

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



Saisir ce qui saisit To Grasp What Grips Captar lo que capta

Alain Médam

Numéro 20 (60), automne 1988

Des recompositions du social éclaté

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034116ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034116ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Médam, A. (1988). Saisir ce qui saisit. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (20), 103–114.
<https://doi.org/10.7202/1034116ar>

Résumé de l'article

À l'instar des sciences de la nature, la quête d'une transcendance explicative occupa longtemps les sciences de l'homme et de la société. Le réel se voyait ainsi figé, mis en forme et en grille. Mais nous n'en sommes plus là : nous sommes dans le bain social! Or l'objet ici n'est pas neutre et il se rappelle au souvenir des constructions surplombantes. De sorte que ce qui change peut-être, ce n'est pas tant le social — en substance — que notre rapport problématique au social, et son rapport à nous. L'approche en quelque sorte compte tout autant que l'objet. Et à la différence de l'explication surplombante, l'implication semble constituer la voie du dépassement de ce qui nous dépasse et elle ouvre la voie d'un renouvellement du sens même du geste investigateur.

Saisir ce qui saisit

A. Médam

Bien que ceci ait été noté plusieurs fois, peut-être faut-il le rappeler ici, à l'amorce de ce propos : il n'est point d'ambition de science qui n'ait été, d'une manière ou d'une autre, ambition à poser, par-delà l'immanence du monde tel qu'il existe, *la transcendance d'une essentialité théorique*.

Ainsi les sciences de la nature ont-elles été tenues, dans l'heure de l'émergence en Occident, de s'inventer une transcendance théorique qui puisse être opposée, avec quelque argument de poids, aux transcurrences théologiques jusqu'alors régnautes (Le Gall et Martin, 1986). C'est qu'il fallait, dans l'un ou l'autre cas, s'ex-pliquer hors du monde tout en rendant compte de celui-ci par la vertu d'un ordre explicatif. À l'extrême, rechercher une suprême ordonnance, une harmonie sublime, une logique naturelle, ce n'était rien d'autre chaque fois que vouloir se poser soi-même — être de certitude et de savoir — comme transcendant

principe d'exposition de cet ordre éminent. Reconnaître l'immanence du monde, dans de telles conditions (formuler l'hypothèse de l'absence de Dieu), c'était encore sauver la transcendance du dieu Savoir de l'homme contestataire de Dieu. Et se porter vers l'extravagance du monde, vers sa contingence, sa factualité, ses multiplicités, ses ambivalences — ainsi qu'en ce temps entreprenait de le faire Descartes — c'était vouloir se tenir droit, souverain, sur sa monture, en dépit des travers du terrain. C'était prétendre rester distant, lucide, élucidateur, en dépit des trompe-l'oeil détournant la raison de ses voies.

En somme, il fallait s'extirper au mieux de ce doute en lequel on plongeait et, en somme, l'immersion dans le doute avait avant tout pour motif d'initier au ressaisissement rédempteur. Les sciences de la nature ne s'abandonnaient donc au réel que pour mieux se reprendre et ne consentaient à la contingence des choses telles qu'elles sont que

pour mieux les racheter au prix fort de la foi théorique. Portées à expliquer, elles s'arrêtaient d'elles-mêmes dans ce transport au nom de l'ex-plication nécessaire de leur propre raison hors de ce vers quoi elles allaient. Portées à se salir les mains, à se désorienter, à s'impliquer dans l'incompréhensible, dans le touffu, le louche, à se questionner, se torturer, elles se freinaient d'elles-mêmes en ce mouvement périlleux au nom d'un contre-mouvement, contre-transfert, exaltant pour sa part la noblesse des mains propres, des perspectives précises et des réponses réconfortantes.

Or ce temps-là n'est plus. Les sciences de la nature, désormais, se reconnaissent saisies : impliquées. Elles n'en auront jamais fini, admettent-elles, de se poser question. L'infini est aporétique. L'aporétique est infini. Nulle théorie n'est jamais conclusive et tout système théorique, en quelque domaine, est toujours une façon de voir ce que l'on peut voir qu'on

ne sait pas tout autour de ce que l'on sait. Nous ne connaissons que notre connaissance imparfaite, rappelle Heisenberg (1962) — de l'infiniment petit à l'infiniment grand — et ainsi cet univers courbe se recourbe-t-il également sur nous, enveloppant nos noyaux de science de voiles de mystère d'autant plus épais, profonds ceux-ci, que nous continuons de les dévoiler. Il n'existe guère de point de vue extérieur nous permettant de contempler sereinement ce dans quoi nous sommes comme si nous n'y étions pas. L'observateur est inéluçablement partie prenante à ce qu'il observe, si loin et si ailleurs qu'il pense voir. La contingence de l'observateur prétendument transcendant à son objet le fait partie prenante à l'immanence du monde qu'il questionne — et qui, lui-même, le tient. Où donc sauver la théorie ? Où lui trouver un refuge ? Un Olympe ? Il n'est point d'explication totalisante, surplombante, détachée, délimitée, qui foncièrement ne soit un leurre. Tout se tient et se relativise et se relance, et par cela nous sommes tenus (Morin, 1975). C'est ici et ainsi qu'il nous faut réfléchir.



II Les sciences de l'homme et de la société (ou ces approches dispersées qu'à présent on fédère sous ce titre) se sont cherché un sens dans ce contexte. À l'instar des sciences de la nature, la quête d'une transcendance les occupa longtemps. Considérer les faits sociaux comme des choses, par exemple, qu'était-ce sinon, par cette réification de l'objet vivace, animer de surcroît — et jusqu'aux cimes, peut-être — le mouvement ascendant des concepts ? Découper la vie, la quantifier, en sérialiser les aspects, en typifier les tendances, les impulsions, qu'était-ce si ce n'est se désimpliquer soi-même, par la force d'une explication suffisamment forcée pour contenir ce qui pousse ? Là encore, certes, cela a déjà été dit mais doit être rappelé : l'homme (théoricien) divin s'autorisait ainsi à regarder d'autant plus aisément les choses de haut, qu'il pouvait supposer l'homme (praticien) se trouvant en mesure, divinement, de dominer son monde. À la prééminence de l'homme conquérant faisait écho la prééminence de l'homme méditant les progrès imparables de l'homme hyperactif. Une transcendance en appelait une autre : une suprématie, une autre. La rupture téléologique, volontariste, instrumentaliste partout à l'oeuvre fondait dans ses droits la rupture épistémologique partout en recherche,

et ces distanciations successives, ces prises de recul nécessaires et cassantes étaient la preuve même que l'humanité se trouvait en mesure d'instrumentaliser le monde et le sens de ses manipulations sur le monde. Tout comme l'Acte entendait s'écarter de l'agi (pour d'autant mieux agir sur lui), le Sens s'éloignait du bon sens, alors (pour le régir d'autant plus fort).

Mais là, à nouveau, ce temps n'est plus. Du moins : plus tout à fait. Nous n'en sommes plus au point où les inquisiteurs des vérités dernières, forts de leur intronisation aux hauteurs sommitales des distanciations savantes, pouvaient se targuer de soumettre le réel à question afin qu'il avoue, qu'il fournisse les réponses qu'il faut et se livre corps et biens (Ménard, 1986). Nous n'en sommes plus au point — au moins, presque plus — où le réel ainsi forcé, tourmenté, avait à répondre de lui, se portant garant de sa conformité aux formalisations de bon aloi. Plus à ce point où les transcendants théoriques ressemblaient si étrangement à des transcendants idéologiques, téléologiques, et celles-ci à leur tour à des transcendants théologiques, tant et si bien — de sidérations en stupeurs et terreurs — que le réel se voyait figé, mis en forme et en grille, ne dépassant plus d'un cheveu ni d'un mot.

C'est qu'ici également, dans l'ordre de l'anthropos, il apparaît que l'objet se recourbe sur celui qui tente de l'objectiver et qu'il implique en lui, nécessairement, celui qui l'explique. Nous sommes dans le bain social ! Précipités dans les flux de la vie vibrante, dans ses remous événementiels, dans ses tempêtes ou ses orages ou ses climats. Dilthey (1942) ne l'indiquait-il pas ? Le social, avant tout, est une

« donnée immédiate de notre intelligence ». Tandis que Simmel, au début du siècle, précisait : nous sommes à ce degré saisis dans les fluides ininterrompus, multiples, mouvants de l'existence collective, qu'il n'y a guère à ce niveau d'objectivation possible de nos rapports aux autres et à la société. Point de jugement détaché, ici, mais le sentiment, obscur uniquement, incertain, fugace, d'une présence différente et d'une expérience intersubjective. Dans nos rapports aux objets non humains, deux niveaux peuvent se distinguer, posait Simmel : ou bien nous jouissons, nous réagissons, éprouvons, agissons, ou bien — au contraire — nous nous mettons à décrire posément, à circonscrire et à classer, à définir. À l'inverse, il n'y a et ne peut guère y avoir que confusion de ces deux approches dans nos rapports aux objets humains. « Les impressions sensibles que les autres produisent sur nous agissent dans un sens comme des valeurs sentimentales, dans l'autre comme instruments de connaissance. Mais ces deux courants se mêlent intimement et deviennent la base commune de nos relations avec eux » (Simmel, 1982).

Autrement dit, nous n'avons point de recul et pour cette raison nous ne disposons pas de temps (de réflexion), et pour cette raison encore nous nous trouvons constamment dépassés, débordés par ce qui nous cerne sans que nous puissions jamais le cerner. Les sciences de l'homme et de la société ne sauraient déployer leur propre intelligence de leur objet en faisant comme si cette sorte-là d'intelligence que cet objet a de lui n'était que lettre morte, que quantité négligeable et triviale au regard d'une Somme magistrale, d'autant plus satisfaite d'elle-même qu'en ses nobles retranchements elle se se-

rait coupée de la vie comme elle va et du sens tel qu'il se sent avant de se penser.

||| Or l'objet, ici, n'est pas neutre. Il n'attend pas passivement qu'en leurs avancées épistémologiques les sciences de l'homme et de la société en viennent à considérer qu'elles sont prises en ce qu'elles tentent de comprendre, mais tout activement au contraire cet objet se rappelle à leur souvenir. On l'avait tant aplati, découpé et décomposé qu'on était en passe d'oublier son existence rugueuse et concrète : son irréductibilité. Et voici qu'il se lance à nouveau — brutal, sauvage, mal dégrossi — dans les jambes de l'homme qui se porte en triomphe vers les avancées du savoir. Et l'arrête. Le défie. Voici que l'objet devient à nouveau un objet : cette chose bizarre et menaçante qui se jette au devant de nous et nous barre le chemin. Voici que l'objet social se fait objection : objet de préoccupations criantes et d'angoisses, objet de désarrois, car c'est bien par son entremise tout un réel écarté, repoussé d'un geste du scalpel analytique, qui ainsi se refait et se recentre. Se replace au foyer de nos perceptions. C'est tout un refoulé échelonné qui passe en avalanche par le chas de l'aiguille de nos téléviseurs d'actualité : toute une précipitation d'images et de signes qui nous submergent et nous suffoquent fait que nous disons dans un souffle : « C'est vrai, ça ne cadre plus. Toutes ces questions provenues des pourtours du présent nous cernent et nous obsèdent, tournant autour de nous en manège, s'emparant de nos réponses et les subvertissant. Ce n'est plus l'inconnu qui se trouve reconduit au connu, désormais : plus les questions sauvages, exotiques, périphériques, lointaines, qui sont jugées à l'aune de nos réponses sédentaires. Ce sont

nos réponses assurées plutôt, nos certitudes centrales qui maintenant se mettent à nomadiser hors de nous, hors d'elles-mêmes, emportées par la ronde des questions en délire ».

Tant pis, donc ! ou tant mieux : le réel reprend sa liberté. Il divorce du savoir qui le lie. Il n'est pas fini. On n'en a pas fini avec lui et lui n'en finit pas, nous outrageant, d'exhiber à plaisir ses outrances. Il nous provoque et par là, par pro-vocation, nous force à poursuivre la voie, bien que cette voie, il nous la barre par sa présence. Nous devons l'affronter. En faire le tour. Surenchérir sur son défi. Notre mouvement théorique, lui non plus, n'est guère fini ! songeons-nous. Nous restons en marche : en démarche. Et si nous ne saisissons plus ce qui ainsi nous saisit et nous freine dans nos courses, du moins voulons-nous saisir pourquoi.

De sorte que ce qui change, peut-être, ce n'est pas tant le social — en substance — que notre rapport problématique au social, et son rapport à nous. Ce qui se modifie, sans doute, ce qui éclate ou explose ou implose ou se redistribue, ce n'est pas tant la société en ses tenants et aboutissants que la manière dont elle se présente, ou s'impose, à nous. Et ce qui se trouve par là mis en question, à l'autre extrémité de cette relation difficile et changeante, ce n'est pas tant notre savoir en ses derniers rendez-vous que la capacité de celui-ci, au jour le jour, à ras le sol et en toute urgence, à se représenter tout ce qui se présente en vrac ainsi qu'à ressaisir tout ce qui le saisit.

Car nous n'y échappons plus. Non seulement sommes-nous impliqués mais encore, nous sommes otages. Immergés, nous le sommes jusqu'au cou. Certes, le monde est fini (Valéry, 1960).

Pour nous, il ne présente plus de mystère. Nous l'avons entièrement répertorié et d'un seul regard, sur les planisphères ou les écrans de nos médias, nous pouvons le considérer ne faisant qu'un, à ce point intriqué désormais, tissé serré, parcouru en tous sens, solidaire à lui-même qu'il ne puisse plus rien s'y passer quelque part — où que ce soit — « qui ne se passe sur un seul point » (Valéry). En somme, tout se répercute. Tout se diffuse à partir du moindre événement. Tout se contamine et s'entraîne : la guerre comme la pollution, le terrorisme comme la panique boursière...

Et c'est bien là le paradoxe. C'est bien de cette incongruité renversante que nous sommes les otages. À mesure en effet que le monde se finit ainsi — qu'il se délimite — il s'indéfinit autrement. À mesure qu'il se tient de toute part, il ne se tient plus — dans tous les sens du terme — et s'indétermine de manière vertigineuse. Puisque tout le système sociétal se trouve à ce point rendu solidaire et interdépendant par les flux et réseaux d'images, d'informations, d'hommes, de capitaux, n'importe quoi peut s'y passer en n'importe quel point, à n'importe quelle heure, qui sera susceptible en tout autre point, à toute heure, de provoquer des réactions en chaîne strictement incontrôlables. Cette totalité, en

cela, est strictement aléatoire. Cette unité massive est d'une hypercomplexité totalement non cernable et du coup, si déjà nous subissons la masse, nous éprouvons de son poids aussi notre incapacité à saisir ce qui pèse sur nous.



IV Qui pourrait prétendre, dans ces circonstances, disposer d'un point de vue de Sirius ? Qui donc encore oserait soutenir l'imposture du jugement détaché plutôt que méditer cette posture incertaine, problématique, de l'intelligence impliquée ? À dire vrai, le doute gagne peu à peu. À nouveau, la transparence ne tient plus. Le monde est là : et d'autant plus, qu'il blesse. Jérusalem est là, bien entendu, mais d'autant plus crucialement qu'elle est cruelle, n'ayant rien de céleste ni d'heureux. Et par conséquent, s'il n'apparaît plus du tout qu'il y ait quelque impératif transcendant voulant que l'homme s'en aille vers le progrès, l'universalité, la réconciliation, il apparaît aussi qu'il n'est guère nécessaire de maîtriser (soverainement) l'explication de ce pourquoi (inéluctablement) il en va ainsi. Si l'objet, autrement dit, n'est désormais plus mis à plat, écrasé, par l'homme actif — si le monde n'est plus à sa merci et si l'idéal ne se trouve plus à sa portée ni à sa botte — du coup, il n'est plus de l'objet de la science de mettre à plat les raisons pour lesquelles

l'homme d'action est à même de mettre à plat le monde et de le dominer. Une déconsidération, voit-on, en appelle une autre : un désenchantement en appelle un autre. L'achèvement de l'ère du surplomb pratique — de la croyance en ce surplomb — conduit à la fin de l'ère du surplomb théorique et de la foi en celui-ci.

Mais alors, que reste-t-il ? Vers quoi faire porter le désir d'outrepassement qui n'en habite pas moins — transcendance ou pas — tout effort d'intellection ? Comment réussir à penser ce qui pense et s'obstine à réfléchir au cœur même de l'implication aliénante, éprouvante, et au sein de la contingence la plus rude ? Et vers quels objets surtout, avant tout, vers quelles dimensions du monde objectal se porter, afin de mettre à l'épreuve cette démarche approximative qui s'observe observant et se sait n'observer du monde que ce qui, du monde, la tient aussi sous son regard ?

Weber, dans les perspectives qui étaient siennes, assumait cette difficulté. À quoi obéissait en effet son effort d'« explication compréhensive », sinon au désir de trancher ce dilemme (Weber, 1965) ? D'une part, il fallait se déporter : se transporter vraiment en autrui (ou en autre part) afin de se mettre en rapport réel, empathique, avec les valeurs, les moeurs, les croyances ou les illusions du tout différent de soi. Mais d'autre part, et tout aussi fortement, il convenait à ses yeux de ne pas se laisser prendre ni confondre par cette intention de fusion, par cette immersion, et alors on devait savoir se reprendre à nouveau, se retrancher à bon escient dans sa culture, son savoir, afin de préserver la rigueur — entre tant de valeurs confrontées — de ses propres jugements de valeur. D'une part, il

fallait donc s'impliquer jusqu'à tant qu'on com-prenne un objet depuis l'intériorité subjective de ce dernier. Mais d'autre part il fallait s'en ex-plier, ne serait-ce que pour formuler à son endroit les prémisses d'une explication qui se tienne à partir d'un certain point de vue.

Or si Weber était pleinement sensible à la prégnance de cette aporie méthodologique, c'est bien qu'il éprouvait entièrement tout ce que l'anthropos peut avoir d'incommensurable aux tentatives de l'homme pour le réduire aux termes de ses théories. D'autant plus l'anthropos est-il vaste en effet, éclaté, bigarré, complexe, conflictuel, d'autant plus brutalement y sommes-nous impliqués. Nous sommes sous son emprise et son empire. Et d'autant plus y sommes-nous pris sans pouvoir légitimement prétendre disposer de valeurs ni de vérités prévalentes ni de points de vue en surplomb sur ceux des autres, d'autant moins pouvons-nous expliquer en dernière instance ce qu'il en est des contours de tout ce qui nous tient. Il n'est guère de point d'observation hors de cet espace-temps humain, à partir duquel on puisse prendre la mesure entière de ce même espace-temps. L'incommensurable est notre lot. « Moins que jamais, écrit à ce propos Aron (1959), la science authentique, qu'il s'agisse de la physique ou de la sociologie, nous donne de l'univers, cosmique ou humain, une image achevée dans laquelle on pourrait lire notre destin ou notre devoir. »

VL'incommensurable, mais aussi l'indéterminable... Non content de ne pouvoir être cerné dans ses limites, de se présenter chaque fois comme un « fait social total » dont la multidimensionnalité nous laisse à court de moyens (de préhension), le phénomène collectif — en tant

qu'aujourd'hui, il nous questionne — paraît de moins en moins s'offrir à nos yeux et à nos intérêts sous des formes régulées, réglementées, institutionnalisées, cristallisées et semble se donner pour aléatoire bien au contraire, stochastique et mouvementé, agité, fiévreux, dissonant, vibrant, polyphonique et par là même vivace. C'est que la vie, sans doute, ici comme ailleurs, ne se pose pour telle et ne s'entretient comme vitalité créatrice qu'en niant la mort et la décomposition qui la menacent — contre et tout contre celles-ci — tandis qu'en cette effervescence néguentropique et en cette farouche fébrilité, elle trouve finalement son sens et ses formes (Morin, 1975). La socialité serait ainsi, à sa manière, un vaste et incessant désordre organisateur en lequel — particules parmi d'autres — nous serions plongés sans pouvoir disposer (ni plus ni moins, d'ailleurs, qu'aucune autre particule s'agitant alentour) d'une quelconque position arrêtée nous permettant de saisir le mouvement de cette indétermination générale. En somme, ce par quoi nous serions emportés, ce ne serait pas seulement l'indétermination du moment mais bien l'indétermination fondatrice et constitutive de l'être-ensemble, en tout instant et en tout lieu. Cette immanence de notre pensée au monde que nous réfléchissons ne serait qu'à deux doigts d'être l'immanence d'un non-pensable (la sociologie) à un impensé (le social) qui cependant nous tient.

Mais n'allons pas si loin. Il est possible, en fait, que ce qui ne peut être pensé, ce ne soit pas l'objet en lui-même — si insensé soit-il à première vue — tant que le sens que nous étions accoutumés jusqu'alors à conférer à cet objet. Pour reprendre cette expression, le sens fait sa crise

peut-être, mais pour autant ne cesse guère, semble-t-il, de faire sens : ne serait-ce que celui de sa propre mise en question. Et donc, ce qu'il nous faut saisir, c'est toute cette insignifiance qui nous saisit : cette vacuité, cette trivialité, cette facticité à saveur d'absurde, cette indispensable inutilité des affaires courantes, des conversations de tous les jours, des existences à la petite semaine et des actions à la va-comme-je-te-pousse. Ce qu'il nous faut saisir, indique ici Michel Maffesoli (1985), ce sont toutes ces ruses et ces résistances en sourdine, ces dérobades en douce et ces vouloir-vivre qui jouent en sous-main — sous les planches du théâtre des événements majeurs — une tout autre partition que l'histoire officielle. Ce n'est point parce qu'elle ne va pas quelque part — qu'elle n'y va pas triomphalement — que la socialité ne va pas. Elle va comme elle peut et cette approximation existentielle qui est sienne — cette émouvante imperfection — est suffisante, déjà, à tisser son tragique, à poser sur le monde, ses joies et ses pas. Les atmosphères, les rumeurs, les inquiétudes sourdes, les gestualités imperceptibles, les ritualités dérisoires ont leur crucialité pour ce qui touche aux traits d'union commencés de l'être-ensemble. Sans doute — nous qui y sommes à ce point sensibles dès l'instant que dans la vie courante nous sommes un courant d'existence parmi d'autres courants — ne disposons-nous plus, pour lors que nous entendions expliquer l'océan (exposer la marée, depuis le haut de nos entendements), des mots pour les dire ni des pensées pour les concevoir. Notre réserve hautaine est alors mortifère : elle est stérilisante. Ex-pliant le sens hors de la vie qui lui donne sens (et souvent sens d'insensé), sans doute fai-

sons-nous place nette, mais aussi oeuvre de mort. Nous mortifions le sens et nous tuons la vie. Et nous nous exténuons à cette tâche.

Entre-temps, le social continue d'aller et si, bon an mal an, — l'un dans l'autre, — il ne va pas si mal que ça, donc (sans d'ailleurs savoir où), il lui arrive aussi d'aller moins bien, de se précipiter dans les tourmentes du temps et, plus gravement encore, de se rendre aux limites du mal : aux termes ultimes du maléfice. Que dire des holocaustes ? Des persécutions récurrentes ? Des exterminations massives ? Des répressions radicales ? Des tortures pratiquées à la chaîne, faites méthodes de gouvernement ? Ici, assurément, c'est par l'inimaginable, l'inconcevable, l'insupportable que nous sommes submergés et si, en bon humaniste, le sociologue entend traiter de l'homme tel qu'il est, il ne peut occulter cette inhumanité présente en l'homme et qui le jette contre lui-même, s'arrachant à vif, furieusement, des pans entiers de vie.

Alors oui, face à l'incommensurable, l'indéterminable, l'imprévisible, l'insignifiant, l'inimaginable, l'inconcevable, le savoir se trouve vingt fois mis à mal et pris à partie. Tout cela dépasse les bornes ou bien dépasse la raison en ceci que la raison n'y peut

rien, qu'elle n'a plus de repère sur un territoire sans borne, sur un monde sans retenue, qu'elle ne comprend donc plus et se surprend de ne pouvoir plus surprendre ni surenchérir sur ces surprises, afin de se ressaisir. « Que vaudrait l'archarnement du savoir — pose avec force Foucault (1984) — s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit, est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir ».



VI Parvenue à ce point d'intensité, l'implication n'est plus simplement un état de fait. Elle ne ressortit pas uniquement au constat de cette situation inévitable : « nous sommes pris », mais devient, véritablement, un engagement : un dépassement délibéré de ce qui nous dépasse. Puisque de toutes façons nous sommes possédés, autant tenter de posséder ce qui nous a. Puisque nous sommes pénétrés, infiltrés par la société par tous les pores, autant vouloir pénétrer cette imprégnation et puisqu'en un sens nous nous trouvons précipités dans l'arène, autant depuis là — à ses risques et périls — éprouver les ressorts de son art. Bref, puisque implica-

tion il y a, autant, l'assumant, la dépasser : autant se mettre en jeu, soi-même, pour relancer le jeu plus loin et encourir gravement — mortellement quelques fois — les périls du naufrage de l'esprit si se tient là, en cette perte et cet égarement possibles, le gage du mouvement au long cours de l'esprit qui questionne.

Toute recherche, toute démarche en ce sens est une émotion a-t-on dit, une mise en mouvement, et en ce sens encore, cette émotion n'est elle-même rien d'autre qu'une pérégrination, qu'une exploration au coeur des mystères qui attendent ou des menaces qui guettent. L'enjeu, là encore, est donc celui-ci : s'en sortir — s'en tirer au mieux — mais après avoir pénétré, affronté l'inconnu et frôlé pour cela la perte de soi. On voit à ce moment-là (à la différence de l'explication, qui surplombe et se retient de rien abandonner de ses moyens) descend dans l'opaque, le vertigineux, le fluide et ne s'en tire jamais que d'un rien. Mais également, l'on voit qu'à procéder comme cela, ce que l'implication peut enfin « connaître » reste souvent de l'ordre de l'indicible, de l'impossédé, aux yeux de l'explication qui domine sans s'émouvoir ni bouger. Ici règne donc l'ascendance et là, la latéralité s'éprouve. Ici vaut d'abord la contemplation panoptique et là, la course à ras de sang, de poussières ou d'embruns. « L'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues, écrit Merleau-Ponty (1986) dans un ordre très voisin. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, inces-

sante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi ».

Il ne s'agit donc pas de partir pour partir — de lâcher les amarres pour le plaisir, essentiellement, de se désorienter, de se perdre — mais bien plutôt de renouveler, par la vertu du déplacement, le sens même du geste investisseur comme l'acception qu'on se donne de l'objet vers lequel on se porte. Et par exemple, on voudra se rendre de préférence alors vers des réalités sociales plus floues, mal cernées, apparemment superfétatoires plutôt qu'institutionnellement définies et structurellement décisives parce que de cette plongée dans le polymorphe, le saugrenu, l'ambivalent, le proliférant, le violent, le réfractaire aux lois, on pensera retenir quelque leçon d'incertitude pouvant mettre à l'épreuve les règles consacrées de la méthode sociologique. On saisira alors que rien ne sert de forcer l'explication si cette rigueur toute magistrale n'aide à rien cerner que l'on ne sache déjà sans trop se forcer et que, tout à l'opposé, une « pensée faible » (*pensiero debole*) — une démarche hésitante et parfois tant soit peu débile dans ses étonnements et allers retours — finit par comprendre plus du réel que celui supposé savoir, au nom d'une doxa prééminente, n'en veut bien retenir (Descamp, 1984).

On recherchera alors des méthodes plus souples, mieux « au ras des pâquerettes » et d'autant plus tolérantes à la diversité des vécus, à la subtilité des modes d'existence et de coexistence, qu'elles ne substituent pas au jeu social, les règles du jeu d'une lecture sociologique se prenant peu à peu pour la tangibilité elle-même de ce qui se trouve lu. On pensera aux scrupules ici, aux angoisses heuristiques de l'ethnométhodologie, à la modestie éclairante des histoires de vie,

aux témoignages d'expériences de recherche-action, mais à dire vrai — par-delà ces méthodes qui se cherchent — on comprendra que ce qui tente de se découvrir, ce sont d'autres postures, d'autres attitudes et approches.

Dialectique intersubjective, donc, toute cette dynamique de connaissance aux termes de laquelle, l'objet — le social — se poserait pour sujet actif problématique, imprévisible, tandis que le sujet connaissant — le chercheur — ne pourrait que reconnaître, serait-ce à son corps défendant, sa propre orientation au sein de l'objet qui l'englobe ? C'est peut-être là, se constituant en effet sous nos yeux, ce que Dilthey (1942) déjà annonçait : cette « science expressive » s'affirmant en lieu et place d'une pure science analytique, ou encore cette herméneutique compréhensive voulant que les rapports du sujet à l'objet ne soient plus si clairs, si tranchés ni définitifs qu'on l'aurait imaginé mais dans un clair-obscur toujours présent, s'avèrent incertains en fait, tâtonnants, multiplement rétroactif et par là — par toute cette chorégraphie du savoir où le sachant et le su s'entre-tiennent interrogativement — éclaircissants...

Et par conséquent, ce qui compte tout autant que l'objet, est l'approche. Ce qu'il faut maîtriser, ce n'est pas uniquement l'explication de ce qui sollicite notre attention, mais l'explication aussi de notre mouvement. De la gestuelle de notre esprit. Deveureux (1980) ne dit pas autre chose : notre élan vers le monde ou vers l'autre est source d'angoisse, indique-t-il. Il l'est, parce que dans le monde et dans l'autre, nous nous trouvons déjà avant même de nous y porter. Et cette angoisse suscitée « par le chevauchement du sujet d'étude et de l'observation » provoque des résistances : tout un mouve-

ment de recul et d'incompréhension ; de désarroi et de perplexité. Un mouvement de contre-transfert, donc. Mais cette proximité distante, cette étrangeté à ce point familière qui dès lors nous rapprochent et nous dissocient de notre propos, nous ne pouvons que les questionner à leur tour car cette médiation problématique fait elle-même partie de notre propos. Il nous faut savoir, ainsi, « travailler » la gestuelle de l'approche : savoir se laisser prendre par ce qu'on veut comprendre, mais se départir ; savoir se dessaisir mais rester à l'écoute ; savoir déambuler, digresser, tangenter, traverser, faire le tour, attendre, se précipiter, se figer, s'émouvoir, et comme cela théoriser tout en allant, en marchant, non sans théoriser aussi, chemin faisant, le sens et les circonvolutions de ses propres démarches. Non pas expliquer, donc — on y revient —, tout en se tenant expliqué, mais s'impliquer tout en tentant de s'en sortir et d'en extraire une intelligence en mouvement. Non pas se montrer, démontrant : non pas s'afficher souverain et intangible. Mais, si l'on peut dire, se démontrer tout en montrant, cette démonstration étant alors la monstration même de ce qui se désoriente, hésite et parfois se défait, se décompose, tandis qu'il montre et révèle.

Rien donc n'est simple, rien n'est évident dans cette démarche de communication empathique. Rien n'est si assuré que Dilthey eut aimé le penser car cette gestuelle confine à l'acrobatie. L'empathie de soi à l'autre, à vrai dire, n'est pas rendue possible par le fait qu'existe ontologiquement une interpénétration des consciences humaines par-delà la diversité des cultures qui régissent les ensembles sociaux. Si l'empathie se réalise en fait — et enfin — c'est qu'elle est cha-

110

que fois l'effet d'une aventure, d'un art et, presque, d'une danse. « Le non-savoir, suggérait Bachelard (1981), n'est pas ignorance mais acte difficile de dépassement de la connaissance. » Ce non-savoir acrobatique est ainsi une démonstration qui s'attache à montrer.

VII ...À montrer — c'est-à-dire à faire voir — et à voir : c'est-à-dire à saisir. Mais voir quoi ? Saisir quoi ? On l'a dit : saisir ce qui nous saisit et voir, si l'on peut, ce qui nous regarde. Mais encore ? C'est ici qu'il nous faut avancer, croyons-nous, d'un pas de plus, d'un pas compté en cette problématique de l'implication. Ce qui nous tient, voulons-nous soutenir, ce n'est pas uniquement l'objet social, pas uniquement le monde humain, l'anthropos, mais toute une réflexion de l'objet et toute une pensée que notre monde peut avoir de lui-même sans seulement savoir qu'il se trouve en train de penser. C'est cette réflexibilité — ce recourbement, ce retournement de l'objet sur soi — qui en son sein peut devenir réflexivité objectale, méditation intérieure, rumination intestinale et à laquelle enfin, à notre tour — nous qui nous portons vers cet objet — il nous est possible de réfléchir afin de réfléchir ensuite cette réflexion, en direction d'autrui (Médam, 1983).

Car l'objet social ne se borne pas à se présenter au grand jour : à s'afficher ; à se donner en représentation. Pour lors qu'il se représente, en effet, il se manifeste ; se sort de lui pour s'exhiber, s'affirmer, se proclamer. Il donne alors de lui une image convenue : unitaire, cohérente, finalisée et, si possible, transcendante à elle-même au nom d'un idéal à atteindre ou d'un objectif à satisfaire. Il tient un discours autorisé et fait valoir, par ces termes, le programme officiel de ses raisons d'être. En somme, il se met en spectacle : se pose en gloire. La métropole obscure par exemple — en tant qu'elle se représente : de l'archétype au stéréotype — est avant tout le logo illuminé, flamboyant, de son skyline. L'individu n'est plus que son office, plus que son costume d'apparat. L'établissement communautaire n'est plus que son establishment. L'institution, que son état-major. Coups de théâtre, ici comme là... Bref, par toute cette mise en représentation, l'objet social laisse entendre qu'il est à l'endroit, qu'il est bien l'endroit où toute chose se trouve à l'endroit et à sa juste place. Que sans discussion là — en cette image rassurante, en cette iconographie de la pertinence, de l'efficacité, de l'harmonie, de la sublimation — se tient l'essentiel de la vérité de l'objet. Là, en effet — « comme un seul homme » — tout se tient. Et va d'un seul jet. Là, par ce monologisme, tout ne pense plus que d'un esprit et ne parle plus que d'une voix. Là encore, par l'effet de cette tension fédératrice, de cette tension indiscutable, l'insignifiant n'a plus lieu d'être au sein de l'objet, le disparate disparaît par miracle tandis que la contingence elle-même se voit portée aux nues par cette nécessité qui l'entraîne plus haut.

Mais, sous cette représentation au grand jour, se tient dans l'ombre cette réflexion dont nous parlions tandis que se love cette réflexibilité de l'objet qui lui donne à penser quelque chose de lui-même. Sous l'hyper, l'hypo, en somme. Sous l'affiche, la dérobade ou bien encore le retournement de ce qui se terre et s'approfondit. C'est dire, en d'autres mots, que sous le fantasme se tient le symptôme et que si le fantasme — par son allure indiscutable et impérieuse — se présente et se représente souvent comme un « oubli constructif » de la réalité symptomale de l'objet, il est symptomatique que cette réalité se rappelle à lui malgré tout, malgré ses élaborations dénégatrices, et qu'ainsi elle demeure effervescente, remuante, jusqu'à tant que par son entremise le disparate, le terre à terre, le louche, le violent, l'inquiétant, le créateur, le subversif, l'impulsif, le multiple continuent de se réfléchir.

C'est donc bien ceci qu'il nous faut attraper : toute cette fragmentation qui reflète et tous ces reflets par lesquels se diffractent intérieurement, comme en un prisme, les recettes de l'objet social. C'est ceci qu'il nous faut saisir — faire saisir — tout en saisissant que nous sommes à l'intérieur, déjà, de cette réflexion que nous tentons de capter. Nous y sommes et nous en sommes. À l'envers et non pas à l'endroit, cette fois — au dedans et non pas au dehors, dans les champs du multiple, du pulvérulent, et non pas sous la forme de l'ensemble établi —, nous entendons l'objet. Non pas en ce qu'il raisonne, mais résonne ; non pas en ce qu'il s'exclame à grands cris mais par des rumeurs imperceptibles, de persistants brouhahas (serait-ce par de simples silences), en ce qu'il retentit en nous.

Ainsi, par métaphore, en va-t-il des reflets d'une ville dans l'eau de son fleuve ou de son port. Point de skyline sidérant, stupéfiant ici, point de représentation magistrale, mais tout un monde de signes fugaces, insaisissables, qui d'autant mieux expriment un esprit ou un climat ou le génie d'un lieu qu'ils ne prétendent à rien et surtout pas à faire affiche ni impression. C'est involontairement, gratuitement qu'ils sont là et c'est bien là — en cette réflexion qui ignore ce qu'elle sait et se moque bien de savoir quelque chose — qu'une réflexion opère et d'autant plus librement qu'elle est secrète, d'autant plus profondément qu'elle se joue en abîme. C'est ici, en effet, que l'endroit se retrouve à l'envers : que les dimensions cachées, que les parts maudites se prolongent ou se cachent. Là, sous les paysages apparents, que les pays insoupçonnés se plaisent à s'étendre à l'insu de ceux qui y vivent. Là que le latent demeure dans l'expectative — volatile ou furieux, immémorial ou pressant — cependant qu'en surface l'objet manifeste, cet « étant dans l'oubli de l'être » (Heidegger, 1980), ne sait plus guère ce qu'il recouvre.



VIII Cet envers où l'objet social se réfléchit, on voudra s'y rendre. On le cherchera. Le regard, l'ouïe, le flair seront de la partie au cours de cette quête. L'intui-

tion aussi. Cette saisie phénoménologique de l'objet à travers sa durée vivace, son historicité, ses rythmes, sa spatialité, ses épaisseurs existentielles, sa poétique, son style, ses profondeurs inconscientes, sa charge mythique, sa présence, ses climats, nous renvoie bien sûr à toutes ces digressions de l'intelligence sensible dont Bachelard nous entretient. On songera aussi, tandis qu'on déambulera par l'esprit dans toutes ces réflexions phénoménales de l'objet, tandis qu'on les laissera se déployer elles également, s'émouvoir et venir à nous, tandis qu'on les entendra parce qu'on les écouterait telles qu'elles se donnent — inchoatives souvent, répétitives, obsessionnelles, enchevêtrées, nostalgiques, anxieuses — on songera à l'écoute du psychanalyste, à ses modes d'attention flottante, à son immobilité en mouvement, et l'on songera encore, parfois, à cette observation aiguë, frappante de Wittgenstein (s.d.) : « Lorsque l'on ne s'efforce pas d'exprimer l'inexprimable, alors rien ne se perd. L'inexprimable est contenu inexprimablement dans ce qui est exprimé ».

De sorte qu'ayant le sentiment d'avoir saisi, peut-être, quelque inexprimable et secrète vérité de l'objet, on ne voudra surtout pas risquer de la perdre en cours de route, en l'exprimant. Par cet acte de transmission grâce auquel ce qui se réfléchit vers nous se trouve à son tour réfléchi par nous vers d'autres, on ne voudra surtout pas interrompre dans ses infléchissements successifs tout ce jeu de rayons lumineux qui d'abord nous éclairent et font le jour ensuite, à travers nous, dans le savoir d'autrui. Ainsi, uniquement, serons-nous des passeurs scrupuleux, des médiateurs attentionnés : des émissaires ne laissant rien échapper de ce qu'ils vont

chercher « au fond des choses », et ramènent. Vers ces envers du décor, on transmigrera donc — vers ces fonds de scène, ces coulisses du réel — mais afin d'en témoigner, de les exprimer, de les reconduire à la surface des choses intelligibles et de les remettre à l'endroit. Cette remontrée, en somme — venant après ces descentes au cœur du réel, où le réel se réfléchit obscurément —, s'effectuera depuis cette ombre en creux jusqu'à la présence en clair, en plein, qui donne précisément lieu à cette ombre. La lumière de la représentation de l'objet social — par laquelle il fait signe au monde, et s'y affirme — se verra éclairée par toute l'ombre de cette réflexion intérieure.

Mais cela suppose que « ça passe », justement, et que l'oeuvre de restitution soit conduite à bien. Re-stituer, c'est bien re-sta-tuer : c'est-à-dire rétablir, ré-instaurer, ou encore remettre dans son premier état. Le reflet en ce sens est un effet second, un état secondaire, et si nous parvenions à le restituer réellement, nous pourrions découvrir par cette voie, l'état premier de ce réel qui donna lieu à ce reflet. La réflexion se poursuit à l'envers — en douce et en creux : presque clandestinement — mais si nous parvenions à la rétablir dans ses droits, nous remettrions à l'endroit, du même coup, le sens de l'objet qui se réfléchit. Renversement d'un renversement, en vérité. Retournement d'un retournement au terme duquel, cependant, ce qui se trouve rétabli n'est pas tout à fait l'état premier du réel (probablement inatteignable) mais bien comme un troisième état — celui de la restitution qui explicite — situé entre le premier et le second : entre la représentation de l'objet et sa réflexion intérieure. La restitution, on l'aperçoit, ne se limite pas à narrer. À

travers tout un processus d'expression et d'exposition, elle fait oeuvre de révélation. Elle rétablit. Et elle ne se borne pas à faire voir. Elle ne montre véritablement ce qu'elle montre que pour lors qu'elle renverse ce qu'elle montre, et qui se trouve renversé.

Et c'est là que le travail sur soi prend toute sa signification tant il est vrai qu'on ne peut réfléchir quelque chose de l'objet qu'en se rétablissant soi-même dans toute cette gestuelle qui porte à l'objet mais cherche ensuite à s'en déprendre. En effet, ce n'est pas l'objet uniquement qui se trouve renversé par l'effet de sa réflexion, et qu'il faut rétablir : dont il faut restituer le sens réflexif. C'est aussi le chercheur qui se trouve renversé dans sa propre posture parce que dans cette course, dans cette descente au fond des choses, il se perd souvent : s'égaré ; se démunir de ses repères ; ne sait plus en quel endroit il est et se met tout à l'envers. Alors peut-être, par ce dépouillement de soi, voit-il mieux — à nu — l'intérieur réflexif de l'objet, mais s'il ne se reprend pas sans tarder, s'il ne se rétablit pas, ne se redresse pas, il se verra pris, enveloppé, enclos dans ces profondeurs de l'objet, s'y enfonçant à tel point qu'il ne pourra guère en revenir. Que l'on songe à Robert Jaulin (1971), un instant : s'impliquer, c'est ici se sortir de soi ; se perdre pour pé-

nétrer vraiment ; s'abandonner à la saisie. Et expliciter ce qui implique, c'est à la fois, pour le chercheur, tenter de se rétablir — de se restituer — et de rétablir en même temps, de restituer le sens renversant (et renversé) de ce qui, un temps, destitua.

Voici que celui qui exprime — celui qui passe et transmet — doit lui-même se renverser puis se reprendre. S'il veut connaître ce qui est à l'envers, c'est à l'envers qu'il doit donc se mettre. S'il veut que sa réflexion entende la réflexion du monde, c'est d'inconscient à inconscient qu'il doit communiquer : de creux à creux, de secret à secret et d'inexprimable à inexprimable. Et s'il veut dire, raconter ce qui le renverse, il doit alors se ressaisir lui-même tout en restituant le sens de ce qui l'a pris. Transfert et contre-transfert, là à nouveau. Mouvement métaphorique qui, à la fois, est celui d'une épreuve et celui d'un savoir. Comme l'indiquait Simmel plus haut, pour ce qui est des affaires humaines, l'expérience et le jugement sans doute ne se séparent pas, de même que ne peuvent être dissociés le sentiment et le sens critique, l'émotion et la connaissance, l'empathie et le quant-à-soi. C'est en cet entre-deux mouvant, mouvementé, encombré qu'il nous faut nous mouvoir afin d'aller prendre et nous reprendre, et si Devereux parlait à ce propos d'angoisse heuristique, d'anxiété fructueuse, c'est certes ainsi qu'il l'entendait. Tout comme l'objet et l'observation se chevauchent, l'émotion vient chevaucher la connaissance, et dans ce corps à corps problématique il nous faut donc nous glisser.

IX S'il me faut passer par la lecture des oeuvres d'art, se demande Michel Serres (1982), pour analyser des phénomènes socio-politiques particulièrement cruciaux et im-

pliquants, est-ce par pudeur ? Par frayeur ? Quelles sont les raisons de ce « déplacement » ? Ma génération, indique-t-il, « a été formée au milieu du sang et des larmes ». Elle a assisté « à la souffrance des hommes des deux côtés de la théorie ». Impliqués et otages, on l'était donc : de gré ou de force. Mais cette implication était épouvantablement angoissante tant le transfert, le transport vers l'objet se trouvait contraint et forcé et tant l'objet était renversant : ne laissant plus discerner peu à peu ce qui était à l'endroit et à l'envers, ce qui était juste et injuste, justifié et intolérable.

La guerre d'Espagne, donc, puis la grande guerre, puis la guerre d'Algérie, puis le goulag, puis le Vietnam, puis le Cambodge, puis... Si je veux réfléchir de front à ces problèmes, dit Serres, je m'y abîme et m'y enfonce tragiquement. Je m'y perds. Je ne redresse plus rien : ne restitue plus rien car, moi-même, je me renverse et m'affole. Parler de cela, ainsi, sans médiation, ce n'est rien que m'y envelopper mais à tel point que rien n'en sorte : ni moi ni une intelligence de l'objet. C'est le néant. Par contre, ajoute le philosophe, si je passe par le truchement d'une oeuvre — par exemple, le Saint-Georges de Carpaccio —, je réussis à montrer que par-dessus les cadavres amoncelés au sol se tient une arche guerrière qui indissolublement, ontologiquement, amoureuxment lie l'ennemi à l'ennemi. Saint-Georges est armé, arc-bouté, semblable au dragon qu'il combat et ensemble, tous deux, forment un pont qui s'élève au-dessus des victimes. « On croit que l'on combat son ennemi mais ce sont deux ennemis qui, ensemble, répandent la mort ».

Ainsi, par ce détour de l'oeuvre et par cette échappée méta-

phorique à quoi elle me convie — par cette attention distante qui me rapproche, en fait, de l'essentiel —, je parviens à penser à ce qui se trouve pensé et je me vois de surcroît réussir à objectiver la question de la haine et de l'absurde, et donc à m'en défaire. Je m'en sors tout en me rapprochant au plus près. Je me restitue à peu près indemne, à peu près debout, et par l'action même qui me préserve je m'implique et restitue ce qui me touche et me tient. Si je ne pratiquais pas cette implication distante, je serais pris en une implication mortelle. Et si je n'entendais pas m'expliquer ce qui m'implique tant et me touche de si près, je ne saurais trouver les postures nécessaires à cette implication distante. Cette démarche latérale — celle du déplacement, du détour — me permet de transcender les pièges et les difficultés de l'implication qui angosse. Mais cette implication, voit-on, reste immanente. Ce dépassement n'est qu'un déplacement. Il reste à ras d'épreuve.

X Alors comprend-on, depuis ce point où on est arrivé, que ce que finalement l'explication refuse, c'est le transfert, et par-delà ces conduites digressives, contrastées, d'une approche qui questionne ses voies. Elle n'est pas là pour bouger, mais pour fixer. Ce n'est guère elle, l'explication, qui se met en mouvement et ainsi s'entend à conduire la somme des choses connues vers l'inconnu du monde et de l'altérité polymorphe : pas elle qui nomadise par-delà les enceintes des savoirs arrêtés, et se met à l'épreuve du voyage. C'est elle, en revanche, qui délie l'objet qui fait masse et y dénoue ce qui fait noeud et ensuite, par fragments dissociés et classés, reconduit l'inconnu aux répertoires connus. Ce qu'elle veut en effet, c'est établir dès qu'elle le peut les causes d'un phénomène ou

les raisons d'un événement. Pour cela, elle décompose et démonte et enfin parvient à ramener ces mystères à des règles, ces choses indiscernables à des conceptions, ces déviations, ces transhumances à des corps de concepts et de lois. Au terme d'une telle reprise, l'explication peut fixer. Elle a alors substitué quelque figure d'intelligibilité régulière à ces irrégularités d'un objet dont les traits lui échappent. D'où l'importance de la carte : du schéma de compréhension ; du modèle ; du plan d'analyse et d'utilisation (Médam, 1986). Au centre du monde se tient en réduction — arrêtée — l'image intelligible de celui-ci : pour lors les extrêmes de la terre humaine, ses lisières insaisissables, ses marges fluides et suspectes ne peuvent plus que graviter tout autour de cet axe.

« Les représentations sensibles sont dans un flux perpétuel ; elles se poussent les unes les autres comme les flots d'un fleuve, écrit Durkheim (1979), et même pendant le temps qu'elles durent, elles ne restent pas semblables à elles-mêmes. » Il ajoute : « Le concept, au contraire, est comme en dehors du temps et du devenir ; il est soustrait à toute cette agitation ; on dirait qu'il est situé dans une région différente de l'esprit, plus sereine et plus calme. Il ne se meut pas de lui-même, par une évolution interne et spontanée ; au contraire, il résiste au changement ».

Le concept serait donc point d'arrêt, et l'explication conceptuelle cette interposition entre l'homme et le monde par laquelle le monde est saisi : c'est-à-dire, en l'espèce, figé. Une fois réduit à des séries distinctes de causes et conséquences renvoyant elles-mêmes à des régularités attestées et à des enchaînements logiques plus étendus, une fois fixé en réseaux de déterminismes qui

le neutralisent, il ne peut plus troubler. Bientôt, on l'a dit, ce que l'homme contemple, ce n'est plus le monde mais la représentation qu'il s'en est donnée. Il s'est expliqué hors de l'objet de préoccupation, et aussi cet objet lui a permis de s'expliquer hors de lui. Il l'a mis en représentation : l'a extrait de ses incertitudes intérieures, l'érigeant en figure de clarté. L'homme considère de haut un objet qui se considère de haut, et par ce jeu d'explications successives le monde représenté en vient à se prémunir du réel. Mais cette fixation n'est qu'un leurre si elle n'est qu'un refuge : qu'une montagne de précautions. Si la possession de l'explication, en effet, n'est qu'une dépossession de la menace, rien qu'un évitement de l'aspérité, si elle se borne à abriter dans des bibliothèques des vérités sur la cité sans plus s'ouvrir à celle-ci qui bruit autour des bibliothèques, elle n'est plus qu'une fin. Fin de parcours et finalité tournée sans fin sur elle-même, fermant la route des transferts, le chemin des transmigrations interrogatives, des déplacements heuristiques, barrant ainsi l'élan des émotions vives.

Alain Médam
Directeur de recherche
Centre national de la recherche
scientifique

Bibliographie

- ARON, R. 1959. Introduction à : *Le savant et le politique*, de Max WEBER. Paris, Plon.
- BACHELARD, G. 1981. *La Poétique de l'espace*. Paris, Presses universitaires de France.
- DESCAMP, C. 1984. « Petites vérités à l'assaut du tribunal de la raison », *Le Monde aujourd'hui*, juin.
- DEVEREUX, G. 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- DILTHEY, W. 1942. *Introduction à l'étude des sciences humaines*. Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, É. 1979. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France.
- FOUCAULT, M. 1984. *L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, « NRF ».
- HEIDEGGER, M. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard.
- HEISENBERG, W. 1962. *La Nature dans la physique contemporaine*. Paris, Gallimard.
- JAULIN, R. 1971. *La Mort sara*. Paris, Plon.
- LE GALL, D. et C. MARTIN. 1986. « Crise et conversion dans le champ du savoir », *Revue internationale d'action communautaire*, no 15/55, « Savoirs en crise », printemps.
- MAFFESOLI, M. 1985. *La Connaissance ordinaire*. Paris, Librairie des Méridiens.
- MÉDAM, A. 1983. « Réflexions de l'objet », *Actions et recherche sociales*, Éditions Erès, no 1, mars.
- MÉDAM, A. 1986. « Des grilles et des vies », *Revue internationale d'action communautaire*, no 15/55, « Savoirs en crise », printemps.
- MÉNARD, G. 1986. « Note irrévérencieuse... », *Revue internationale d'action communautaire*, no 15/55, « Savoirs en crise », printemps.
- MERLEAU-PONTY, M. 1986. *Signes*, cité dans : *Communications : le croisement des cultures*, no 43, Seuil.
- MORIN, E. 1975. *La Méthode : la nature de la nature*. Paris, Seuil.
- SERRES, M. 1982. « À quoi sert la philosophie ? », Entretien avec J.P. Enthoven, *Nouvel Observateur*, février.
- SIMMEL, G. 1982. « Essai sur la sociologie des sens », *Sociologie et épistémologie : George Simmel*. Paris, Presses universitaires de France.
- VALÉRY, P. 1960. *Regards sur le monde actuel*. Paris, Gallimard, « La Pléiade ».
- WEBER, M. 1965. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon.
- WITTGENSTEIN, L. (S.d.). Dans P. ENGELMAN : *Letters from Wittgenstein*, cité par J. BOUVERESSE, *Critique*, no 339/340.