

Louis Pinto

### Les fondements scolaires d'une philosophie des sciences sociales : le cas de Jean-Paul Sartre

Les sciences sociales en France doivent compter sur les résistances que lui opposent certains représentants des disciplines humanistes et notamment, de philosophes. La philosophie des sciences sociales proposée par certains membres de la discipline philosophique en France reflète la position éminente de cette discipline dans l'espace des disciplines académiques. A travers ses hiérarchies, ses valeurs et surtout les schèmes cognitifs et rhétoriques qui structurent le travail d'apprentissage, l'Ecole tend à doter les agents d'une conception plus ou moins explicite de la philosophie, de l'homme et de la société. La formule scolaire actuelle a été mise au point il y a plus d'un siècle dans un contexte très singulier. Trois points méritent d'être soulignés.

1) la doctrine pédagogique de l'enseignement de la philosophie a été fondée sur le compromis républicain et la neutralisation des extrêmes, cléricisme métaphysique et le positivisme (le scientisme, le matérialisme). C'est le kantisme qui est apparu alors comme la ligne philosophique privilégiée : on croyait y trouver le refus du dogmatisme (métaphysique) et la libération par la « réflexion » qui revêtait une fonction essentiellement civique et morale. La philosophie permet d'accéder à la liberté authentique qui est intérieure, spirituelle.

2) le rôle de l'enseignement secondaire a été déterminant. La philosophie comme « discipline du couronnement », est au dessus des savoirs, des autres disciplines, elle est le discours du fondamental.

3) L'instrument principal de cette doctrine a été le schème du dépassement qui consiste, en particulier dans la dissertation à aller vers le supérieur (ou le profond), l'ultime. le philosophe français est celui qui rejette d'abord les solutions indignes (positivisme...) puis les solutions antérieures de dépassement. Le « fait social » de Durkheim enfermait pour les philosophes un double défi : la « réduction » naturaliste des catégories (causalité,...) à l'histoire : l'objectivation de ce qui excède la connaissance objective. C'est pourquoi on peut caractériser les ripostes philosophiques à la sociologie (essentiellement durkheimienne) par l'anti-naturalisme (trouver un fondement hors du social) et l'anti-objectivisme (penser au delà du savoir).

On peut voir se dessiner chez certains philosophes la tentation d'une science de remplacement plus conforme aux réquisits de la discipline philosophique.

Le cas de Sartre permet de montrer ce qu'une problématique « théorique » originale doit à des catégories de pensée impersonnelles, transmises par l'Ecole. On voudrait le montrer en se rapportant aux analyses sartriennes relatives à autrui.

"Le problème de l'autre est une des grandes conquêtes de la philosophie existentielle", écrivait E. Mounier. On peut distinguer une ascendance allemande. Si l'on s'en tient aux traductions : *Méditations cartésiennes* de Husserl (1930), *Nature et formes de la sympathie* (1928) de Max Scheler, et de Martin Buber *Je et tu*, traduit en 1938 chez Aubier<sup>1</sup>. L'autre ligne est celle de l'existentialisme français. Gabriel Marcel, né en 1889, avait passé l'agrégation de philosophie en 1910, et dans son *Journal métaphysique* paru en 1927, le thème d'autrui se voyait accorder une place déterminante qui tenait à ses vertus anti-objectivistes.

---

<sup>1</sup> La traductrice, Geneviève Bianquis, était une germaniste philosophe, spécialiste de Nietzsche. La préface était de Gaston Bachelard. Dans l'édition de 1970, sera ajoutée une préface de Gabriel Marcel.

L'apogée philosophique est marquée en France par *L'Être et le néant* (Gallimard, 1943) de Jean-Paul Sartre, et la *Phénoménologie de la perception* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Puis la consécration scolaire d'autrui dans les programmes a été, en partie, un effet de la routinisation des doctrines phénoménologico-existentialistes au cours des années 60 et 70.

Le concept d'« Autrui » a eu deux fonctions : fonder le social et décrire mieux que les sociologues la socialité originare.

Ainsi pour fonder le social sur autrui, Sartre avance d'abord que le "pour-autrui" n'est pas un événement extérieur de la conscience, du "pour-soi", qu'elle en est une structure majeure. A partir des concepts fortement dichotomiques, ceux du sujet et de l'objet, du pour-soi et de l'en-soi, du « regard » et de l'« être-regardé », le problème aussi bien que la solution sont définis. Deux possibilités fondamentales s'offrent, qui sont symétriques : le sadisme (le sujet traite l'autre comme pur objet), le masochisme (le sujet se constitue en objet pour l'autre). Il s'agissait bien d'une contribution à la compréhension de la réalité sociale : "finalement, toutes les conduites complexes des hommes les uns envers les autres ne sont que des enrichissements de ces deux attitudes originelles (...) elles enferment toutes en elles comme leur squelette les relations sexuelles" (p. 457 de *L'Être et le néant*).

Puis, contre les sociologues, il s'agit de prouver que le "nous", la "communauté", n'est guère le mode originare de l'être-pour-autrui ("*l'être-pour-l'autre* précède et fonde *l'être-avec-l'autre*" (p. 465)) : "il est clair que le *nous* n'est pas une conscience intersubjective, ni un être neuf qui dépasse et englobe ses parties comme un tout synthétique, à la manière de la conscience collective des sociologues" (p. 465). Durkheim doit être rejeté.

Ayant dit cela, il faut bien rendre raison de l'apparence du "nous", quitte à la dissoudre. Il suffit alors de mettre en œuvre le système des oppositions fondamentales : il y a "deux formes radicalement différentes de

l'expérience du *Nous* et les deux formes correspondent exactement à l'être-regardant et à l'être-regardé qui constituent les relations fondamentales du Pour-soi avec l'Autre" (p. 466).

1) le "nous-sujet".

La conscience ne détient pas le pouvoir (qui serait contradictoire) de s'annuler en fusionnant dans un "nous", mais elle peut se poser en deçà de sa propre individualité, notamment lorsque la situation ne fait appel à rien d'autre qu'à un être "quelconque", "indifférencié", "interchangeable", "pré-numérique", identifiable comme "on". L'utilisateur du métro vit dans l'anonymat : "pour aller de la station de métro 'Trocadéro' à 'Sèvres-Babylone' 'on' change à 'La Motte-Picquet'. Ce changement est prévu, indiqué sur les plans, etc. ; si je change de ligne à La Motte-Picquet, je suis le 'on' qui change" (p. 475). Les autres ne se trouvent ici pas "posés *du tout*" (p. 479).

2) le "nous-objet" est le nous qui n'est pas posé de l'intérieur par les membres du groupe, mais de l'extérieur par le regard étranger.

Premier exemple, le "travail en commun" où "plusieurs personnes s'éprouvent comme appréhendées par le tiers pendant qu'elles œuvrent solidairement un même objet" : ce n'est pas l'identité de condition qui permet de fonder l'identité collective, c'est la coordination des actions singulières telles qu'elles sont vues et pensées sous le rapport d'une fin commune.

Deuxième exemple : l'un des "nous spéciaux" qu'on "nomme 'conscience de classe' " : les propriétés objectives de condition sont considérées comme dotées d'un pouvoir explicatif limité, qu'il s'agisse de la "dureté du travail" qui suppose une perception distanciée de soi-même, de la "bassesse du niveau de vie" qui est "chose toute relative", ou des "souffrances endurées" qui "ont plutôt pour effet d'isoler les personnes qui souffrent que de les réunir" ; même la conscience des inégalités ne peut déboucher sur autre chose que sur des "jalousies individuelles ou des

désespoirs particuliers"<sup>2</sup>. Le "nous" n'est ni dans les choses ni dans l'Esprit objectif ni dans une communauté, il est l'une des possibilités du pour-autrui : "Nous ne sommes nous qu'aux yeux des autres, et c'est à partir du regard des autres que nous nous assumons comme nous"<sup>3</sup> (p. 474). L'unification de la "classe opprimée" ne peut lui advenir que grâce à l'image (le "regard") renvoyée à ses membres par ceux de la "classe opprimante" : ceux-ci "apparaissent, non seulement comme des puissants qui commandent mais, encore et avant tout, comme les *tiers*, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de la communauté opprimée et pour qui cette communauté existe".

Or le membre initialement regardé de la "classe opprimée" peut tenter, à son tour, de transformer le nous-objet pesant sur lui en nous-sujet, ce qu'il ne peut faire qu'en transformant le "regardant en regardé", en transformant la "classe opprimante" en nous-objet, en "eux-objets". La mobilisation des membres du groupe à travers une action collective est l'une des possibilités du nous-objet.

Une autre possibilité existentielle est de se complaire dans un état qui, à l'échelle

---

<sup>2</sup> Ce refus du déterminisme, économique aussi bien que psychologique, était l'un des traits de l'école durkheimienne. On peut penser que Sartre avait pu avoir facilement accès aux écrits de Maurice Halbwachs concernant aussi bien l'étude des budgets que la formation d'une "représentation" de classe.

<sup>3</sup> Les *Réflexions sur la condition juive* où certains ont pu voir une intolérable subordination de l'identité en question au "regard de l'autre" ne sont donc qu'une application d'un schéma interactionniste très général. Sur les affinités théoriques entre la pensée de Sartre et l'interactionnisme, voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 71. On peut noter, par ailleurs, l'importance qu'a pu avoir Sartre pour le sociologue Erving Goffman, Dean MacCannel, "Erving Goffman (1922-1982)", *Semiotica*, 45-1/2 (1983), p. 2-7.

collective, évoque le masochisme, l'un des aspects de la "psychologie des foules" : "c'est ce qu'on voit dans le cas où la collectivité se rue dans la servitude et exige d'être traitée comme objet" (p. 473). Songeant, sans doute, à des exemples contemporains, Sartre évoque le couple de la foule et du chef : la "matérialité monstrueuse de la foule" tient à ce que "chacun exige d'être noyé dans la foule-instrument par le regard du chef" (p. 474).

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre conservait ses préoccupations initiales exprimées dans *L'Être et le néant* : "l'objet de l'existentialisme (...) c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe, au milieu d'objets collectifs et des autres hommes singuliers" (*Questions de méthode*, Gallimard, coll. Idées, ..., p. 121). Mais il va tenir un grand discours de la méthode sur les sciences de l'homme.

L'instrument est la "pensée dialectique" (d'origine hégélienne) opposée à la pensée « analytique ». La réalité objective dont traitent les sociologues n'était pas ignorée, elle se voyait même reconnue, mais assignée à un statut purement subalterne, celui d'un objet fragmentaire, incomplet, "abstrait", "subjectif" pour une simple "discipline auxiliaire" : "sans un mouvement, sans un effort réel de totalisation, les données de la sociologie et de la psychanalyse dormiront côte à côte et ne s'intégreront pas au 'Savoir' " (*Questions...*, p. 79). Le mouvement "dialectique" réalise une sorte de transmutation multiple :

- le passage de la partie au tout , à la fois une abolition et une fusion des moments séparés
- l'auto-connaissance du réel ou la fusion sujet-objet : "En fait, le sociologue et son 'objet' forment un couple dont chacun est à interpréter par l'autre et dont le *rapport* doit lui-même être déchiffré comme un moment de l'Histoire" (*Questions...*, p. 69). A l'ignorer, on commet l'erreur consistant à appliquer aux sciences de l'homme les principes des sciences de la nature : "Ainsi les sciences de la Nature sont-elles analytiques par leur contenu tandis que la pensée scientifique est à

la fois analytique par ses démarches particulières et synthétique par ses intentions profondes" (*Critique...*, p. 148).

- le passage libérateur du déterminisme aveugle, subi, à l'expérience vécue, lucide.

- le surgissement de « l'irréductible nouveauté » : "c'est le contraire de l'effort positiviste et analytique qui tente d'éclairer les faits neufs en les ramenant à des faits anciens" (*Critique...*, p. 147).

Il reconnaît aux sciences de l'homme une fonction positive consistant à réveiller de son sommeil dogmatique le marxisme, doctrine appelée, en principe, à occuper la position souveraine et totalisante de "Savoir" : "dans ses enquêtes sur des groupes définis, (la sociologie) livre, à cause de son empirisme, des connaissances susceptibles de développer la méthode dialectique en l'obligeant à pousser la totalisation jusqu'à leur intégration" (p. 70).

Mais en voulant s'autonomiser (p. 66), cette discipline succombe à une forme épistémologique du pêché d'orgueil. Semblable "à ces flics que le cinéma nous propose souvent pour modèles et qui gagnent la confiance d'un gang pour mieux pouvoir le donner" (p. 67), le sociologue vit sur l'illusion de l'extériorité et de l'objectivité : il se pense distant de son "objet" et attribue à celui-ci une forme d'auto-suffisance. Les "considérations qui suffisent à l'ordinaire aux sociologues" les porte à déclarer dans un langage chosiste, par exemple, "qu'un individu est né dans la classe ouvrière ou qu'il est issu du prolétariat (s'il en est sorti) ou qu'il y appartient", mais ces considérations "ne peuvent évidemment fonder l'intelligibilité des *socialités* fondamentales" (*Critique...*, p. 305).

Il est arrivé à Sartre de se risquer, loin des discours théoriques ambitieux, à des considérations plus modestes, et même à la formulation de consignes de travail. L'intérêt de ses recommandations est de révéler ce qu'un philosophe comme lui pouvait avoir à l'esprit quand il se référait au métier de sociologue.

Dans une note de *Questions de méthode*, en effet, il propose de suivre le modèle offert par

Henri Lefèbvre "qui a donné une méthode à (son) avis simple et irréprochable pour intégrer la sociologie et l'Histoire dans la perspective de la dialectique matérialiste"<sup>4</sup>. Le premier moment de la recherche est "descriptif" : c'est l'observation mais avec un regard informé par l'expérience et par une théorie générale ; elle concerne les "aspects démographiques, structures familiales, habitat, religion, etc.". Le second moment, dit "analytico-régressif", porte sur l'analyse de la réalité et enferme un "effort pour la dater exactement : par exemple, "dans le monde rural (...) on relève la coexistence de formations d'âge et de date différents". Le troisième moment, "historico-génétique", qui combine les deux précédents, exprime l'effort pour retrouver le présent mais élucidé, compris, expliqué". Son apport spécifique consiste à éclairer le "fait très frappant que l'Histoire seule (et non la sociologie, empirique et statistique) peut expliquer le fait rural américain". Autrement dit, pour comprendre le présent, il apparaît indispensable de dépasser la simple observation des données et d'insérer celles-ci dans une perspective temporelle. Entre la grande théorie philosophique et cette méthodologie assez rudimentaire, Sartre ne semble guère soupçonner l'existence d'un travail scientifique de construction d'hypothèses systématiques et précises. Enthousiasmé par un "texte si clair et si riche", il croit y déceler ce qu'il apprécie particulièrement : un "double mouvement de régression puis de progrès". Pourtant les résultats qu'il propose demeurent assez flous : le peuplement rural s'étant réalisé aux Etats-Unis sur "terre libre" et "à partir des villes", on "expliquera ainsi que la culture paysanne

---

<sup>4</sup> J-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 51. Le texte cité de Lefèbvre est "Perspectives de sociologie rurale", *Cahiers de sociologie*, 1953. Même si l'hommage à H. Lefèbvre a pu avoir une dimension stratégique, il reste que le mode d'argumentation proposé n'était pas simplement inventé pour les besoins de la cause marxiste.

soit proprement inexistante (...) ou soit une dégradation de la culture urbaine" (p. 51).