

**Achille Mbembe**

## *L'idée de 'sciences sociales'*

L'objet de cette étude n'est pas, à proprement parler, de rendre compte de la situation actuelle dans ce que l'on désigne les 'sciences sociales'. À peine s'appesantira-t-on sur leurs champs, leurs objets et sur les normes qui s'y rapportent. Depuis plusieurs années déjà, nombreux sont ceux qui insistent sur leur fragmentation et leur dispersion, au point où l'on peut se demander si cette notion a encore, aujourd'hui, un sens un tant soit peu opératoire. Il ne s'agit pas simplement, en effet, de la multiplicité et de la prolifération des disciplines ainsi que des normes, paradigmes et spécialités au sein de chacune d'elles<sup>1</sup>. Il s'agit aussi de la singulière obscurité et, de plus en plus, du caractère arbitraire des frontières qui les séparent désormais.

Sur un autre plan, les rapports entre ces régimes de savoir et les diverses formes de pouvoir social qui existent dans la société ont connu de profondes altérations au cours du siècle qui s'achève. Parallèlement, la complexité des liens entre science, État, marché et société est allée croissante. Mais pour bien situer la nature et les conséquences des mutations en cours, il est utile de revenir à l'histoire même des sciences sociales: non pour en établir un récit linéaire, mais pour problématiser les conditions dans lesquelles, dans l'histoire récente, le social en est venu à être constitué en tant qu'objet de science d'une part; et d'autre part, pour examiner dans quelle mesure l'on pourrait, de nos jours, dessiner, à partir du social, des formes possibles de savoirs dont les sciences dites sociales ne seraient qu'une forme parmi plusieurs autres.

### **Sujet, vérité et représentation**

Rappelons, pour commencer, que ce que l'on nomme les 'sciences sociales' constituent, de part en part, une invention des Temps modernes. Pour bien comprendre cet événement qui consiste en l'apparition de 'l'homme' en tant que 'ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir', ou encore ce corps de connaissances et de discours 'qui prend pour objet l'homme en ce qu'il a d'empirique' (Foucault, p. 355), il ne suffit pas de garder à l'esprit le lien intrinsèque qui, dans le discours occidental, relie la modernité à ce que Weber appelait le rationalisme occidental.<sup>2</sup> Il faut aller plus loin et s'efforcer de comprendre en quoi consistent les Temps modernes eux-mêmes<sup>3</sup>. Or, cette compréhension est souvent mise à mal du fait de la non prise en compte de deux processus, enchevêtrés l'un dans l'autre, et qui sont décisifs pour déterminer en quoi les Temps Modernes se distinguent des autres âges: il s'agit, d'un côté, du fait que *le monde devient image conçue (représentation)*, et, de l'autre, du fait que *'l'homme' devient sujet (subjectum)*. Ces deux processus entraînent des

transformations majeures dans l'économie de la connaissance, en même temps qu'ils inaugurent l'entrée dans un âge du savoir fort distinct de tous ceux qui l'avaient précédé.

Cette transformation dans l'économie de la connaissance affecte de façon particulière deux systèmes de positivités: d'un côté l'entendement que l'on se faisait jusqu'alors de la vérité et de son statut, et de l'autre l'acception que l'on avait du 'vivant', de l'étant, ou, simplement, du mode d'être des êtres et des choses. L'on se souvient qu'au cours de l'âge classique, la *pratique de la vérité* passe essentiellement par deux voies. Il y a, d'abord, l'ascèse individuelle au centre de laquelle se trouvent la chair et le corps. Faire l'expérience de la vérité, c'est gouverner ses désirs et ses plaisirs. Vérité et liberté sont liées dans la mesure où c'est par l'exercice de la maîtrise et de la retenue dans la pratique de la chair que l'on accède à la liberté. Vérité et liberté constituent, par ailleurs, le fondement de la morale puisqu'un rapport d'équivalence relie le sujet moral et le sujet tempérant. La morale suprême, d'essence grecque ou chrétienne, est alors d'éviter *l'esclavage de soi par soi*. La pratique de la vérité et le rapport au vrai consistent donc en une esthétique de l'existence dont le fondement est la domination de la violence des plaisirs, et notamment des plaisirs de la chair. L'espèce de souveraineté du sujet qui en découle est supposée contribuer au bonheur individuel et au bon ordre de la cité<sup>4</sup>. Cette perspective est claire. Elle implique que *la vérité se vit plus qu'elle n'est objet de connaissance, de discours ou d'enquête*. En fait, elle ne peut faire l'objet que d'une quête. Il s'agit, pour l'individu, de conquérir et d'exercer cette sorte de souveraineté qu'est le *pouvoir sur soi*.

L'autre voie par laquelle l'on accède à la vérité est la *révélation* et la possession. Dans l'ordre de la révélation, ce qu'il faut penser et ce qu'il faut savoir, comment et pourquoi le faire: tout ceci est prescrit d'avance par deux sortes d'autorités. D'un côté, il y a l'autorité de l'Écriture et de l'autre le dogme de l'Église. Ce sont les deux registres à partir desquels tout savoir peut être constitué en son évidence immédiate. Dans l'un comme dans l'autre, vérité et foi vont de pair. Posséder la vérité, c'est en effet tenir pour vrais la parole de l'Écriture et le dogme de l'Église. C'est la raison pour laquelle, dans l'économie de la connaissance à l'Age classique, la modalité suprême d'accès au vrai est la théologie. La théologie est alors moins une connaissance qu'une doctrine qui se déploie à partir d'une méthode précise: l'exégèse des paroles de la Révélation. Connaître, ici, ne signifie point rechercher. Connaître signifie bien comprendre la parole qui fait office de loi, telle qu'elle est énoncée par les autorités qui la prêchent. Dans ces conditions, l'on comprend que ce qui est décisif, c'est *l'argumento ex verbo* (la discussion des paroles et doctrines des différentes autorités) et non *l'argumento ex re* ou encore *l'experimentum* (l'observation des choses elles-mêmes).

Le statut du 'vivant' et l'acception de 'l'étant' constituent les deux autres systèmes de positivités qui, en se transformant radicalement, rendent possible

l'émergence de cette forme de savoir dont l'objet est le social. L'ère de la modernité, avons-nous dit, est celle au cours de laquelle 'l'homme' s'érige en premier et seul véritable *subjectum*. Ceci signifie que 'l'homme' devient le 'vivant' et 'l'étant' sur lequel désormais tout 'vivant' et tout 'étant' comme tel 'se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité'<sup>5</sup>. Mais 'l'homme' n'est pas seulement au fondement de tout: il est aussi l'instrument de mesure de tout ce qui peut passer pour certain, c'est-à-dire pour vrai, c'est-à-dire pour étant (p. 143). Ce que l'on appelle les 'sciences sociales' constituent une invention moderne parce que leur émergence est liée à ce moment – lui-même constitutif de la modernité – où 'l'homme' se place lui-même devant soi pour voir qui il est, et s'étant ainsi auto-fixé, ayant ainsi fixé tout ce qui relève de lui, tout ce en quoi il consiste, se maintient constamment dans cette représentation (Heidegger, p. 117). Deux traits marquent ce procès: d'une part, le dépassement de la tradition et la rupture avec une façon de penser le rapport au monde et, d'autre part, une volonté conquérante qui, elle-même, est inhérente à la tentative de totalisation et de monopolisation de l'étant dans une seule figure du vivant.

En faisant de 'l'homme' le centre de tout rapport et le point à partir duquel et en direction duquel l'on explique et évalue désormais la totalité de l'étant et du vivant, l'époque moderne déplace la notion de vérité pour la reloger, non plus dans la corporéité comme à l'Age classique, mais *dans l'être*.<sup>6</sup> L'être et la vérité se rejoignent désormais. Les deux, ensemble, permettent d'atteindre, non plus la foi, mais la certitude. À partir de ce moment, la certitude fondamentale, l'espace de l'indubitable, c'est, en effet, le *subjectum* (Descartes, Discours). Or, qu'est-ce qui caractérise l'essence du sujet sinon le fait de commencer par soi-même? D'après Heidegger en effet, la notion de 'sujet' désigne 'ce qui est étendu-devant', 'qui, en tant que fond, rassemble tout sur soi' (p. 115). Pour le reste, tout rapport à quelque chose, le vouloir, le prendre position, les sensations, est d'emblée un rapport s'effectuant sur le mode de la représentation (p. 141). Il nous faut insister sur cette économie de la représentation sans laquelle, dès les origines, il n'est pas de 'sciences humaines' imaginables. En effet, la forme de positivité propre aux 'sciences sociales' s'inscrit, à l'origine, dans une *économie de la représentation*. Le propre des formes de savoir qui, plus tard, se consolideront autour de ce que l'on nommera alors les 'sciences sociales', c'est qu'elles 'vont de ce qui est donné à la représentation à ce qui rend possible la représentation, mais qui est encore une représentation'<sup>7</sup>. Elles ne sont pas seulement, à proprement parler, une manière de mettre en ordre des représentations<sup>8</sup>. Dans une large mesure, la représentation est leur champ propre, le socle à partir duquel elles deviennent possibles.

La constitution des sciences humaines est donc inséparable du moment où, peut-être pour la première fois dans l'entendement occidental, l'homme se met lui-même en scène, se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant et le vivant doivent désormais 'se présenter, c'est-à-dire être image conçue' (p.

119). Mise en scène et mise en image vont de pair, et il n'y a plus dès lors de sujet qu'imagé. Mais ce qui est vraiment décisif, c'est que l'homme investit cette scène 'en tant que formellement reconnue par lui, qu'il la maintient volontairement comme par lui investie et qu'il l'assure comme terrain favorable à un déploiement possible de l'humanité. C'est maintenant seulement qu'on a affaire à ce qu'on appelle une situation de l'homme' (p. 120). Et ici 'commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et la possession de l'étant en sa totalité'. C'est précisément en ce projet de maîtrise et de possession de l'étant en sa totalité que réside l'essence des Temps Modernes. À l'origine, les 'sciences humaines' participent de cette volonté, dans un geste totalisant dans lequel le monde, disponible comme monde conquis et conçu comme image, ne fait plus qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un sujet au milieu de l'étant (pp. 120-121). Ce que l'on appellera plus tard le post-structuralisme est, en partie, fondé sur une critique de cette volonté de domination dont le propre est de ramener en une seule figure, et le vrai, et l'étant, et le vivant.

### **La constitution du social en objet de science**

Venons-en à la constitution du social en objet de science. Rappelons d'abord qu'aux débuts de l'époque moderne, deux formations cognitives se divisent le monde: d'un côté la physique, et de l'autre la morale. Au moment où se développent les sciences dites sociales, l'idée dominante est que la nature constitue un ensemble parfaitement clos de causalités calculables. Autrement dit, tout 'étant' peut être pris comme 'déterminé de façon univoque, d'après ses lois, dans son être en soi exact, et ce pour toutes ses propriétés' (Husserl). Certes, l'idéalisation des formes spatio-temporelles ou encore l'abstraction géométrique n'étaient inconnues, ni dans l'Antiquité, ni au cours du Moyen Age. Mais l'a priori d'une causalité exacte et universelle n'apparaît qu'à l'époque moderne. Cette dernière voit naître l'idée d'une science exacte de la nature dont le fondement est la croyance en la régulation universelle des événements du monde et, en particulier, des événements physiques. Ce que les Temps modernes apportent de spécifique, c'est l'idée selon laquelle la nature est soumise à des lois causales universelles et exactes; et ces lois 'font de la nature un universum calculable'. Dans ces conditions, le problème de la méthode, c'est de trouver effectivement ces lois causales exactes. D'autre part, l'on suppose à l'époque que ces lois causales exactes constituent les lois idéales de la réalité. Qu'il s'agisse de la physique galiléenne ou, plus tard, newtonienne, le principe est simple: l'idéalisation des réalités empiriques est de rigueur, et le principe d'exactitude prime sur celui de la relativité et de la contingence. C'est cette conception que l'on s'efforcera ensuite d'appliquer au vivant social lorsque se posera la question de savoir s'il y a des lois

irréductiblement spécifiques à l'organisation humaine. C'est ce que l'on appellera la physiologie sociale.

Mais au départ, l'ensemble des discours 'qui prend pour objet l'homme en ce qu'il a d'empirique' s'assignera pour tâche d'analyser les progrès de l'esprit humain et d'en faire l'histoire. Deux justifications philosophiques ou formes de croyances seront au coeur de cette entreprise. La première est la croyance en l'idée de la *perfectibilité* de l'espèce humaine, c'est-à-dire, dans une large mesure, la croyance en le caractère infini du travail de l'être humain sur lui-même<sup>10</sup>. La deuxième est l'idée de *bonheur*. Car, la croyance en la perfectibilité de l'homme est, elle-même, partie intégrante d'un horizon plus vaste, d'un *télos* sous-jacent à l'idée même de modernité: *le télos du bonheur*. L'on pense, en effet, que le savoir sur le social, c'est cette forme de savoir dont le but final est d'assurer et d'augmenter le bonheur des individus et des nations. Savoir cultiver, savoir commercer, bien se conduire, bien gouverner, savoir raisonner constituent alors certaines des voies d'accès au bonheur des nations. Dès les débuts de la 'science sociale', il existe donc un lien non seulement entre les questions cognitives et les questions morales, mais aussi entre la théorie et l'action. L'affirmation de la rationalité de toute réalité va de pair avec la volonté de transformation des conduites individuelles, des conduites de gouvernement et des conduites gouvernant la formation des richesses. Mais le modèle de rationalité que l'on s'efforce d'imiter est celui qui est offert par les sciences mathématiques de la nature. Il s'agit d'appliquer aux phénomènes sociaux et moraux les méthodes de la science supposée la plus exacte qui soit: les mathématiques. D'où, par exemple, le projet de mathématique sociale de Condorcet<sup>11</sup>.

À l'époque, l'on parle des 'sciences sociales' en tant que 'sciences morales'. La fonction qui leur est assignée est de préserver l'espèce humaine 'du retour de la barbarie'. Elles font partie, certes, d'un ordre de connaissances qui se distingue des sciences dites physiques. Mais, tout comme les sciences physiques, elles doivent s'appuyer sur l'observation des faits. Elles doivent acquérir la même méthode que ces dernières, manier une langue exacte et précise et, finalement, atteindre au même degré de certitude. La notion de vérité se déplace donc une fois de plus. Désormais, le rapport au vrai s'effectue dans l'ordre de l'exactitude des faits et de la précision des résultats. Une nouvelle ligne de partage est désormais établie entre un ordre de connaissances 'scientifique', c'est-à-dire capable de produire des vérités sur la base de l'observation, du calcul et de l'exactitude; et un ordre de discours fait d'images du monde' et fondé, non pas sur la raison, mais sur des 'représentations'. L'application des mathématiques à la réalité sociale apparaît, dans cette perspective, comme la condition de la certitude et le prix à payer pour l'accès aux lumières: 'Il est aisé d'observer 1) que le calcul a du moins l'avantage de rendre la marche de la raison plus certaine, de lui offrir des armes plus fortes contre les subtilités et les sophismes; 2) que le calcul devient

nécessaire toutes les fois que la vérité ou la fausseté des opinions dépend d'une certaine précision dans les valeurs' (Condorcet, 97).

La réalisation du telos du bonheur passe par trois opérations touchant, la première, aux conduites individuelles, ainsi qu'on vient de l'indiquer. La deuxième opération a trait aux conduites de gouvernement, et la troisième aux conduites de formation des richesses. S'agissant des conduites individuelles, il faut préciser que l'ignorance (les jugements, les impressions, les exagérations) apparaît comme l'obstacle majeur au bonheur. Le but des sciences sociales est donc de faire en sorte que 'notre raison cesse d'être l'esclave de nos impressions'. Car, les risques de l'ignorance sont nombreux: 'la force peut l'enchaîner [l'homme ignorant], la servitude peut l'abrutir, la superstition peut le conduire' (Condorcet :98). Tout comme le sauvage, l'ignorant ne connaît ni ses droits, ni les limites de ses droits. Il ne sait pas 'quand il doit faire à son propre bonheur ou à celui des autres, le sacrifice de ses volontés'. La fonction des sciences morales ou sociales est donc d'enseigner comment on doit agir et comment on doit éviter de donner à l'esprit humain des limites trop étroites; comment on peut élargir le champ où l'esprit humain peut s'exercer et comment, ce faisant, l'on peut délivrer l'espèce humaine de l'arbitraire et du caprice.

La réalisation du telos du bonheur passe également par la résolution du double problème de l'état-civil et du gouvernement. Le but du gouvernement est de multiplier la puissance et la richesse. C'est ce qui nécessite la naissance d'une science nouvelle, et que l'on appelle l'arithmétique politique. Il s'agit d'une arithmétique dont les opérations ont pour but 'des recherches utiles à l'art de gouverner les peuples, telles que celles du nombre des hommes qui habitent un pays et les procédures de leur multiplication; de la quantité de nourriture qu'ils doivent consommer; du travail qu'ils peuvent faire; du temps qu'ils ont à vivre, de la fertilité des terres; de la fréquence des naufrages' (Condorcet: 106). Ces connaissances doivent être acquises grâce à des calculs fondés sur des expériences bien constatées. De la somme de ces connaissances, les pouvoirs publics doivent pouvoir tirer des conséquences pour le développement de l'agriculture, du commerce, des colonies, ou encore pour le cours et l'emploi de l'argent. La croyance qui fonde cette approche est que 'le monde politique, aussi bien que le monde physique, peut se régler à beaucoup d'égards par poids, nombre et mesure' (Condorcet: 106).

Les premières tentatives de classification des savoirs en 'disciplines' émergent autour de ces préoccupations. Celles-ci se tissent autour de la question des rapports entre les membres d'une même société (la question de l'état-civil) et de celle des besoins (les choses que l'on peut produire et consommer). La configuration intellectuelle au sein de laquelle les 'disciplines' se développent reste cependant tributaire de la ratio occidentale dont la principale caractéristique est d'être écartelée entre deux visions de la connaissance. Il y a, d'un côté, les domaines du mathématisable. C'est le domaine des formalisations. À l'intérieur de ce domaine, l'acte scientifique par

excellence est celui par lequel les choses de la vie reçoivent leur positivité à partir de leur mise en mathématique, c'est-à-dire leur inscription dans l'ordre du quantifiable. À l'ordre du quantifiable est supposé s'opposer l'ordre du qualitatif. C'est le domaine de l'interprétation et de la représentation. Quoique l'on pense, cet écartèlement reste, aujourd'hui encore, au coeur de l'opposition entre les sciences naturelles et les sciences sociales.

### **Savoir social et pouvoir social: la preuve utilitaire**

Examinons à présent le problème de la légitimation des 'sciences sociales'. Historiquement, les sciences sociales n'ont guère échappé, dans leur développement, aux dynamiques qui ont caractérisé les rapports entre le pouvoir et les sciences dites expérimentales. Résumons ce parcours en utilisant comme exemple une tradition savante parmi d'autres au XVII<sup>e</sup> siècle: la tradition expérimentale<sup>12</sup>. À l'époque, le succès des pratiques expérimentales repose, en très grande partie, sur un échange entre le pouvoir d'État et le savoir. Cet échange consiste en le fait que le savoir produit par les spécialistes a, entre autres, pour fonction d'augmenter, aussi bien par sa forme que par son contenu, la légitimité du pouvoir de la monarchie absolue. En retour, la monarchie augmente la crédibilité des résultats de l'investigation en étendant les limites de leur utilisation. On peut, dans ces conditions, décrire la preuve expérimentale 'comme un mode d'échange', où, à travers le témoignage, les expérimentateurs accroissent la crédibilité du savoir qu'ils exhibent en légitimant une oligarchie patricienne.

Il ressort de ce troc que la construction de la certitude expérimentale n'est pas une simple affaire d'objectivité. En d'autres termes, la certitude ne découle pas seulement de la validité propre de l'expérimentation ou de son apparente objectivité. La crédibilité des pratiques empiriques dépend aussi de leur inscription dans tout un réseau de liens entre les producteurs de savoir et l'aristocratie, au sein d'un ethos où, aussi bien l'étiquette que les modes de civilité contribuent, en dernier ressort, à consolider la puissance de la monarchie. Au demeurant, le corps des savants est choisi par le Roi lui-même. Il est payé et protégé par celui-ci et il est dévoué à sa gloire. Ce corps s'adjudge des fonctions de légitimation et des fonctions judiciaires: il a charge d'examiner et d'évaluer ses propres travaux. Il est son propre public<sup>13</sup>. La production du savoir s'effectue, dès lors, dans une situation de dépendance économique directe. Mais cette dépendance a ceci de particulier qu'elle ne permet pas seulement d'établir un système de contraintes et d'interdits volontairement acceptés. Ces contraintes sont aussi exploitées comme une ressource pour appuyer des revendications issues d'en bas, à travers une reconfiguration du discours où toute proposition 'scientifique' est présentée comme une source nouvelle de gloire et de louanges pour le pouvoir royal. La relation entre le savoir et le pouvoir est donc une relation au bénéfice des deux parties.

Les savants exaltent une figure du politique. Et cette figure du politique confère de la crédibilité aux inscriptions qu'ils produisent<sup>14</sup>.

Il s'ensuit que la légitimité des sciences, qu'elles soient expérimentales ou sociales, *est fonction des modes sur lesquels certains types de pratiques scientifiques interfèrent constructivement avec les figures centrales du pouvoir*. C'est, par exemple, le cas des géomètres et des astronomes au début du XVIIIe siècle, lors du passage de l'expérience à l'observation. L'on voit en effet les géomètres construire un discours relevant d'une pratique mathématique dont la fonction est de lire et de traduire la continuité spatiale de l'espace géographique sur lequel doit s'exercer le pouvoir. Cet espace continu est traduit lui-même dans le langage des tables de mesures. La mise en scène de l'appareil de mesure se déploie, elle-même, au sein d'une culture de l'exactitude. L'on attend, par ailleurs, de la mesure qu'elle conduise à des lois. Elle doit, en effet, rendre lisible et prévisible le monde qui nous entoure. La mesure trouve son utilité finale lorsque, engageant la raison d'État, elle rend possible une appropriation, par le pouvoir, des connaissances ainsi produites, dans le but d'accroître l'emprise du monarque sur ses sujets. La légitimité repose, dans ce contexte, dans le va-et-vient entre l'espace extérieur et l'institution savante. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la pratique du mécénat royal<sup>15</sup>. Le travail scientifique, dans ces conditions, fait partie des travaux d'utilité sensible et prompte.

Ceci ne représente cependant qu'une tradition – peut-être la plus puissante. Car, c'est au XVIIe siècle que le critère de l'utilité vient redoubler progressivement un autre, qui avait été au cœur de l'ethos aristocratique: celui de la curiosité. Au demeurant, deux stratégies de légitimation du savoir ont toujours coexisté dans l'histoire de l'Occident: *la légitimation par l'utilité et la légitimation par la curiosité*. C'est à partir du moment où l'État devient prééminent dans le dispositif de médiation entre la science et la société que la preuve par l'utilité acquiert une telle importance, éclipsant dès lors la preuve par la curiosité<sup>16</sup>. Les exemples d'applications utiles du savoir dans le cadre de réformes de la société, à partir de l'action administrative du gouvernement, abondent. En tant que régulateur des privilèges et de leur usage différencié, en fonctions d'impératifs d'ordre politique et économique, l'État intervient de plus en plus directement dans la définition de la vérité, de son statut et de ce qui s'y oppose. L'État et la vérité sont, dès lors, engagés dans une dynamique de transformation mutuelle dans laquelle un savoir sur les choses et des structures de pouvoir se construisent en regard l'un de l'autre, l'utilité devenant le problème central autour duquel la place du savant dans la société est redéfinie<sup>17</sup>. Mais l'autre processus est l'association entre la science et la manufacture. Cette association rend plus nécessaire encore la mesure exacte 'parce qu'il est devenu crucial pour l'entrepreneur à la fois de répéter certains procédés nouveaux dans les ateliers et également d'y stabiliser un savoir-faire préindustriel par voix lettrée' (Licoppe : 306). C'est ainsi qu'en Angleterre, l'univers

manufacturier constitue l'allié privilégié qui confère au savoir produit la base sociale nécessaire, à la fois financièrement et en termes de légitimation.

### De l'analyse à l'action

L'idée selon laquelle il est possible de parvenir à des connaissances qui soient utiles à la vie n'est pas neuve. L'interrogation sur la signification pratique de l'activité de connaissance est inscrite à l'origine même des sciences sociales. De Descartes à Marx, en passant par Durkheim, l'interprétation du monde va de pair avec la transformation du monde: 'les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer', affirme Marx<sup>18</sup>. 'À quoi bon se travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie?', renchérit Durkheim<sup>19</sup>. De nombreux auteurs ont noté, avec raison, que cette interrogation est caractéristique aussi bien du prométhéisme de la bourgeoisie naissante que du messianisme révolutionnaire des socialismes du XIXe siècle. La double injonction de l'utilité et de la traduction monétaire du savoir et des connaissances n'épargne guère les sociétés contemporaines. Aujourd'hui cependant, elle est corrélative d'une définition technique de l'exercice du pouvoir dans laquelle le savoir des sciences sociales prend la place d'un savoir d'expertise. Mais sommes-nous certains de produire effectivement ce 'savoir d'expertise'?

Poser cette question revient à s'interroger sur la *spécificité des sciences sociales*. Celle-ci ne repose certainement pas sur leur capacité de problématisation *pratique*. Elle ne repose pas non plus sur leur capacité à anticiper le changement et ses conséquences. Le mieux qu'elles puissent faire dans le domaine concret, c'est de faire partager, avec les acteurs concernés, une manière d'interroger les dispositifs sociaux qui semblent 'aller de soi'. C'est de problématiser l'existant aux yeux des acteurs concernés<sup>20</sup>. De ce point de vue, la puissance des sciences sociales ne réside pas dans la manipulation des nombres. Elle est à rechercher du côté de ce que Foucault appelait 'cette étrange capacité de pouvoir se représenter la vie'<sup>21</sup>. C'est de ce côté que s'inscrit son utilité. Cette dernière doit être conçue comme herméneutique. Cette réflexivité critique où l'objet et le sujet sont les mêmes, cet exercice de déchiffrement et ce pouvoir de représentation : là gît l'utilité de cette forme de savoir qui a pour objet 'l'homme' dans sa dimension empirique. Les formes de réappropriation de cette herméneutique par les acteurs sociaux sont nombreuses. Mais la réappropriation elle-même ne va pas de soi. Elle n'est jamais automatique.

Le pouvoir de représentation et de symbolisation est donc ce qui constitue le propre des sciences sociales. Ainsi que le remarquait Foucault, qu'il s'agisse du travail, de la vie ou du langage, la représentation est le champ même des sciences sociales (qu'il appelait humaines!). L'objet et le sujet de la représentation est, ici, le même. Dans une large mesure, le pouvoir des 'sciences sociales' découle d'une tautologie: celle qui fait de 'l'homme' ce à partir de quoi toute

connaissance peut être constituée en son évidence immédiate et non problématisée, et en même temps ce qui autorise la mise en question de toute connaissance de l'homme. C'est la raison pour laquelle connaissance et praxis en viendront à être classés sous la notion, non plus de physiologie (métaphore biologique), mais d'arithmétique sociale. Par la médiation du calcul mathématique, l'objectif de l'arithmétique sociale est de contribuer à la connaissance des fondements et des lois de l'organisation sociale et, sur cette base, à la rationalisation de l'action en vue du bonheur de l'espèce humaine<sup>22</sup>.

### Conclusion

Revenons au point de départ. Nous avons évoqué, au début de cette note, la contestation générale des frontières officielles entre les disciplines aujourd'hui. Du reste, ces frontières n'ont jamais été stables. Un double trait a toujours marqué l'histoire de la constitution des savoirs en 'disciplines'. D'un côté, ces dernières sont nées à l'occasion d'un problème, d'un obstacle théorique ou pratique, d'une série d'événements historiques qu'il a fallu expliquer parce qu'ils menaçaient les équilibres sociaux. De l'autre, cette constitution a toujours eu un caractère artificiel, voire arbitraire. Cette artificialité et cet arbitraire marquent plus que jamais le paysage actuel. D'immenses territoires du réel sont inexploités. Des espaces vides s'accumulent. Le champ du social et ses manifestations se dilatent, qu'il s'agisse des lieux où l'individu travaille, produit et consomme, fait la guerre, ou de ces autres où il invente des lois, se donne des rites, des croyances et des fêtes, un langage. Y compris à l'intérieur des mêmes disciplines, il n'est plus certain que le corps de concepts de base est toujours commun. Il n'est plus certain que les disciplines sont encore porteuses de paradigmes.

Compte tenu du morcèlement du champ disciplinaire actuel, les 'disciplines' elles-mêmes n'échappent point à la crise d'identité qui affecte l'ensemble du champ. Il est peut-être trop tôt d'annoncer 'la fin des disciplines'. En tous cas elles n'échappent guère au phénomène de la scissiparité. Produit de cette fragmentation, des 'matrices disciplinaires' font leur apparition. Autour d'elles se tissent des 'spécialités' thématiques. Celles-ci sont, pour la plupart, transversales dans la mesure où elles recourent plusieurs disciplines et aires d'études. Ces thématiques se caractérisent par leur fluidité et leur instabilité, ainsi que par leur institutionnalisation problématique au sein des structures académiques classiques. C'est, par exemple, le cas des études de genre, des études sur la race, des études postcoloniales, ou des développements récents en anthropologie, dans les études culturelles, voire dans certains domaines de l'économie ou de la sociologie et de la géographie. Leur caractéristique principale est de procéder par *hybridation des connaissances*.

Mais pour que de telles configurations apparaissent, encore faut-il qu'existe un mouvement social qui les porte. Dans tous les cas, il est évident, pour toutes les disciplines constituées, que l'innovation, aujourd'hui, s'effectue non au

centre, mais aux frontières. Ce processus ne va pas sans risques. Certes, les essais de transformation des disciplines de l'intérieur débouchent souvent, soit sur la séparation en nouveaux domaines autonomes, soit sur la ghettoïsation. Il reste néanmoins que les avancées les plus fulgurantes dépendent des échanges opérés avec d'autres branches du savoir. Ce phénomène relève à la fois de l'hybridation des disciplines et de leur chevauchement. Il débouche sur une recombinaison des savoirs qui est fort distincte de ce que l'on avait coutume de désigner l'interdisciplinarité. Ceci tend à indiquer que les 'sciences sociales' tirent leur force de leur position à l'interstice des autres branches du savoir. Elles acquièrent leur puissance propre lorsqu'elles sont à même de se placer en rapport fécondant avec toutes les autres formes de savoirs, c'est-à-dire lorsque, à titre d'exemple, l'utilisation des formalisations mathématiques ou des modèles et concepts empruntés à la biologie, à l'économie ou aux sciences du langage permet de s'adresser, en fin de compte, à ce mode d'être de l'homme que la philosophie ou la littérature, elles, cherchent à penser au niveau de la finitude radicale. C'est cet 'être-au-carrefour' qui fait leur précarité, leur instabilité, voire leur incertitude comme sciences tout court.

La grande contradiction dans les sciences sociales aujourd'hui, ce n'est pas l'opposition entre les aires d'études et les disciplines. C'est le paradoxe entre l'extrême fragmentation des savoirs et des connaissances et l'apparition du gigantesque. D'un point de vue philosophique, l'on peut rapprocher la 'globalisation' de ce qu'en son temps, Heidegger appelait le gigantesque. Il décrivait le gigantesque par, entre autres, 'l'annihilation des grandes distances par l'avion, la représentation produisible à loisir de mondes inconnus et lointains dans leur quotidienneté, par une simple manipulation du poste radio'. Mais le gigantesque était surtout, à ses yeux, 'ce par quoi le quantitatif devient une qualité propre' et, ainsi, un mode insigne du 'Grand'. Il observait: 'chaque époque historique est non seulement plus ou moins grande par rapport aux autres; elle a aussi, à chaque fois, sa propre notion de la grandeur'. En dépit de cette relativisation (et peut-être précisément à cause d'elle), il semblait tout à fait clair dans son esprit que le temps du 'gigantesque', c'est celui au cours duquel 'le monde se pose de lui-même dans un espace échappant à la représentation, allouant ainsi à l'incalculable sa détermination propre et son caractère historiquement unique' (Heidegger: 124-125). Ce qui, apparemment, est le propre de notre époque, c'est ce paradoxe entre un mode de connaissance reposant sur la croyance en la calculabilité du réel d'une part et, d'autre part, un réel dont le caractère gigantesque n'a cessé de suggérer l'incalculabilité.

L'on pourrait donc suggérer que l'événement majeur de cette fin de siècle, du point de vue de l'histoire des sciences sociales, est la rentrée dans un nouveau régime: celui de l'incalculable. Les divers champs d'expérience à partir desquels l'être vivant s'ouvre à la possibilité de se représenter à lui-même ne sont plus, tous, accessibles à la mesure. Du coup, 'l'appareil de mesure' ne peut plus être considéré comme le centre du dispositif de construction d'un savoir

certain sur le monde. Notre époque est sortie d'un temps de l'exactitude qui ne se déclinait que selon les figures du progrès et de l'accumulation. Dans ces conditions, ré-inventer les 'sciences sociales' suppose que l'on prenne acte du basculement des mentalités caractéristique de cette fin de siècle: à l'heure où le nombre triomphe, les lieux a priori inassignables à la mesure, les lieux dont aucun appareil aussi exact soit-il ne pourrait venir écrire 'l'histoire', ces lieux n'ont jamais autant proliféré. Est-il certain que les deux langues hégémoniques de la ratio occidentale: la langue du calcul et la langue de la représentation, épuisent les langues dans lesquelles cette prolifération pourrait être saisie. D'autre part, comment concilier cette prolifération et l'idée – toute moderne – selon laquelle les sociétés sont susceptibles de relever d'une législation universelle régissant l'espèce humaine tout entière?

### Notes

1. Mattei Dogan, 'Les nouvelles sciences sociales : fracture des murailles disciplinaires', *RISS*, 153, 1997.
2. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. J. Chavy, Paris, Plon, 1964.
3. Pour un essai, cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tr. C. Bouchindhomme & R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
4. M. Foucault, *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, ch. 4.
5. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p. 115.
6. D'où, pendant longtemps, l'importance des philosophies de l'être. Cf. Heidegger, *L'Être et le temps*; Sartre, *L'Être et le néant*; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 75-141.
7. M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, dernier chapitre.
8. Représenter signifie, d'après Heidegger, 'faire venir devant soi ce qui est-là-devant', 'le rapporter à soi', 'le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure', p. 119. Plus loin: représenter signifie: 'à partir de soi, mettre quelque chose en vue devant soi, en s'assurant, en confirmant et en garantissant l'ainsi fixé', p. 140.
9. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 387.
10. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1, Paris, Fayard, 1987, chap. 2.
11. Condorcet, *Mathématique et société*, édité par R. Rashed, Paris, Hermann, 1974.
12. À l'époque, la tradition expérimentale côtoie en effet d'autres pratiques savantes tout à fait distinctes. Celles-ci sont fondées, soit sur l'observation, soit sur les mesures et l'usage des mathématiques. Cf. C. Licoppe, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte, 1996.

13. Voir R. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of science, 1666-1680*, W. & Wilkins, Baltimore, 1971; R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1978.
14. Pour une application de ce principe dans d'autres domaines, lire L. Marin, *Le portrait du Roi*, Paris, Minuit, 1981.
15. Lire D.S. Lux, *Patronage and Royal Science in Seventeenth Century France : The Académie de Physique in Caen*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
16. K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.
17. T. Lenoir, *Instituting Science: The Cultural Production of Scientific Disciplines*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
18. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1844.
19. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, ch. 3.
20. Cf. J.M. Berthelot, *Les vertus de l'incertitude. Le travail de l'analyse dans les sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
21. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
22. Ceci ne va pas sans contestation. Cas d'A. Comte pour qui la mathématique ne vaut que pour les corps bruts et sa validité ne saurait embrasser les phénomènes socio-politiques, in *Cours de philosophie positive*, Paris, Anthropos, 1969.

Achille Mbembe  
CODESRIA  
Dakar  
Sénégal