

**Acfas**

89<sup>e</sup> congrès du 9 au 13 mai 2022

## **Regards interdisciplinaires sur les structures du social comme centre du construit humain**

Roland Charbonneau et Stéphane Chiarello

### **Résumé**

La compréhension de ce qui structure le construit humain est un objet for complexe. Dans cette communication nous avons choisi de diviser ce sujet en trois axes d'études soit : la conscience, l'Autre et le social. Après avoir analysé ces trois concepts nous démontrons les relations qui se crée entre eux pour constituer ce que Laborit nomme structure – structures qui sont dynamiques et qui, au fil du temps seront amenées à se transformer pour réécrire l'imaginaire culturel.

### **1. Introduction**

Henri Laborit affirme dans *Biologie et structure* que l'évolution humaine est « caractérisée par l'accroissement de structures », structures qui se sont complexifiées au fil de son histoire par une « mémoire » de l'expérience, que nous proposons de nommer « vécus » à la manière des phénoménologues modernes. Cette complexification est due au désir de survie de l'humain, qui déploie à cet effet toute sa « technique » afin d'entretenir un système structurant. Ce faisant, Laborit soutient qu'un certain nombre de ces structures sont à la racine de nombreux comportements humains. Cependant, écrit-il, « ce n'est pas parce [qu'une structure] a réussi à quelques-uns, à une certaine époque, qu'elle peut réussir à l'ensemble des hommes présents et surtout à l'avenir » (Laborit). C'est dire que ces ensembles structurels sont dynamiques et indépendants de l'histoire, et l'observation de leur transformation devient une possibilité d'apprentissage social.

### **2. Thèse et plan de la communication**

C'est à la lumière de ces idées de Laborit que se trouve le point de départ de notre réflexion, que nous voulons inscrire dans une perspective phénoménologique moderne. Notre projet est de comprendre ce qui structure le construit humain, et ce par trois axes d'étude. Nous commencerons par ce qui *constitue* le soi, c'est-à-

dire la conscience. Ensuite, nous verrons comment un sujet conscient fait l'expérience de rapports en contexte d'altérité, pour enfin élargir le champ aux structures du social.

### **3. La conscience**

Notre premier axe de réflexion a pour but de caractériser ce qu'est la conscience, en tant que les structures que nous supposons avec Laborit sont construites par et pour des êtres conscients. Cela se fera par quelques emprunts à la philosophie continentale, à commencer par les travaux de Edmund Husserl, philosophe allemand du 19<sup>e</sup> siècle à l'origine de la phénoménologie moderne.

Chez Husserl, l'objet est essentiel à la connaissance et il développe sa phénoménologie autour de l'expérience – ou vécu – de tels objets. C'est alors la totalité de l'expérience qui fait la conscience. Ainsi, l'identité entre le sujet et sa conscience est acceptée d'emblée. Husserl dira surtout dans ses *Recherches logiques* que la conscience est intentionnelle, c'est-à-dire dirigée vers le dehors, vers l'objet qu'elle pose (Grooten, 1952).

#### **3.1. La conscience intentionnelle**

Supposons un sujet conscient nommé Jacques, attablé devant un panier de fruits. Par ce que Husserl nomme un acte intentionnel, sa conscience vise en pensée un objet, disons une pomme verte parmi l'ensemble des fruits. De cet acte, d'une part le contenu intentionnel sera le rendu perceptif ou visuel que Jacques se fait de la pomme, et d'autre part l'objet intentionnel sera la pomme elle-même, individuée, saisie par l'acte de sa conscience dirigée.

Autrement dit, Jacques peut viser intentionnellement – se diriger vers – un objet sensible appartenant au monde extérieur, à saisir selon sa qualité et sa matière. Husserl voit dans cette relation intentionnelle l'appartenance réciproque de l'être objectif (la pomme) et de la conscience.

#### **3.2. La conscience en relation**

D'après Husserl (1900-1901), la conscience est donc séparée des objets sensibles et en est une de soi, sur le mode de l'appartenance. Jean-Paul Sartre (1943) nous permet de compléter notre survol avec ses concepts d'en-soi et de pour-soi.

C'est que Sartre fonde la conscience sur le rapport à soi, puisque c'est dans ce rapport qu'il peut lui-même se définir. Le soi est alors mode d'être du sujet conscient, mais jamais parfaitement : c'est dans une adéquation imparfaite qu'il existe. Si Husserl plaçait l'objet au centre de sa phénoménologie, Sartre la ramène au sujet.

Cela suppose deux déterminations ontologiques. D'abord, l'en-soi désigne l'objet. Il n'entretient pas de rapports avec ce qui l'entoure, et n'est rien d'autre que lui-même, sans devenir ni négation. Il correspond au phénomène d'être dévoilé principalement à la conscience – autrement dit, l'en-soi est l'être du phénomène. Notre pomme est une *pomme en soi* et rien d'autre qu'elle-même.

Le pour-soi, quant à lui, est plutôt le mode d'être de la conscience en tant qu'elle ne peut être que sous le signe de rapports à elle-même et aux choses. Ainsi, Jacques peut se dire conscient par son rapport à la pomme, mais pas simplement qu'il est conscient *a priori* puisqu'il y aurait un état « d'adéquation imparfaite » (Sartre). La conscience est donc appelée à entrer en rapport avec des objets (de l'en-soi) et des sujets.

### **3.3. Conclusions sur la conscience**

Résumons. Nous avons d'abord posé avec Husserl un sujet conscient faisant l'expérience d'objets sensibles. Sartre nous a toutefois permis d'ajuster le tir en donnant deux déterminations ontologiques à la conscience : son mode d'être est le pour-soi et elle est une conscience de rapports à l'en-soi.

## **4. L'Autre**

Nous voulons maintenant étudier, d'un œil phénoménologique, de tels rapports ayant cours dans *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire et *Bleuets et abricots* (2016) de Natasha Kanapé Fontaine. Ces rapports se vivent, nous le verrons, sous le signe de l'altérité, plus précisément à travers les rapports de deux auteurs touchés par l'histoire coloniale.

### **4.1. Colonialisme et altérité**

Il est difficile d'ignorer, à la lecture de ces recueils, l'histoire coloniale respective des Antilles et du Québec. Sans réduire la complexité de la question, tentons d'imaginer les pôles de tels rapports. D'un côté, nous pouvons imaginer le colonisateur percevant toute population autochtone comme un Autre hostile,

sauvage, à chosifier, civiliser ou détruire, alors que de l'autre côté le peuple colonisé perçoit les colons comme un Autre oppresseur, destructeur, intrinsèquement lié à sa souffrance et à celle de son peuple et de son territoire. Il y aurait ainsi un « Autre-oppresseur » contre lequel se dressent tour à tour Césaire et Kanapé Fontaine afin de s'en libérer.

#### **4.2. Césaire : faire communauté**

Chez Césaire, grand penseur Noir martiniquais, le dépassement de « l'Autre-oppresseur » passe par la valorisation de la communauté, de la nature et du territoire via son concept de « négritude », dont le terme réfère implicitement au Noir.

Thésée et Carr (2009) présentent la négritude comme un « nouvel humanisme identitaire et écologique », où la vision du monde devient celle du colonisé et qui propose une déconstruction puis reconstruction identitaire.

Le changement ontologique de vision du monde se devine justement dans ces vers de *Cahier d'un retour au pays natal* : « ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité contre la clameur du jour [...] ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale / elle plonge dans la chair rouge du sol [...] » (CR46-47). À l'Autre-colonisateur qui demeure « sourd » à l'environnement, qui construit « tours et cathédrales » est opposé une « chair rouge du sol », une nature ou un territoire qui répond aux souillures de la colonisation. C'est que chez Césaire, la dimension écologique de la refondation identitaire est primordiale, puisque c'est dans la nature que la négritude trouve sa « niche » (Thésée et Carr), où elle « naît et s'abreuve », afin de devenir le lieu d'un principe de communauté qui irait, avec son pays, jusqu'à renverser le pouvoir colonial.

Car ce changement de vision et cette reconstruction identitaire liée au territoire s'accompagne d'une communauté d'individus : « et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi [...] aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force / et il est place pour tous » (CR57).

Thésée et Carr affirmaient que la première application de la négritude est la constitution d'un nouveau soi. En reprenant notre terminologie précédente, elle jouerait alors sur le pour-soi du sujet conscient, mais aussi sur l'en-soi, puisqu'elle fonde une nouvelle communauté d'individus autour de leur rapport à la nature et au territoire. Précisons que nous avons volontairement omis la question du langage, qui fera l'objet d'un approfondissement ultérieur.

### 4.3. Kanapé Fontaine : faire territoire

Chez Kanapé Fontaine, la constitution de « l'Autre-opprimé » passe, entre autres, par le concept de « femme-territoire ».

D'entrée de jeu, Joëlle Papillon (2019) place le sujet lyrique dans *Bleuets et abricots* de « côte à côte avec son pays » et, avec Césaire (qu'elle cite en exergue), dans une « guerre de décolonisation ». Il y a, écrit Kanapé Fontaine, un « cri [qui] s'élève en moi et me transfigure »<sup>1</sup>. Papillon ajoute que pour reconstruire le « pays mien »<sup>2</sup>, « elle [Kanapé Fontaine] établit un rapprochement entre la femme innue et la terre, qui passe non seulement par le partage d'un corps brun posé comme fertile, sexuel et sensuel, mais aussi par celui d'un corps souffrant des violences de la colonisation. »<sup>3</sup> Violences qui, justement, procèdent d'abord du territoire :

les camions marchent  
grands ours de malheur  
depuis des bois où l'on plante machinerie  
depuis des siècles et des siècles

C'est là l'objet en-soi dont la femme-territoire fait l'expérience. On pourrait même avancer que ce rapport à l'autre se vit de façon dialectique, là où la négation de l'Autre-colonisateur affecte le pour-soi et permet la (re)découverte de soi :

les missionnaires me disaient Montagnaise  
moi je dis femme-territoire  
mes montagnes t'enseigneront l'avenir<sup>4</sup>

### 4.4. Conclusions de section

Retenons de cette section deux moments importants : la conscience, qui se constituait par son rapport à soi et au monde, peut de par l'expérience de rapports d'altérité comme ceux lus chez Césaire et Kanapé Fontaine se reconstituer autrement. Qui plus est, ces rapports qui viennent influencer la conscience sont liés à des réalités historiques structurantes. Il s'agissait chez Césaire de faire communauté par le rapport à la nature, tandis que chez Kanapé Fontaine cela passait par une conjonction de soi et du territoire.

---

<sup>1</sup> BA, p. 7.

<sup>2</sup> BA, p. 14.

<sup>3</sup> PAPILLON, *op. cit.*, p. 80.

<sup>4</sup> BA, p. 20.

Ces deux reconstructions de soi participent d'une lutte contre l'histoire coloniale. Contrairement à Laborit, ces auteurs nous montrent que la transformation des structures ne seraient pas indépendantes de l'histoire.

## **5. Le social**

S'il y a alors des structures qui influencent les rapports dialectiques d'une conscience à elle-même, à l'autre et à l'histoire, on peut se risquer à élargir davantage notre perspective et réfléchir aux structures du social – social que nous entendons à la suite de Franck Fischbach comme catégorie de la pensée.

### **5.1. Fischbach : le social politisé**

D'emblée, Fischbach relève que, suivant Miguel Abensour, le social est une entité instable à stabiliser par l'ancrage de la politique. C'est avec Rancière que Fischbach parvient à détailler cette politisation, qui opère d'un double travail d'organisation mais aussi d'introduction de la dissension. C'est que la politique a un double sens : elle est principe structurant mais aussi principe de remise en cause de l'ordre social existant. La politisation du social peut donc avoir cours en vue d'une lutte (comme dans la section précédente) ou d'un travail organisé et signifiant.

### **5.2. Dardot/Laval : institution, instituant et institué**

Dardot et Laval affirment plutôt que c'est l'institution qui procède à la politisation de Fischbach et Rancière. D'emblée, ils définissent l'institution comme étant « le système de règles qui régit une collectivité plutôt que l'acte même de légiférer [...] »<sup>5</sup>. Si l'on se souvient du social tantôt instable de nature, tantôt en besoin d'instabilité pour sa propre remise en question, cette définition semble tout indiquée, faisant signe de l'institution comme pouvoir de contrainte assurant le maintien d'un groupe social donné. L'institution assume ce rôle en tant qu'elle est *vivante*, en tant « qu'ensemble d'actes ou d'idées que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux »<sup>6</sup>.

L'institution comme principe dynamique rend ainsi possible la variation et le changement dans le social. Sa structure peut être organisée ou désorganisée continuellement par l'institution en vue d'une lutte. Cornelius Castoriadis, que

---

<sup>5</sup> DL, p. 3.

<sup>6</sup> DL, p. 4.

nous lirons à l'instant, nomme cette structure dynamique « pouvoir instituant ». qui justement donne sens aux luttes et remises en question de toute société.

### **5.3. Castoriadis : imaginaire social**

Castoriadis (lu par Dardot et Laval), lui, conçoit l'institution comme « instituant qui donne lieu à de l'institué, lequel sera à son tour subverti par du radicalement nouveau », soit « l'imaginaire social ». Autrement dit, l'institution engendre de l'institué, à son tour subverti par un imaginaire social puis transformé en instituant, d'une manière que l'on pourrait dire cyclique. La structure est ici en état constant d'engendrement nouveau.

Son matériau premier est, chez Castoriadis, l'imaginaire social, fait de deux volets : les significations existantes (ou les institutions établies) et le « radicalement nouveau historique » à partir duquel émergent de « nouvelles significations au cours de l'histoire ». Les significations existantes sont donc l'institué sur lequel agit le « radicalement nouveau historique » instituant, ce qui donne, en fin de compte, le renouvellement constant de l'institution comme structure dynamique du social.

Cela nous permet donc de lier la transformation du social à la question d'un imaginaire et d'inscrire cette transformation dans le cours de l'histoire. Nous voulons maintenant compléter l'argument en affirmant que cet imaginaire est en fait la culture.

### **5.4. Bouchard/Roy : la culture médiatrice**

Nous reprenons la définition que proposent Bouchard et Roy : la culture est « un ensemble de représentations largement partagées qui constituent les fondements symboliques d'une collectivité ». Ces représentations, instaurent et perpétuent notamment des valeurs communes et maintiennent les institutions. Nous voyons ici une filiation dans la pensée de nos auteurs, puisque « l'imaginaire social » de Castoriadis est cette fois compris par Bouchard comme un « imaginaire collectif », c'est-à-dire « l'ensemble des représentations qui, dans toute société, fournissent une définition de Soi et de l'Autre, proposent une vision du passé, une mémoire, de même qu'une vision de l'avenir [...] »<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

Puisque la culture aurait cette tâche de maintenir les institutions de façon dynamique, nous proposons d'articuler l'institution à la culture, là où cette dernière comprend la notion de mythe. L'idée originale de Bouchard est celle que tout système de pensée ayant servi à « rendre compte du réel »<sup>8</sup> se bute inévitablement à des difficultés que la raison tentera de résoudre, aussitôt relayée par le mythe lorsqu'elle n'y suffit plus. En ce sens, Bouchard comprend le mythe comme un ensemble institutionnalisé de significations et de valeurs qui nourrissent l'imaginaire collectif et fondent la culture.

De là, on peut avancer que la culture en tant qu'ensemble de représentations vient surmonter toute aporie en *médiatisant* la circularité de l'instituant et l'institué (Dardot/Laval) ou encore l'imaginaire social historique sans cesse renouvelé (Castoriadis). Cette dimension médiatrice est particulièrement forte puisqu'elle regroupe ce qui est tantôt l'imaginaire collectif, tantôt l'imaginaire social, tantôt les représentations. Cet imaginaire vient ensuite subvertir l'institué en instituant et garantit le maintien de l'institution comme système dynamique.

## **6. Conclusions**

### **6.1. Rappel de la thèse**

Nous avons placé les structures du social au cœur du construit humain. Notre hypothèse passait par trois axes, dans une perspective pluridisciplinaire :

- (1) La conscience de soi, d'après la philosophie continentale
- (2) L'altérité, d'après la littérature francophone
- (3) Le social, d'après la philosophie des sciences humaines

### **6.2. Résultats**

Dans un premier temps, nous avons vu que la conscience est toute dirigée vers les objets et tendue de rapports à soi et au monde. Ensuite, en étudiant un tel sujet en contexte d'altérité, nous avons remarqué que des réalités historiques et territoriales altèrent le rapport à soi et au monde. De là, nous avons inféré l'existence de structures sociales et dans un troisième temps montré qu'elles sont dynamiques (comme l'écrivait déjà Laborit), caractérisées par la culture comme ensemble d'imaginaires collectifs se renouvelant au fil de l'histoire.

En fin de compte, nous pouvons dire que la conscience fait d'une part l'expérience de structures dynamiques du social transformées par les imaginaires collectifs et

---

<sup>8</sup> BR, p. 113.

culturels historicisés. Dans une expérience du social, la conscience comme point focal du construit humain modifie et thématise ses rapports, et ce dans un travail d'adéquation à soi (Sartre) et un projet intentionnel (Husserl) qui est celui de l'expérience du monde, voire du réel.