Le statut social de la science

Baudouin Jurdant

Publication originale : Chapitre 9 de la thèse de doctorat de troisième cycle en psychologie présentée par Baudouin Jurdant sous le titre *Les problèmes théoriques de la vulgarisation scientifique*, le 20 octobre 1973 à l'université Louis Pasteur (Strasbourg-I), sous la direction du Professeur Georges Lanteri-Laura, devant un jury composé de Mme Tabouret-Keller et Michel Tardy, professeurs à l'ULP. Publié aux Editions des Archives Contemporaines à Paris en 2009.

Mr Disraeli's speech on the Indian revolt might be published in the tracts of the Society for the Propagation of Useful Knowledge, or it might be delivered to a mechanics' institution, or tendered as a prize essay to the Academy of Berlin. This curious impartiality of his speech as to the place where, and the time when, and the occasion on which it was delivered, goes far to prove that it fitted neither place, time nor occasion. [...] Consequently his speech and his motion lacked any point of contact save this, that the motion heralded a speech without an object, and that the object confessed itself not worth a speech.
Written by K. Marx on July 28, 1857, published in the *NewYork Daily Tribune*, N° 5091, August 14, 1857 ; in Marx & Engels, *Articles on Britain*. Progress Publ., Moscow, 1971, p. 285.

These opponents of the unconscious had never witnessed the effect of a post-hypnotic suggestion, and when I have told them examples from my analyses with non-hypnotic

> *neurotics they have been filled with the greatest astonishment. They had never realized the idea that the unconscious is something which we really do not know, but which we are obliged by compelling inferences to supply ; hey had understood it as being something capable of becoming conscious but which was not being thought of at the moment, which did not occupy the "focal point of attention".* Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, p. 162.

Le chapitre précédent nous a donné la formule de l'opération vulgarisante dans son rapport avec la science. Or, si nous la « retournons », suivant en cela les bons principes de Valabrega, nous obtenons : UN HOMME À LA RECHERCHE D'UNE SCIENCE QUI POURRAIT LUI FOURNIR LES GARANTIES SCIENTIFIQUES DU FAIT QU'IL EST HOMME[1]. Cette inversion symétrique de notre première formule est peut-être ce qui explique en partie l'existence notée par Ackermann & Dulong (71 : 379-380) de « deux langages » sur la vulgarisation scientifique :

> « Tout se passe comme si on avait, sur le même phénomène, deux langages, l'un décrivant la vulgarisation ou l'éducation des adultes comme acquisition d'un savoir, d'une compétence, l'autre décrivant les mêmes phénomènes sous l'angle de leur signification en termes de rapports sociaux (gratification sociale, motivations, ...). [...] Ou bien, on parle de la communication d'un savoir et d'une compétence, de l'acquisition d'un outil, et on refoule l'aspect social à l'arrière-plan des supports psychologiques ou sociologiques (motivations, institutions, etc.), ou bien, on parle du problème sociologique des rapports sociaux qui fournissent le support du processus, et la vulgarisation apparaît comme un phénomène où la transmission de connaissances joue un rôle minime. Il serait trop facile d'en conclure que nous sommes en présence de deux analyses complémentaires, d'abord parce qu'il n'y a pas de communication entre elles, et ensuite parce que chacun des deux discours est en quelque sorte la négation de l'autre. »

Cette absence totale de communication entre deux types de discours traitant du même objet, a pu en outre être observée sur le vif au cours du Colloque européen organisé par le Conseil de l'Europe (72) en 1971, où ce qui fut appelé les deux « tendances » (pédagogique et sociologique[2]) s'affrontèrent parfois avec violence sans qu'aucune conclusion satisfaisante ne vienne donner un sens final au débat.[3] Les deux langages dont il est ici question se nient mutuellement au niveau de leur sens comme si la

1. « HOMME » s'entend également ici dans sa dimension sociale : l'institution, la « société » ...

2. Nous étions nous-mêmes présents à ce Colloque et fûmes identifié parmi les tenants (au nombre de 4 ou 5) de la tendance « sociologique ».

3. Conseil de l'Europe (72 : 94) : « Les conclusions rédigées à la fin du Colloque firent renaître les passions des deux premiers jours. Certains participants n'attendirent pas la fin pour partir. D'autres qui n'avaient pas participé aux débats vinrent jouer un rôle actif dans la rédaction de leur conclusion. Une impression de débandade devait clore ce Colloque éprouvant pour tous. » (Ce sont nos propres mots en fonction de la charge de rapporteur qui nous avait échu. Ackermann & Dulong ont publié cependant, peu après le Colloque, une note dans la *Revue Française de Sociologie* où le même phénomène est souligné.)

réalisation de ce sens en un discours concret, impliquait une alternative dont les termes seraient dans un rapport analogue au recto/verso d'une page de livre, ou au pile/face d'une même pièce de monnaie.

Le vulgarisateur en fait, ne ressent-il pas, à juste titre, que le discours sociologique qui lui est adressé sur sa propre activité, est, comme le sien, profondément ambigu par rapport à ses fonctions sociales ! Dépendant lui aussi des modèles épistémologiques imposés par les sciences de la nature, ce discours ne reste-t-il pas également empêtré dans une scientificité de parade [4], incertain de son statut épistémologique [5] se cherchant des garanties dans des codes et des langages formels qui ne formalisent rien (ils traduisent sinon peut-être les fantasmes et les goûts personnels de ceux qui les utilisent ?). De même que le vulgarisateur se cherche une légitimité auprès de la communauté scientifique dont il voudrait au moins obtenir la reconnaissance [6] de son statut social en tant que membre de cette communauté (à titre pédagogique), de même le sociologue ne souffre-t-il pas d'une précarité analogue en ce qui concerne le statut de sa discipline, comme en témoigne ce passage d'Aron (62 : 13) :

> « La sociologie, en effet, paraît être caractérisée par une perpétuelle recherche d'elle-même. Sur un point et peut-être un seul, tous les sociologues sont d'accord : la difficulté de définir la sociologie. Aussi prendrai-je pour point de départ cette auto-interrogation : les sociologues, au fur et à mesure qu'ils explorent l'objet, s'interrogent sur ce qu'ils font ? »

Blum (70) également liera la possibilité de la sociologie au fait qu'il y a des sociologues en activité. Que ceux-ci cependant, puissent (et doivent [7]) ainsi faire passer la définition de leur discipline par une réflexion sur leur propre activité, démontre clairement que ce n'est pas leur statut qui est ici en question, mais le domaine de leur pratique, et partant, leur objet. Si le sociologue n'est donc pas exclu de la communauté scientifique dont il partage, sans conteste, les privilèges institutionnels, sa discipline par contre est suspecte, *a priori*.

Le vulgarisateur, lui, se trouve dans la situation exactement inverse : exclu de la communauté scientifique, il ne jouit pas moins d'une reconnaissance sociale de son activité dont on se plaît à souligner la nécessité – souvent avec grandiloquence – sans pour cela vouloir la cautionner institutionnellement.

---

4. *cf.* Durkheim (63 : 144) : « le moment est venu pour la sociologie de renoncer aux succès mondains, pour ainsi parler, et de prendre le caractère ésotérique qui convient à toute science. Elle gagne ainsi en dignité et en autorité ce qu'elle perdra peut-être en popularité. »

5. ... et qui fait l'objet des considérations préliminaires (préfaces et introductions) de toutes les « grandes œuvres » sociologiques aussi bien que des manuels destinés à l'usage universitaire.

6. La *reconnaissance* qu'il en obtient se limite à ce que le terme implique comme gratitude : obtention de crédits, célébrité.

7. *cf.* la « tradition Weberienne » de la sociologie (reprise par de nombreux auteurs actuels) dont le but serait de comprendre (*verstehen*) ; « La sociologie, en effet, nous aide, non à prévoir ou à calculer, mais simplement à comprendre » (Aron, 36 : 52) ; ce qui aboutit à une sociologie qui est, « par postulat de méthode, individualiste » (*ibid.* : 144). Individualiste au niveau de son *objet* (la conscience individuelle) pensait Aron à la suite de Weber. Mais cela pose aussitôt le problème du *sujet* qui comprend, c'est-à-dire le sociologue, qui ne peut même plus avoir recours à l'intersubjectivité (Weber parlera d'identification empathique) dans la mesure où sa compréhension ne maintient sa « sociologicité » qu'à travers la distance qui la sépare de la compréhension vulgaire.

Sociologie et vulgarisation ont en outre une généalogie terminologique commune dans le discours d'Auguste Comte, la première venant nommer la « reine des sciences », sortie toute armée de son cerveau au nom d'une complémentarité épistémologique visant à la totalité et à la cohérence, la seconde s'imposant au nom de l'exigence interne d'une application concrète du système édifié à l'ensemble de l'humanité. Autrement dit, le premier terme désigne le lieu théorique où doit se placer le sujet du savoir de l'idée encyclopédique subsumant les savoirs particuliers de toutes les autres sciences, alors que le second terme évoque l'idée d'une opération, ou encore d'une fonction (au sens mathématique), visant à donner au système ses valeurs concrètes (et universelles). On sait également comment Durkheim (63 : IX) s'est défendu de l'accusation de positiviste en s'affirmant *rationaliste* (« Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique »).

Les deux domaines sont enfin le lieu d'un débat essentiel entre la science et le sens commun :

> « L'objet de toute science est de faire des découvertes et toute découverte déconcerte plus ou moins les opinions reçues. À moins donc qu'on ne prête au sens commun, en sociologie, une autorité qu'il n'a plus depuis longtemps dans les autres sciences – et on ne voit pas d'où elle pourrait lui venir – il faut que le savant prenne résolument son parti de ne pas se laisser intimider par les résultats auxquels aboutissent ses recherches ... » Durkheim (63 : VII).

Ce débat, malgré l'ésotérisme de plus en plus prononcé des sciences humaines, se poursuit d'ailleurs avec tout autant de vigueur, en particulier au sein de la relation pédagogique universitaire [8]. Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà évoqué les « idées épistémologiques » du vulgarisateur américain J.-B. Conant (61) au début d'un ouvrage de propagande en faveur d'une augmentation des crédits à voter pour la recherche en science pure (« *to provide the welfare and safety of its people* »). Ce qui est étonnant, c'est de trouver mention de ces « idées » sous la plume élogieuse de T. Parsons. [9]

Il y a ici connivence entre les deux auteurs et non pas compétition, mais n'est-ce pas parce qu'en fait, tous deux servent la même idée, par des voies différentes : l'idée

8. Au moment de leur entrée à l'université, les étudiants en sciences humaines se disposent à recevoir un *savoir*. Cette quête du savoir se poursuit jusqu'au moment où ils sortent de l'université avec un statut dont l'effet immédiat est qu'il autorise enfin l'étudiant à dire « je sais ». Et effectivement le savoir deviendra réel au moment du contrat autorisé par le titre. On sait d'ailleurs combien la société française a du mal à respecter le contrat implicite qu'elle passe avec ses étudiants en sociologie en leur permettant d'acquérir un statut dont la garantie sur le savoir est de plus en plus factice. La situation est différente en Angleterre où nous avons été surpris par le peu de vulgarisation scientifique, compensé peut-être par la prolifération des *social workers*. Le mythe de la scientificité y semble remplacé par celui de la *sociality/sociability/social policy*. On peut noter incidemment une autre tournure qu'a pris le débat entre la science et le sens commun : l'ethnométhodologie, sociologie d'inspiration phénoménologique issue d'Alfred Schütz, qui résout la question en devenant la science du sens commun. La cacophonie terminologique qui en résulte est digne des « précieuses ridicules » de Molière.

9. *cf.* "Introduction to the Paperback Edition" de *The Structure of Social Action*, Free Press, New-York, 1968, p. VIII : « One statement by Conant which remains particularly salient is that the best measure of the process of advancement in a science is "reduction in the degree of empiricism". »

d'une *science sociale* ou encore d'une *valeur sociale de la science* ?[10] La sociologie au nom de sa sécurité institutionnelle (*cf.* Kuklick, 73 : 12) qui garantit le statut de ses praticiens ; la vulgarisation au nom des valeurs culturelles (humanisme, unité de l'esprit) qui s'attachent à l'activité pédagogique de ses agents. Toutes deux sont activement engagées dans une opération de distanciation visant, comme Ackermann & Dulong (71 : 386) le disent (à propos de la vulgarisation seulement) :

> « à renforcer le fossé entre les scientifiques et le peuple. Ainsi, la diffusion de la science au public tend à garantir cette science contre le public. La science reste dans une sphère séparée avec laquelle le peuple n'a qu'un rapport de participation dépendante. »

Bien qu'utilisant d'autres procédés, les *sciences sociales* (et en particulier la sociologie) font-elles autre chose ? Si l'on admet que les conditions historiques de leur apparition dans les champs de la recherche scientifique se sont formées par l'intermédiaire d'une référence explicite au mode d'être des sciences exactes, comment pourraient-elles éviter (au nom du type de rationalisation épistémologique dont elles se servent pour récupérer leurs activités dans des savoirs particuliers : opérationalisme, fonctionnalisme, structuralisme, subjectivisme, etc.) de traiter ce dont elles parlent comme un objet ? La réalité sociale en l'occurrence ; *what we cannot wish away* ; objet dont il est impossible d'imaginer l'absence, sans que, du même coup, il n'entraîne dans le sillage de son propre néant, le sujet (-sociologue) qui se préparait à en revendiquer le savoir « scientifique », et donc objectif.

Le spécialiste des sciences exactes ne court pas les mêmes risques. En tant que sujet, il est le tiers exclu du dialogue qui s'établit entre l'esprit-objet et le monde-objet. Il peut prétendre n'être que le support neutre, voire indifférent, de la différence entre « l'homme-réel » et le « réel-homme » dont son discours écrit représente la mise en acte *partielle*, mais impartiale[11].

Son exclusion ne l'empêche pas d'exister ailleurs, en tant que sujet immergé comme tout le monde, dans la réalité sociale et culturelle[12] et qui à l'occasion, se fait sujet du savoir à travers une réflexivité produite par l'épistémologie, ou sujet de la nature (*cf.* Althusser, 70, I : 64 *sq*) à travers l'appropriation technologique.

Les sciences sociales par contre, nées « d'un pacte idéologique entre les instances suprêmes du Sujet et de l'Objet » (pour reprendre une expression d'Althusser – *ibid.* :

10. Rappelons que l'ouvrage de Conant s'adressait en particulier « à l'avocat, au banquier, à l'industriel, au politicien, au journaliste ... ».

11. Il s'agit ici du moment de la production du discours de la science dont nous avons parlé dans le chapitre précédent et qui est recherche d'un isomorphisme entre l'esprit et le réel, seul garant d'une objectivité qui ne se réduit pas au subjectivisme des théories du consensus. Dans les termes d'Althusser (70, I : 65), il s'agit de l'adéquation entre objet de connaissance et objet réel. Mais c'est C.S. Peirce qui, à notre connaissance, offre la meilleure définition de l'objectivité scientifique où c'est l'esprit qui, assujetti, devient objet : « *Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of other facts for study, no natural bent mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope is embodied in the conception of truth and reality.* » (cité par Habermas (68 : 330-33 In).

12. Tout le monde sait qu'Einstein était musicien. On sait aussi l'intérêt qu'il portait à Don Quichotte dont il relut plusieurs fois les aventures.

66) inventent leurs praticiens respectifs, et leurs divisions disciplinaires, selon les nécessités d'un ordre social donné qui veut se maintenir et se perpétuer dans le temps en colonisant les savoirs spécialisés, renforçant ainsi les distances interclasses, et posant un « social-connaissant » et un « social-connaissable » dont les définitions intrinsèques sont purement statutaires (académiques). On ne trouve pas ici la recherche de cet isomorphisme [13] caractéristique du discours des sciences exactes et qui lui donne sa validité universelle théorique. Il n'y a pas ici de *différence* dont le chercheur pourrait se faire le support neutre, mais, d'emblée, *distance* (sociale) dont le support différenciant est légitimé par l'institution. Les sciences sociales font usage du discours de la science — et des possibilités de distanciation que son contact avec le sens commun atteste — pour renforcer cette distance, à travers la création des jargons spéciaux dont chacune d'elles peut s'enorgueillir, à tort. [14]

Ces jargons en effet, ne font qu'exprimer des champs de cohérence, arrachés au sens commun par des groupes sociaux « libérés » de l'aliénation objective du travail et de l'industrie, celle-ci constituant

> « le rapport historique *réel* de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme [...], la révélation *exotérique* des *forces essentielles* de l'homme »

et qui seule peut faire comprendre

> « l'essence humaine de la nature ou l'essence *naturelle* de l'homme. » (Marx, 62 : 95)

On ne trouve dans les sciences sociales que des philosophies particulières qui n'osent plus dire leur nom [15]. Marx d'ailleurs (*ibid.*) fait au même endroit cette remarque sur la psychologie :

13. La sociologie de Weber est sans doute celle qui a le mieux connu la nécessité théorique d'un isomorphisme analogue, prélude de l'universalité, tout en étant conscient qu'il ne s'agissait plus ici d'objets mais de sujets. Il définit la sociologie comme une « science à la recherche d'une intelligibilité interprétative de l'action sociale », celle-ci incluant « toute conduite humaine du moment que et dans la mesure où l'individu qui agit lui donne sens subjectif. » (47 : 88). Il ajoute un peu plus loin : « *It is a great help to be able to put one's self imaginatively in the place of the actor and thus sympathetically to participate in his experiences, but this is not an essential condition of meaningful interpretation.* » Ce recours à l'identification par l'imagination, et dont on peut se demander si elle n'est pas au coeur de l'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, nous semble avoir beaucoup plus d'importance que Weber ne veut bien l'avouer, bien que, comme il le pressent lui-même, elle ne puisse en aucun cas fonder la scientificité de la sociologie ou d'aucune autre science. Beaucoup de sociologues sont d'ailleurs conscients de cette impasse méthodologique qui frappe leur discipline. Ce que peu comprennent, c'est que l'impasse n'est pas dans la discipline elle-même, au niveau des relations sujet/objet par exemple (Berger & Luckmann, 66), ou science/sens commun (ethnométhodologie), ou explication/compréhension (Weber), etc., mais dans son support institutionnel. À la limite, si on suit A. Dawe par exemple (communication personnelle), la sociologie se confond avec la littérature. Mais pour ce faire, il faudrait qu'elle sorte de l'institution et des revues spécialisées, qu'elle abandonne son jargon, bref, qu'elle se saborde elle-même. Malheureusement, on en vit, de l'exercer, ce qui permet aux sociologues de s'entendre assez bien avec leur « conscience malheureuse ».

14. *cf.* ce que Lacan (66 : 871) dit de la magie : « Le savoir s'y caractérise non pas seulement de rester voilé pour le sujet de la science, mais de se dissimuler comme tel, tant dans la tradition opératoire que dans son acte » ; « fausse ou moindre science », disait-il auparavant (p. 870), définition dont la simple honnêteté exige qu'on en reconnaisse la pertinence pour la sociologie ou la psychologie.

15. *cf.* Gramsci (57 : 90) : « *When in history a homogeneous social group develops, there also develops, against common sense, a coherent and systematic philosophy.* » (souligné par moi, B.J.), également Sartre (72 : 25-29).

> « Une *psychologie* pour laquelle reste fermé ce livre, c'est à dire précisément la partie la plus concrètement présente, la plus accessible de l'histoire, ne peut devenir une science *réelle* et vraiment riche de contenu. Que penser somme toute d'une science qui en se donnant de grands airs fait abstraction de cette grande partie du travail humain et qui n'a pas le sentiment de ses lacunes tant que toute cette richesse déployée de l'activité humaine ne lui dit rien, sinon peut-être ce que l'on peut dire d'un mot : "besoin", "*besoin vulgaire*" ? » (souligné par Marx).

On connaît aussi cette remarque cinglante tirée du *Capital* (C.I : 274) :

> « L'anthropologie capitaliste décréta que l'enfance ne devait durer que jusqu'à 10 ans, tout au plus jusqu'à 11. »

Il est inutile de poursuivre plus longtemps, à l'intérieur de ce travail, une critique aussi générale des sciences sociales, que nous ne faisons d'ailleurs que rappeler. Notre but, en la produisant, est de montrer le rapport de ces sciences avec l'opération vulgarisante dont Duke & Marriott (69) s'étonnaient avec raison qu'elle échappât en grande partie à l'investigation des sciences de la communication. Ce manque d'intérêt, ou plutôt cette négligence, ne nous semble pas lié à une volonté délibérée de la part de ses agents (vulgarisateurs ou éducateurs d'adultes) de se cacher à eux-mêmes l'inefficacité de leur activité. Il s'agirait plutôt selon nous, d'une *impossibilité théorique* résultant du type de rapport qu'il y a entre la vulgarisation et les sciences sociales dans leur ensemble.

Ce que nous voulons dire par là, c'est que derrière l'expression *sciences sociales* (ou *sciences humaines*), il y a une *fonction*, que l'existence *ex nihilo* de ces sciences, leur présence comme fait accompli consacré par voie institutionnelle (notamment, l'enseignement et l'académisme) dissimulent avec soin : cette fonction c'est celle de la *socialisation* de la science, dont le résultat académique n'est rien d'autre que la science *socialisée*. Celle-ci ne débouche pas sur une pratique où pourrait s'exercer une créativité de type scientifique, visant par définition à l'universalité (c'est à dire à la possibilité pour n'importe qui de s'y engager au nom de sa simple humanité), mais sur un simple lieu sémantique que certains hommes s'approprient pour y installer la « vérité scientifique » de *leur* « humanité » qui exclut celle des autres : les prolétaires, les fous, les Nambikwara, les nègres, les Vietnamiens, les Peaux-Rouges, les enfants, les femmes et bien sûr, les profanes . . .).

De cette *fonction*, nous savons que la vulgarisation scientifique est l'inverse. Elle s'engendre d'« en bas » : le sens commun – tel qu'il est défini par le « haut » bien sûr. Son résultat est la science *vulgarisée*, devenue élément de la langue vulgaire au niveau de sa littéralité répétitive. C'est l'*enchaînement* (au sens propre du terme) du langage courant (et de la vérité qui travaille ce langage dans ses rapports concrets avec la pratique sociale) au JE de LA SCIENCE disant : « je suis la science », et laissant au peuple le soin de compléter : « de ceux qui savent », dans le demi-sommeil de son ignorance habitée, de ce fait, par le souvenir de ce rêve : paradoxal, incohérent,

merveilleux, inquiétant, emphatique, amusant, insignifiant, enjoué ... ; en tout cas, preuve que l'esclave a bien dormi ! [16]

Les deux fonctions sont symétriques, inverses l'une de l'autre, bloquées dans leur réciprocité, impuissantes à remplir la promesse d'universalité que la science avait faite à Comte aussi bien qu'à Marx d'une « transformation de la nature en homme » :

> « Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura une seule science. » Marx (62 : 96).

***

Au coeur même du positivisme, un mouvement dialectique s'amorce, dont le refoulement durable s'exprime bien chez Renan quand, à la fin de l'année 1848, après la rédaction de son mémoire sur l'*Étude du grec au Moyen-Âge*, qui lui donna « à peine le loisir d'écouter les bruits du dehors », après son succès à l'agrégation de philosophie, il écrit dans *L'Avenir de la science* (49 : 913-1028) :

> « Les vrais intérêts de la science réclament donc plus que jamais des spécialités et des monographies. Il serait à désirer que chaque pavé [17] eut son histoire. [...]. Le socialisme a donc raison, en ce qu'il voit le problème ; mais il le résout mal, ou plutôt, le problème n'est pas encore possible à résoudre. [...] Aucun problème social n'est abordable de face [...]. La vérité en cet ordre de choses est savante et cachée. [...] Telle est donc la situation de l'esprit humain. Un immense problème est là devant lui ; la solution est urgente, il la faut à l'heure même ; et la solution est impossible, elle ne sera peut-être mûre que dans un siècle [...]. L'inégalité est légitime toutes les fois que l'inégal est nécessaire au bien de l'humanité. [...] ... mieux vaut l'iniquité actuelle que les travaux forcés du socialisme. Ainsi, la culture savante et lettrée étant absolument indispensable dans le sein de l'humanité, lors même qu'elle ne pourrait être le partage que d'un très petit nombre, ce privilège flagrant serait excusé par la nécessité (etc.). [Enfin plus loin, p. 1056] La *science populaire* m'est profondément antipathique, parce que la science populaire ne saurait être la vraie science ».

Sans commentaire. [18]

***

16. *cf.* Renan (49 : 1001) où il emploie l'expression bien connue à l'époque « l'esclavage de l'ignorance » qui aujourd'hui désigne « l'analphabétisme scientifique ».

17. Encore faudrait-il que les pavés bougent pour qu'il y ait quelque intérêt à écrire cette histoire !

18. Si ce n'est cette remarque nostalgique de Fourastié (66 : 31) : « De sorte que l'esprit public se trouve dans une situation bien différente de celle qu'espérait Renan pour 1965 quand il écrivait *L'Avenir de la science*. L'ignorance banale, loin de s'être atténuée depuis un siècle, semble non seulement s'être accrue, mais avoir augmenté l'inquiétude et le désarroi de l'homme ; elle s'accompagne couramment d'une désaffection et même d'une agressivité à l'égard de la science expérimentale. »

Début 1848, quelques semaines avant la révolution, Marx et Engels rédigeaient et publiaient le *Manifeste du parti communiste*. C'était, selon la première préface « un programme détaillé à la fois : théorique et pratique, du Parti et destiné à la publicité » ; en quelque sorte : vulgarisation. Mais de quoi ? Où est la science qui en soutiendrait l'opération ? L'écriture dont elle récupérerait la trace et la différence dans les catégories du sens commun ? Les mots « science », « savants », « scientifique » n'y apparaissent (rarement) que pour révéler le vide de leur manipulation dans les discours des idéologues, philosophes, bourgeois.

Le *Manifeste* est aussi, dans sa brièveté même, un texte achevé : « II ne saurait être question moins que jamais de remanier ou de compléter le *Manifeste* », déclare Engels dans sa préface de 1883. Si l'on peut avoir des doutes sur son appartenance à la vulgarisation, ce n'est pourtant pas non plus une œuvre digne de figurer au panthéon des sciences sociales. Saint-Simon et Fourier, les « pères fondateurs » de la sociologie, y figurent comme des « inventeurs de systèmes » [...] « en quête d'une science sociale, de lois sociales » et qui « à l'activité sociale, substituent leur propre ingéniosité » (p. 40). [19]

Le texte débute par l'articulation d'une opposition qui dévoile le sens de l'histoire comme lutte de classes :

> « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, en un mot, oppresseurs et opprimés, en opposition constante ... »

Ce que Marx et Engels posent, c'est la question du fondement de ces oppositions inscrites dans le passé des sociétés et qui cumulent avec celle engendrée par la société bourgeoise moderne entre bourgeois et prolétaires : « deux vastes camps ennemis », « deux classes diamétralement opposées » (p. 33).

Le repérage de cette opposition résulte d'une certaine *lecture* de l'histoire, qui pose immédiatement la question de son *écriture* par les hommes concrets, dont le rapport à la nature concrète est objectivé par l'inscription du travail productif, dont Marx découvre les règles de lecture dans les moyens et les relations de production capitaliste. L'effet de cette lecture est de produire un *savoir* sur ces relations de production. Ce *savoir,* les économistes classiques l'avaient déjà découvert partiellement, sans en saisir l'universalité. La question que Marx pose et qui le sépare aussi bien des économistes classiques que de Hegel, c'est celle de *la science* dont ce savoir résulte et dont il constitue la distorsion par rapport à la situation particulière de ceux qui en réclament la possession. C'est cette question de la *science*, de la trace singulière, de l'acte d'énonciation dont elle *diffère* le sens qui l'appelle dans un savoir, c'est cette question à laquelle seul le positivisme pouvait donner une pertinence authentique et universelle, que Marx a posée.

19. *cf.* Merleau-Ponty (60 : 114) : « Par ailleurs, il y a un mythe du savoir scientifique qui attend de la simple notation des faits, non seulement la science des choses du monde, mais encore la science de cette science, une sociologie du savoir (elle-même conçue à la manière empiriste) devant fermer sur lui-même l'univers des faits en y insérant jusqu'aux idées que nous inventons pour les interpréter, et nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes. »

Ce disant, nous ne pensons pas tomber dans une interprétation historiciste de Marx, dont Althusser (70, I :150-184) a montré qu'elle mettait en jeu une théorie de l'histoire dont la scientificité pose le problème de sa vérification dans l'histoire réelle. L'interprétation historiciste (comme toutes les interprétations de l'œuvre de Marx) cherche dans le discours marxiste la manière dont il se sait vrai, sans voir qu'elle renoue ainsi avec l'idée d'un *langage* supposé savoir (la vérité) dont on a vu le rôle qu'il jouait dans la vulgarisation scientifique.

Nous avons cité un peu plus haut, une remarque de Gramsci sur le développement de systèmes philosophiques spéciaux contre le sens commun d'où sortent les rationalisations de classe des sciences sociales. Cette remarque était tirée d'une critique adressée par Gramsci [20] à la vulgarisation du marxisme tentée par Bukharin dans son livre intitulé *Historical Materialism* - a *System of Sociology* (dont le sous-titre *Popular Study* indique clairement l'appartenance à la vulgarisation). Dans ce travail, Gramsci aborde le concept de « science » (p. 100-103) :

> « Mais c'est le concept de "science" lui-même, dit-il, tel qu'il résulte de l'"Étude populaire" que l'on doit détruire par la critique : il provient directement des sciences exactes comme si celles-ci était la seule science, ou science par excellence, comme en a décidé le positivisme. [...] [Dans l'"Étude populaire"] le sens explicite [du terme] est celui que "science" possède en physique. »

L'auteur voit bien ici la mystification provoquée par l'usage du terme « science » dans le langage du sens commun ou de la philosophie. Mais la démystification, contrairement à ce qu'il semble impliquer, ne passe pas par une nouvelle définition de la science, dont on élargirait le concept d'une manière *ad hoc* pour que le marxisme puisse être subsumé par lui, ou par des distinctions subtiles liées à la nature de l'objet de la « science marxiste ». La décision du positivisme, qui paraît si arbitraire chez Gramsci, est aussi celle de Marx lui-même (« il y aura une seule science ») dont le mérite est de ne pas s'être laissé « berner » par le pluriel des sciences partielles de la nature, et d'avoir vu ce qu'il y avait de singulièrement humain dans la pratique scientifique. Cette seule science dont il parle, c'est celle qui permettra à l'homme d'accepter qu'il ne doit son existence qu'à lui-même (Marx, 62 : 97). C'est à dire qu'elle le fera être lui-même en tant que sujet, une différence qui n'existe pas au nom de l'antécédence d'une opposition originelle entre lui et la nature (dont il ne serait qu'un effet), mais qui n'existe que parce qu'il en est la mise en acte et que celle-ci est au fondement de l'historicité comme de la scientificité. [21]

20. Gramsci (57 : 90-117) : "Critical Notes on an Attempt at a Popular Présentation of Marxism by Bukharin", œuvre essentielle aux idées que nous développons dans ce chapitre. Gramsci y aborde *tous* les problèmes posés par l'opération vulgarisante avec une maîtrise et une rigueur exemplaires. On y voit notamment que le marxisme qui, en se posant comme *vulgarisable* en référence à une scientificité qui lui est acquise par le simple déclenchement de l'opération et qui devient donc mythique, *révèle* la symétrie fonctionnelle entre vulgarisation et sociologie. Le marxisme *vulgarisé* devient une sociologie comme l'indique le titre, et exhibe tout à coup une « cohérence mécanique » (p. 93), se réduit à une « formule » (*ibid.*), montre une distance « entre la science et la vie » (p. 104), etc.

21. Nous nous référons ici aux *Manuscrits de 44* mais nous ne pensons pas que *Le Capital* montre un changement de l'attitude de Marx vis à vis des sciences naturelles. Il y accentue l'appropriation capitaliste de la « science prodigieuse » par le « Maître » (C. II : 105) ; « La science d'autrui est incorporée au capital tout comme le travail d'autrui » (C. II : 71 n) ; « Les puissances intellectuelles de la production se

Ce que le *Manifeste* indique, c'est un savoir, dont la science est à écrire, dans un acte d'énonciation dont l'universalité est réelle et concrète. Nous avons évoqué à plusieurs reprises l'idée que la vulgarisation est, d'une manière essentielle, une opération effectuée sur la science dont le savoir vulgarisé articule le mythe de la scientificité, c'est-à-dire, un lieu où le langage sait la vérité de l'homme et que certains hommes (les savants) sont chargés institutionnellement d'explorer.

La question que nous posions au *Manifeste* était celle de son appartenance ou non à la vulgarisation. Or l'une des caractéristiques les plus évidentes de ce texte, est qu'il pose un savoir de l'histoire ; il en affirme catégoriquement (voire dogmatiquement) l'universalité, il ne cache rien, il est immédiatement et intégralement compréhensible par tous, il est fini. Sa science cependant reste à faire, non plus comme instrument de production d'un savoir cumulatif et consommable [22], mais comme acte d'inscription historique qui n'est pas immédiatement lisible par la chronique de l'histoire empirique. Cet acte d'inscription évoque l'idée d'une écriture scientifique, c'est à dire de la production d'une différence qui qualifie le présent de sa mise en acte par rapport à ce qu'elle suspend comme absence spécifique, et ceci, à « chaque instant de son ordre » (Althusser, 70 : 85).

Cela ne veut pas dire que l'histoire elle-même est assimilable à un discours scientifique qu'il suffirait de savoir lire pour en saisir le savoir vrai. Mais la science, dans ce qu'elle implique au niveau de sa production et de la temporalité qu'elle met en jeu, pose, à travers l'oeuvre de Marx, une question à l'histoire dont la réponse dans un savoir idéologique (et hautement vulgarisable : *Historia*, *Miroir de l'Histoire*, etc.) se constitue par l'évidence d'une distance intuitive entre le présent et le passé. C'est pour avoir mis en question cette distance [23] que Marx a prouvé l'aspect authentiquement scientifique de son discours, fondé sur « le primat épistémologique légitime du présent sur le passé », comme le dit Althusser (*ibid.* : 158). D'autre part, le fait que la question de ce présent (et de la spécificité des formes de l'absence qu'il exerce) *résiste* aux différents modes de sa récupération idéologique (l'histoire des historiens, la sociologie des sociologues, la politique des politiciens, etc.), témoigne de sa rigueur, qui est en même temps, en « faisant surface » dans le discours sous le mot *histoire*, le moment de la défaillance de ce discours (Althusser, 70 : 184) :

> « Le mot *histoire* [...] est un mot théoriquement vide, dans l'immédiateté de son évidence – ou plutôt il est le plein-de-l'idéologie, qui fait surface dans cette lacune de la rigueur. »

Cette évidence immédiate de l'histoire, on la trouve effectivement dans le *Manifeste* ; elle y est manifeste dans toutes les oppositions que ce texte articule et dont il est impossible d'ignorer la question de leur fondement dans une différence. Cette différence

développent d'un seul côté parce qu'elles disparaissent sur tous les autres. [...] Cette scission [...] s'achève enfin dans la grande industrie, qui fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital. » (C. II : 50 n).

22. Qui s'adresserait d'une manière privilégiée au prolétariat et qui marquerait la « fameuse opposition entre "science bourgeoise" et "science prolétarienne" ». Althusser (70 : 180) n'a pas tort de récuser cette opposition dont le marxisme est la subversion.

23. En tant que journaliste notamment sans pour autant être tombé dans le professionnalisme qui caractérise l'activité journalistique d'aujourd'hui. *cf.* Marx & Engels (71).

n'est pas intégrable dans un savoir positif. En la niant, celui-ci ne fait que déplacer l'échéance de sa mise en acte.

Le *Manifeste*, et derrière lui, l'œuvre de Marx, est en quelque sorte le *dernier mot* du positivisme, ce à quoi le positivisme *ne peut pas* échapper quelles que soient les ruses dont, après Marx, il va user pour le faire et auxquelles nous attribuons l'émergence simultanée de la vulgarisation scientifique et des sciences sociales, dans un rapport de réciprocité qui bloque toute tentative d'y reconnaître justement une seule et même ruse. [24] Le *Manifeste* est ce qui nous permet de renvoyer dos à dos, ces deux farces de la raison dont, malheureusement, on ne peut même plus rire.

Il faut noter, d'ailleurs, le *silence* de la vulgarisation sur le marxisme. Au cours de l'année 1969, *Science et Vie* n'en fait mention qu'une fois [25] dans un article sur « l'Économie, une science totale de l'homme » (SV 616 : 46-53) et d'une manière tout à fait anecdotique. Ce silence, que l'importance de Marx dans la transformation du monde (l'une des principales justifications de l'opération vulgarisante) rend suspect, s'explique aisément de ce que le *Manifeste*, au niveau de la vulgarisation, a déjà *tout dit*. L'histoire est une science, dont la vérité ne dépend pas d'une prédiction enfermée dans le savoir des historiens, mais de sa mise en acte universelle *et* singulière : universelle parce que tout homme y est engagé du seul fait que tout homme est sujet et que la vérité de l'histoire ne peut être que celle du sujet historique ; singulière parce que chaque homme la constitue par son propre présent dont le vécu subjectif est inaliénable. [26]

L'œuvre de Marx exprime l'impossibilité d'une transparence totale de l'homme historique au *savoir positif*, et indique les lieux précis où ce savoir défaille au coeur même du discours de la science. Que la vulgarisation scientifique ignore cette question montre qu'elle ne respecte pas son contrat avec le positivisme, de réaliser l'universalité concrète de la vérité scientifique. C'est là qu'elle échoue, à ne pas vouloir formuler une question qui mettrait la science (et les possibilités de créativité qu'elle recèle) à la portée de tous. C'est là qu'elle montre qu'elle n'est qu'une excroissance des idéologies religieuses, une autre forme de l'opium du peuple.

À la question des transformations que l'instauration d'une société communiste ferait subir à l'État et aux institutions, Marx (50 : 34) répondait :

---

24. Réciprocité dont Althusser (*ibid.* : 63) a vu l'importance : « toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par le "problème de la connaissance", mais par la *solution* idéologique, c'est à dire imposée d'avance par des "intérêts" pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, et que ce "problème" *devait* recevoir ». D'accord, mais l'auteur en reste à un niveau purement philosophique parce qu'il ne pose pas la problème de l'universalité concrète de la science.

25. Mention qui ne figure pas dans la « Table des Matières par ordre alphabétique pour l'année 1969 » publiée en supplément du n° 629. En 1970, par contre, la revue publie un article intitulé « L'histoire est-elle une science ? », dont la question s'illustre dès la première page du tombeau de Karl Marx.

26. *cf.* Lanteri-Laura (68c : 291) qui termine le chapitre V, intitulé « L'homme historique » en faisant de l'histoire « la condition *a priori* [du] comportement humain, qui cependant doit la constituer pour exister véritablement ». Ou encore, p. 270 : « c'est pourquoi la pure description force à reconnaître que la constitution de l'histoire n'est pas l'apanage de certains actes ou de certains hommes, mais la condition transcendantale *a priori* de l'existence authentique du comportement humain ». Ce recours au discours phénoménologique doit souligner une convergence qui ne résulte pas d'un hasard dans la mesure où la phénoménologie est effective : née d'une question sur les racines de la scientificité, de la connaissance en général qui ne peut ignorer ses rapports avec la science (Husserl, Sartre, Berger, Merleau-Ponty, Heidegger, Schütz, etc.).

> « Seule la science peut répondre à cette question ; et ce n'est pas en accouplant de mille manières le mot *Peuple* avec le mot *État* qu'on fera avancer le problème d'un saut de puce ».

Parmi ces mille manières, nous venons d'en reconnaître deux, dont les rapports mutuels empêchaient qu'on en prenne conscience : les sciences sociales et la vulgarisation scientifique.

***

Eysenck est très populaire en Angleterre. C'est un savant. Il se sent responsable vis-à-vis du peuple. Dans un ouvrage (53) qui a dû être réimprimé dix fois en 13 ans, il introduit le profane à la psychologie scientifique dont les découvertes dues à Binet, Spearman et Stern dans le domaine des tests d'intelligence se sont trouvées « triomphalement » confirmées par leur application dans l'Armée américaine au cours de la première guerre mondiale (p. 8). Lisons-le :

> « Les citoyens d'une société démocratique ont besoin d'une information claire et non ambiguë sur la situation présente d'une discipline scientifique [...]. Sans une telle connaissance, un fossé dangereux éloigne le savant du citoyen [p. 9] [...]. Si, après la lecture de ce livre, le lecteur se trouve toujours insatisfait [...], il pourra trouver nécessaire de passer quelques années à l'étude des mathématiques et des statistiques, ensuite de travailler la physique, la chimie, la génétique, la sociologie, les sciences économiques, la physiologie, la neurologie, l'anatomie, la biologie, et encore toutes sortes d'autres sciences qui ont un rapport très étroit et une incidence directe sur la psychologie moderne. Le droit de critiquer des résultats et des théories scientifiques doit être fondé sur le savoir [...] [p. 16]. [Il faut savoir par exemple que les tests mettent en jeu] des questions "camouflage" dont le but est tout simplement de rendre le test moins évident [p. 17]. Le but de ce livre est de montrer qu'elle ["la psychologie que beaucoup de profanes considèrent comme un mélange de magie noire et de charlatanisme"] n'est rien de cela, mais simplement une science en formation [...]. Une plus grande compréhension de la part du public sur ce que la psychologie est en train de faire, est une précondition importante pour ses progrès futurs [p. 18] ».

Eysenk (p. 221) aborde la psychanalyse. Il en note le succès indubitable auprès des masses (*cf.* en France Moscovici, 61) et du monde littéraire dont certaines productions « sont souvent impossibles à distinguer des histoires de cas psychiatrique ». Freud est comparé à Lysenko, Humpty-Dumpty, Marx, Loyola.

La psychanalyse n'est pas une « science » au sens où ce terme est employé par la « majorité » (p. 228) :

> « La psychanalyse en tant que *self-contained system* prétendant donner une vue scientifique de la nature humaine, est morte, même si le cadavre embaumé peut encore être exhibé au croyant [p. 232] ».

Conclusion (p. 241) :

> « La réponse à la question qui forme le titre de ce chapitre — Qu'est-ce qui ne marche pas en psychanalyse ? — est simple : la psychanalyse est non-scientifique [*unscientific*] ». [27]

Ce réquisitoire de 20 pages presque entièrement consacrées à Freud ne mentionne pas une seule fois l'inconscient comme substantif. Le terme est utilisé trois fois sous sa forme adjective et principalement en référence à Jung. Miles (66) également, au nom cette fois-ci de la vraie science pour les savants — et non comme Eysenck, au nom de la vraie science pour les profanes, ou McIntyre (58), au nom de la vraie science pour les philosophes — nous propose d'accomplir enfin le geste chirurgical qui permettra enfin à la psychanalyse de réintégrer le corps des sciences par le béhaviorisme : « Éliminer l'inconscient » (*Eliminating the Unconscious*) :

> « L'usage substantif du terme *inconscient* n'est pas nécessaire. Pour parler plus crûment, aucune entité du nom d'"inconscient" n'existe [p. 75] ».

Le livre tient tout entier, comme celui d'Eysenck dans l'espace purement rhétorique entre *scientific* et *unscientific*.

***

Ce que ces exemples attestent cependant – et ceci, depuis que la psychanalyse existe –, c'est que l'œuvre de Freud [28] est bien le lieu où la question de la science, c'est-à-dire de cette différence dont la rhétorique semble ne pas pouvoir donner la solution, entre le scientifique et le non-scientifique, se pose avec une insistance insurpassée, et ceci, des profondeurs mêmes du scientisme, comme nous le rappelle Lacan (66 : 857) disant de Freud qu'il a ouvert une voie qui

> « ne s'est jamais détachée des idéaux de ce scientisme, puisqu'on l'appelle ainsi, et que la marque qu'elle en porte, n'est pas contingente mais lui reste essentielle ».

Freud, s'appropriant l'expression de Hebbel, venait « troubler le sommeil du monde » qui s'est donné dans la vulgarisation un mécanisme de rêve universel. L'*Esquisse* de 1895 fait encore partie de ce rêve, si l'on veut, mais de la même manière que cet exemple de rêve de Jessen cité par Freud (00 : 24) dans l'*Interprétation des rêves*, où le chant du coq se transforme en un cri de terreur [29]. Dans l'*Esquisse* en effet, Freud,

27. Qu'on nous excuse l'étalage de telles « vulgarités » : elles ont des milliers de lecteurs en Angleterre. C'eut été pire encore avec les introductions des livres du même auteur (62, 66) invitant les gens à connaître et vérifier leur propre Q.I. !

28. L'œuvre de Freud lui-même, point de mire de la critique, défi suprême à la réfutabilité chère à Popper et donc question dont la solution démasque la rhétorique là où l'on pensait qu'elle n'avait rien à faire (la science).

29. Occasion pour nous de citer ce poème de G. Bataille, tiré de *L'Orestie* in *L'Impossible*, Ed. de Minuit, Paris, 1962, p. 172 :
abstraction informe

homme de science, est encore en quête d'une science qui lui donnerait des garanties scientifiques (liées à l'agrément du « monde savant ») du fait qu'il est bien homme de science. Il adresse son travail à Fliess le 23 septembre 1895. Le 8 octobre, il lui écrit : « *I am alone with my mind ...* » (54 : 126). Ce n'est évidemment pas Fliess qui pourrait lui donner de telles garanties, ni personne d'autre. Rejeté du monde académique qui le met en face de son propre désir, il écrit une science qui est la question de la science, telle qu'elle se pose à tous, dans une singularité irréductible et universelle, cette SCIENCE dont le savoir « n'est pas portable, de ce que nul savoir ne puisse être porté d'un seul » (Lacan, 68 : 59).

La psychanalyse, comme l'a bien montré Moscovici (61), est née et s'est développée de pair avec sa vulgarisation et s'il est vrai (comme Ackermann & Dulong, 71 : 387, semblent le penser) qu'il s'agit là d'une science à la recherche d'elle-même en tant que science, elle est aussi celle qui déjoue le mieux le mécanisme en jeu dans cette recherche dont l'opération vulgarisante représente la formule. *L'Interprétation des rêves* comme la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le mot d'esprit*, s'adressaient à tous dans la mesure où le monde savant les refusait.

Contrairement au marxisme cependant, la psychanalyse est loin d'être délaissée par la vulgarisation. Le réquisitoire d'Eysenck nous la présentait comme un cadavre. *Science et Vie*[30] (SV-621 : 88-94) introduit un article consacré à sa vulgarisation par cette citation de Szazs : « La psychanalyse est en train de disparaître ; elle est aussi moribonde et désuète que le parti libéral anglais ». « Brève oraison funèbre », commente le vulgarisateur qui, un peu plus loin, pose effectivement la question : « Et, tout d'abord, est-ce une science ? » dont la réponse ne se fait pas attendre :

> « Rappelons d'abord que ce n'est pas forcément une branche de la médecine : comme le soulignait récemment le Dr Jacqueline Renaud, puisque l'on peut s'intituler psychanalyste sans être neuropsychiatre ou médecin diplômé et que parallèlement, tout médecin peut se déclarer psychanalyste. Ce n'est donc pas une science, au sens à la fois commun et strict de ce mot. Selon l'optique célèbre de Claude Bernard, ce n'est pas non plus

zébrée de cassures
amoncellement
d'inanités d'oublis
d'un côté le sujet JE
et de l'autre l'objet
univers charpie de notions mortes
où JE jette en pleurant les détritus
les impuissances
les hoquets
les discordants cris de coq des idées ...

30. On y trouve deux autres mentions importantes de la psychanalyse au cours de l'année 1969 : 1) SV-619 (« Les divorcés du mental ») pp 69-77 : « On sait que la psychanalyse est en fait, stricte senso, une méthode thérapeutique dont les indications sont extrêmement limitées [...] Mais le public refuse souvent de l'entendre ainsi et il n'est pas rare qu'un médecin se voie obligé de répondre à un malade qui ne veut pas en démordre : "je vous fais une psychanalyse non-psychanalytique" (p. 76, l'auteur brandit la menace de psychanalystes exerçant en toute liberté "qu'ils soient ou non docteurs en médecine !") ». 2) SV-620 (« Le sexe n'est pas une affaire de sexe ») pp 69-73 : « La question /de la sexualité/ a engendré un vaste mouvement qui revendique lui-même une valeur scientifique avec surtout la psychanalyse. [...] Si les salles des agités des hôpitaux psychiatriques ne sont plus des lieux d'horreur, on le doit à la chlorpromazine, et non à un raffinement sur le "complexe de castration". (C'est l'éthologie de Desmond Morris que l'auteur à un "public beaucoup moins naïf que ne le pensent les charlatans" comme substitut scientifique au "freudisme /et/ à la base de son édifice : la Sexualtheorie"). »

> une science : les expériences y sont pratiquement impossibles. [...] Une science alors ? Disons plutôt : un savoir organisé et fondé, pour la majeure partie, sur les écrits de Sigmund Freud ».

C'est donc bien de cela qu'il s'agit, d'un savoir, le savoir de Freud en l'occurrence (*cf.* Lacan, 73 : 209-219) qui a laissé inédit de son vivant, le projet de sa psychologie scientifique, dont il savait qu'elle n'était science que dans l'acte qui en suspendait le sens, dans son envoi à Fliess.

Tout en admettant que la psychanalyse est un savoir (et en outre très populaire), la vulgarisation scientifique lui dénie le droit d'être une science. Mais, n'est *vulgarisable* que ce qui est scientifique par opposition au non-scientifique. N'est *vulgarisé* cependant, que le *savoir* dont la science atteste l'existence en l'articulant sur les lieux psychologiques du non-savoir chez le profane. La psychanalyse, c'est donc, au dire de la vulgarisation elle-même, qui en multiplie les indices de non-scientificité, du vulgarisé *non-vulgarisable*, c'est à dire un domaine qui subvertit mieux que tout autre l'opération vulgarisante dont le but essentiel est de récupérer la science (comme différence en acte) dans une distance entre le savoir et le sens commun.

Moscovici (61) a montré l'importance de l'impact de la psychanalyse sur le public français. Pontalis (68 : 124) évoque l'existence de « l'*homo sapiens psychanalyticus* (*americanus* en tout cas) ».

Il y voit l'émergence d'un « mythe collectif » [31], et il n'a pas tort puisque la psychanalyse fait partie d'un domaine *vulgarisé*. Mais en faisant aussi partie du *non-vulgarisable* (parce qu'il n'y a pas de vérités à y *nommer* dans un savoir sans s'y méprendre justement sur le nom de la vérité), la psychanalyse échappe au *sens* idéologique de l'opposition scientifique/non-scientifique—sur laquelle se fonde l'opération vulgarisante—et pose donc la question d'une différence « qui réduit au néant ce dont elle diffère » (Lacan, 68 : 38).

D'une certaine manière donc, et par le rejet hors du « scientifique » dont elle est l'objet de la part de la vulgarisation [32], la psychanalyse est bien une science qui n'a rien à se dire à elle-même pour se convaincre qu'elle est science, par rapport à ce qui ne l'est pas. C'est en cela en effet, qu'elle diffère le sens d'une réponse (le savoir psychanalytique vulgarisé) qui ne se fait vraie qu'au moment où elle produit la différence d'où s'origine la question sur la science, qui lui correspond.

Il n'y a pas de « progrès » à en espérer, pas de « nouvelles découvertes » à s'y faire attendre, pas de « prix Nobel » à y consacrer, pas de vérités à y faire de grands gestes, pas d'« expériences » ni de « chiffres » à y accumuler, rien de ce qui constitue l'arsenal rhétorique des articles de vulgarisation.

Notre chapitre V montrait comment la vulgarisation articulait le savoir scientifique sur les lieux psychologiques du non-savoir (le Même et l'Autre, la différence des sexes

31. On n'est pas loin de Jung, vulgarisateur bien connu de Freud !

32. Rejet dont les modalités sont différentes selon les niveaux, bien sûr. *Sciences et Avenir* ne parle pratiquement pas de la psychanalyse au cours des années 68/69. *Atomes/La Recherche* la mentionne parfois dans sa chronique bibliographique. En même temps, la psychanalyse est *partout ailleurs* : dans les quotidiens, à la radio, dans les films, à la télévision, etc.

et la mort). On se demande vraiment ce que l'inconscient viendrait faire en ce lieu. La psychanalyse (et toute la terminologie mythico-scientifique qui l'accompagne et qui se renouvelle sans cesse) est une sorte de lapsus qui échappe au discours que la science tient sur elle-même par la vulgarisation. La vérité de LA SCIENCE,

> « celle dans laquelle nous sommes pris, qui forme le contexte de notre action à tous dans le temps, que nous vivons, et à laquelle ne peut pas échapper le psychanalyste lui-même, parce qu'elle fait, à lui aussi partie de ses conditions, c'est *La* science, celle-là » (Lacan, 73 : 210),

est le moment où le discours de la vulgarisation (et celui des sciences sociales) achoppe en traitant de la psychanalyse. C'est là où les démarcations sont les plus vives et où les oppositions sont manipulées avec le plus de violence pour que la science reste aux mains du capital. C'est enfin là, où l'opération vulgarisante dévoile avec le plus de netteté ses contradictions internes.

***

Ce que ces (trop sommaires) remarques sur les rapports théoriques de la vulgarisation avec les sciences sociales d'une part, le marxisme et la psychanalyse d'autre part, nous désignent, c'est le lieu où le scientisme recèle en lui-même les possibilités de sa propre critique. Vulgarisation et sciences sociales sont des *symptômes*. La science s'y donne l'impression d'être réellement universelle, aussi bien quant à son objet que quant à son sujet. En même temps, elle y maintient un rapport social au savoir qui confirme et renforce les inégalités existantes.

Ces symptômes représentent la manière dont l'ensemble social (l'ordre social, devrait-on dire, tel qu'il se maintient au service du petit nombre) lutte *contre* la science en tant que celle-ci détient un pouvoir de subversion inégalé qui trouve son équivalence idéologique dans de simples possibilités de changements.

Du côté des sciences sociales (la sociologie de Comte et la philologie de Renan en tête), l'idéologie du savoir, produit des discours, invente des langues, institue des distinctions (notamment celle qui particularise le *social* par rapport à l'exact) mobilise les surplus de la plus-value (Gurvitch : « 20 millions de dollars pour démontrer que les soldats américains [...] ont peur avant de monter au front »), agite la carotte du bonheur, fait participer, sélectionne, pose le sujet « calculable » (Lacan, 66 : 863) et l'offre « calculé » au capital. Tout cela n'est qu'un camouflage organisé pour dérober la vérité de l'histoire à ceux qui la font.

Du côté de la vulgarisation, l'ordre social impose un langage supposé savoir, qui désapproprie le sujet des questions qui le constituent comme tel, en le gavant d'un jargon où il lui est impossible de retrouver sa question. Seul, jusqu'ici, le discours freudien, *vulgarisé non-vulgarisable*[33], opère ce déplacement du concept de science,

33. C'est en cela notamment que le discours de Lacan renoue avec la véritable efficacité du discours freudien. Tout y est arrangé pour qu'il soit non-vulgarisable ce qui ne l'empêche pas d'être sur toutes les lèvres. De quoi parle-t-il ? De l'inconscient : « Vous ne comprenez pas stécriture. Tant mieux ce vous sera raison de l'expliquer » (Lacan, 73 : 253).

propre à « déjouer la censure » (Lacan, 66 : 511) qui est en jeu dans la vulgarisation, et à rendre à l'homme ce creux d'une question qui est au cœur même de son humanité.

Nous voudrions terminer ce chapitre par deux questions :

Qu'est-ce que l'écologie ?

et

2) Qu'est-ce que l'éthologie ?

auxquelles nous répondons dogmatiquement sans hésiter :

1) le marxisme,

2) la psychanalyse,

qui acquièrent enfin leur statut conforme au symptôme scientifique décrit, et deviennent vulgarisables. [34]

Bibliographie

ACKERMANN W. & DULONG R. (71), « Un nouveau domaine de recherche : la diffusion des connaissances scientifiques », in *Revue Française de Sociologie*, III (1971), p. 378-405

ALTHUSSER L. & BALIBAR E. (70), *Lire le Capital*, I & II, Maspero, Paris, 1970.

ARON R. (36), *La Sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris, 1950, 177 p.

ARON R. (62), *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, NFR (Idées), Paris, 1962, 375 p.

BERGER P.L. & LUCKMANN T. (66), *The Social Construction of reality*, Allen Lane, London, 1967

BLUM A.F. (70), "The Corpus of Knowledge as a Normative Order : intellectual Critiques of the Social Order of Knowledge and Commonsense Features of Bodies of Knowledge", in YOUNG 71 : 117-132

CONANT J-B. (61), *Science and Common Sense*, Yale University Press, New Haven & London, 1961, 344 p.

CONSEIL DE L'EUROPE (72), *Actes du colloque européen sur la présentation de la science au public* (19-21 avril 1971), CCC/EES (72), 64, Strasbourg, 1972, 100 p.

DUKE C. & MARRIOT S. (69), "Social Science and Adult Education", in *Studies in Adult Education*, I, 1969, cité par ACKERMANN & DULONG (71 :387).

DURKHEIM E. (63), *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 15è ed., 1963, 149 p.

EYSENCK M.J. (53), *Uses and Abuses of Psychology*, Penguin, Middlessex, 1967, 318 p.

EYSENCK M.J. (62), *Know your own IQ*, Penguin, 1973, 192 p.

34. Nous avons donné, durant l'année 72/73, en collaboration « interdisciplinaire » avec le Professeur A. William, de l'Institut des Sciences Économiques à York, un cours intitulé « Population et Environnement », s'adressant aux étudiants de première année en Sciences sociales. Le cours, dont le thème était optionnel, faisait partie d'un ensemble conçu dans le souci pédagogique de montrer aux étudiants l'unité méthodologique fondamentale de toutes les sciences sociales particulières. Cette unité semble se fonder sur le concept de réflexivité (*self-reflexion*). L'écologie était en outre l'objet d'un intérêt particulier au Colloque européen du Conseil de l'Europe. Kuenen (Conseil de l'Europe, 72 : 66-70), y a produit une réflexion écologique intéressante sur la sociologie et ses revendications territoriales. La vulgarisation de l'écologie constitue « un espoir de salut » mais malheureusement, « on n'aime pas entendre parler des faits » qui découlent « logiquement de l'observation objective des faits quantitatifs », ces faits permettant d'évaluer la situation comme « terrible ». Les sociologues sont enfin conviés à « servir de chefs de file » pour aider les écologues à « refaire l'esprit des masses ». Quant à l'*éthologie* (*humaine*), n'est-ce pas cette vraie « psychologie de singe » (définition de la psychanalyse par Alain) que D. Morris fonde scientifiquement et qui démontre clairement que la psychanalyse était « une pyramide posée sur la pointe d'un postulat erroné » (SV-620 :72).

EYSENCK M.J. (66), *Know your own IQ*, Penguin, 1973, 192 p.

FOURASTIÉ J. (66), *Les conditions de l'esprit scientifique*, NFR, Paris, 1966, 253 p.

FREUD S. (00), *The Interpretation of Dreams*, Tr J. Strachey, George Allen & Unwin Ltd., London, 1954, 692 p.

FREUD S. (54), *The Origins of Psychanalysis, Letters to Wilhem Fliess, Drafts and Notes : 1887-1902*, Tr E. Mosbacher & J. Strachey, Imago, London, 1954, 486 p.

GRAMSCI A. (57), *The Modern Prince and other Writings*, Tr Louis Marks, Intern. Publishers, New York, 1970, 192 p.

HABERMAS J. (68), *Knowledge and Human Interests*, Tr J. Shapiro, Heineman, London, 1972, 356 p.

KUKLICK H. (73), "Scientific Revolution : Sociological Theory in the US, 1930-1945" in *Sociological Inquiry*, 23-24, 1973, 1, p. 3-22

LACAN J. (66), *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

LACAN J. (68), « Les Conférences Italiennes » in *Scilicet I* (68 : 31-60).

LACAN J. (73), *Le Séminaire*, Livre XI, Seuil, Paris, 1973, 254 p.

LANTERI-LAURA G. (68c), *Phénoménologie de la subjectivité*, PUF, Paris, 1968, 354 p.

McINTYRE A.C. (58), *The Unconscious*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958

MARX K. (50), « Gloses marginales au programme du parti ouvrier allemand » in MARX K. & ENGELS F., *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Ed. Sociales, 1950, 142 p.

MARX K. (62), *Manuscrits de 1844*, Tr E. Bottigelli, Ed. Sociales, Paris, 1962, 117 pp

MARX K., *Le Capital*, Livres I et II, Ed. Sociales, Paris.

MARX K. & ENGELS F. (61), *Manifeste du parti communiste*, Ed. Sociales, Paris, 1961, 48 p.

MARX K. & ENGELS F. (71), *Articles on Britain*, Progress Publishers, Moscow, 1971, 466 p.

MERLEAU-PONTY M. (60), « La philosophie et la sociologie », in *Éloge de la philosophie*, NRF (idées), Paris, 1960

MILES T.R. (66), *Eliminating the Unconscious*, Pergamon Press, London, 1966, 171 p.

MOSCOVICI S. (66), *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris, 1961.

PONTALIS J-B. (68), *Après Freud*, NRF, Paris, 1968, 407 p.

RENAN (49), *L'Avenir de la science* in *Œuvres Complètes*, III, Calman Levy, Paris, 1949, p. 715-1150

WEBER M. (47), *The Theory of Social and Economic Organisation*, Oxford Un. Press (Free Press Paperback ed.), New York, 1964, 429 p.

YOUNG M.F.D. (ed) (71), *Knowledge and Control*, Collier-MacMillan, London, 1971, 289 p.