

SCIENCE, PHILOSOPHIE, IDEOLOGIES *

par G. G. GRANGER (Aix-en-Provence).

Le titre donné à cet exposé semble dilater inconsidérément le thème proposé à ces journées d'études : anthropologie philosophique et sciences empiriques de l'homme¹. En fait, il nous semble nécessaire de replacer la question dans un contexte assez large, justement parce que la singularité des sciences humaines en masque les données fondamentales. C'est donc l'idée de science en général que nous essaierons de confronter avec celle de philosophie, sans perdre pour autant de vue le cas très particulier des sciences de l'homme. D'autre part, l'introduction d'un troisième terme nous est apparue comme indispensable, troisième terme qui est une forme pseudo-philosophique, mais inéluctable, de vision du monde, dont il faut purifier les notions de science et de philosophie auxquelles on le trouve associé ; nous lui donnerons le nom d'idéologie.

Pour prendre conscience de la nature et des rapports de ces trois notions, nous userons d'abord de deux perspectives, qui nous serviront pour ainsi dire de révélateurs.

MODELES ET MYTHES.

La première de ces perspectives oppose deux types de symbolisation de l'expérience radicalement distincts : le „modèle” et le „mythe”. Nous appelons *modèle*, un ensemble d'éléments abstraits, organisés en

1. Ce texte reprend et résume un exposé fait à la *Wijgerig Gezelschap te Leuven*, à l'occasion de son Assemblée générale en mai 1967, à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Ceci explique le caractère à la fois un peu rigide et insuffisamment développé de sa rédaction : nous nous en excusons auprès du lecteur.

* Tijdschrift voor Filosofie, no 4, 1967, p. 771-780

une structure, et visant à représenter la systématique – postulée – des phénomènes. Nous appelons *mythe*, un ensemble d'éléments concrets, organisés en un récit, visant à présenter la signification des phénomènes. C'est un commentaire de ces définitions proposées qui va nous conduire à caractériser la pensée scientifique.

1. *L'abstrait et le concret.*

Le dédoublement entre représentant et représenté, qui caractérise le modèle, est essentiel à la science. Ici les éléments ne sont pris que comme supports neutres des relations qui définissent la structure. Dans le mythe, au contraire, les éléments sont de même nature que ce qu'ils représentent : ils appartiennent eux aussi au vécu. Pour employer une opposition aujourd'hui bien connue, depuis que Jakobson lui a donné une portée très générale, nous pourrions dire que la représentation du modèle est de type „métaphorique”, celle du mythe de type „métonymique”. Dans la première, on superpose deux plans, dont l'organisation de l'un joue comme signe de celle de l'autre ; dans la seconde, on juxtapose deux fragments du vécu, dont les organisations s'évoquent. Une connaissance de l'homme qui prétend s'effectuer seulement sur le plan de la compréhension empathique consiste à *revivre métonymiquement* ce que la science voudrait *métaphoriquement expliquer*, en en faisant apparaître la structure. On peut, sans doute, préférer l'une à l'autre, mais il faut avoir grand soin de ne les point confondre. En ce sens, si le modèle est la catégorie instrumentale de la science, ce que nous appelons le mythe est, dans nos cultures post-néolithiques, la catégorie instrumentale par excellence des beaux-arts.

2. *Pensée classificatoire, pensée structurale.*

Dans le cas du mythe comme dans celui du modèle, c'est une organisation qui est représentée. Cette organisation introduit dans l'un et l'autre un aspect formel. Pour Lévi-Strauss, cette organisation, dans le mythe, est déjà structurante au même titre que dans les modèles de la science ; elle serait essentiellement combinatoire. En fait, nous croyons que l'organisation du mythe est *classificatoire*. Le mythe classe et

oppose les êtres, les choses et les qualités. Il est du reste toujours présenté sous la forme syntagmatique du récit, ce que l'analyse de Lévi-Strauss montre, c'est que les commutations d'éléments d'une version à l'autre, ou d'un mythe à l'autre, font apparaître des classifications paradigmatiques, mais jamais un véritable calcul, comme on l'attendrait dans une organisation vraiment combinatoire. Aussi bien, les analogies musicales qu'exploite l'ethnologue dans *Le Cru et le Cuit* sont elles profondes : la pensée mythique joue des transformations permises d'un syntagme par commutation d'éléments, et passage d'un codage à un autre, comme la musique des modulations et renversements d'accords. En outre, ce n'est jamais une structuration pure et simple qui est seule en cause, puisque les éléments sont toujours pris avec leurs surdéterminations concrètes.

Dans les modèles au contraire, le processus commencé par la classification paradigmatique est mené à son terme : les éléments ne sont pris alors que comme points d'appui des relations qui les organisent. A vrai dire, il faudrait distinguer plusieurs types sensiblement distincts de modèles ; nous ne le ferons ici que sommairement. Une première classification opposerait modèles „fonctionnels” et modèles „sémantiques”. Les premiers sont la figuration de *machines*, avec une entrée et une sortie, le fonctionnement consistant alors à transformer ce qui entre en ce qui sort. Les seconds, dont l'exemple typique serait le système phonologique d'une langue, ne peuvent être décrits comme transformateurs ; ce sont plutôt des systèmes de référence, des grilles permettant de coder l'expérience. Si l'on considère que les premiers modèles peuvent être eux-mêmes divisés en machines „énergétiques”, transformant de l'„énergie”, et machines „cybernétiques” transformant de l'„information”, on voit que la notion de modèle n'est nullement simple, et qu'une épistémologie cohérente les doit soigneusement distinguer ; mais, en tous cas, la pensée structurale de la science nous paraît inséparable de la construction de modèles. Quant à la multiplicité de leurs types, nous ne ferons ici qu'une seule remarque : seules les sciences de l'homme peuvent avoir légitimement recours aux modèles „sémantiques”. Pour les autres sciences, ou bien de tels mo-

dèles ne peuvent se présenter qu'aux débuts de l'exploration de l'objet, ou bien ils sont confondus avec le mythe. Mais une telle confusion ne peut avoir lieu que dans la mesure où les éléments organisés sont insuffisamment abstraits ; c'est cette abstraction rigoureuse qui, en permettant une liberté combinatoire totale, fait passer ici du mythe au modèle.

3. *Sens et Signification.*

Le mot sémantique que nous venons d'utiliser est ambigu, et c'est en essayant de le préciser que nous allons poursuivre l'éclaircissement de l'opposition du mythe au modèle.

La visée du mythe consiste à présenter des „significations”, c'est à dire à considérer l'expérience comme totalité, dont les limitations effectives, qui marquent la finitude humaine, sont des horizons et non des frontières. Chaque élément découpé dans l'expérience est alors rapporté à cette totalité, dont le mythe se veut toujours esquisse articulée.

Le modèle au contraire représente une systémativité, au sens que la structure mathématique permet de donner à ce terme. Organisant des éléments abstraits, c'est bien comme un tout que la structure se donne, mais comme un tout partiel et clos sur lui-même. L'exigence de clôture, diversement interprétée, constitue justement le thème fondamental d'une réflexion sur la structuration. Nous appelons *sens* le faisceau des relations définissant l'élément dans la structure, en l'opposant aux liens concrets plus ou moins surdéterminés – et indéterminés – qui rattachent l'élément à la totalité dans le mythe.

A partir de ces analyses et des propositions qu'elles sous-tendent, il est possible de définir le statut de la science par rapport aux idéologies et à la philosophie. Le modèle est caractérisé par l'abstraction et la systémativité structurale, le mythe par le concret et la systémativité signifiante. Le premier serait l'instrument de la pensée scientifique, le second celui de l'idéologie. Quant à la philosophie, elle se définirait comme visant à dégager des significations, mais en faisant usage, si possible, d'éléments abstraits organisés en systèmes, qui ne peuvent dès lors être constitués en structures, lesquelles exigeraient l'abandon

de la visée totalitaire absolue. Néanmoins, les idéologies ne peuvent apparaître sous cet aspect que comme pseudo-philosophies, dans la mesure où, voulant présenter des significations – et non les représenter –, elles les font vivre sur le mode métonymique au lieu de s'en détacher par la métaphore. Mais en quoi consiste exactement cette représentation ; ce dédoublement métaphorique, qui ne saurait se confondre avec celui du modèle abstrait ? Définir le type de systématité qui convient à la philosophie, telle est l'une des difficultés essentielles de la réflexion de la philosophie sur elle-même. Mais nous ne songeons ici qu'à mettre en place l'une par rapport à l'autre science et philosophie, et faire apparaître l'illusion qui met en concurrence celle-ci et les sciences de l'homme.

Une seconde perspective va nous permettre de préciser sur un second axe les positions respectives.

TRAVAIL ET SPONTANÉITÉ.

Sur l'axe modèle-mythe c'est la science qui se trouvait plus particulièrement opposée aux deux autres notions ; sur l'axe travail-spontanéité, ce sera plutôt, en un sens négatif, l'idéologie.

1. L'imposition d'une forme.

Philosophie, science et idéologie sont évidemment des mises en forme de l'expérience. Mais dans l'idéologie il y a une *vie immédiate de la forme*. L'idéologie se borne à donner à un vécu qu'elle met en vedette une fonction métonymique de représentation. Elle peut bien alors être véhiculée au moyen d'un langage, qui prend les apparences de la théorie (d'une philosophie, ou d'une science même) ; l'organisation qu'elle propose n'en demeure pas moins la simple transposition d'un vécu. De là le rôle et l'importance des *emblèmes* pour l'idéologie.

Certes, il y a des degrés dans l'élaboration des formes. La pensée sauvage décrite dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss répond bien à ce caractère des idéologies, dans lesquelles les formes ne sont pas véritablement *imposées*, mais *vécues*, et pour ainsi dire reçues. C'est

peut-être ce que veut dire Lévi-Strauss dans les pages de *la Pensée sauvage* où il parle de l'esprit comme chose parmi les choses.

2. *L'idéologie* se trouve ainsi opposée à la science et à la philosophie comme la spontanéité au travail. Néanmoins elle donne lieu très souvent à une élaboration secondaire qui est une *pseudo-théorie*. C'est en cela que l'idéologie est une sorte de ruse, une justification du vécu accepté comme tel (et même si ce vécu comporte des éléments prospectifs). L'idéologie secondaire est, pourrait-on dire, une pensée sauvage pervertie.

Par sa nature, en tant que non-travail, l'idéologie est traditionaliste ou „réactionnaire”. Une idéologie „révolutionnaire” part d'un vécu imaginaire, dont l'image appelle une transformation de l'expérience actuelle effective. Mais en tant qu'idéologie pure et simple elle tourne court : la transformation se fige en une organisation classificatoire où domine la bureaucratie.

Néanmoins, les idéologies secondaires sont positivement irremplaçables dans le cours de l'histoire : elles seules ont valeur d'„idées-forces” car elles seules émanent directement du vécu.

3. *Science, philosophie et travail.*

Par opposition aux idéologies, science et philosophie sont par nature des élaborations, des impositions de formes.

Pour la science, elle procède par approximations successives dans la construction de ses modèles. Leur révision incessante suggère que l'œuvre scientifique constitue progressivement l'*objectivité* des phénomènes, cette objectivité n'étant autre que la représentation d'une systémativité des phénomènes, *systémativité qui est pensée comme structure, et vécue — en dehors de l'activité scientifique — comme réalité.*

En quel sens la philosophie, précédemment définie comme interprétation des significations, est-elle aussi travail ? Le sens immédiat de la 11^e thèse sur Feuerbach est inacceptable : philosophie et pratique ne peuvent se confondre qu'à la faveur d'une substitution de l'idéologie à la philosophie. Mais la philosophie est travail précisément au

contraire en ce qu'elle se distingue de l'idéologie : elle refuse l'immédiateté du vécu et cherche à *représenter* métaphoriquement, – non à mimer métonymiquement –, un système de significations qui n'est nullement donné, mais à établir.

La conclusion qui se dégage de ces analyses, c'est que l'idéologie est une figure falsifiée de la science et de la philosophie, bien qu'elle accompagne nécessairement toute pratique effective. Du point de vue du problème particulier que nous avons en vue, on peut dès lors se demander si ce que visent les critiques philosophes des sciences de l'homme ce n'est pas une certaine idéologie des sciences de l'homme bien plutôt que ces sciences elles-mêmes ; et si, d'autre part, ce que rejettent dans la philosophie les champions de la science, ce ne sont pas des idéologies. Nous allons brièvement examiner le bien fondé de ces hypothèses en considérant l'idéologie de la science, et le passage des idéologies à la philosophie.

L'IDÉOLOGIE DE LA SCIENCE, ET LE PASSAGE DES IDÉOLOGIES À LA PHILOSOPHIE.

On peut en effet parler d'un vêtement idéologique de la science, et d'un déguisement philosophique de l'idéologie.

1. *Les éléments idéologiques de la science.*

Une histoire attentive de la pensée scientifique montre que, pour chacune de ses époques, il existe des images idéologiques qui en sont le reflet. Par exemple, l'idée grecque de science spéculative est une idéologie. Le schème vécu qu'elle privilégie est celui de l'homme de loisir, s'adonnant aux mathématiques. Elle traduit immédiatement le fait historique décisif qu'est le développement de cette discipline. Bien entendu, les philosophes grecs, ou dépassent cette idéologie, ou l'élaborent en une philosophie qui réorganise l'ensemble du vécu grec à partir de la signification privilégiée accordée à la spéculation.

La pratique scientifique contemporaine est elle aussi pensée, dans nos sociétés, à travers différents mythes, qui constituent les présentations idéologiques de la signification de la science. Chacun d'eux se

est rattaché à un thème positif qui apparaît à un moment donné dans le système conceptuel d'une science. Mais la visée idéologique lui donne une valeur d'absolu significatif en le réintroduisant comme élément vécu. Donnons simplement ici quelques exemples. Le mythe „dialectique”, — le devenir de la science obéit à une loi simple d'engendrement par négation et absorption ; le mythe „indéterministe”, — les régularités naturelles reposent, en dernier ressort, sur une „liberté” infra-atomique ; le mythe „cybernétique”, — les modèles cybernétiques donnent ou donneront nécessairement la clef d'une description intégrale des faits humains... C'est ainsi que la science est vécue à travers ces mythes, qu'une élaboration secondaire transforme le plus souvent en pseudo-théories qui alimentent toute une littérature.

Ces éléments idéologiques de la science ne sont évidemment nullement négligeables, et leur étude positive relève elle-même d'une science sociologique et psychologique. Mais ils ne doivent en aucune manière être intégrés à la science, ni pris pour une philosophie de la science. Le danger d'équivoque est particulièrement grave pour les sciences de l'homme, où le glissement du vécu au modèle et du modèle au vécu s'effectue sans qu'on y prenne garde. C'est ainsi que l'on voit couramment confondues l'idéologie marxiste et les thèses économiques, sociologiques et historiques proposées par Marx ; l'idéologie freudienne et les fragments d'une psychologie analytique.

2. *Le statut de la philosophie.*

Une confusion parallèle a souvent lieu entre idéologie et philosophie, à la faveur de l'ambiguïté de la première. Mais si la philosophie est à distinguer d'une idéologie, elle n'est pas pour autant une science, dont l'objet serait l'ensemble de la pratique humaine, car elle ne procède pas par construction de modèles, mais par interprétation de significations.

De ce trait découle en contre-partie une perversion idéologique particulière de la philosophie, qui la transforme en une „manticque”, un exercice vaticinatoire. Pour nous, il est clair que le philosophe, en tant que tel, donne forme, et n'est pas un médium inspiré.

Ni savant, ni montreur d'images, il jouit à la vérité d'un statut assez singulier dans un monde où l'un et l'autre sont au contraire solidement et tristement installés. C'est cette position difficile qui donne, depuis la fin du XIX^e siècle, son intérêt au thème d'une fin de la philosophie. Pour les uns, elle disparaîtrait au sein d'une pratique devenue consciente d'elle-même; pour les autres, elle s'évanouirait en tant que mise en forme lucide au profit d'un retour ambigu à la poésie. Ce n'est pas le lieu de discuter ici chacune de ces thèses sur la mort de la philosophie, que notre conception, dans son ensemble, réfute; disons seulement que si la philosophie est morte - depuis Kant et malgré Hegel - ce n'est pas en tant que philosophie, mais comme pseudo-science de l'être.

Resterait plutôt à indiquer les conditions de sa naissance et de son maintien face à la science et aux idéologies. Sans doute, des conditions externes, sociologiques, sont requises, dont une étude historique et comparative soignée pourrait peut-être révéler le secret. Mais aussi des conditions "internes", définissant une orientation de la pensée, et qui peuvent être équivoquement interprétées, car elles nous paraissent être aussi bien des exigences de la pensée scientifique: de là, sans doute, l'indistinction de la science et de la philosophie aux origines helléniques de notre civilisation. Ce sont: premièrement le refus de l'immédiat. Même dans une philosophie de l'immédiateté, tout l'effort du philosophe se dépense contradictoirement à médier l'immédiat, comme on le voit par exemple chez Kierkegaard. Deuxièmement, le désir de fonder, que l'on confond trop souvent avec un désir pur et simple de l'absolu. Mais chaque famille philosophique entend ce fondement à sa manière, quoiqu'il s'agisse toujours d'articuler une totalité en tant que totalité. Ce sont là, des conditions nécessaires, nullement déterminantes à elles seules; du moins soulignent-elles et délimitent-elles l'affinité profonde de la science et de la philosophie, puisqu'on voit bien que l'une et l'autre, mais chacune à sa manière, rejette l'immédiat et s'efforce de fonder. Ainsi doit-on pouvoir justifier à la fois et repousser l'équivoque qui les confond. Des thèses proposées, il résulte donc que philosophie et science demeurent radicalement distinctes par leurs visées et la nature des

constructions qu'elles établissent. Une science de l'homme ne saurait, par conséquent, faire double emploi avec une anthropologie philosophique. Mais l'une comme l'autre supposent un dédoublement de l'abstrait et du concret, du pensé et du vécu que les idéologies oblitèrent. Celles-ci, toutefois, sont inéluctablement attachées à la pratique humaine, de telle sorte que la tâche du philosophe ne devrait pas être tant de leur livrer un combat inutile, que de dénoncer inlassablement en lui-même et en autrui la confusion indéfiniment répétée du vécu et du pensé.

[Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

[Faint, illegible text at the bottom of the page.]

[Faint, illegible text at the bottom right of the page.]

SCIENCE, PHILOSOPHIE, IDEOLOGIES *

par G. G. GRANGER (Aix-en-Provence).

Le titre donné à cet exposé semble dilater inconsidérément le thème proposé à ces journées d'études : anthropologie philosophique et sciences empiriques de l'homme¹. En fait, il nous semble nécessaire de replacer la question dans un contexte assez large, justement parce que la singularité des sciences humaines en masque les données fondamentales. C'est donc l'idée de science en général que nous essaierons de confronter avec celle de philosophie, sans perdre pour autant de vue le cas très particulier des sciences de l'homme. D'autre part, l'introduction d'un troisième terme nous est apparue comme indispensable, troisième terme qui est une forme pseudo-philosophique, mais inéluctable, de vision du monde, dont il faut purifier les notions de science et de philosophie auxquelles on le trouve associé ; nous lui donnerons le nom d'idéologie.

Pour prendre conscience de la nature et des rapports de ces trois notions, nous userons d'abord de deux perspectives, qui nous serviront pour ainsi dire de révélateurs.

MODÈLES ET MYTHES.

La première de ces perspectives oppose deux types de symbolisation de l'expérience radicalement distincts : le „modèle” et le „mythe”. Nous appelons *modèle*, un ensemble d'éléments abstraits, organisés en

1. Ce texte reprend et résume un exposé fait à la *Wijsgerig Gezelschap te Leuven*, à l'occasion de son Assemblée générale en mai 1967, à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Ceci explique le caractère à la fois un peu rigide et insuffisamment développé de sa rédaction : nous nous en excusons auprès du lecteur.

* Tijdschrift voor Filosofie, no 4, 1967, p. 771-780

une structure, et visant à représenter la systématique – postulée – des phénomènes. Nous appelons *mythe*, un ensemble d'éléments concrets, organisés en un récit, visant à présenter la signification des phénomènes. C'est un commentaire de ces définitions proposées qui va nous conduire à caractériser la pensée scientifique.

1. *L'abstrait et le concret.*

Le dédoublement entre représentant et représenté, qui caractérise le modèle, est essentiel à la science. Ici les éléments ne sont pris que comme supports neutres des relations qui définissent la structure. Dans le mythe, au contraire, les éléments sont de même nature que ce qu'ils représentent : ils appartiennent eux aussi au vécu. Pour employer une opposition aujourd'hui bien connue, depuis que Jakobson lui a donné une portée très générale, nous pourrions dire que la représentation du modèle est de type „métaphorique”, celle du mythe de type „métonymique”. Dans la première, on superpose deux plans, dont l'organisation de l'un joue comme signe de celle de l'autre ; dans la seconde, on juxtapose deux fragments du vécu, dont les organisations s'évoquent. Une connaissance de l'homme qui prétend s'effectuer seulement sur le plan de la compréhension empathique consiste à *revivre métonymiquement* ce que la science voudrait *métaphoriquement expliquer*, en en faisant apparaître la structure. On peut, sans doute, préférer l'une à l'autre, mais il faut avoir grand soin de ne les point confondre. En ce sens, si le modèle est la catégorie instrumentale de la science, ce que nous appelons le mythe est, dans nos cultures post-néolithiques, la catégorie instrumentale par excellence des beaux-arts.

2. *Pensée classificatoire, pensée structurale.*

Dans le cas du mythe comme dans celui du modèle, c'est une organisation qui est représentée. Cette organisation introduit dans l'un et l'autre un aspect formel. Pour Lévi-Strauss, cette organisation, dans le mythe, est déjà structurante au même titre que dans les modèles de la science ; elle serait essentiellement combinatoire. En fait, nous croyons que l'organisation du mythe est *classificatoire*. Le mythe classe et

opposé les êtres, les choses et les qualités. Il est du reste toujours présenté sous la forme syntagmatique du récit; ce que l'analyse de Lévi-Strauss montre, c'est que les commutations d'éléments d'une version à l'autre, ou d'un mythe à l'autre, font apparaître des classifications paradigmatiques, mais jamais un véritable calcul, comme on l'attendrait dans une organisation vraiment combinatoire. Aussi bien, les analogies musicales qu'exploite l'ethnologue dans *Le Cru et le Cuit* sont elles profondes: la pensée mythique joue des transformations permises d'un syntagme par commutation d'éléments, et passage d'un codage à un autre, comme la musique des modulations et renversements d'accords. En outre, ce n'est jamais une structuration pure et simple qui est seule en cause, puisque les éléments sont toujours pris avec leurs surdéterminations concrètes.

Dans les modèles au contraire, le processus commencé par la classification paradigmatique est mené à son terme: les éléments ne sont pris alors que comme points d'appui des relations qui les organisent. A vrai dire, il faudrait distinguer plusieurs types sensiblement distincts de modèles; nous ne le ferons ici que sommairement. Une première classification opposerait modèles „fonctionnels” et modèles „sémantiques”. Les premiers sont la figuration de *machines*, avec une entrée et une sortie, le fonctionnement consistant alors à transformer ce qui entre en ce qui sort. Les seconds, dont l'exemple typique serait le système phonologique d'une langue, ne peuvent être décrits comme transformateurs; ce sont plutôt des systèmes de référence, des grilles permettant de coder l'expérience. Si l'on considère que les premiers modèles peuvent être eux-mêmes divisés en machines „énergétiques”, transformant de l'„énergie”, et machines „cybernétiques” transformant de l'„information”, on voit que la notion de modèle n'est nullement simple, et qu'une épistémologie cohérente les doit soigneusement distinguer; mais, en tous cas, la pensée structurale de la science nous paraît inséparable de la construction de modèles. Quant à la multiplicité de leurs types, nous ne ferons ici qu'une seule remarque: seules les sciences de l'homme peuvent avoir légitimement recours aux modèles „sémantiques”. Pour les autres sciences, ou bien de tels mo-

dèles ne peuvent se présenter qu'aux débuts de l'exploration de l'objet, ou bien ils sont confondus avec le mythe. Mais une telle confusion ne peut avoir lieu que dans la mesure où les éléments organisés sont insuffisamment abstraits ; c'est cette abstraction rigoureuse qui, en permettant une liberté combinatoire totale, fait passer ici du mythe au modèle.

3. *Sens et Signification.*

Le mot sémantique que nous venons d'utiliser est ambigu, et c'est en essayant de le préciser que nous allons poursuivre l'éclaircissement de l'opposition du mythe au modèle.

La visée du mythe consiste à présenter des „significations”, c'est à dire à considérer l'expérience comme totalité, dont les limitations effectives, qui marquent la finitude humaine, sont des horizons et non des frontières. Chaque élément découpé dans l'expérience est alors rapporté à cette totalité, dont le mythe se veut toujours esquisse articulée.

Le modèle au contraire représente une systémativité, au sens que la structure mathématique permet de donner à ce terme. Organisant des éléments abstraits, c'est bien comme un tout que la structure se donne, mais comme un tout partiel et clos sur lui-même. L'exigence de clôture, diversement interprétée, constitue justement le thème fondamental d'une réflexion sur la structuration. Nous appelons *sens* le faisceau des relations définissant l'élément dans la structure, en l'opposant aux liens concrets plus ou moins surdéterminés – et indéterminés – qui rattachent l'élément à la totalité dans le mythe.

A partir de ces analyses et des propositions qu'elles sous-tendent, il est possible de définir le statut de la science par rapport aux idéologies et à la philosophie. Le modèle est caractérisé par l'abstraction et la systémativité structurale, le mythe par le concret et la systémativité signifiante. Le premier serait l'instrument de la pensée scientifique, le second celui de l'idéologie. Quant à la philosophie, elle se définirait comme visant à dégager des significations, mais en faisant usage, si possible, d'éléments abstraits organisés en systèmes, qui ne peuvent dès lors être constitués en structures, lesquelles exigeraient l'abandon

de la visée totalitaire absolue. Néanmoins, les idéologies ne peuvent apparaître sous cet aspect que comme pseudo-philosophies, dans la mesure où, voulant présenter des significations – et non les représenter –, elles les font vivre sur le mode métonymique au lieu de s'en détacher par la métaphore. Mais en quoi consiste exactement cette représentation ; ce dédoublement métaphorique, qui ne saurait se confondre avec celui du modèle abstrait ? Définir le type de systématité qui convient à la philosophie, telle est l'une des difficultés essentielles de la réflexion de la philosophie sur elle-même. Mais nous ne songeons ici qu'à mettre en place l'une par rapport à l'autre science et philosophie, et faire apparaître l'illusion qui met en concurrence celle-ci et les sciences de l'homme.

Une seconde perspective va nous permettre de préciser sur un second axe les positions respectives.

TRAVAIL ET SPONTANÉITÉ.

Sur l'axe modèle-mythe c'est la science qui se trouvait plus particulièrement opposée aux deux autres notions ; sur l'axe travail-spontanéité, ce sera plutôt, en un sens négatif, l'idéologie.

1. L'imposition d'une forme.

Philosophie, science et idéologie sont évidemment des mises en forme de l'expérience. Mais dans l'idéologie il y a une *vie immédiate de la forme*. L'idéologie se borne à donner à un vécu qu'elle met en vedette une fonction métonymique de représentation. Elle peut bien alors être véhiculée au moyen d'un langage, qui prend les apparences de la théorie (d'une philosophie, ou d'une science même) ; l'organisation qu'elle propose n'en demeure pas moins la simple transposition d'un vécu. De là le rôle et l'importance des *emblèmes* pour l'idéologie.

Certes, il y a des degrés dans l'élaboration des formes. La pensée sauvage décrite dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss répond bien à ce caractère des idéologies, dans lesquelles les formes ne sont pas véritablement *imposées*, mais *vécues*, et pour ainsi dire reçues. C'est

peut-être ce que veut dire Lévi-Strauss dans les pages de *la Pensée sauvage* où il parle de l'esprit comme chose parmi les choses.

2. *L'idéologie* se trouve ainsi opposée à la science et à la philosophie comme la spontanéité au travail. Néanmoins elle donne lieu très souvent à une élaboration secondaire qui est une *pseudo-théorie*. C'est en cela que l'idéologie est une sorte de ruse, une justification du vécu accepté comme tel (et même si ce vécu comporte des éléments prospectifs). L'idéologie secondaire est, pourrait-on dire, une pensée sauvage pervertie.

Par sa nature, en tant que non-travail, l'idéologie est traditionaliste ou „réactionnaire”. Une idéologie „révolutionnaire” part d'un vécu imaginaire, dont l'image appelle une transformation de l'expérience actuelle effective. Mais en tant qu'idéologie pure et simple elle tourne court : la transformation se fige en une organisation classificatoire où domine la bureaucratie.

Néanmoins, les idéologies secondaires sont positivement irremplaçables dans le cours de l'histoire : elles seules ont valeur d'„idées-forces” car elles seules émanent directement du vécu.

3. *Science, philosophie et travail.*

Par opposition aux idéologies, science et philosophie sont par nature des élaborations, des impositions de formes.

Pour la science, elle procède par approximations successives dans la construction de ses modèles. Leur révision incessante suggère que l'œuvre scientifique constitue progressivement l'*objectivité* des phénomènes, cette objectivité n'étant autre que la représentation d'une *systematicité* des phénomènes, *systematicité qui est pensée comme structure, et vécue - en dehors de l'activité scientifique - comme réalité.*

En quel sens la philosophie, précédemment définie comme interprétation des significations, est-elle aussi travail? Le sens immédiat de la 11^e thèse sur Feuerbach est inacceptable : philosophie et pratique ne peuvent se confondre qu'à la faveur d'une substitution de l'idéologie à la philosophie. Mais la philosophie est travail précisément au

