

Una entrevista rescatada a Michel de Certeau en català

Jordi Cerdà

Universitat Autònoma de Barcelona, Espanya

Abstract This article rescues an interview with Michel de Certeau conducted in 1972 by Olivier Mongin and published in Catalan in the Andorran magazine *Posobra* the following year. Given the singularity of this magazine, its context is described, as well as the channels for the reception of de Certeau's work in the Catalan culture of the 1970s.


Keywords Michel de Certeau. Interview. Human sciences. Andorra. Olivier Mongin.



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted 2020-04-08
Published 2020-12-21

Open access

© 2020 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Cerdà, J. (2020). "Una entrevista rescatada a Michel de Certeau en català". *Rassegna iberistica*, 43(114), 437-448.

DOI 10.30687/Ri/0392-4777/2020/114/012

El biògraf de Michel de Certeau, François Dosse ([2002] 2007, 396-7), consigna que, al principi de la dècada dels setanta, en una publicació andorrana, va aparèixer una entrevista en català al jesuïta francès realitzada per Olivier Mongin. Dosse esmenta la revista amb un títol erroni, *La Posolra*, però en realitat es titulava *Posobra* i era una publicació mensual d'informació cultural que, sota el segell de les Edicions de les Valls Neutres, va començar la singladura el juny de 1972 i va acabar-la el gener de 1973, amb sis números publicats; precisament el darrer és on aparegué l'entrevista a Michel de Certeau.¹

Des del Principat d'Andorra, la revista *Posobra* va sintonitzar amb el renovellament del catalanisme i en va incorporar els elements més dinàmics del moment. Hi van col·laborar, entre d'altres, Maria Aurèlia Capmany, Jaume Fuster, Maria Antònia Oliver, Lluís Pasqual, Montserrat Roig o Jaume Vidal Alcover. També, des del punt de vista gràfic i malgrat l'austeritat del format, destaca el disseny de les portades d'una jove Toni Miserachs o la documentació gràfica a càrrec de Pilar Aymerich. Però tal vegada *Posobra* se singularitza de la resta de publicacions catalanes, per tenir una redacció al París *soixante-huitard* conformada per joves intel·lectuals que llavors mantenien una relació directa amb Certeau, com és el cas d'Olivier Mongin i de Patrick Mignon.²

Olivier Mongin, en l'encapçalament de l'entrevista, adverteix que Certeau no és un desconegut per al públic català. En efecte, dos anys abans, el 1970, l'editorial Estela, dins de la col·lecció «El Món d'Avui» - presentada com «informes i testimoniatges sobre els dramemes i esperances del segle XX» -, ja havia publicat *La conquesta de la paraula* (*La Prise de parole*, 1968), un recull d'articles escrits just després dels fets del maig del 68 a París. L'editorial Estela, nascuda a Barcelona l'any 1958, va començar amb la clara intenció de transformar el pensament eclesial i va anar configurant el seu catàleg a redós de l'aperturisme del Concili II del Vaticà. És l'editorial que fa sortir a la llum al nostre país algunes de les figures de la *Nouvelle Théologie* i es fa ressò dels corrents progressistes catòlics, bàsicament de provenença francesa. L'editorial Estela també editava la re-

1 El director de *Posobra* era Roger Rossell Vilaginés, el qual va tenir al costat la interessant figura de Joan Riera Simó com a corrector lingüístic. És aquest darrer a qui, segurament, devem l'expressió catalana de Certeau i de Mongin; la revista *Posobra* és recollida en el repertori de Faulí (2006, 174) i, sobre Riera, cf. Palmitjavila 2014.

2 Olivier Mongin signa el reportatge, aparegut a *Posobra* el juliol de 1972, «Vèncer el racisme», sobre un debat que es va celebrar a la Mutualité de París, organitzat per Croissance des Jeunes Nations. En aquest acte, segons informa Mongin, hi va participar Certeau, de qui glossa la intervenció i anuncia que: «és cap aquestes conclusions que ens menarà Michel de Certeau en un proper número [de *Posobra*] consagrat a les ciències humanes» (Mongin 1972, 28). Un comentari, doncs, que ens ajuda a situar la realització de l'entrevista que va aparèixer en el número de gener de 1973, a la primera meitat de 1972.

vista *Questions de Vida Cristiana*, dirigida per Evangelista Vilanova des de l'abadia de Montserrat i que, en molts sentits, és l'expressió del nou clima de renovació *conciliar* a Catalunya.

Certeau havia tingut una recepció a Espanya des dels canals de la pastoral catòlica o els oficinosos de la Companyia de Jesús.³ Tanmateix, és evident que el jove jesuïta erudit, que participava activament en publicacions com *Christus* o *Études*, sobrepassa aquest àmbit quan esdevé un dels analistes de referència de les convulsions de la fi de la dècada dels seixanta. En efecte, l'editorial Estela introdueix un Certeau deslligat del constrenyiment eclesial i el presenta com un dels abanderats d'aquesta «nova cultura» formulada després del successos del maig del 68.⁴ La línia editorial d'Estela és representativa d'aquest tomb que el catolicisme més progressista del moment fa cap a posicions decididament compromeses amb els espais polítics de l'esquerra revolucionària; una línia que situarà l'editorial en una posició insalvable de cara a la censura franquista. Estela, per la pressió governamental, s'acabarà dissolent el 1971 per escometre un altre projecte, l'editorial Laia, capitanejada, entre d'altres, per Alfonso Carlos Comín, membre aleshores de l'Organización Comunista de España-Bandera Roja (OCE-BR). Serà l'editorial Laia qui donarà a conèixer al públic hispànic la traducció del col·loqui organitzat per *Lettre* i per l'International Documentation and Communication Centre (IDOC) el març del 1968 i que durà per títol «Los cristianos frente a la revolución» (1975), en el qual farà una intervenció Certeau. I l'any 1978 la mateixa editorial barcelonina publicarà *Hacer la historia (Faire histoire)*, obra col·lectiva dirigida per Jacques Le Goff i Pierre Nora, en la qual, en el primer volum, hi ha la important aportació de Certeau, «L'écriture de l'histoire» (1975), un dels revulsius més exigents que es van escriure al darrer terç del segle XX sobre l'epistemologia de la història.

S'ha dit que *La Prise de parole* (1968), *La Culture au pluriel* (1974) i *L'Invention du quotidien* (1980) constitueixen una mena de fris cer-

3 Certeau, com a mínim, havia estat traduït al castellà en dues obres col·lectives: dins d'una publicació de caràcter pastoral on exposava la devoció del Sagrat Cor en La Colombière (cf. Certeau 1968); i a l'editorial Desclée de Brouwer de Bilbao, en un volum que recull parcialment un número de la revista *Christus* coordinat per ell mateix i François Roustang. En aquest cas, sí que s'entrevéu un Certeau més polièdric, on pren protagonisme el discurs sociològic i/o polític, a més del psicoanalític (cf. Certeau, Roustang 1969).

4 L'únic paratext és aquesta breu presentació de l'obra i de l'autor en la solapa: «Michel de Certeau, autor de diverses obres (*Pierre Teilhard de Chardin, Lettres a Leontine Zanta, L'étranger ou l'union dans la différence*) i col·laborador ben conegut d'*Études, Esprit* i *Christus*, estudia en aquest nou assaig la revolució de la paraula, les relacions entre llenguatge i poder, les noves formes de contestació de la joventut i el seu impacte en el procés creador d'una nova cultura. L'autor ens lliura així el manifest d'una nova cultura. Per això, la crítica ha recalcat que Michel de Certeau aconsegueix de presentar aquesta *Prise de parole* com un esdeveniment pregon; i fins i tot, com un esdeveniment, el d'una nova cultura» (Certeau 1970, s.p.).

talià centrat en la reflexió sobre la cultura. Com oportunament recorda François Dosse a propòsit de l'entrevista a Certeau apareguda a Andorra, mesos abans n'havia aparegut una altra en una publicació bretona, realitzada pels mateixos col·laboradors parisencs de *Posobra*, Olivier Mongin i Patrick Mignon. En aquest cas, Certeau opinava sobre els nacionalismes i els autonomismes emergents i tenia present, entre d'altres, el cas català. Aquesta entrevista forma part del capítol «Minorités» de *La culture au pluriel* i podem relacionar-la amb l'assaig que, juntament amb Dominique Julia i Jacques Revel, Certeau va dedicar a la llengua i la cultura occitanes: *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire* (1975). Certeau, doncs, en aquells anys es va interessar pels pobles i les llengües minoritzades, un factor que devia comptar perquè accedís a *Posobra*, per bé que en cap moment la conversa tracti sobre la situació de la llengua i la cultura catalanes.⁵

No és fins a la dècada dels noranta, en onades postestructuralistes, que l'obra de Michel de Certeau esdevé referència freqüent al nostre país en camps tan diversos com la teoria literària, l'urbanisme, la psicoanàlisi o la sociologia. Potser per això val la pena llegir la valoració crítica que l'any 1994 va fer Evangelista Vilanova sobre l'impacte de la nova epistemologia de la història certeliana en el marc de la teologia. Com he apuntat i com s'esmenta oportunament en l'article, Vilanova devia conèixer Certeau des del final de la dècada dels seixanta. Devia associar el seu nom al del seu admirat Henry de Lubac, de qui Certeau havia estat al començament deixeble dilecte, però després esdevingué més aviat díscol. La incomoditat produïda per Certeau en el si del seu orde i en l'Església en general no podia haver passat per alt a Vilanova. Ni tampoc la seva intel·ligència, el seu deler per projectar el pensament crític en gairebé totes les parcel·les del saber i, particularment, en la teologia. Vilanova fa una ponderació de l'impacte de Certeau en la teologia que val per a la resta de les ciències de l'home per on el jesuïta francès va transitar:

Les afirmacions de la teologia resulten dogmàtiques, inverificables, poc modestes i alhora il·lusòries; sembla que s'arroguin una autoritat improcedent [...]. L'obra de Michel de Certeau, plena de tempteigs, aposta per l'honestedat, amb un llenguatge precís, des-

⁵ En l'entrevista per a la revista bretona (*Sav Breizh Cahiers du Combat Breton* (Quimper), núm. 9, 1972, 31-41), Certeau considera que el cas de l'ús d'aquesta llengua gaèlica no és comparable amb el català («on parle couramment catalan en Catalogne») i que seria equivocat imposar-la com a «signe essentiel d'une autonomie» perquè només privilegiaria els vells i alguns especialistes. Finalment, fa un judici en què evidencia que un element tan «essentiel» com la llengua no es pot absolutitzar sense caure en un tic reaccionari: «on ne peut considérer la langue comme une fin sans en faire un tabou. La véritable langue de l'autonomie est politique» (Certeau 1993, 138).

criptiu i no preceptiu, fenomenològic i no valoratiu, que obriria les portes a una perspectiva realista i estimulante per a un pròxim futur on s'evitaria que l'Església esdevingués una secta més en la societat. Aquesta seria la gran lliçó del seu treball d'historiador, segons el qual prevaldria la primacia de la pluralitat sobre la unitat, del sentiment sobre la voluntat, de la potenciació i creativitat sobre una moral prohibitiva, de la possibilitat sobre la realitat... Ningú no sap quanta transformació ens cal encara. I no ho sabem perquè suposa entrar en el camí de la mística, tan ben estudiada per Michel de Certeau. (Vilanova 1994, 263)

Bibliografia

- Certeau, M. de (1968). «Un director espiritual: la confianza, conversión del corazón en el padre La Colombière». *Fiesta del Sagrado Corazón*. Madrid: Marova, 67-77. Asamblea del Señor. Catequesis de los Domingos y Fiestas 56.
- Certeau, M. de (1970). *La conquesta de la paraula*. Trad. de M. Adrover. Barcelona: Estela.
- Certeau, M. de (1993). *La Culture au pluriel*. Nouvelle éd. par L. Giard. Paris: Seuil.
- Certeau, M. de; Roustang, F. (1969). *La soledad. Una verdad olvidada de la comunicación con los demás*. Bilbao: Desclée de Brouver.
- Dosse, F. [2002] (2007). *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. Paris: La Découverte.
- Faulí, J. (2006). *Repertori d'una recuperació (aportació). Premsa en català, 1939-1976*. Barcelona: PAM.
- Mongín, O. (1972). «Dossier Racisme». *Posobra*, 2, 24-34.
- Palmitjavila, E. (2014). «Qui era Joan Riera i Simó?». *Àgora Cultural*, 25-26, 3-4.
- Vilanova, E. (1994). «Fer història, segons Michel de Certeau». *Revista Catalana de Teologia*, 19, 255-64.

Conversa amb Michel de Certeau sobre les ciències humanes⁶

Presentació

Avui, qui vol fer gala de bravura fa jocs malabars amb les ciències humanes: una miqueta de psicoanàlisi o de sociologia per aquí, una mica de lingüística o d'economia per allà, una mica d'etnologia per acabar...!

Si és cert que les ciències humanes presenten una noció clau en el vast camp de la cultura contemporània, no ho és menys que participen d'un mateix moviment, d'un mateix esforç de coneixement que les ciències dites exactes o ciències de la natura. D'altra banda, no poden presumir d'innocència o cantar llur puresa científica, estan sempre a l'origen d'una correlació de forces, i en el cercle sempre pretensions del saber i en el concert social.

Abans de passar revista de les diferents branques de les ciències humanes, llista que tampoc no fora objectivada, certa, ja que sobre aquest punt, per exemple, Georges Canguilhem o Jean Piaget s'oposen a Michel Foucault, convenia retornar als fonaments d'aquestes darreres per tal d'apreciar-ne l'ossada.⁷ És per això que ens hem adreçat a Michel de Certeau, autor d'excel·lents articles sobre el paper que tenen les ciències humanes en la cultura contemporània, redactor de la revista *Études*, autor d'una obra que editarà Gallimard sobre *La Production de l'Histoire*⁸ i d'una «presa de paraula», traduïda ja en català (*La conquesta de la paraula*, Barcelona, Estela).

Esperem del lector el que "manca" a aquest primer debat.

Olivier Mongin

⁶ Publicat a *Posobra*, núm. 6, s.d. (gener, 1973), 33-6. Hem esmenat alguns errors evidents de teclieg i hem ajustat el text als criteris ortotipogràfics actuals.

⁷ Tant Jean Piaget com Georges Canguilhem van criticar obertament *Les paroles et les choses*, de Michel Foucault. Certeau va dedicar-li la ressenya «Le noir soleil du langage: Michel Foucault», on, tot i l'aplaudiment i admiració que mostra per l'obra, hi ha també alguna prevenció sobre l'obscuritat de la seva expressió. En qualsevol cas, Mongin sembla que vulgui ressaltar com l'estructuralisme i els 'malabarismes' de les ciències humanes en voga havien estat contestats des de diversos àmbits del coneixement i que una de les veus més autoritzades d'aquesta crítica era la de Michel de Certeau.

⁸ François Dosse apunta que quan Certeau va enllestir *Faire la histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens* (publicat primerament a *Recherches de Science Religieuse*, núm. 58, 1970, 481-520), tenia el projecte d'una obra que reflexionés sobre la pràctica històrica i que havia titulat provisionalment *La production de l'histoire*. A l'arxiu de l'editorial Gallimard hi ha l'índex, datat a l'any 1974, dels apartats que havien de constituir aquesta obra inèdita; cf. Dosse 2007, 264 nota 11.

Conversa

L'aparició de les ciències humanes és en primer lloc la determinació d'un nou objecte científic, l'home, objecte imprecís com cap altre, i en segon lloc, l'aplicació de mètodes nous que concorden amb aquest objecte.

Abans de circumscriure el mode de «cientificitat» de les ciències dites humanes i d'avaluar allò que les diferencia de les ciències dites exactes, convindria intentar de localitzar-les a llur aparició, històricament, geogràficament. Inventem un nou estatut del "comprendre", un nou sistema d'intel·ligibilitat. No intervenen per atzar, es refereixen a una història.

De fet, hom pot subratllar bastants elements en l'aparició de les ciències humanes, i situar-se en referència a aquesta qüestió de base: «Com és que l'home ha esdevingut un objecte de coneixença o de saber per a l'home?». El primer element, certament, és l'escissió de la societat religiosa, la seva disseminació en els segles XVI-XVII. La referència unitària que representava Déu s'ha esquarterat. A partir de llavors els problemes de sentit ja no podien ser plantejats en els termes d'un recurs a Déu. Calia cercar el nivell de l'home amb què reemplaçar aquesta unitat religiosa. Aquesta recerca de l'Un en l'origen, la raó o la història de l'home, ha preocupat durant tres segles la reflexió occidental abans d'esvair-se davant els nostres ulls.

Un segon element que es refereix més a les condicions de possibilitat és que l'home ha esdevingut un objecte per a l'home gràcies a un terç, un tercer, a saber, la societat estrangera, el nou món, les societats salvatges; la mirada dels occidentals sobre el nou món ha permès la generalització d'un saber concernent llur pròpia societat. És un dels efectes, almenys, d'aquest primer encontre amb una societat que, a primera vista, no semblava humana. La mediació de l'anàlisi de les societats salvatges ha permès la formació d'una ciència concernent la societat tot ras. Ha calgut fer una marrada...

Però encara ha calgut fer-ne una altra. A la fi del segle XVIII, una marrada anàloga s'afegeix a la primera: és l'escissió interna de la societat francesa entre els posseïdors, els propietaris del saber, una *intelligentsia*, els medis il·lustrats, grups que s'anomenaven de manera característica «els observadors de l'home» i, d'altra banda, una massa popular que s'ha trobat sota llur mirada gairebé en la mateixa posició en què es trobaven anteriorment els pobles salvatges.

Així, per no prendre sinó un exemple, a la fi de la segona meitat del segle XVIII, veiem constituir-se amb referència a les poblacions franceses camperoles (a causa també d'una distància entre la ciutat i el camp...) un aspecte etnològic: la població rural esdevé l'objecte d'un folklore. És la llengua salvatge, uns costums estrangers, el terme d'una curiositat i d'una conquesta. El mateix s'esdevé a Alema-

nya, no tant a Espanya; però l'home rural esdevé així per a l'home burgès un objecte semblant al que havia estat ja tot preparat abans al nivell de les societats salvatges.

El que podem semblantment constatar en l'evolució de les ciències humanes és el pas d'una consideració sincrònica a una consideració diacrònica, vull dir amb això que allò que caracteritza el saber de l'home o de les societats humanes als segles XVI i XVII i durant la primera meitat del segle XVIII, és que hom es pensava trobar una racionalitat oculta, investida en aquestes societats, i que progressivament, sobretot a partir dels inicis del XVIII hom ha posat en valor el paper que hi representaven l'atzar, el costum, la contingència, l'irracional, i que el model sincrònic, en fi, el model sistemàtic, no podia respondre a les qüestions que es posaven els especialistes d'aquest saber; és a partir d'aquí, de la segona meitat del segle XVIII (en fi, hi ha molts altres elements) que hom veu aparèixer una «historització» del coneixement de les societats, és a dir, que hom cerca la racionalitat al nivell d'una evolució, d'un progrés de l'esperit humà, d'una continuïtat que donaria als costums un ordre en la mesura que hom pot classificar-los segons una escala cronològica corresponent d'altra banda a les etapes successives d'un progrés; per aquí hom venia la dificultat que presentaven les societats en la mesura que eren un escampall total de costums o de contingències respecte al model estructural, sincrònic, posat primerament al nivell lingüístic o al nivell antropològic al segle XVII, per exemple.

Aquests diferents elements demostren que la prehistòria de l'aparició de les ciències humanes no és innocent, vull dir que primerament està lligada a un conflicte de forces i que no hi ha hagut, per exemple, la possibilitat de constituir una etnologia, una sociologia o una lingüística independent del privilegi que es donava una a cultura entera respecte a les altres, és a dir, que el postulat de les ciències humanes és una relació de poder.

Segonament, les ciències humanes han estat, doncs, habitades sobre el mode històric per la idea fonamental durant tota la fi del segle XVIII i el començament del segle XIX que la història, el progrés, era la racionalitat, però hom pot dir que la idea de progrés portava la mateixa convicció, ja que l'últim grau de l'escala, diguem la punta d'avantguarda del progrés, definia el lloc on es trobaven els homes del saber: estaven al cim d'aquest progrés, classificant en tota la línia que les precedia les diferents formes que podien constatar, és a dir, que hom retroba a l'interior de la concepció sàvia el mateix tipus de jerarquització que el que hom pot constatar al nivell d'allò que una societat ha fet possible amb l'elaboració mateixa d'aquestes ciències humanes.

Llavors, avui, passem, de vint anys, de vint-i-cinc anys ençà, a una crítica d'aquesta «historització», a una mena de renovellament del sincrònic com era el cas del segle XVII, a una mena d'anàlisi del sis-

tema, però interrogant-nos sobretot sobre el funcionament actual de les ciències humanes, a saber, si pot veritablement escapar a les relacions de poder en les quals aquesta elaboració recolza («pot hom veritablement pensar “l'altre” sense dominar-lo?»), sobre els models més o menys subtils que existeixen, per exemple per a l'etnòleg, a dir-se avui al servei de la societat estrangera que estudia, però en realitat estudiant-la imposa allò que Robert Jaulin anomena «la Pau Blanca»,⁹ en fi, una colonització encoberta que consisteix a deteriorar totes les categories de pensament d'una societat introduint-hi l'objectivació del saber occidental, encara que aquest saber, d'altra banda, es vulgui deslligat de relacions immediates amb les forces militars o amb les forces econòmiques, en realitat no ho és mai, hom no és mai deslligat d'això.

Llavors, evidentment, un dels problemes que tu posaves, era de saber quina era la relació entre les ciències humanes i les ciències exactes...

Així és, des d'un punt de vista pròpiament operatori, de manera de retornar a una oposició una mica forçada, la de dir: «l'una és sistematitzada, formalitzada, i no l'altra», ço que a parer meu no és pas el cas.

Sí, és això... En fi, hom pot plantejar-se el problema sota una forma diferent. D'una banda, contràriament al que ha estat dit durant cinquanta anys: és que cal identificar la idea de científicitat amb el mode en què es presenta en les ciències exactes? Més que més, que avui en matemàtiques, en física, hom s'adona de fins a quin punt aquesta espècie de rigor tancat es troba en el terreny de les ciències exactes, que en un lloc on hi ha més imaginació que en qualsevol altre és en les matemàtiques, que un lloc on hi ha, per exemple, una valoració de les praxis espacials és la topologia; en fi, allò que caracteritza la topologia en matemàtiques és justament la introducció de l'aproximació en el càlcul, com també la producció del recorregut, del procediment, d'una praxeologia en el raonament matemàtic.

I d'altra banda, la qüestió que es posa també en el terreny de les ciències humanes és la valoració d'una interrogació que es refereix al subjecte; altrament dit, quan jo parlava no fa gaire de la manera

⁹ El 1972 Michel de Certeau va deixar Paris VIII-Vicennes per una altra universitat, Paris VII-Jussieu, la qual s'havia acabat de crear, convidat precisament per Robert Jaulin, qui acabava de publicar *La Paix blanche. Introduction à l'éthnocide* (París: Seuil, 1970). Jaulin representava llavors els estudis antropològics més desafiants de cara a la línia estructuralista i advocava per una irrenunciable experiència de camp en l'antropologia, alhora que posava sota sospita qualsevol coneixement exclusivament llibresc. Certeau va fer classes en el departament d'antropologia dirigit per Jaulin entre 1972 i 1978, però la relació amb el tempestuós antropòleg es va anar refredant. En qualsevol cas, el seu esment en aquesta entrevista podia marcar també un distanciament envers l'hegemònic estructuralisme i el seu antropòleg de referència, Claude Lévi-Strauss.

com s'han constituït les ciències humanes, a saber, la manera com hom ha pogut fer de l'home un objecte de l'home, en relació amb aquella problemàtica, hom es demana avui si és possible d'eliminar la qüestió del subjecte a l'interior del discurs de les ciències humanes, i, com ha dit Lacan, no hi ha al capdavant ciència de l'home, sinó ciència del subjecte; és a dir, que amb referència a la nostàlgia que ha prevalgut en les ciències humanes i que ha cercat sempre de modelar-se tant com fos possible amb les ciències exactes a través d'una sociologia, d'una economia, etc., hom veu sorgir a l'interior de les ciències humanes en sociologia, en economia, en semiòtica, *a fortiori* en psicoanàlisi, la relació entre el subjecte i l'objecte, en la mesura que l'objecte no és mai res més que una metàfora del subjecte que parla; i el problema que es planteja és la relació entre el subjecte que parla i el lloc des d'on parla, i la mediació és el discurs que fa, més que no pas l'exactitud en el passament de comptes del qual hom hauria de fer desaparèixer totes les marques i tots els senyals del subjecte observador.

Punt de vista que podria tanmateix alliberar-nos d'una alternativa que avui fa estralls, alternativa que es juga entre certs imperialismes del saber, sia l'imperialisme lingüístic o l'imperialisme psicoanalític, que decideixen i donen sentit únic a l'objecte, i després el que hom podria anomenar un cert eclecticisme de les ciències humanes que compta amb una demistificació de tot acte, de tot pensament i acaba en una mena de gran ball de significants que no té altre objectiu que el d'anar donant voltes. Cal sortir de la dicotomia: sentit únic o absurd radical.

El que em sembla característic a la vegada del que la pietat pública anomena les ciències exactes i les ciències humanes, és el progressiu predomini de l'anàlisi de les pràctiques, de la praxeologia, la qual cosa vol dir que finalment el que hi ha de més fonamental en les ciències humanes tal com s'elaboren avui és els procediments, és els protocols, és les operacions articulades les unes sobre les altres; i és també la mateixa cosa que hom troba en física o en matemàtiques, o almenys que s'elabora en el camp de les matemàtiques o de la física. El problema de conjunt és justament el d'una teoria d'aquestes pràctiques, d'aquestes operacions en la mesura que una teoria és fonamentalment allò que articula pràctiques. Però la idea o el somni finalment utòpic de constituir un saber com un objecte coherent s'esvaeix perquè, així que es tracta de pràctiques, hom té immediatament una posada en relació del rigor amb tots els coeficients sociopolítics i també les decisions (no parlo de les decisions individuals, sinó de les col·lectives) que modifiquen, constitueixen possibilitats o les interdiuen, organitzen procediments o depenen d'aquests procediments, etc., per tant, el problema de la relació entre una ciència i la societat es troba molt més immediatament tractat des del moment

que hom analitza una ciència com un rigor de pràctica.

La qual cosa porta al capdavant a un nou plantejament de la idea que voga de dreta a esquerra d'una teoria unitària de les ciències humanes, utopies com poques n'hi ha...

Sí, en efecte, la qual cosa posa més en relleu el problema de la relació entre una ciència i la qüestió política; car el paper de la decisió o el paper de l'organització d'una societat en relació amb una gestió científica esdevé més i més evident a partir del moment que hom tracta aquesta gestió científica com una praxi.

És veritat, hi ha sempre una presència més o menys difusa que investe l'acte de saber; tota gestió és fonamentalment reveladora de les seves utopies eleccions, d'òptiques particulars.

I tanmateix, la prospectiva. Avui que un cert nombre d'anàlisis epistemològiques es plantegen explícitament el problema mateix molt global de saber si cal abandonar tal o tal tipus de recerca, és a dir, que el problema de la decisió intervé en relació amb un rigor, quan anteriorment cada segment de rigor en ciències humanes o en ciències exactes apareixia com formant part d'un tot progressiu, una mena de gran fatalitat o destí lògic de la història desplegant progressivament el seu sentit a través de cada un dels elements rigorosos, quan avui hi ha una mena de perill que apareix molt més fortament en la mesura que es tracta de saber si l'home avui s'arriscarà per exemple a prosseguir tal o tal tipus de recerca; a deixar-lo, en quines condicions, etc.

Conversa recollida amb un magnetòfon.

