contraire, de découvrir et d'enseigner les limites de la liberté, les contraintes dans lesquelles seulement elle peut s'exercer et s'épanouir de manière réelle, substantielle; puisqu'il s'agit de faire valoir l'exigence du respect de ce qui existe déjà comme richesse maintenant fragile de notre monde et de toute expérience possible. Donner forme, cognitivement, normativement et esthétiquement, à la vie de la liberté dans ce qui nous lie au monde et à nous-mêmes, individuellement et collectivement. Cela signifie en somme produire et enseigner, de manière réfléchie, informée, patiente, responsable, ouverte et critique, l'idéologie, qu'on pourrait alors redéfinir comme le mode spécifique de la vie de l'esprit. Mais toutes les sciences (qui s'étaient autodéfinies comme la connaissance des **déterminations** et du déterminisme) ne pourraient-elles pas, confrontées maintenant à l'évidence de la contingence du monde phénoménal, se reconvertir elles aussi à la recherche d'une connaissance des limites — et toute technique redevenir ainsi un art de l'aménagement de ces limites objectives, une contribution à l'art d'habiter le monde ?

Face à la croissance autoréférentielle des systèmes techno-économiques au niveau planétaire, et en contrepoids de leur propre investissement technocratique, les sciences humaines conservent un objet proprement « théorique » et celui-ci consiste toujours, à l'instar de celui des humanités jadis, à élaborer un projet de

culture intégrant les dimensions cognitive, normative et expressive qui sont impliquées dans la régulation symbolique de la vie sociale et que la modernité avait arbitrairement, dogmatiquement dissociées. D'un côté, un tel projet se doit d'englober de manière critique, et à travers la plus grande ouverture interprétative ou herméneutique dont nous sommes capables, l'ensemble de l'héritage culturel (religieux, politique, philosophique, scientifique) de l'humanité. Mais de l'autre, il nous faut, en sciences humaines, nous engager dans la recherche d'une nouvelle synthèse susceptible de réintégrer, dans la maîtrise d'un sens commun et d'une volonté partagée, ces nouvelles technologies et ces nouvelles formes d'organisation dont l'humanité, de fait, est déjà devenue dépendante pour sa survie même. En donnant au terme le sens le plus large, la tâche qui est ainsi assignée aux sciences humaines est de nature non seulement culturelle, mais **politique**. Dans tous les domaines où la dynamique technico-économique est laissée à elle-même, elle est sans limites, et la seule limite qu'elle pourra rencontrer sera la solidarité culturelle et politique de l'humanité. Pour la voir, pour la développer, pour la faire valoir dans des pratiques, il y a tout un travail à faire, qui est en même temps de nature cognitive et normative, qui exige l'attention objective de la recherche, de la description, de la comparaison, de l'interprétation, mais aussi la passion pédagogique. Mais tout cela ne suffit pas si nous ne comprenons pas qu'il nous faut aussi inventer de nouvelles manières synthétiques de vivre ensemble, de nouvelles formes politiques ancrées dans la reconnaissance de nouvelles valeurs.

J.-F. C. — Mais justement, à propos de cette question, comment entrevoyez-vous l'**effet** (j'emploie le mot évidemment à dessein) de votre propre travail de réflexion sur ou dans la société contemporaine ? Ou, en d'autres mots, comment pouvez-vous considérer votre apport personnel à la solution des problèmes dont vous venez de parler ? La complexité des problèmes contemporains n'entraîne-t-elle pas une complexification du discours, ou du savoir, qui enferme jusqu'à un certain point ce dernier dans un univers ou un horizon d'experts — que ce soient des experts, par exemple, en philosophie, ou en éthique ?

M. F. — Il peut y avoir deux réponses : celle du désir ou celle du jugement de réalité. Le genre de recherche et de réflexion spéculatives auxquelles je m'adonne, cela n'a pas beaucoup d'effets, c'est évident. Et puis, même si je me pose la question des effets que ma recherche pourrait avoir, je devrais indiquer un peu les mécanismes par lesquels elle pourrait passer pour avoir un effet dans le monde commun, ce sur quoi je n'ai pas beaucoup de réponses ! Je peux donc simplement parler d'un idéal, auquel je me rattache, mais qui ne m'appartient pas. Je ne peux pas juger de la valeur et de la portée de ma participation personnelle — de la mienne ou de celle des autres — en tant qu'individu. Je ne peux pas évaluer ma performance, seulement les idées. Je poursuis une voie de réflexion et un travail de recherche qui me paraissent correspondre à une exigence de vérité et de justice (de justice aussi), et dont on pense nécessairement qu'elle a à voir avec le cours des choses, qu'elle en fait partie, et qu'elle pourrait le modifier si elle parvenait à y acquérir une place significative, de manière communicative, etc. Encore faut-il que ce « cours des choses » reste proprement humain, qu'il reste médiatisé par la signification, par des valeurs, des finalités, que la réflexion y ait encore

cours, et à ce sujet je suis plutôt pessimiste... Je m'en remets à des euphémismes, je fais acte de foi — si les êtres humains ont besoin de sens, s'ils sont à la recherche du sens, on n'a pas besoin de les solliciter pour leur en fournir, ils viennent le chercher tout seuls. Quand une situation, une condition collective de vie, ne fait plus sens, cela crée un appel, cela produit une demande, cela risque d'engendrer la réflexion un peu comme une réaction en chaîne. Je pense qu'il y a une masse critique, à un moment donné, qu'on n'en est pas loin, que l'appel est déjà là et que toutes sortes de réponses se présentent déjà, qui doivent être bonnes, faire véritablement sens. D'un côté, on essaie bien de convaincre des gens (dans une classe d'étudiants, par exemple); mais de l'autre, on discute des problèmes, on confronte des réponses, dans l'espace « abstrait » de la réflexion ou de la pensée. Ce qui se passe là, dans cet espace « éthéré », en sortira un jour... peut-être ! C'est à chacun d'aller chercher les réponses. Je pense que le monde de la pensée se justifie d'abord de lui-même, parce qu'il représente une dimension essentielle de l'existence. C'est pourquoi il doit se mesurer, s'évaluer d'abord d'une manière intrinsèque, pas comme le marketing, pas comme les médias avec des cotes d'écoutes, pas comme l'« excellence » universitaire. Au pessimisme réaliste peut donc correspondre sans contradiction un optimisme idéaliste.

J.-F. C. — Mais est-ce qu'il ne faut pas envisager, par exemple, à ce moment-là, de mesurer l'efficace, évaluer la pertinence, par exemple, d'écrire des articles, de fonder une revue, de participer à des conférences ou à des colloques ?

M. F. — Oui, je pense qu'il faut examiner la pertinence de tout cela, effectivement; mais en même temps, il ne faut pas le faire avec des critères trop « objectifs » de mesure de la pertinence, parce que les critères sont sans valeur s'ils permettent de dire que le travail de la pensée ne vaut rien quand ses effets mesurables sont insignifiants, presque imperceptibles. Je pense qu'il faut faire confiance à notre propre besoin de communiquer, de comprendre, à notre exigence de conviction et à notre désir de convaincre autrui. Vouloir mettre en forme la pensée et transmettre une forme de la pensée est d'abord une exigence vis-à-vis de soi-même, de sa propre nature, elle procède de la valeur qu'on accorde en soi-même à la pensée (et ici je veux dire concrètement : à la vérité, à la justice, à la beauté) en tant qu'être humain. Ce n'est pas parce que c'est utile, ou parce que c'est efficace, c'est parce que c'est comme ça, objectivement, et parce que, subjectivement, on ne peut pas s'en empêcher, comme on ne peut pas s'empêcher de vivre et de respirer. Cela ne signifie pas qu'il ne faille pas se préoccuper aussi de la diffusion. On peut se poser la question de la pertinence des différents canaux d'expression qui se présentent, on peut se demander par exemple si les articles dans des revues scientifiques sont la meilleure voie. Est-ce vraiment à leurs lecteurs qu'on veut s'adresser — ou bien au *curriculum* ? Est-ce qu'il ne vaut pas mieux créer des revues pas tout à fait orthodoxes ou académiques, à caractère plus politique ou culturel, comme *Conjonctures* ou bien *Le Temps Fou*, ou bien d'autres... Il en va un peu en fonction des dons que l'on a, de l'inspiration, de la perception qu'on a des gens à qui l'on s'adresse ou avec lesquels on aimerait créer quelque chose. Je pense que tous les champs d'expression, que tous les canaux sont bons. Ils offrent des voies différentes, leurs rythmes ne sont pas les mêmes;

par certains, on cherche des effets plus rapides, par d'autres des influences plus profondes, plus longuement « médiatisées ». Il y a des choses dites qui ont un effet presque imperceptible, mais profond et lent, et on ne peut pas le savoir d'avance.

Mais surtout, je crois qu'il ne faut pas trop vouloir juger de la valeur du travail intellectuel en termes d'influence, d'efficacité, contrairement à l'opinion qui prévaut dans l'ambiance opérationnelle actuelle et dans le modèle de l'action politique classique (celui de la mobilisation de masse, par exemple, dans le cadre du marxisme). Je pense qu'il faut qu'on prenne de la distance par rapport à ces modèles d'opérationnalité ou d'efficacité médiatique, et même à l'égard de l'objectivité sociologique de la parole. Je pense qu'il faut d'abord un acte de confiance.

J.-F. C. — À ce sujet, ou dans une voie similaire, croyez-vous que l'écriture soit en train d'être dépassée par les exigences informatiques et autres que présente le développement des connaissances dans le contexte contemporain ?

M. F. — Pas du tout. Elle est en train d'être submergée, c'est vrai, comme l'information submerge la signification, comme la circulation des créances submerge la valeur. L'écriture est peut-être en train d'être étouffée, mais pas « dépassée » au sens hégélien. Pas au sens, par exemple, de la théorie de McLuhan, qui est hégélienne. Je pense au contraire que le développement des formations d'experts dans les sciences humaines et ailleurs ne fait que renforcer l'exigence d'une formation synthétique qui a l'écrit pour base, médiatisé par la parole. Les médias et les systèmes de communication et d'information ne font que renforcer, même s'ils n'y répondent pas d'eux-mêmes, l'exigence de l'écriture et de la parole plus synthétique... Je veux dire que les médias n'ont pas plus effacé l'exigence de l'écriture que l'écriture n'a jamais effacé l'exigence de la parole. L'écriture est, à un moment donné, enseignée dans une parole. Il y a toujours, à un moment donné, ce relais d'une synthèse concrète actuelle. La parole reste associée à la diffusion de l'écriture — sinon il n'y aurait pas besoin d'enseigner les auteurs, et les gens ne parleraient pas de ce qu'ils ont lu. Ils achèteraient des livres, et puis ils les liraient, chacun dans son coin. Ils deviendraient ce qu'on appelle des autodidactes, un peu désarticulés pour avoir lu toutes sortes de livres sans avoir jamais connu la synthèse d'une parole vive ni vécu la confrontation avec une personne qui communique ce qu'elle est arrivée à comprendre dans trois cents livres. Et c'est toujours vital qu'existe ce relais d'une personne qui dise : « Voilà comment j'ai compris », « voilà comment, moi, je suis arrivée à mettre ensemble ces choses-là, comment elles sont vraies ou justes pour moi ». Or, cette personne, c'est la mère vis-à-vis de l'enfant, c'est le maître vis-à-vis de l'élève, c'est toute personne qui discute et s'engage dans un débat, avec une conviction. C'est là que les articulations entre les choses écrites et la parole vivante prennent forme et acquièrent l'exigence de devenir cohérentes entre elles. Il n'y a que dans une tête (et un cœur) qu'elles peuvent être cohérentes, qu'elles peuvent être surplombées, qu'elles peuvent être intégrées, et que les problèmes qu'on pose peuvent exiger une solution, parce qu'ils y produisent une perturbation. Autrement, on pourrait dire que chaque livre errerait comme une comète solitaire, jusqu'à ce qu'il finisse par tomber dans le champ d'attraction d'un lecteur solitaire.

J.-F. C. — À ce titre enfin, et pour terminer : comment voyez-vous votre propre rapport à l'écriture — et peut-être aussi par conséquent à l'informatique — votre rapport à l'écriture et plus largement à la diffusion de la connaissance dans ce contexte ?

M. F. — Je fais quand même une grande différence entre l'écriture et la parole. Elles n'ont pas le même degré de difficulté : pour moi, il est plus difficile, plus ardu, d'écrire que de parler, et en même temps, c'est plus enrichissant, plus sécurisant, parce que j'ai l'impression d'arriver plus près de ce que je veux dire dans l'écriture où je peux reprendre, corriger, revenir, attendre que cela mûrisse... Parler, cela vient ou cela ne vient pas, on est plus ou moins satisfait du résultat, mais on n'a pas grand-chose en main. Dans certaines situations — comme dans un cours, avec une audience *a priori* favorable, la parole devient parfois facile, mais en même temps, on a l'impression que c'est un peu trop instantané, que l'on n'arrive pas vraiment à faire mûrir cumulativement l'idée, même si cela se fait peut-être indirectement. Un cours mûrit d'être donné et répété, en somme écrit. Enfin, l'écriture est un moyen qui porte *beaucoup* plus loin que la parole, pas seulement dans l'espace, mais surtout dans le temps. Bien sûr, il y a dans cette idée une certaine prétention, qui n'est pas forcément personnelle; mais on se prend pour un sociologue, pour un philosophe, on se place dans une histoire, celle d'une « discipline » qui avait commencé bien avant et qui porte son auteur bien au-delà de ce qu'il écrit. Pour moi, l'écriture est universelle et éternelle, d'une certaine manière, l'écrit reste. La parole est plus éphémère. Certains de ses effets demeurent, mais pas la parole elle-même, à moins qu'elle ne soit dogmatisée, qu'elle ne devienne religieuse, ce qui est encore une autre façon de lui faire dire « c'est écrit ». Quant à la parole nue, disons dans la pédagogie, j'ai le sentiment qu'elle est bien éphémère, et ses « effets pédagogiques » ne sont plus elle. La parole, nous ne savons pas ce qu'elle devient, elle ne nous appartient pas, tandis que l'écriture, nous pensons qu'elle va rester. Si personne ne la lit maintenant, peut-être quelqu'un la lira-t-il un jour. Je sais bien que la question de la réception et de l'interprétation se pose. Mais il y a aussi, il me semble, un aspect essentiel de conservation dans l'écriture par rapport à la parole, qui a été la raison de l'invention originelle de l'imprimerie en Chine. Dans ce pays, l'écriture devait d'abord attester l'authenticité et assurer la pérennité. En Occident, où l'écriture eut d'emblée un caractère plus exotérique, elle servit plutôt à communiquer, à diffuser, mais elle assura néanmoins la pérennité des textes sur des millénaires. Ainsi, d'un côté, il s'agissait de certifier, d'authentifier, et de l'autre (la Bible de Gutenberg, par exemple), de diffuser. Pour ce qui me concerne, mon rapport à l'écriture penche peut-être un peu du côté chinois ! Je ne la considère pas d'abord comme un moyen de diffusion, mais comme un mode de fixation, et aussi, essentiellement, d'élaboration, un lieu de travail sur la pensée. C'est cela mon rapport à l'écriture. De toute façon je me dis que ce qui est écrit reste, ce qui est écrit est fait. Ce qui est dit est seulement dit, et si ce n'est pas entendu tout de suite, alors ça ne l'est jamais.

Michel Freitag
 Département de sociologie
 Université du Québec à Montréal
 C. P. 8888, succursale A
 Montréal (Québec) H3C 3P8