

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**LES PARADIGMES ACTUELS
EN SCIENCES SOCIALES
(Exposé de François Dosse)
Séminaire du 24 février 1995**

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Christine Couvrat. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Hugo Plourde. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8

LES PARADIGMES ACTUELS EN SCIENCES SOCIALES

Séminaire du 24 février 1995

François Dosse¹: Pour parler du moment structuraliste, je partirai d'un paradoxe étonnant mais assez symptomatique de la vie intellectuelle française et parisienne : le structuralisme a connu un succès absolument spectaculaire dans les années cinquante-soixante, à tel point que l'on peut affirmer que l'histoire intellectuelle française s'est alors identifiée au paradigme structuraliste, à tel point que tout le monde se déclarait structuraliste. Face aux contre-performances de l'équipe de France de football à l'époque, l'entraîneur de l'équipe avait dit à la presse qu'il allait la réorganiser de manière structuraliste! C'est pour vous dire à quel point le structuralisme avait du succès!

Il s'agit donc d'un paradigme qui a soulevé l'enthousiasme de l'intelligentsia française, mais il reste à comprendre ce que cela signifie. Pourquoi le structuralisme a-t-il, dans les années soixante, balayé du champ intellectuel français les autres paradigmes alors en usage? Et puis, au tout début des années quatre-vingts (ceci de manière concomitante à la disparition physique d'un certain nombre de ceux qui ont incarné le structuralisme), ça a été ce qu'on a appelé (pour reprendre le titre d'un article du *Nouvel-Observateur*) « la grande lessive ». L'expression visait à exprimer que, tout d'un coup, on avait tourné la page. Une page de l'histoire intellectuelle avait été tournée et a commencé ce que l'on pourrait qualifier, en termes psychanalytiques, le travail de deuil. Ce qui m'a motivé à entreprendre de faire une histoire du structuralisme, c'est

¹ François Dosse enseigne à Nanterre depuis deux ans. Il est maître de conférence à l'Institut de Recherche Politique à Paris et est également un des animateurs de la revue *Espace-temps*. Historien spécialisé dans l'histoire de la pensée des sciences sociales, ses travaux principaux sont d'abord un premier livre sur l'école des Annales: *L'histoire en miettes*. Ensuite, il a écrit un livre sur l'histoire du structuralisme qui s'intitule: *Histoire du structuralisme, v.1 Le champ du signe, v.2 le chant du cygne*. Enfin, il prépare présentement un ouvrage sur la pensée de Paul Ricoeur.

qu'il me semblait important de pointer d'une part la fécondité de ce moment et, d'autre part, ses aspects aporétiques, ses impasses. Je voulais voir un peu comment on pouvait évaluer, sur le plan intellectuel et sur le plan des catégories d'analyse, la fécondité de ce moment. D'où ce détour nécessaire qui impliquait de faire retour sur ce moment et de se demander si le structuralisme a été un simple mirage ou un miracle sur le plan des sciences humaines. Il s'agit donc de voir comment faire un bilan de cette perte et, ensuite, de tenter de savoir si la leçon a été comprise. Que reste-t-il du structuralisme dans un temps où on dit que ce n'est plus la méthode et la grille de lecture dans les sciences humaines? Qu'en reste-il? Et est-ce qu'effectivement le programme a été abandonné parce qu'il a été assimilé aux orientations des sciences humaines ?

En ce qui concerne le deuxième point, je dirais pour introduire qu'il porte sur la notion même de structuralisme. J'ai pris cette notion dans son acception la plus vaste car, comme je l'ai dit, elle a entraîné très largement le champ intellectuel français dans son sillon. En fait, je dirais que le structuralisme a joué le rôle de véritable mot de passe pour l'école des années soixante. Le terme de structuralisme était un passeur de frontières, un mot de passe qui permettait, à mon avis, de constituer un programme unitaire des sciences humaines autour d'une direction particulière. Seulement, pour pouvoir engager toutes les sciences humaines dans une même grille de lecture, encore faut-il avoir une définition suffisamment large. J'ai mis en exergue à mon ouvrage sur le structuralisme, cette phrase tirée de *Les mots et les choses* de Michel Foucault, qui me semble assez symptomatique de cette année 1966 (date de sa parution et moment-apogée de l'époque structuraliste). Foucault écrit : « *Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle, il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne* ». Dans cette définition lapidaire du structuralisme, il y a en fait beaucoup de choses. Foucault nous dit que le structuralisme n'est pas tant une méthode qu'une philosophie. Plus précisément, on se situe dans un entre-deux entre le champ de la méthodologie et celui de la philosophie. Le structuralisme est vu comme un mouvement de pensée, un nouveau rapport au monde, un nouveau regard, qui engage d'une manière paradoxale une conscience éveillée et inquiète du savoir. Il s'agit d'un rapport à l'historicité qui est

un rapport dramatique avec l'histoire du XX^e siècle. Il s'agit à la fois d'une déconstruction de la modernité (on y reviendra) et d'un désir d'engagement dans cette modernité. Derrida dira du structuralisme que c'est une aventure du regard et Roland Barthes, quant à lui, que c'est le passage d'une conscience symbolique à une conscience paradigmatique, ce qui, selon lui, représente la conscience des paradoxes. C'est une figure rhétorique tout à fait essentielle au structuralisme que cette tension justement entre l'affirmation et son contraire qu'est la conscience paradoxale, que le non-dépassement dialectique qui caractérise la pensée structuraliste. Il s'agit donc d'une grille de lecture qui va privilégier le signe par rapport au sens, les logiques spatiales par rapport aux logiques temporelles, l'objet et le rapport à l'objet par rapport au sujet, la relation au détriment du contenu de cette relation et enfin, la culture au dépend de la nature. Ce sont là les alternatives et les choix faits par la lecture structuraliste.

Maintenant, pour préciser le type de travail que j'ai mené sur le structuralisme, les ambitions qui étaient les miennes et leurs limites, je dirais que j'ai essayé de tracer un chapitre de l'histoire intellectuelle française qui se veut, d'une part, différent de la traditionnelle histoire des idées - les idées s'engendrent les unes les autres hors contexte - et, d'autre part, qui se veut aussi différent de la « nouvelle histoire culturelle » qui se développe aujourd'hui dans la discipline historique où on fait effectivement une histoire un petit peu nouvelle des intellectuels, mais où on s'occupe surtout de l'approche des idées par l'extérieur des idées : on cherche à voir seulement les réseaux, les supports institutionnels au détriment des conflits. Dans cette approche, le problème de la validité et des enjeux théoriques de ce que l'on énonce n'est pas tenu en compte. Or, il me semble que lorsqu'on prend pour objet les intellectuels, les penseurs, les chercheurs, on peut difficilement s'en tenir seulement à une logique des classes, à une logique des supports institutionnels. J'ai essayé de penser (de manière un peu bricolée, de manière un peu empirique, avec des matériaux d'enquête constitués de 115 entretiens menés avec des chercheurs) ce qu'étaient leurs rapports avec le passé structuraliste pour essayer de voir un peu les enjeux. Je me suis appuyé sur une archive orale, mais j'ai aussi essayé de me situer de

l'intérieur, bref d'avoir cette double démarche à la fois externaliste et internaliste qui consiste d'un côté à mettre en place les enjeux proprement théoriques, intra-textuels des grilles d'analyse et, de l'autre, les enjeux plus larges du contexte historique, c'est-à-dire les enjeux institutionnels entre tel lieu et tel autre du pouvoir, enjeux qui jouent aussi un rôle dans les débats théoriques. Et je crois que tout ceci m'a servi également de leçon de méthode pour construire ce que peut être une histoire intellectuelle. C'est-à-dire que cela m'a permis d'éviter l'écueil du réductionnisme, écueil auquel on se heurte trop souvent (notamment dans l'école bourdieusienne, pour ne pas la nommer) et qui revient à dire que la position du locuteur consiste tout simplement à pointer la position de celui qui parle en le référant à une position institutionnelle et en le réduisant à cette dernière. Pour éviter ce genre de circuit fermé, j'ai essayé d'aborder l'« objet structuraliste » en le considérant à différents niveaux, à la fois à des niveaux externes et internes. Car c'est là un objet complexe: le structuralisme est plus qu'une méthode. Dans pas mal d'études, il a été considéré comme une idéologie, il a été présenté comme un programme de recherche, un concept, un mot de passe, un paradigme. Il est par conséquent difficile de le saisir comme quelque chose de monocausal, et il faut, pour aborder le moment structuraliste, poser une sorte de distinction épistémologique.

J'ai retenu quatre catégories qui m'ont permis de retracer son histoire. La première qui me semblait opératoire est celle de *paradigme* - reprise globalement à Kuhn mais dans une acception plus large que la sienne. J'ai utilisé la notion de paradigme car elle est plus large que celle d'*épistémè*. La deuxième notion qui me semblait opératoire est la notion de *génération*, une notion qui a d'ailleurs de plus en plus cours dans les travaux d'histoire intellectuelle. La troisième notion est celle de *trace*, notion éminemment historique et enfin, la quatrième est celle de *périodisation*.

La notion de paradigme :

En quoi la notion de paradigme est-elle une référence pour aborder notre objet ? En premier lieu, je dirais que le structuralisme se présente comme ce que Paul Ricoeur a appelé la « philosophie du soupçon ». Une

philosophie du soupçon, une philosophie du dévoilement des positions, c'est-à-dire une philosophie marquée par sa volonté de démystifier le sens, de le dénaturiser, avec tout l'aspect extrêmement positif que cette perspective comporte. Cette perspective a effectivement beaucoup apporté sur le plan de la pensée. Par exemple, quand Paul Ricoeur parle « des maîtres du soupçon », cela renvoie au détour qu'il a fait afin d'enrichir la pensée ou la grille de lecture des sociétés humaines. Cette dénaturalisation du sens a eu un effet historique tout à fait majeur. Il est tout à fait nécessaire de montrer la relativité de certaines normes, de certaines valeurs. Et incontestablement, dans les années cinquante, un travail de relativisation des valeurs s'est effectué qui est tout à fait essentiel. Cela dit, cette relativisation a été poussée un peu à l'extrême, elle est tombée dans la démesure et est allée jusqu'à voir dans n'importe quel dire, dans n'importe quel discours, l'expression de la mauvaise foi et donc, dans ce paradigme du soupçon, le lieu de vérité n'est finalement pas dans le dire. Il n'est même pas dans le mi-dire, il est dans le « derrière le dire ». Il y a donc ici une excentration radicale du sujet qui postule que, fondamentalement, à la fois du point de vue de la psychanalyse qui va servir de paradigme unifiant et du point de vue du discours marxiste, on va avoir respectivement une double dénonciation de la position libidinale ou de la position de classe de celui qui parle. Celui qui parle n'étant jamais que le porte-parole (inconscient évidemment) d'une position de classe. À partir de là, le discours tenu est (quand je dis le discours tenu, je dis également la pratique sociale) à dénoncer. Autrement dit, la tâche des sciences sociales et la tâche du structuralisme est de dénoncer l'illusion des acteurs, des individus, des agents.

On a donc là une position de dévoilement. Le chercheur en sciences sociales dévoile. Il dévoile des choses dont les acteurs sont proprement inconscients. Ils attendent d'ailleurs du « sociologue-roi » (Bourdieu s'est tout à fait bien installé dans cette position!) qu'il leur dise un peu leur vérité même si elle n'est pas toujours bonne à dire. J'ajouterai que cette posture de dévoilement s'inscrit dans une tradition française, dans la filiation de l'épistémologie française qui a incontestablement durci la notion de rupture. La notion de rupture s'est même à tel point durcie que,

au moment du structuralisme, elle n'est plus seulement une rupture mais devient une coupure nette. La coupure est un motif que l'on retrouve constamment dans le structuralisme - il faut couper. D'une part il y a la *doxa* qui est dans l'illusion et, d'autre part, il y a le discours de dévoilement de la position scientifique qui vient se placer en position de surplomb parce que seule cette posture permet de dévoiler et, ainsi, d'avoir accès à la vérité scientifique, théorique, épistémologique.

En second lieu, cette philosophie du soupçon a été alimentée par ce que j'appellerais un pessimisme historique profond. Il y a là une espèce de désespérance par rapport à la modernité occidentale. Alors, on prend l'envers de la modernité et des valeurs occidentales pour mieux les déstabiliser. L'idée qui a dominé le moment structuraliste est que la vérité était derrière ou avant, en tout cas ailleurs que dans les valeurs occidentales ; on va donc traquer la vérité en d'autres lieux ou en d'autres temps. C'est ainsi, par exemple, que Michel Foucault a pris pour objet de thèse la figure de la folie. Il y a là l'idée que, finalement, la vérité humaine se situerait dans le fou plutôt que dans l'être policé, contingenté, encadré de la civilisation technicienne occidentale. C'est l'idée aussi de la valorisation du sauvage, de la société primitive. Pour vous donner un exemple anecdotique de cela, c'est lorsque paraît l'ouvrage de Lévi-Strauss qui a eu le plus de succès : *Tristes tropiques* (1966) - nous sommes en 1955. Outre le fait que nous sommes en pleine décolonisation, c'est avec cet ouvrage qu'il a gagné le prix de l'ouvrage le plus stimulant pour les voyages. Contresens complet puisque Lévi-Strauss commence son livre en disant qu'il hait les explorateurs, les voyages, etc. Contresens complet! C'est pour dire qu'il y a aussi une réflexion qui entre en ligne de compte dans l'histoire intellectuelle, c'est-à-dire que les sociétés primitives seraient valorisées comme lieu de vérité parce que berceau de l'humanité vraie non encore pervertie. C'était le moment aussi où on valorise l'enfant, mais là encore en tant qu'être non encore perverti par la société, l'enfant comme lieu d'authenticité et lieu de vérité première.

Ainsi, derrière les Lumières, derrière le programme de la modernité, on va traquer l'enfermement du corps social, la logique infernale du savoir et du pouvoir (Foucault), de la discipline des corps, etc. Je vous cite ici

quelques propos de Roland Barthes qui me semblent symptomatiques de ce rejet civilisationnel: « *Je refuse profondément ma civilisation; jusqu'à la nausée.* » D'ailleurs, il terminera *L'empire des signes* (1970) par une fascination complète pour le Japon et pour les signes cabalistiques de l'écriture japonaise ... Quant à Claude Lévi-Strauss, dans *L'homme nu*, il termine sa tétralogie des mythologies en écrivant en majuscules : RIEN. Toute la traversée mythologique se termine par : RIEN. Et comme l'a assez bien vu Jean-Marie Benoist (1980) - il a qualifié cela de « requiem structuraliste » - on peut dire qu'après le crépuscule des dieux vient le crépuscule des hommes puisque cette démarche rejette la civilisation en la réduisant à rien. Il y a donc là une volonté de décentrement par rapport à ce qu'était l'eurocentrisme, ce que je considère comme un aspect positif du moment structuraliste. L'eurocentrisme qui avait été répandu à travers le monde était en train d'éclater, au sens historique du terme, dans les années cinquante-soixante. Il me semble tout à fait positif que ces pensées de la différence prennent effectivement une distance critique par rapport à l'idéologie occidentale (qui ne répandait pas que les Lumières, mais apportait aussi l'asservissement) et que leur combat soit situé du côté de ceux qui luttent pour l'émancipation des peuples colonisés.

Il y a donc eu là une pensée différentialiste, mais le problème est que cette pensée a conduit à *L'archipel des différences* (Christian Ruby, 1989), a mené sur le champ de bataille moderne et postmoderne. Autrement dit, on en est arrivé au point où les différences ne communiquent plus les unes avec les autres, ce qui est pour le moins gênant.

En troisième lieu, l'autre aspect du paradigme structuraliste (c'est un point tout à fait central) est que le programme a représenté à mon avis une véritable O.P.A. (une offre publique d'achat) de la philosophie par rapport aux sciences humaines. On se trouve dans un contexte où un ensemble de sciences sociales s'émancipent et cherchent à couper le cordon ombilical avec la maison-mère qu'est la philosophie. Il y a donc l'idée de l'émancipation par rapport au vieux discours philosophique, à la métaphysique, et parallèlement, la préoccupation de développer un discours, une discipline qui - et c'est là que je vois le structuralisme un

peu comme un néopositivisme - voit les sciences sociales comme porteuses de scientificité. C'est un discours opérationnel, un discours que l'on peut tester, vérifier à la Popper, etc., et donc qui se présente comme une véritable science. Seulement, ces disciplines sont nombreuses. Un certain nombre de philosophes comprennent qu'il y a là quelque chose à penser dans ces sciences sociales et, finalement, les sciences sociales vont à la fois tenter de couper le cordon ombilicale et de déboucher sur le plan institutionnel. Elles vont tenter de se donner un paradigme plus englobant qui leur permette de se faire une place concrète. Parce que cette place n'est pas faite. En France, quelque chose de tout à fait particulier va jouer : c'est le verrou centraliste, c'est le poids de la vieille Sorbonne, c'est l'aspect mandarinal qui a été très fort dans les années cinquante-soixante - mais qui va éclater en 1968 - d'une Sorbonne qui est totalement hermétique à toute innovation. Cela va éclater d'autant plus fort que le malaise a couvé longtemps. Finalement, il y a eu un refus de changement de la part de la vieille Sorbonne. Cela a fait en sorte que certaines disciplines des sciences sociales ont noué des alliances (des alliances inconscientes, évidemment) à la périphérie du cadre universitaire académique. Les disciplines qui ont noué ces alliances se sont aussi cherché des points communs.

Or, le point commun que les disciplines en question trouvent dans le paradigme structuraliste est justement de chercher à privilégier les structures inconscientes. C'est là que l'on peut parler de « psychanalisme » et non pas seulement de psychanalyse. C'est-à-dire que c'est par l'excentrement, c'est par des logiques implicites que l'on va avoir accès au lieu du vrai. À ce moment-là se développent un certain nombre de disciplines comme, par exemple, la linguistique saussurienne. Cette dernière, dans la mesure où elle « coupe » principiellement la langue de la parole, évacue du domaine de la science ce qui se donne comme énonciation d'un sujet, et cela, au profit de la seule langue et de sa logique interne, de la langue en tant que séparée, coupée du sujet. Dans le même ordre d'idées, l'anthropologie structurale fait valoir le code par rapport au message qui y est inscrit. Il faut dépasser le caractère ponctuel, contingent du message et ainsi avoir accès aux enceintes mentales. C'est aussi la psychanalyse, dans la mesure où elle s'offre non

pas comme discours psychiatrique mais comme une sorte d'inconscient structuré comme un langage (à la manière lacannienne). Dans toutes ces disciplines, le sujet totalement clivé, totalement inaccessible à lui-même.

Les disciplines qui tentent d'avoir accès à l'inconscient des pratiques sociales ont, par là même, en quelque sorte un programme commun qui se confronte à ce que l'on pourrait appeler les « humanités classiques », c'est-à-dire à ce qui était enseigné à la Sorbonne. À partir de là, les humanités classiques de la vieille Sorbonne sont battues en brèche par un discours qui dit : « vous êtes passés à côté, ce n'est pas un "nommez-le" (un "à nommer"), c'est "ça" qui parle derrière le discours ». Une véritable bataille se livrent alors entre les Anciens et les Modernes, les Modernes étant bien sûr ceux qui se battent du côté de Foucault, de Barthes, de Lacan. Il y a vraiment eu des batailles épiques qui ont pris des allures de polémiques extrêmement violentes :

D'un côté, comme on vient de le dire, les sciences sociales vont chercher à constituer un programme commun afin de s'institutionnaliser et de se faire entendre. Le but en était de porter le débat sur la place publique, le moyen en était la multiplication des revues, des bouquins, l'élaboration de stratégies éditoriales, le tout pour contourner le pouvoir mandarinal de la Sorbonne. Finalement, il y a eu une bataille anti-humanités, mais je dirais qu'y pointe déjà l'anti-humanisme théorique qui sera revendiqué par un certain nombre de structuralistes.

D'un autre côté, les itinéraires personnels d'un certain nombre de philosophes changent radicalement de direction. Il se produit de véritables conversions. Il y a des gens qui, du jour au lendemain, abandonnent la philosophie: « au revoir, je prends l'avion, je pars dans les fins fonds de l'Amazonie, je m'installe dans une petite communauté! ». Autrement dit, cette prise de conscience a conditionné existentiellement un certain nombre d'itinéraires. Enfin, cela a aussi mené un certain nombre de philosophes à capter ce programme structuraliste. C'est-à-dire que dans un deuxième temps, ils vont se dire que les philosophes ont un discours englobant et qu'ils vont pouvoir être les fédérateurs d'une philosophie, d'un temps qui est un temps structuraliste.

La notion de génération :

La deuxième notion importante pour comprendre le paradigme structuraliste est celle de génération, qui n'est pas seulement une notion biologique (bien qu'elle le soit aussi, bien sûr). Je dirais que, pour l'historien, la notion de génération se définit comme *communauté d'empreinte* et, derrière cette communauté d'empreinte, il y a l'idée que ce qui définit des générations c'est un certain nombre de marqueurs, d'événements-dateurs parmi lesquels, bien évidemment, certains le sont plus que d'autres. Or, quel est l'événement central qui a marqué les années cinquante-soixante ? Qu'est-ce qui a marqué profondément les gens de la génération structuraliste ? C'est la Deuxième Guerre mondiale. Pour reprendre la formule d'Adorno, on peut dire qu'il n'est plus possible de penser de la même manière avant et après Auschwitz. Je pense aussi à une très belle conférence de Hans Jonas sur le concept de Dieu après Auschwitz. Vous avez là une génération qui ne peut plus partager l'optimisme du XIX^e siècle et qui, existentiellement, est confrontée à l'échec de l'idée de progrès indéfini de l'espèce humaine, qui est confrontée à l'idée du mal - pour reprendre quelque chose d'absolument central dans la pensée de Paul Ricoeur. Donc, cette pensée va induire un grand pessimisme historique, une mise en soupçon qui alimente cette civilisation qui, en son lieu le plus développé, l'Allemagne, a mené à la barbarie. Là effectivement, l'événement force à ce que l'on s'interroge sur le plan de ce qu'est l'histoire occidentale. Ainsi, il y a incontestablement une remise en cause radicale de la société occidentale - avec Sartre et son interrogation sur l'enfer c'était déjà un peu le cas, mais, comme chacun le sait, « l'enfer c'est les autres. » Or, on peut dire qu'avec le structuralisme, la radicalisation de cette critique déplace les choses: l'enfer ce n'est pas les autres, c'est soi-même. C'est en soi-même, sur le plan des logiques inconscientes, que l'on va chercher les sources du mal de la civilisation occidentale sur le plan collectif ainsi que de l'individu en tant que tel. C'est pourquoi je mettrais en parallèle avec cette dramatisation d'un côté *Les mandarins* de Simone de Beauvoir et de l'autre, *Les Samouraïs* de Julia Kristeva, comme symptomatiques de cette génération structuraliste. Par ailleurs, le Nouveau roman participe aussi de cette radicalité critique avec, par exemple, ce qu'a dit Alain Robbe-

Grillet sur le fait que la société occidentale moderne a réduit l'individu à un numéro matricule. Évidemment, on ne peut pas ne pas penser à l'expérience concentrationnaire.

La radicalité de la critique a encore été accentuée chez les penseurs structuralistes à cause d'un événement contemporain : la décolonisation. Comme je le disais tout à l'heure, il y a rejet historique de la greffe occidentale par les peuples colonisés et, par là, la figure de l'Autre va s'imposer. La figure de l'altérité se présente comme une « pure vérité », une vérité qui n'est pas celle de l'Occident. Avec l'engagement contre le colonialisme et pour la décolonisation, il y avait aussi chez certains l'idée sous-jacente du berceau de la civilisation occidentale que serait ces populations primitives.

J'aimerais maintenant aborder un autre aspect générationnel. La génération des illusions perdues a été nourrie par l'espérance communiste (sauf dans le cas de Lévi-Strauss). Mais, incontestablement, les événements des années cinquante-soixante ont déçu les uns après les autres si bien qu'on s'est réfugié dans un « marxisme sous vide », c'est-à-dire qu'on a produit une espèce de belle sophistication intellectuelle qui était censée échapper au désastre du communisme réel. Il s'agissait d'une espèce d'architecture intellectuelle qui se situait à part du socialisme réel tel qu'il s'était institué. En d'autres termes, il s'agissait d'un marxisme qui n'assumait en aucune manière l'héritage historique du communisme, mais qui tentait de prolonger le marxisme. Cela me semble symptomatique d'une génération qui quitte l'histoire, qui tourne le dos à l'action, mais qui lui tourne en cherchant à préserver une certaine scientificité. Il n'y a jamais eu de moment où l'on a tant parlé de science, d'épistémologie, de théorie, de science clôturée sur elle-même et où la société s'est trouvée totalement évacuée ou édulcorée. Voilà donc deux points qui me semblent assez symptomatiques de ce moment.

La notion de trace :

La notion de trace ne concerne pas les oeuvres elles-mêmes, mais leur réception. Le maître-mot d'interdisciplinarité est tout à fait caractéristique de cette époque et nombreux sont les échanges intellectuels, les traductions, les emprunts de concepts d'une discipline à l'autre. Cela a fait en sorte que des concepts se sont baladés d'une discipline à l'autre et il est important de bien suivre comment ils se sont baladés, parce que les concepts sont à la fois les mêmes et différents à cause de leur traduction d'une discipline à l'autre. C'est le cas, par exemple, de l'algorithme saussurien - la fameuse coupure en signifiant et signifié. Cet algorithme, opérationnel pour décrire une langue, sert de base aux analyses de linguistique générale, mais cette notion de signe va être reprise et transformée.

Chez Lévi-Strauss, on va retrouver cette coupure dans un sens déplacé. C'est-à-dire qu'on n'aura plus l'opposition entre concept et image acoustique, comme on l'a chez Saussure, mais on aura une opposition entre signifié et signifiant, où le signifié est le sens et le signifiant la structure avec, en plus, cette idée que ce à quoi on peut avoir accès n'est pas la structure par rapport au sens, mais l'horizon de sens. Chez Lacan, on va retrouver également l'algorithme saussurien, mais il a subi un certain nombre de torsions, même si ce n'est pas encore le moment du noeud boronéen. Chez Lacan, cette torsion par rapport à Saussure se trouve dans le fait que le signifiant passe au-dessus du signifié et, la barre qui séparait le signifié du signifiant chez Saussure (cette barre était en fait le lien entre le signifiant et le signifié), devient chez Lacan une barre de résistance entre signifié et signifiant, une barre de résistance à la signification. Par ailleurs, on a dans la logique de la structure reprise par Lacan à Saussure, une chaîne signifiante sous laquelle glisse le signifié et où intervient tout à coup un point de capiton qui arrête, pour un temps, la signification. Chez Derrida, cette chaîne signifiante va être reprise, mais dans une chaîne signifiante sans point de capiton. Il s'agit donc d'une chaîne signifiante indéfinie, c'est-à-dire que cet indéfini fait en sorte

qu'on ne peut en aucun moment arrêter le cours de la signification ; il n'y a pas de point d'arrêt.

Ce sont là seulement quelques exemples, et on pourrait en citer bien d'autres. Dans mon bouquin, j'ai particulièrement développé un des points de cette interdisciplinarité qui m'a semblé tout à fait probant dans les rapports, par exemple, de l'évolution de l'École historique française, - l'ancienne École des Annales, maintenant devenue « la nouvelle histoire ». En ce qui concerne la troisième génération des Annales, si vous voyez le texte de présentation de la collection de la Bibliothèque des histoires de Pierre Nora (lequel représentait d'ailleurs cette troisième génération), vous avez la théorisation de la déconstruction historique de Foucault. C'est-à-dire qu'on a là une conjonction de la déconstruction avec la notion d'éclatement assumé, d'éclatement de l'histoire réclamé comme tel par le texte de présentation de la bibliothèque des histoires et dont vous trouvez l'essentiel des linéaments philosophiques dans l'introduction à *l'Archéologie du savoir* de Michel Foucault, qui date de 1969. D'ailleurs, Pierre Nora a dit que le projet de faire de l'histoire devait être au départ un manifeste philosophico-historique. Le projet n'est pas mis à jour, mais il y a bien cette pratique déconstructive sur laquelle les Annales sont revenues.

La notion de périodisation :

Il y a un moment de construction et un moment de déconstruction du programme structuraliste. Pour cette raison, il est important de repérer la date de publication des textes, d'autant plus qu'ils circulent les uns par rapport aux autres non seulement transversalement, mais aussi d'une manière synchronique. Il faut donc avoir la chronologie de ce moment très précisément en tête pour savoir s'il l'on se situe dans la phase ascendante du mouvement ou, au contraire, dans la phase descendante, dans la déconstruction. Il est aujourd'hui de bon ton de prétendre que c'est une ineptie de dire que Foucault a été structuraliste, que Lacan a été structuraliste, de dire qu'un tel ou que tel autre l'a été. Seulement, le problème c'est que Foucault a pris ses distances par la suite, Lacan aussi d'ailleurs qui disait que jamais on ne l'avait vu dans ce baquet - mais il

faut porter attention au moment où il a dit ça. Jusqu'en 1966, tout le monde est structuraliste. Par exemple, François Wahl (qui dirigeait la collection *L'ordre philosophique* au Seuil et qui était l'éditeur des deux Jacques - Derrida et Lacan) a écrit en 73 un texte qui s'appelle : *Qu'est-ce que le structuralisme ?* . Dans son étude sur la philosophie (1966-67), il avait fait un plan comprenant un « en-deça » et un « au-delà » du structuralisme. Derrida était présenté comme un « au-delà » du structuralisme, Althusser comme un structuraliste et puis il y avait un « en-deça » du structuralisme - qui était plus un nominalisme - et dans lequel se trouvait Foucault. Mais Foucault a fait une crise à Wahl précisément parce qu'il ne le considérait pas comme un structuraliste. Alors, c'est pour dire que tout le monde voulait y être, ce qui n'a pas empêché la fragmentation du programme structuraliste à un moment donné.

C'est là d'ailleurs mon point de désaccord avec Alain Renaut et Luc Ferry, malgré l'analyse très juste qu'ils font dans *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain (1988)* . Il y a là toute une ambiguïté du moment 68 par rapport au paradigme structuraliste : il est vrai que, comme je l'ai dit tout à l'heure, le structuralisme représentait la modernité par rapport aux humanités classiques et aux mandarins de la Sorbonne. De plus, le mouvement était porté par des étudiants nourris à Barthes, Foucault, Lacan, Althusser, etc. C'est là qu'on retrouvait les sources du mouvement, mais manifestement (je ne sais pas si c'est une ruse de la raison hégélienne!) la thématique portée par le mouvement 68 (celle de l'événementialité, de l'historicité, du sujet) était totalement contraire à ce qui était théorisé par le structuralisme comme mort de l'histoire, comme mort du sujet et comme pure synchronie. Quelque chose est apparu là, de l'ordre d'une espèce de coup d'éclat, qui a eu pour effet de dé-institutionnaliser le paradigme.

Afin de mieux saisir les choses sur le plan de leur évolution, de la périodisation en tant que telle, je vais être maintenant plus attentif à l'évolution des disciplines elles-mêmes (de façon succincte puisque je ne peux pas développer dans le détail). Revenons-en donc un peu à cette recherche d'émancipation des sciences humaines en mal

d'institutionnalisation, en mal de légitimation dans l'enceinte universitaire et qui correspond à la recherche du « troisième discours ».

Le fossé existant entre les sciences dures et la littérature commandait que l'on ouvre cette espèce de tierce voie, de troisième discours. L'entreprise de l'anthropologie sociale, de l'anthropologie structurale, a été de faire basculer l'anthropologie physique vers l'anthropologie sociale. Cela est tout à fait central. Finalement, reprenant d'ailleurs l'acception anglo-saxonne de la notion même d'anthropologie, Lévi-Strauss a dé-biologisé l'anthropologie et l'a fait intervenir sur le terrain (c'était son grand projet) des sciences de la communication, elles-mêmes prises au sens large du terme. Ainsi, il existe, me semble-t-il, une double filiation : la filiation positiviste (Comte, Durkheim, Mauss) et la filiation des relativistes allemands. C'est à partir de là que Lévi-Strauss va construire son projet d'anthropologie sociale. Mais son projet consistait à se démarquer tout à la fois de l'histoire, de la psychologie fonctionnaliste et d'écarter les considérations philosophico-éthiques, les considérations morales ethno-centrées, etc. D'où sa démonstration (vous connaissez tous la théorie de la prohibition de l'inceste comme invariant se situant à la couture de la nature de la culture) selon laquelle la prohibition de l'inceste est quelque chose de positif et non pas de négatif. Autrement dit, il restitue l'inceste dans sa positivité sociale. Par ailleurs, c'est la linguistique de Roman Jakobson qui va servir de modèle dans la démonstration de Lévi-Strauss. Le système de parenté est un langage, écrit-il, et il trouve dans le modèle saussurien qu'il connaît par Jakobson les notions d'invariance, de synchronie, de mise à l'écart du sujet et de prévalence de l'inconscient, du signifiant comme structure sur le signifié, la prévalence du code sur le langage. Voilà donc, à gros traits il est vrai, l'orientation de Lévi-Strauss qui se définit à ce moment, dans les années cinquante-soixante.

À la base de l'attelage structuraliste, il y a donc l'anthropologie structurale. Mais une autre science a été appelée à jouer le rôle de science pilote : c'est la linguistique. Il faut savoir que Saussure a été découvert très tardivement en France, ce qui est d'ailleurs assez paradoxale puisque les cours en question ont été donnés à Paris. Je fais référence ici à un

article de 1956 intitulé *L'actualité du saussurrisme*. L'auteur s'étonne de la fécondité du modèle saussurien et il soulève un aspect paradoxale : tout le monde parle du modèle saussurien, sauf les linguistes. Ces derniers n'ont pas encore pris la mesure du nécessaire « retour à », du nécessaire retour à Saussure, du nécessaire retour à Marx, du nécessaire retour à Freud. Et celui qui aurait pu effectivement être un représentant de la filiation Saussure, Jakobson, les thèses du Cercle de Prague, etc., c'est André Martinet. Mais finalement, la prise en compte de Saussure ne s'est faite que très tardivement en France. En bons retardataires, les Français découvrent Saussure à la fin des années cinquante et au début les années soixante et s'arrêtent là. C'est-à-dire que Saussure va être *la* découverte fondamentale en France au moment même où on est rendu beaucoup plus loin dans le monde anglo-saxon avec la philosophie analytique.

De la même manière que Lévi-Strauss avait dé-biologisé le programme de l'anthropologie, Lacan va dé-médicalisé la psychanalyse. En effet, on peut voir que, au-delà de l'aspect un peu baroque et folklorique, il y a quand même un aspect positif de Lacan dans le sens où il place la psychanalyse hors de la psychologie et hors de la médicalisation et évite ainsi les deux écueils que représentaient la dérive psychologisante et la dérive de la médicalisation. À ce moment-là, la psychanalyse était saisie comme un pouvoir magique et c'est pourquoi cette discipline avait grand besoin de se donner des règles pour pouvoir se poser comme théorie de la recherche de la vérité. Le psychanalyste lui-même était perçu comme une espèce de magicien et il suffisait d'en croiser un pour se dire : « tiens, ma foi, il a percé ma vérité vraie! ». À ce chapitre, Lacan a apporté des choses non négligeables. En effet, il a mené une bataille nécessaire, il a fait sécession par rapport aux milieux psychanalytiques internationaux et, dans cette sécession, il avait lui aussi besoin d'une alliance, il avait lui aussi besoin de s'étayer sur quelque chose. Or, il s'est appuyé sur la linguistique. Manifestement, dans les années 56, il a relu Freud et la manière dont il avait parlé du stade du miroir ; il a aussi relu Saussure dans l'après-guerre : sa formule fameuse selon laquelle « l'inconscient est structuré comme un langage » date de 1957. Donc, si l'inconscient est structuré comme un langage fonctionnant à partir des deux figures que sont la métaphore et la métonymie, qui vous donnent la condensation et le

déplacement de la chaîne signifiante, il est évident qu'à partir de là vous êtes à l'écart du biologique : vous êtes dans l'ordre du discours.

On a donc trois disciplines « motrices »: la linguistique (qui donne le modèle), l'anthropologie et la psychanalyse. Le tout va prendre corps autour de 1964. C'est une date assez charnière, me semble-t-il où le structuralisme a commencé à apparaître comme un programme globalisant. Par exemple, c'est en 64 que paraît *Communication IV*, avec les fameux éléments sémiologiques de Roland Barthes. C'est à ce moment-là que Barthes définit ce qu'il appelle « *l'activité structuraliste* » en disant que ce n'est pas une école mais bien une activité et que finalement, il s'agit d'une critique radicale et irrécupérable.

Par ailleurs, il y a aussi cet aspect du structuralisme dont je n'ai pas parlé jusqu'à présent, qui est tout à fait majeur, surtout pour Barthes mais aussi globalement, l'aspect que représente le roman « vrai » à l'heure de la crise du roman. C'est-à-dire qu'on est au moment de la crise de la création romanesque et à celui de la crise des avant-gardes. C'est ce que théorise Roland Barthes dans *L'activité structuraliste*. Grosso modo, il dit que, au rythme où l'on va, les avant-gardes culturelles sont très vite récupérées comme des marchandises. À partir de là, que ce soit pour les mouvements dadaïste, culturiste, existentialiste, etc., il y a l'idée que d'abord on ne sait plus quoi exprimer au juste, à travers la forme romanesque et que, en se parant d'un discours scientifique et en se situant dans le champ des sciences humaines, on va être dans l'ordre de l'irrécupérable par rapport à la critique. Autrement dit, dès que l'on parle au nom de la science, on se trouve en situation d'extra-territorialité, d'irrécupérabilité par le système. Et là, il y a cette idée très forte qui fait que vous trouvez chez les structuralistes à la fois, paradoxalement, cette idée de la scientificité et celle d'une approche extraordinairement stylistique du dire et de l'énonciation. Il suffit de lire Foucault pour voir que ce qui compte d'abord et avant tout c'est l'éblouissement stylistique. C'est absolument frappant. Donc, il y a cette idée en 1964 d'une critique.

C'est aussi un moment où Lacan passe de Sainte-Anne à l'École Normale Supérieure. Son public n'est plus tant le public des psychiatres mais celui des agrégatistes de philosophie. Ce n'est pas tout à fait pareil, cela ne va pas donner, évidemment, la même destinée aux séminaires et au devenir du lacannisme. Soixante-quatre, c'est aussi le moment où Althusser publie son fameux texte *Lacan et Freud* où finalement, après les condamnations marxistes contre la psychanalyse, il intègre le champ psychanalytique dans le marxisme comme tout à fait fécond, ce qui n'était pas évident jusque-là. Par conséquent, c'est un moment tout à fait central et le développement de cette philosophie rénovée par les sciences humaines va se poursuivre de façon accélérée.

Du côté de la philosophie, on va voir se développer un programme épistémologique à vocation unitaire. Le haut-lieu de ce programme, c'est Ulm. Il y a un moment tout à fait essentiel où Althusser accueille le séminaire de Lacan mais je verrais plutôt ce grand moment d'effervescence d'Ulm comme le chant du cygne des normaliens. C'est évidemment une hypothèse sociologique qui demande à être testée plus avant, mais il y a passage de témoins : l'élite de la nation ne va plus du côté des ulmiens mais plutôt chez les gens qui sortent de l'ÉNA. On a là un grand moment de la philosophie qui cherche à se rénover, qui cherche un second souffle du côté des sciences humaines. C'est le moment où Althusser introduit Marx à Ulm, il fait un séminaire sur Marx avec tous les althusserriens. C'est le moment (en 1956) où sont lancés par des philosophes, qui sont à la fois althusserriens et lacanniens, des cahiers dont le sous-titre est : « construire *la* science, *la* théorie, *la* philosophie du concept ». Donc, là encore, sous la diversion de l'épistémologie Ganguilhemienne, c'est le discours de la science qui prévaut et qui se donne comme un anti-humanisme théorique: un procès sans sujet et sans objet. Vous voyez que nous ne sommes pas loin du sous-vide, en gardant la saveur! Alors, il y a là un rejet total du sujet: les hommes n'apparaissent dans la théorie que sous la forme de support de relations impliquées dans la structure, et les formes de leur individualité ne sont que des effets déterminés de la structure (Balibar). Bref, l'homme devient vraiment le support d'autre chose.

Une philosophie donc, mais aussi une épistémologie. Et c'est à l'apogée de ce programme que paraît un ouvrage qui connaît un grand succès : *Les mots et les choses* de Foucault. De cet ouvrage, certains ne retiendront que (mais c'est vrai que c'était la thèse unifiante à ce moment-là) la thèse de la mort de l'homme en même temps qu'elle annonce la thèse de la mort de la philosophie. C'est-à-dire que la mort de la philosophie, l'avènement d'une archéologie des sciences humaines - qui donnera ensuite *L'archéologie du savoir* - annonce l'avènement d'une nouvelle philosophie qui est la pensée du concept, la pensée en acte : le projet étant de repérer l'étrangeté de notre culture, de penser les discontinuités épistémologiques, des *épistémè* dans leur synchronie et non plus dans leur évolution. Finalement, le projet consiste à reconstituer la position ethnologique par rapport à son propre savoir, par rapport à sa philosophie du concept et dans lequel l'homme disparaît comme le sable au bord de la mer. Et je me permets de souligner que dans cette thèse, Foucault présente l'humanisme comme notre Moyen-Age.

Par ailleurs, Foucault va privilégier deux sciences sociales dans son archéologie des sciences humaines : la psychanalyse et l'ethnologie. Pourquoi ? Parce que, dit-il, ce sont des contre-sciences. Ce sont des contre-sciences qui permettent de déstabiliser le sujet, qui permettent de déconstruire l'histoire. C'est pourquoi ces deux sciences sont à ranger dans les choses nobles, à tel point d'ailleurs que lorsque Foucault mettra en place le département de philosophie à Vincennes, et il essaiera de tordre le cou au département de psychologie.

Alors, pour terminer, que reste-t-il de nos amours structurales? Aujourd'hui évidemment, quand on regarde la scène depuis les années quatre-vingts, on a plutôt l'impression que l'on assiste à des retours (retour du politique, du sujet, de l'histoire). Mais en fait, il ne faut pas s'illusionner. Il n'y a pas de retour. Cela n'existe pas. Ce qui revient, c'est quelque chose de transformé, c'est quelque chose qui s'est modifié par des passages, par des traversées. D'où la nécessité du détour structuraliste pour mieux regarder ensuite ce qui fait défaut. Or, incontestablement, le sujet qui revient aujourd'hui est un sujet transformé. Certes, aujourd'hui le sujet retrouve sa place et on assiste à une réaffectation vers le sens - ce

n'est pas un hasard si le sous-titre de mon bouquin sur l'histoire du structuralisme est : *Le champ du signe* et que mon prochain bouquin s'intitule *L'empire du sens*. Effectivement, on assiste à un passage du signe au sens. Cela est incontestable. Et le sens n'est donc plus aujourd'hui réduit au signe, tout comme l'auteur n'est plus réduit au scripteur, ainsi qu'on l'a théorisé dans les années soixante.

Seulement, ce sujet qui fait retour n'est plus le sujet transparent à lui-même, il n'est plus le sujet comme catégorie nouménale qui pourrait avoir accès à lui-même. Il n'est pas non plus le cogito cartésien d'avant le structuralisme. Il s'agit d'un sujet certes autonome, mais d'un sujet qui ne peut être que repensé à partir d'un fond d'altérité, à partir d'une « dialectisation » de l'identité et de l'altérité et, comme l'a dit Michel Freitag à Lausanne, sur fond d'un dépassement de cette opposition entre holisme et individualisme - cette fausse alternative qui a marqué l'histoire des sciences sociales et qui se donnait comme antithétique et alternative.

Je reprendrais ici de Jean Grèche - quelqu'un qui est proche de Paul Ricoeur - l'idée du *cogito blessé*. C'est un concept qui m'apparaît tout à fait intéressant car entre le cogito « plein » de Descartes et le cogito brisé de Nietzsche, il y a un cogito différent qui n'est ni la divinisation du sujet maître de lui-même, ni sa dissolution - ou, pour reprendre un terme lacanien, un sujet clivé. C'est-à-dire qu'à force d'avoir mis l'accent sur l'inconscient, le structuralisme nous a appris que le sujet n'est pas maître de lui. Autrement dit, tout l'apport de cette traversée des « maîtres du soupçon » se trouve dans la démonstration que le sujet n'est pas transparent à lui-même, idée qui interdit tout retour du sujet - entendu comme sujet maître de lui-même. D'autre part, ce sujet qui revient est historiquement déterminé. Évidemment, on s'oppose ici au structuralisme qui avait nié la pertinence de l'historicité et de la diachronie pour affirmer la prévalence de la synchronie. On revient à des notions de situation, d'événementialité, de remise en contexte alors qu'il n'y avait pas plus vulgaire que de parler de contexte dans les années structuralistes. Les historiens étaient à l'époque considérés comme des

gens tout à fait vulgaires. Il est inutile de vous dire que dans la classe structuraliste les historiens n'avaient pas place.

Mais ce n'est pas de la même historicité dont il s'agit. Le structuralisme nous aura appris que si l'horizon du travail de l'historien est de rechercher le sens, ce n'est plus le sens comme téléologie. Le choc anthropologique et le choc structuraliste nous ont fait découvrir d'autres sociétés, des sociétés différentes de la nôtre et, à partir de ce moment, on ne peut plus parler en termes évolutionnistes. Autrement dit, le sens hégéliano-marxiste ne peut plus être pensé de cette manière. Manifestement, il y a une leçon à retenir du structuralisme dans le fait de revisiter et de repenser l'historicité différemment.

Maintenant, comment penser le structuralisme différemment aujourd'hui ? On peut avoir un point de vue qui était déjà le point de vue très à contre-courant que défendait Paul Ricoeur dès le début des années soixante, lorsque se répandait le programme structuraliste. À ce moment-là, Ricoeur démontrait déjà que, en qualifiant le programme structuraliste de kantisme sans sujet transcendantal, le programme était tout à fait essentiel, qu'il était majeur, qu'il fallait effectivement mener ce travail par rapport à la textualité, par rapport aux structures narratives, par rapport aux logiques internes d'un texte, mais qu'il y avait fondamentalement deux niveaux qui n'étaient pas des niveaux alternatifs mais des niveaux complémentaires. Ces deux niveaux sont: le niveau explicatif - qu'est le projet structural - et le niveau interprétatif. La position de Ricoeur est que ce dernier niveau n'est pas invalidé par le travail structuraliste mais qu'il s'agit d'un niveau complémentaire au travail explicatif. Cela revient à ceci: expliquer plus pour comprendre mieux.

Par ailleurs, ce second niveau de reprise réflexive du travail explicatif permet une réappropriation du sens par le sujet. Dans *Du texte à l'action*, Ricoeur dit que le texte avait seulement un *sens* avec le structuralisme, c'est-à-dire des relations internes, une structure et que, maintenant, il a une *signification* grâce au travail herméneutique. Il y a donc là une conjonction possible et féconde des approches sémiologique et

herméneutique qui permet la réappropriation des quatre composantes du discours. Or, sur ces quatre composantes, le structuralisme en avait éliminé trois : il avait éliminé le niveau du locuteur, de la prise en compte de la parole, de l'événement singulier de la parole qui est un sujet. Il avait éliminé l'interlocuteur et donc toutes les caractéristiques dialogiques - le fait que quelqu'un dise quelque chose à quelqu'un d'autre. La seule dimension qui avait été préservée était celle du sens, mais d'un sens clos sur lui-même. La thématique du discours dans son architectonique interne a été la dimension unique et exclusive du structuralisme. Enfin la troisième dimension qui a été éliminée - et qui correspond à la quatrième dimension du quadrilatère - est la référence ; il faut dire de quoi l'on parle. À ce propos, Ricoeur reprend le *distingo* de Frege sur le fait que le sens n'est pas la référence, mais qu'on a besoin de garder cette notion de référence, le *ce-dont-on-vous-parle*, même si le lien est très médié, même si le lien est très indirect. Il y a cet horizon, cette référence qui est là. Une telle appropriation n'ouvre pas sur un sujet transparent avec du sens, mais sur une ontologie de l'action qui est fondée sur une relation triangulaire : le soi (ce que Ricoeur appelle l'ipséité qu'il oppose à la *mêmeté*, c'est-à-dire au moi), l'altérité (l'autre) et la communauté (c'est-à-dire le fond institutionnel à la base du rapport entre le soi et l'autre).

Dans cette perspective d'ontologisation, il s'agit de rappeler la métaphysique de l'acte, l'éthique interpersonnelle et le lien social. Il s'agit là d'une tâche urgente, d'autant plus qu'elle permettait de repenser la démocratie dans laquelle on vit à partir de ses points de faillibilité. C'est-à-dire non pas comme les premières sociétés qui se donnent sans fondement, mais comme une société dont les fondements sont à construire. Et où sont-ils à construire ces fondements? Dans l'agir, ce qui nous renvoie à une ontologie de l'agir. Cette dernière est recouverte sur l'historicité, sur la créativité, sur le récit et elle nous permet donc de comprendre comment se constitue l'identité narrative, cette identité narrative étant évidemment à comprendre non seulement comme une identité narrative personnelle, dans le soi personnel, mais comme le soi en terme collectif.

DISCUSSION

Michel Freitag: Dans ce qui a été dit dans l'exposé, j'ai relevé deux choses qui m'apparaissent extrêmement justes. À un moment de l'exposé, il a été dit que la linguistique moderne a été découverte très tardivement en France et, comme cette découverte a été tardive, on a pensé que l'on découvrirait quelque chose d'absolument nouveau et à quoi tout l'avenir appartenait. François Dosse a alors établi que déjà la philosophie analytique et la philosophie du langage anglo-saxonne étaient allées plus loin. Je voudrais poser la question suivante: est-ce que ce n'était pas plus que la philosophie anglo-saxonne qui était rendue plus loin ou encore, est-ce que ce n'était pas plutôt quelque chose d'autre ? J'aimerais des précisions à ce sujet.

Ma deuxième question concerne encore un peu le même problème. François Dosse a montré que c'est dans les années 1966 qu'un tournant s'amorce à l'intérieur du structuralisme. Or, je lui faisais remarquer qu'aux États-Unis - François mettait cela en liaison avec les transformations ou la fin du structuralisme - cette période fut appelée le post-structuralisme, période dont les auteurs emblématiques sont français (Derrida, Foucault, Barthes). Donc, il semble y avoir là une superposition de deux visions: une vision d'une certaine continuité avec un tournant interne et une vision qui pose une véritable rupture. Alors, j'aimerais avoir l'avis de François Dosse sur cette différence de vision. D'une part, trouver l'articulation entre la philosophie analytique anglo-saxonne et le structuralisme et d'autre part, cette vision du structuralisme ou du poststructuralisme depuis les États-Unis.

François Dosse: Je vais commencer par répondre à la deuxième question même si, soit dit en passant, je crois avoir plus à apprendre de vous qui êtes de l'autre côté de l'Atlantique. Effectivement, il y a là quelque chose d'un peu curieux qui est justifié, semble-t-il, mais pas totalement. Je veux parler bien entendu de cette notion de post-structuralisme qui vient d'une réflexion qui s'est faite essentiellement en Amérique, mais qui a aussi été menée par Jacques Derrida en France qui représentait cet «au-delà» du structuralisme dont parlait François Wahl à la fin des années

soixante. Maintenant, est-ce que cette coupure est significative ou pas? Est-ce qu'il y aurait un temps structuraliste et un temps poststructuraliste? Il me semble qu'il y a quelque pertinence à dire cela, c'est-à-dire que le premier moment (50-60) me semble être plus de l'ordre d'un structuralisme taxinomique et d'un structuralisme déhistoricisé. Un structuralisme qui en fait fonctionne sur la base d'une synchronie pure ou d'une temporalité froide (avec l'image d'un temps mécanique à la Lévi-Strauss), alors que ce qui va se passer assez vite finalement - par le biais de philosophes qui s'enracinent surtout dans la filiation heideggerienne et nietzschéenne - c'est un travail généalogique ou d'historicisation. Pas dans le sens d'une historicisation comme l'entendent les historiens, mais dans le sens d'une déconstruction de l'historicité. Là, effectivement, la philosophie de ce travail correspond plutôt à Derrida mais aussi au travail généalogique qu'a mené Foucault. On assiste à quelque chose qui passe de la taxinomie pure à une historicité que les Américains appelleront post-structuralisme tandis qu'il continuera à s'appeler structuralisme en France. Alors, sur le plan de la périodicisation, c'est en effet assez difficile. Mais est-ce qu'il y a réellement deux périodes? J'ai dit de Derrida que sa percée éditoriale s'était réalisée en 1967. Seulement, ce sont des recueils de textes d'une époque bien antérieure. Donc, cette déconstruction et cette déhistoricisation étaient déjà là; ces deux tendances existaient déjà en plein coeur du structuralisme. C'est là finalement que l'aspect «deux temps», l'après-structuralisme ou le poststructuralisme, ne me semble pas tout à fait opérant: la trajectoire de Lévi-Strauss demeure la même, il tourne le dos à l'historicité et puis, effectivement, Derrida et Foucault sont dans une autre logique - celle de la déconstruction -, une logique qui était déjà là dès les années soixante.

Cela dit, j'ai l'impression que ce qui a été reçu ici correspond plutôt à la deuxième partie du structuralisme, c'est-à-dire au moment où Foucault, Barthes, Derrida se font le plus entendre. Par ailleurs, j'aimerais émettre l'hypothèse que là où la percée a été la plus effective, c'est dans le domaine de la critique littéraire. C'est là où ce déconstructionnisme a été

particulièrement dominant dans un bon nombre de campus universitaires et repris en compte comme le modèle pour lire les textes.

Quant à la première question maintenant, je crois que la remarque est très pertinente, c'est-à-dire que j'ai fait un dérapage. Je suis allé un peu plus loin en posant une espèce de supériorité de la France par rapport au monde anglo-saxon alors qu'on peut dire que les Américains sont allés plus loin que les Français. Effectivement, la formule est contestable. Mais ce que je voulais signifier c'est l'idée d'un déphasage épistémologique de la France par rapport au monde anglo-saxon. Pour beaucoup, ce qui a permis à la philosophie du langage d'éclorre, ce sont les liens avec toute une pensée de la philosophie continentale. Les gens qui ont fuit le nazisme, et qui heureusement ne sont pas restés en France, sont allés plus loin en se rendant aux États-Unis. Et là, c'est vrai que le déphasage par rapport aux sciences sociales en France s'est accentué. Le provincialisme français s'est accentué et toute une série de thèses que nous ne faisons que découvrir ont été tenues à l'écart pendant ce moment structuraliste.

La même chose pour l'althusserrisme et le marxisme qui vient aussi de notre incompetence linguistique, en France. Tout cela a fait que toute une série de travaux qui s'appuient sur différentes traditions ne sont découverts que très tardivement. Il y a bien eu un certain nombre de passeurs mais très tardifs et peu entendus. Je pense, entre autres, à Paul Ricoeur qui faisait le pont entre la philosophie continentale et la philosophie analytique. Par sa position dialogique - le dialogue des cultures et des thématiques - et par sa situation d'enseignant à Chicago et à Montréal, il a absorbé toute la production de la philosophie analytique et a été de ceux qui nous ont appris ce qu'étaient les thèses de la philosophie analytique au moment où les Français les ignoraient complètement (thèses qui commencent d'ailleurs seulement à être connues). Ces liens ont quand même mis du temps à porter fruit. Je pense entre autre au fait que dans les campus Nanterrois (je fais ici référence à une étude comparée menée par Claudine Normand) il n'était aucunement question d'Austin avant 1968. On n'en parlait pas. On était au coeur du structuralisme et personne ne parlait d'Austin. Ce ne sont pas les linguistes qui parlaient d'Austin à cette époque. Ils ne le découvriront que bien tardivement puisqu'ils en sont

encore à Saussure et à une linguistique de la langue et non pas de la parole. Qui est-ce qui parle d'Austin? C'est Ricoeur, à Nanterre, en philosophie. Il fait connaître la philosophie analytique, les actes de langage, etc. Pourquoi la philosophie analytique, la philosophie anglo-saxonne a-t-elle été si ignorée ? Parce que la réflexion sur la parole, sur le sujet était considérée hors science justement, selon les présupposés saussuriens qui animaient le paradigme structuraliste en linguistique. Cela, jusqu'à la découverte dans les années soixante-dix de Benveniste, mais qui parle à six personnes au Collège de France. Donc, il y a là un décalage épistémologique.

Gilles Gagné: C'est peut-être seulement un détail, mais vers la fin des années soixante, il y a eu quelque chose qui se présentait ici comme une alternative majeure dans laquelle se trouvait le structuralisme en 1969, comme un choix qui se présentait de la manière suivante: soit on optait pour le « structuralisme génétique », soit on optait pour le « structuralisme ordinaire ». Comment cela s'est-il présenté dans le monde structuraliste? Parce qu'on pourrait peut-être dire que c'est la pensée antisubstantialiste qui est incontournable dans le structuralisme : la signification de l'élément dépend de sa place dans la structure, dans la structure historique, la place de la structure dépend de sa place dans la structure antérieure. Il y avait là quelque chose, dans ce que vous avez appelé dans votre ouvrage « le retour de l'histoire », qui était compris d'une autre manière dans le structuralisme. Peut-être était-ce sans importance pour vous à Paris, mais ici cela nous apparaissait comme l'alternative majeure à la tradition structuraliste qui s'est développée dans les années cinquante en anthropologie qu'est le structuralisme génétique. Comment cela a-t-il été perçu en France?

François Dosse: Effectivement, c'est un débat qui a été un peu court-circuité mais qui existait, disons dix ans plus tôt en France. C'est-à-dire qu'il y avait deux visions du structuralisme, une autre destinée possible - parce que rien n'est fatal en histoire, il y a des possibles différents. Je pense, entre autres, à un colloque qui eu le lieu sur le thème : « genèse et structure », où on s'est donc intéressé à l'orientation génétique du structuralisme, orientation qui niait l'historicité. Il y a eu aussi ce débat,

entre le marxisme et le structuralisme, qui allait dans le sens d'une articulation et d'une conciliation de la notion de genèse avec l'historicité (je pense surtout à Piaget sur le plan de la psychologie, et à Goldman sur celui de la critique littéraire). Cette volonté d'ouverture s'est faite, mais c'est la partie la plus intéressante du débat, celle qui concernait l'articulation entre genèse et structure a été complètement court-circuitée par le triomphe très rapide de la structure dans sa synchronie et dans son incompatibilité avec une pensée de l'historicité. Cela a été théâtralisé d'une manière absolument flagrante avec, par exemple, un Goldman qui demande à Lacan: « mais monsieur, où étaient donc vos structures en 1968 ? ». (Donc, un Goldman qui essayait de faire le lien entre genèse et structure.) Et Lacan de lui répondre: « mais monsieur, en 1968, c'était les structures qui étaient dans la rue. » Il y a là effectivement une voie qui finalement, une fois le triomphe du structuralisme accompli, fait apparaître une complémentarité que l'on peut constater aujourd'hui comme étant très riche. Et je pense aussi au domaine de la critique littéraire dans lequel l'I.T.E.M (l'Institut des Textes et Manuscrits) fait un travail qui me semble relever du même ordre d'idées: l'attention est portée à la fois à la structure et à la genèse. À partir des manuscrits préparatoires des oeuvres et sur le plan de la matérialité des manuscrits, on essaie de voir comment l'écriture se fait, se défait, se structure, se déstructure. Et puis, il y a toute une série de strates pour étudier la genèse d'une oeuvre, la genèse d'un écrit qui me semble aller dans le sens du structuralisme génétique. Ce courant s'appelle d'ailleurs la critique génétique.

Jacques Goguen: J'ai une petite question sur le statut de l'intellectuel en France aujourd'hui. L'épopée du structuralisme a quand même été un moment d'éminence des intellectuels français. On pense à Lacan, figure intellectuelle qui se situait bien au-dessus de la masse mais, en même temps, cherchait à avoir une incidence dans la pratique; l'intellectuel voulait réaliser quelque chose dans l'histoire. Aujourd'hui, on ne sent plus cette préoccupation. Je pense à Derrida, par exemple, qui répondait au journaliste qui lui demandait s'il était en faveur d'un rapprochement de la philosophie vers la masse: « Bien sûr, mais encore faut-il s'accorder sur la définition du mot "masse" ». Alors, il n'y a plus cette préoccupation de la praxis chez l'intellectuel français, comme si on s'était un peu réfugié

dans les hautes sphères... J'aimerais bien vous entendre sur la position des intellectuels aujourd'hui en France, après le structuralisme.

François Dosse: Voilà une vaste question à laquelle je répondrai d'une manière extrêmement lacunaire. Je dirais qu'en France la figure de l'intellectuel qui intervient dans la vie publique n'est pas tout à fait celle de l'intellectuel structuraliste. Ça date plutôt d'avant le structuralisme, ça date de l'époque de l'existentialisme, au moment où les interventions sartriennes, par exemple, étaient des interventions tous azimuts dans le champ intellectuel, mais aussi dans le champ de l'engagement dans les causes pratiques.

Si on prend l'intellectuel structuraliste maintenant, c'est vrai qu'il a aussi un côté maître-penseur, mais je ne sais pas s'il y a unanimité, chez ces les structuralistes en ce qui concerne leur perception de la place de l'intellectuel ; en fait, leurs positions sont très diverses. Lévi-Strauss, par exemple, a adopté une position de retrait. C'est-à-dire qu'il se récusera sur tout ce qui est de l'ordre politique, y compris sur ce qui est lié à son champ. Se situant dans le domaine de la science, il pense que les problèmes politiques ne concernent pas sa pratique de scientifique. C'est une position de retrait par rapport à l'engagement et par rapport à la position qu'aurait pris un Sartre sur la question. Il y a par ailleurs la manière dont Foucault a conceptualisé la position de l'intellectuel. Le terme précis qu'il a employé m'échappe, mais disons qu'il y a l'idée d'une intervention ponctuelle de l'intellectuel qui intervient dans un champ délimité et qui n'est pas seulement de l'ordre de la science puisque lui-même est intervenu sur des questions particulières - je pense à son engagement dans le G.I.P. (le Groupe d'Information Prison). Il y a donc des choses qui vont le conduire à s'engager très fortement, mais seulement dans des lieux particuliers, dans des secteurs particuliers. Cela revient à dire qu'il y a une espèce de théorisation de l'incapacité de l'intellectuel à intervenir globalement, ce qui n'empêche pas sa capacité d'intervention sur des choses très précises de demeurer. Et puis, comme vous le savez, après le structuralisme et au moment de la grande lessive, ce qui a dominé ce sont les intellectuels médiatiques. On n'a d'ailleurs pas tout à fait gagné au change, c'est-à-dire que ce qui a succédé aux intellectuels

engagés sont des intellos du genre Bernard-Henri Lévy. C'est effectivement autre chose comme figure intellectuelle. Ce sont des gens qui pensent en termes de production médiatique. Alors, c'est pour cela que je me permets de vous parler d'un « disciple » de Ricoeur qui a produit un ouvrage qui pose frontalement cette question d'une manière qui me semble intéressante. Cet ouvrage s'intitule: *Face au scepticisme* (Olivier Mongin, Éd. La Découverte) et parle de l'intellectuel d'aujourd'hui dans son mode d'intervention. Il montre que, dans les médiations nécessaires par rapport aux questions qui sont sur la place publique, l'intellectuel a un rôle tout à fait éminent à jouer, rôle qui est le plus souvent court-circuité par les médias et par les intellectuels qui jouent les ectoplasmes par rapport aux médias. Il montre que, plus que jamais, on a besoin de cette espèce de médiation de pensée pour éclairer les débats en cours sur la place publique ; c'est là, selon lui, le rôle des intellectuels. À une époque où les médias sont si importants, l'auteur montre que les intellectuels sont les médiateurs du débat public et donc du fonctionnement de la démocratie. Ce faisant, il montre également que les intellectuels doivent reconquérir la place qu'ils ont incontestablement perdue.

Jacques Goguen: Il me semble que c'est un contexte très favorable pour un historien comme vous qui a lancé un bouquin comme le vôtre. A-t-il été reçu sereinement?

François Dosse: Sereinement serait beaucoup dire! Un certain nombre d'intellectuels ne l'ont vraiment pas reçu sereinement. L'accueil a été très partagé. Dans certains cas, il fut accompagné de procès d'intention. Je pense notamment à un article d'une page publié dans le *Nouvel Observateur*. Mais c'était un procès insensé et mal fondé. Mal fondé parce que l'auteur de l'article me saisissait comme un représentant du stalinisme qui donnait des coups au structuralisme et qui confondait le métier de philosophe avec celui de procureur. Mais les raisons sont en réalité très pauvres sur le plan intellectuel puisque l'auteur réagissait simplement au sentiment qu'il y avait eu « violation de domicile », que le structuralisme était son truc bien à lui - il avait fait un bouquin d'entretien avec Claude Lévi-Strauss, une biographie de Foucault - et donc, il estimait que le structuralisme était à lui. Nul autre que lui ne pouvait

en parler, ce qui est assez pitoyable, vous en conviendrez. Par ailleurs, il y a eu un vrai débat, dans la revue *Débat* justement, avec Marcel Gauchet qui a discuté de ma thèse dans un article de trente-cinq pages. Là, effectivement, il y a eu un vrai débat.

Jean-Luc Cossette: Ma question porte sur la dernière partie de votre présentation, sur les acquis du structuralisme ou sur ce qu'il a résolument changé après coup. Il y a cette idée d'un retour à l'histoire, d'un retour au sujet etc., et là, si j'ai bien compris, la thèse que vous avez défendue est qu'il y a un retour au sujet, mais à un sujet qui a été transformé à cause du structuralisme. On ne pourrait désormais plus parler du même sujet que celui que l'on retrouvait avant. Je ne sais pas si c'est à cause de la rapidité avec laquelle cela a été énoncé, mais au fond, ce que vous disiez était que l'on découvrait un sujet qui n'était pas maître de lui-même. En quoi le structuralisme a fait quoi que ce soit dans la découverte de ce sujet qui n'est pas maître de lui-même? Vous avez évoqué « Les maîtres du soupçon » dont parle Ricoeur, Nietzsche, Freud, Marx. Mais à la limite, je pourrais retourner jusqu'à Saint-Augustin ; le fait que le sujet ne soit pas maître de lui-même était assez clair déjà à ce moment-là. Je comprends par contre que l'on ait une vision du sujet qui ne soit pas naïvement celle d'un sujet tout-puissant comme certains ont pu se l'imaginer, mais je vois mal la place du structuralisme dans la critique de cette notion simpliste de la subjectivité.

Par ailleurs, j'aimerais compléter mon intervention en faisant référence à ce que Gilles Gagné disait tout à l'heure. On peut dire que la désubstantialisation est un acquis du structuralisme et, en même temps, si on prend *Les mots et les choses* de Foucault, il n'est pas certain que ce ne soit pas *l'épistémè* qui prenne la place de la substance. Il y a une notion de sujet ici qui est problématique car, à la limite, c'est un sujet sans conscience, mais qui a une fonction subjective très grande. Alors, c'est une question dans la question finalement, où se situe vraiment la critique de la subjectivité qu'a pu faire le structuralisme?

François Dosse: Elle se situe à plusieurs niveaux. Je ne sais pas si on peut remonter à Saint-Augustin, je crois que sur le plan des sciences sociales on est obligé de s'en tenir à une période quand même plus récente. Cela dit, je ne suis pas contre la tradition! Sur le plan des sciences humaines, c'est vrai que leur programme a été d'aller à l'encontre de l'idée d'une raison pleine et entière qui se réaliserait dans l'histoire. Les sciences humaines voulaient montrer qu'il y avait quelque illusion à cela, que c'était beaucoup plus complexe que cela, qu'il n'y avait pas cette rationalisation en cours, mais que les hommes étaient mus par une autre logique qui les déterminait. C'est un peu le projet des sciences humaines que de montrer ces déterminations. Dans ce sens, le structuralisme a apporté quelque chose parce qu'il a été un temps fort de l'émancipation des sciences humaines en France, de cette institutionnalisation d'un certain nombre de sciences sociales qui n'avaient pas de savoir institutionnel et qui ont été reconnues quand même. Elles ont développé des savoirs opérationnels dans les domaines des conditions du pensable, des conditions de l'agir, des conditions qui président au discours. Sur ce plan, il est incontestable vrai que le structuralisme a apporté sa contribution à divers niveaux.

Il a aussi contribué à l'attention à la textualité. Elle est tout à fait majeure. C'est l'idée que le sujet se donne par cette médiation, par une médiation narrative. Ça, quand même, c'est un détour par la textualité. Alors, je dirais que cela aussi date de la fin du structuralisme.

Maintenant, il vrai qu'on peut y voir une filiation herméneutique ou exégétique avec Schumacher, Dilthey etc., mais nier aux sciences sociales, nier à ce hors philosophique que sont les savoirs des sciences sociales en train de se constituer, ne m'apparaît pas la voie à suivre. Il y a là quelque chose d'assez nouveau qui tient au programme structuraliste. Et puis, il y a aussi le contexte. Là aussi, le structuralisme a fait un apport majeur. Je veux parler du choc de la décolonisation, c'est un moment particulièrement tragique pour l'Occident que de se voir rejeté finalement, que de s'apercevoir qu'il y a des histoires différentes de la sienne (alors là aussi on pourrait remonter le cours de l'histoire et parler de la renaissance, etc.) Dans ce domaine, le structuralisme a effectivement déconstruit.

Race et histoire est un texte tout à fait central chez Lévi-Strauss, dans lequel il montre qu'il n'y a pas de supériorité ni d'infériorité, mais qu'il existe effectivement des cheminements différents. Et ceci me semble très important. Je serais donc porté à affirmer que la vision structuraliste a effectivement apporté beaucoup par cette prise en compte d'une distanciation anthropologique.

Michel Lalonde: J'ai écouté assez attentivement votre exposé sur le structuralisme en France, un exposé tout à fait remarquable et très clair, mais concernant le dernier moment structuraliste, il me semble qu'on pourrait y apporter une analyse plus générale. Dans le fond, certains thèmes du structuralisme (la mort du sujet, l'incapacité du sujet de se définir et de se situer au centre d'une dette de signification, la fin de l'Histoire) sont des thèmes que l'on retrouve dans l'ensemble des sciences sociales contemporaines. Le fonctionnalisme, qui pose la fonction comme principe à partir duquel la structuration se fait, le systémisme aussi, qui lui-même dérive du fonctionnalisme, apparaissent précisément au moment où le structuralisme va se mettre en place en France. Aussi, pendant que le structuralisme se met en place en France, ailleurs dans le monde (le monde non hexagonal), dans le monde anglo-saxon, c'était le fonctionnalisme et le systémisme qui étaient vraiment les paradigmes dominants dans les sciences sociales - sciences politiques, sociologie, anthropologie. Dans la même veine, les courants qui, aux États-Unis, se sont opposés au fonctionnalisme dans sa version systémique (l'ethnométhodologie, les sociologies à inspiration méthodologique ou pragmatique - Goffman et Cie) sont aussi des courants qui nient le sujet dans un certain sens, qui nient la capacité synthétique du sujet d'être au centre, de participer de l'acte de signification parce que, dans l'ethnométhodologie par exemple, c'est l'acte singulier seconde après seconde qui définit la socialité. Donc, sans parler d'autres courants théoriques, il y a un problème général qui se pose dans l'ensemble des sciences sociales dans l'après-guerre et dont le structuralisme est sans doute la manifestation radicale exemplaire, mais qui n'est peut-être qu'un élément d'un puzzle plus grand. Alors, j'aimerais vous entendre là-dessus.

François Dosse: En ce qui concerne l'ethnométhodologie et le pragmatisme, je présenterais les choses de manière un peu différente. Je placerais cela dans la réaffectation en cours aujourd'hui dans les sciences humaines. Mais je développerai cela plutôt mardi parce que, justement, il me semble que l'on sort assez radicalement de l'orientation structuraliste, même si, effectivement, il y a le problème de la négation du sujet.

Michel Lalonde: Je vous donnais des exemples de courants théoriques qui ne sont pas sous l'influence immédiate du structuralisme, mais qui, néanmoins, présentent des convergences qu'il faut relever et auxquelles il est intéressant de penser. Évidemment, il ne s'agit pas d'un rapport de filiation ...

François Dosse: Oui, je suis d'accord. Mais je pense que de toute façon se pose ici une question parallèle, celle du troisième discours des sciences sociales. Comment finalement le poids de l'opérationnalité des sciences de la nature pèse-t-il sur les sciences humaines et comment cette influence ferait-elle perdre la dimension du sujet ? On retrouve cela dans quantité de paradigmes et de grilles de lecture puisque le sujet est précisément la variable la plus rétive à cette formalisation. C'est ce qui va permettre le plus l'événementialité, qui va être la donnée contingente dans des structures informatisables ou modélisables etc., donc on les normalise. Cela touche effectivement pas mal de paradigmes différents et pas seulement le structuralisme. Il me semble certain qu'il y a une tentation scientiste, une tentation néopositiviste qui consiste à évacuer l'homme des sciences humaines, ce qui me semble pour le moins contradictoire!

Jean-François Côté: Je me demandais si la synchronicité de l'approche structuraliste en tant que telle, dans la mesure où elle fait appel justement à une contextualisation à caractère systémique davantage qu'historique, ne force pas nécessairement le travail de la relativisation réclamée de toute façon par la notion d'historicité. Est-ce qu'on ne devrait pas plutôt insister, de façon très importante, sur le moment structural de tout événement socio-historique? En d'autres termes, est-ce que ce n'est pas le privilège d'une conscience de l'historicité que de pouvoir penser au-

delà de l'acteur et donc de reprendre précisément la difficulté fondamentale de l'approche structuraliste?

François Dosse: Voilà une question qui est une bonne réponse aux apports des structuralismes, parce qu'effectivement j'ai tendance à critiquer la dé-historicisation principielle du paradigme structural, et ensuite celle plus complexe de la déconstruction. Mais il est vrai aussi que la synchronicité et le diachronisme sont liés et que penser les conditions de l'historicité dans un cadre synchronique est tout à fait essentiel. Effectivement, si on prend notamment le travail de Foucault, on s'aperçoit que la synchronicité - avec sa notion d'épistémè - permet justement de réintroduire l'historicité avec une certaine tendance relativiste, certes, mais son travail est un travail d'historicisation quelque part. C'est un travail qui va montrer la relativité de telle ou telle valeur, de telle ou telle configuration intellectuelle épistémique et montrer qu'une certaine valeur peut se regarder différemment à d'autres moments. Donc oui je pense qu'il y a aussi cet apport, je crois qu'on a eu trop tendance à penser en termes linéaires, c'est vrai que l'attention à la structure interne a été un moment tout à fait fécond et on doit en tenir compte. Cela dit, quand on prend l'exemple d'études structurales de la structure interne d'oeuvres prises une par une comme des textes clos, fermés sur eux-mêmes, ces études passent aussi à côté de pas mal de choses et, justement, à côté de l'herméneutique qui induit un rapport intersubjectif et dialogique entre le lecteur et le texte. Ça, c'est quand même un horizon mort de l'analyse structurale.

Maintenant, en ce qui concerne votre allusion au penchant théiste de Paul Ricoeur, je la considère comme étant irrecevable. C'est une facilité dont il ne faut surtout pas user parce que c'est chercher à disqualifier une pensée que de l'assigner à une position de croyance. C'est un procès qui lui est fait notamment par certains habermassiens aujourd'hui, mais quand on y regarde de plus près, quand on regarde l'oeuvre même de Ricoeur, on s'aperçoit qu'il y a dès le début un souci que l'on ne peut retrouver chez aucun. Un souci qui le caractérise, un souci de respect des registres argumentatifs. Je dirais même que c'est une des caractéristiques de son

oeuvre que d'analyser les différents registres du discours. Et, sur ce point, il fait une distinction tout à fait majeure entre ce qui est de l'ordre de l'exégèse biblique et ce qui est de l'ordre de son travail philosophique. L'un s'enrichit de l'autre. C'est pourquoi je trouve dommage qu'un bouquin de Ricoeur sur l'exégèse biblique sorte aux États-Unis mais pas en France, justement parce que certains invalident ses positions philosophiques au nom de ses soi-disant penchants théistes. Et alors! Je ne vois pas en quoi la position de l'athée ou la position du croyant invaliderait des positions philosophiques, à condition que le registre philosophique soit respecté comme tel.

Ceci dit, c'est vrai qu'il y a une certaine renonciation chez Ricoeur. Il y a un chapitre dans *Un homme comme un autre* qui est une renonciation, oui, mais qui n'est en aucune manière une renonciation à l'agir, à l'éthique et à l'intervention de l'intellectuel dans la cité. Mais effectivement, c'est vrai que c'est une position à l'effet que, à la Raison, il faut substituer aujourd'hui des foyers de rationalité. C'est vrai aussi que cela ne s'inscrit plus dans une perspective d'ordre théologique mais plutôt - et ça c'est une catégorie essentielle qui reste historique - dans la catégorie de *l'horizon d'attente*. Penser l'horizon d'attente, c'est la tâche des intellectuels, c'est l'effort de rendre le devenir plus déterminé par rapport à leur rationalité. Cela, avec un double travail qui consiste, d'une part, à rendre plus indéterminé le passé, dans la mesure où beaucoup de possibles ne se sont pas avérés et donc, dans une démarche par rapport à la tradition qui vise à dédramatiser les choses. D'autre part, il faut au contraire travailler dans un horizon ouvert qui est l'horizon d'attente, et cela implique une réflexion sur l'utopie. Cela revient à un travail de détermination.

Michel Freitag: Ma question revient à celle de l'apport du structuralisme au contenu de l'histoire des sciences humaines. Je suis d'accord qu'il y a eu un apport, mais je me demande si l'apport n'a pas succédé à une autre vision qui devrait peut-être donner un apport plus riche. Je pense à la position de la dialectique. Disons que la dialectique ne s'est jamais beaucoup implantée en France, sauf à travers le marxisme qui était une dialectique dénaturée. Cependant, il y a quand même eu un moment dans la pensée française, autour de Sartre, un moment de réflexion sur la

dialectique qui coïncidait avec d'autres intellectuels (énumération d'auteurs, inaudible) qui ont marqué un mouvement intellectuel qui représentait, il me semble, une alternative au structuralisme par rapport à cette aporie du sujet absolu, du sujet maître de lui-même, etc. Bref, un mouvement qui représentait une autre vue sur la structure, sur l'aprioricité d'une médiation structurée régissant les rapports entre les hommes et l'histoire. Et j'ai l'impression que le structuralisme à la manière française est un peu traversé par une tradition rationaliste qui fait qu'il y a eu un balayage d'une possibilité qui était celle-là, essentiellement dans les années d'après-guerre. Et puis, disons qu'à ce moment-là, on ne peut pas imputer nécessairement au structuralisme tout ce que la dialectique a apporté avec plus de richesse. Parce qu'il y a eu un moment dialectique. Il n'a pas été très autonome, il a dépendu de ses rapports avec la pensée allemande, de l'interprétation évidemment de Hegel, mais il y a eu un tel moment dialectique.

François Dosse: Vous avez effectivement raison. Je crois que l'hégélianisme a été un peu le parent pauvre et que le structuralisme l'a occulté. Je pense que c'est réel, mais je ne connais pas assez la question. Au sujet de Lacan, c'est vrai qu'il a été marqué par les cours de Kojève, c'est vrai que ses premiers textes sont très hégéliens et que ceux d'après-guerre ne le sont plus (il s'agit d'une analyse structurale). Et le Marx d'Althusser n'est effectivement plus hégélien. Je dirais à la fois qu'il faut renoncer à Hegel tout en reconnaissant qu'il est tout à fait important. C'est-à-dire qu'il y a une pensée après Hegel aussi. D'ailleurs, Ricoeur présente ses positions comme un « kantisme post-hégélien », c'est dire l'importance qu'il accorde à Hegel. C'est une reprise que l'on peut faire aujourd'hui.

Michel Freitag: Est-ce que c'est grâce au structuralisme?

François Dosse: Non. Ce n'est pas grâce au structuralisme. Mais c'est vrai que le structuralisme permet une reprise un peu différente. C'est-à-dire qu'il permet de reprendre Hegel en parlant plus de médiations imparfaites, en parlant non pas d'une totalité qui traite de choses qui seraient des totalisations de sens qui ne se sont jamais réalisées. Je

parlerais donc d'un hégélianisme tempéré, c'est un peu de cette façon que je comprendrais la formule de kantisme post-hégélien de Ricoeur.

Daniel Dagenais : J'aimerais faire deux remarques. La première se veut en quelque sorte un prolongement de ton exposé et concerne le contexte auquel on doit se référer pour saisir adéquatement la signification du moment structuraliste. L'importance que tu accordais à la guerre m'apparaît très juste. Mais il faut souligner cette importance, moins en ce qui a trait au destin des personnes qui l'ont vécue qu'en ce qui concerne l'effondrement des cadres de référence aussi bien institutionnels que conceptuels, de la société moderne. Le fait que la guerre est un signe de l'effondrement des sociétés européennes ou de la civilisation occidentale est une expérience marquante, fondamentale. Et, s'il y a un aspect sur lequel Hannah Arendt a insisté dans sa théorie sur le totalitarisme, c'est bien celui-là. Cet événement dévoile l'effondrement d'un type de société. Je rejoins la question de Michel Freitag : comment cela peut-il mener à une réinterprétation formaliste des oppositions dichotomiques constitutives de la société moderne ? Une des caractéristiques de la société moderne, c'est l'existence de telles dichotomies (privé/public, Raison/folie, nature/culture, etc.) dont aucun des termes ne peut être considéré comme premier, chacun ne prenant sens que relativement à l'autre. Je pense qu'une des conséquences de l'effondrement de ce type de société, c'est que l'enracinement historique, le fondement normatif de ces oppositions devient caduque, de sorte qu'il est possible de les saisir d'une manière strictement formelle.

Un exemple pour asseoir mon commentaire : l'idée d'une personne universelle, abstraction faite de sa condition sociale, est une idée qui appelle nécessairement l'institution d'un rapport pédagogique autoritaire. Un rapport pédagogique qui se présente comme un acte autoritaire d'institution du sujet. Qu'on la retrouve dans l'éducation ou qu'on l'a retrouve dans la famille, c'est une dichotomie qui est importante. Or, cette dichotomie, on peut la renvoyer à un fondement normatif : une personne universelle est nécessairement indéfinie, ce qui appelle à la formation de celle-ci. Elle me confère à moi, professeur, le rôle d'éducateur, le rôle de montrer à l'élève ce que peut être une personne

universelle et, ultimement, à ce que l'élève assume vis-à-vis de lui-même ce rôle formateur (qu'il intériorise le rapport). À partir du moment où on ne croit plus à cette personne universelle, à cause de la décolonisation, à cause des génocides et autres catastrophes, l'opposition entre les deux termes de l'opposition catégorique devient réellement formelle. Alors, on peut la renverser, on peut jouer avec. Si je veux saisir l'unité de l'opposition, je développe en théorie un formalisme de ce qui est insignifiant. Si je m'attache à un aspect du rapport, je dis: c'est de la domination pure et simple. Si je m'attache à l'autre, je dis : c'est totalement arbitraire. Cela veut dire que la seule sortie de ce formalisme - et je pense que c'est la réflexion du groupe que de saisir les choses de cette manière, de saisir ce qui nous apparaît aberrant dans le structuralisme - est de saisir l'enracinement historique dans un type de société, de cette dualisation de toutes sortes de catégories de la pratique dans la société moderne. L'opposition entre le privé et le public, par exemple, ne veut plus rien dire aujourd'hui, mais cela n'a pas toujours été le cas. Cela avait un sens historique précis et la seule réflexion qui m'apparaît proposer une sortie des apories du structuralisme, c'est de faire ressortir le fondement réel, historique et normatif de cette opposition. C'est dans cette direction, aussi, que va tout un pan de la réflexion de Hannah Arendt, lorsqu'elle réfléchit sur le fondement historico-significatif des grandes catégories occidentales (« Qu'est-ce que l'autorité », « le concept d'Histoire », etc.) Et non pas de jouer avec son côté devenu réellement formel.

Voilà pour mon commentaire et voici maintenant ma question, qui montrera peut-être que je n'ai pas compris certaines nuances ... Il me semble que ce que tu as dit de moins spécifique, c'est ce qui concernait la dénonciation de l'illusion des acteurs. Dans le fond, on pourrait très bien mettre Marx là-dedans ...

François Dosse: Sur la question, oui c'est vrai que dans les maîtres du soupçon il y a Marx. Il y a cette posture de dévoilement, de dénonciation, de recherche de déphasage entre le dire et les conditions du dire qui sont autres que la conscience que l'on en a. Alors, là on retrouve aussi bien Marx que Freud que Nietzsche et on peut dire que le structuralisme n'a pas

innové. Cependant, il y a eu le développement d'études topiques, empiriques à partir de là. Quand par exemple Bourdieu analyse l'institution scolaire comme simple reproduction d'une logique, qu'elle que soit la pratique des individus qui s'y trouvent, qu'ils soient dans la situation de l'enseignant ou de l'enseigné, il y a là l'exemple d'études topiques d'institutions particulières qui mettent en avant-plan cette logique infernale ; cette démarche est le propre des études structuralistes. Mais c'est vrai qu'ils tirent les linéaments théoriques des théories précédentes, justement de ces « retours à » - à Marx, à Freud et Saussure.

À propos de ce que tu as développé sur l'enracinement, j'étais intéressé mais je ne suis pas sûr d'avoir compris le sens de ta démonstration sur la connexion, sur ce que tu as dit sur l'enracinement. Cela dit, je pense que oui, que la réaction à l'expérience de la guerre a été une espèce d'évidement de l'expérience, c'est-à-dire qu'on a essayé d'évider tout cela en cherchant une issue, une échappatoire du côté de la formalisation, du côté des sciences de la nature comme modélisation. Là, on a tourné le dos à l'expérience historique de la société, aux rapports réels maître/élève. Ce sont ces études qui ont été abandonnées au profit de logiques pragmatiques, de logiques formelles, mais avec l'idée formulée par Lévi-Strauss : il disait qu'au lendemain d'un beau rêve, l'anthropologie se réveillerait du côté des sciences naturelles. C'est-à-dire qu'effectivement, il pensait que c'était là l'horizon des sciences sociales.

Greg Nielsen: J'ai une suggestion pour la traduction de votre livre. Il faut l'appeler *Cultural studies in France*. C'est une idée intéressante, et cela rejoint la première question de Michel Freitag puisque l'exportation de l'épistémologie française - son industrie - passe d'abord par l'Angleterre dans les années soixante. Et sa réception a commencé dans un programme d'études culturelles qui rejoignent un département de sociologie et un département d'études littéraires. Ça s'appelle *Birmingham School*. C'est là qu'on a interprété Althusser et on a mis ça ensemble avec Roland Barthes et on a ajouté un peu de sel avec Gramsci. C'est à partir de cela qu'on a fait des études locales, des études très artisanales dans les quartiers. Aux États-Unis, de 1964 jusqu'à aujourd'hui, les *Cultural Studies*

regroupent tout ce que tu as dit dans ton livre et je suis certain que ton livre sera un best-sellers de Boston à Los Angeles!

Pour terminer, j'ajouterai que si on n'avait pas eu le structuralisme, on aurait une meilleure psychanalyse aujourd'hui. Une psychanalyse vraiment existentielle, vraiment attentive.

François Dosse: Je suis tout à fait d'accord.

Michel Freitag: Je pense que c'est absolument essentiel l'insistance que tu mets sur le désir des sciences humaines de se placer dans le champ scientifique, mais même là, il me semble qu'il y a une distinction à faire et que la manière française n'est pas universelle. Il me semble que dans le monde anglo-saxon en général, bien sûr que la physique est mobilisée par toutes les sciences, mais la conception même des mathématiques est à l'Amérique. C'est-à-dire qu'il me semble que dans le monde anglo-saxon en général, les sciences de la nature valorisent ontologiquement l'expérience concrète singulière et puis ensuite, il y a une instrumentation mathématique de la description. Mais l'objet mathématique n'est pas le réel, il est l'instrument de la description du réel empirique - pour les anglo-saxons, j'entends. Tandis qu'en France, le structuralisme va introduire dans les sciences humaines l'idée que la réalité est la structure et que, à la limite, elle s'autodécrit. Donc, il y a une étrange idée de la science et en même temps elle n'est pas étrange du tout, elle a au fond une logique cartésienne ...

François Dosse: ... et puis il y a autre chose. Tu as tout à fait raison. C'est-à-dire qu'avec l'épuisement du structuralisme, on assiste à l'ontologisation encore plus forte de la structure : la réalité est structure et la structure est réalité. C'est tout à fait juste. Par contre, là c'est en train de basculer justement parce qu'on entre dans un nouvel âge. Il y a un décalage historique majeur, c'est-à-dire qu'il y a la physique comme modèle. Or, là il y a passage d'une physique à une autre. C'est-à-dire que, manifestement, c'est la physique mécanique qui est utilisée comme le modèle des modèles. Aujourd'hui, on est en train de prendre en compte dans les sciences humaines - notamment par l'apport de toute une série de physiciens qui réfléchissent sur leur pratique - les effets de la physique

quantique, ce qui change totalement les choses. Le rapport de l'observateur, le rapport à l'objet, le rapport de l'intersubjectivité, etc., est tout à fait différent. Donc, on vivait sur un modèle de physique mécanique totalement dépassé alors que, dès le début du siècle, les physiciens développent un tout autre rapport au monde physique. Aujourd'hui, y compris pour l'école historique française - cela peut sembler éloigné (je pense à Marc Bloch et Lucien Fèbvre, au début du siècle dans des rencontres avec des philosophes et des physiciens) - on commençait à prendre en compte le fait que les travaux de physique quantique permettaient de penser différemment la place de la subjectivité historique par rapport à l'objet et que donc, en sciences humaines aussi, il fallait penser les choses différemment (les notions de situation, d'événementialité, d'intersubjectivité, de positionnement de l'observateur). Tout cela est à prendre en compte, y compris dans les sciences dures. Comme on dit en France, les sciences molles ont tendance à se durcir et les sciences dures ont tendance à se ramollir. Cela peut créer des lieux de rencontre!

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du*

jeu. L'action collective et la régulation sociale (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «L'idéologie des juges»; remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.

13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.

14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.

15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.

16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.

20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.

21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.

22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.

23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.

24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.

25- *Les crises de la modernité: I. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel Freitag: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.

26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.

27- *Les crises de la modernité: II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion) Séminaire du 6 mai 1994.

- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique*. (Exposés de Michel Freitag et Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan*. (Exposé de Jean-Paul Gilson et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994.

SOMMAIRE

Les paradigmes actuels en sciences sociales.
Exposé de François Dosse. Discussion
