

Présentation

Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de penser à ce que nous faisons.

Hannah Arendt

À notre époque, un constat pourrait être fait et c'est le suivant : l'activité qui se réclame de « science » n'est plus de façon générale une activité authentiquement théorique. La science contemporaine ne se règle plus selon un idéal de « vérité » hérité de la philosophie. D'une certaine manière, la science hellène qui ne s'est pas encore autonomisée de la philosophie prend pour idéal la vérité et la démonstration. Cet idéal se retrouve également dans la science de la modernité. La science hellène de même que la science moderne renoncent à l'explication mythique du monde. Elles s'efforcent de trouver par réflexion une essence impersonnelle. Elles cherchent une essence désacralisée située au-dessus du monde des apparences. Elles veulent découvrir la nature cachée de laquelle ce monde pourra être déduit. La philosophie a comme point de départ l'étonnement qui nous dissocie des pseudoévidences de notre monde. C'est de cet étonnement initial, de cette dispersion à réduire, qu'il faut partir.

I

L'étonnement se trouve en rapport avec l'Être, au sens de la question « qu'est-ce que l'Être ? ». La question de l'Être est la moins naturelle des questions. C'est la question que le sens commun ne se pose que très rarement. Pierre Aubenque a montré que la métaphysique aristotélicienne ne peut pas passer directement du stade de problématique à celui de système. C'est le sens d'un inachèvement qui n'est pas accidentel, mais essentiel. Il faut savoir que la démarche de la métaphysique d'Aristote se trouve vécue dans l'aporie. Cette démarche s'apparente à la dialectique qui n'arrive pas d'une certaine façon à systématiser un discours cohérent sur l'idée. Vu l'échec que peut rencontrer la dialectique, Platon va poser la mathématique en tant que théorie de l'idée. Pour Platon comme Aristote, la science de la « forme » ne peut pas être de manière véritable. Il n'existe que des approximations de sciences authentiquement

formelles. La manière d'interpréter ce qui peut fonder l'idéal de science formelle se fait donc en toute prudence. Chez Aristote, le modèle d'apodicité scientifique est paradoxal. D'un côté, la science de la « pure » forme est la théologie. Elle fournit en principe le modèle de scientificité aux autres sciences. Mais puisqu'une pure forme de science théologique n'est pas « possible », c'est de nouveau la mathématique qui remplit le rôle de science formelle idéale. D'un autre côté, la logique est comprise à la manière d'une science de la démonstration. Elle est considérée propédeutique à l'ensemble des sciences philosophiques. Elle va préparer aux véritables matières principales. C'est pour cette raison qu'elle n'est pas pensée en tant que science de la forme. Elle est plutôt pensée comme la science d'une « technique ». Ce sera dans la reprise médiévale d'Aristote que la logique va apparaître comme science formelle authentique. La question de l'Être est donc l'une de ces questions qui demeure aporétique. C'est pourquoi il est envisageable de dire que l'ordre du savoir « en soi » est différent de celui de la recherche « pour nous ». La philosophie des hommes ne peut parvenir à rejoindre ce qui est d'un ordre de sagesse plus qu'humaine. Le discours sur l'Être ne peut pas s'exposer comme un savoir achevé. Il se présente à la façon d'une recherche étant de surcroît sans conclusion. Le domaine philosophique et scientifique de la théorie surgit alors d'une recherche de vérité démontrée de « l'étant tel qu'il est en lui-même ». Cette recherche de vérité s'établit dans un savoir à caractère systématique. À la rencontre des apories de l'interprétation systématisante, il va convenir de remplacer une interprétation philosophique de l'aporie. Il conviendra également de substituer à l'échec de la systématisation une élucidation méthodique de l'échec.

Le savoir véritable peut se saisir par l'essence de l'être de l'étant en général avec la métaphysique ou par la nature de l'étant avec le divin, la physique ou la mathématique. Le savoir théorique cherche à être celui de « l'être en soi pour soi » de ce qui est. Il vise à être savoir de l'universel ou du général. Il tend à être celui du nécessaire ou du vrai. À la différence du savoir théorique, le savoir technique est celui de « l'être pour un autre ». Le savoir technique ne crée pas de savoir à caractère déductif ou conceptuel. Il ne synthétise ses propres moments qu'en regard de la fin particulière qu'il poursuit. Il est donc savoir du particulier. Il ne se règle que sur un idéal pratique. Cet idéal est celui de l'efficiencia. En outre, la science grecque ne se réduit pas à une volonté

de démonstration. Il faut avant tout tenir compte de la visée contemplative qui lui fait sens. Il faut reconnaître qu'une visée de connaissance théorique dans la science passée a eu une portée et une consistance ontologique. L'origine et le déploiement de la science s'est caractérisé par un rapport « négatif » que la rationalisation scientifique a conservé en regard de l'activité technique. C'est ce rapport négatif qui a établi une autonomie au savoir scientifique. Au cours de la modernité, l'objectivation du rapport du sujet de science à son objet se faisait par entendement épistémologique. Les jugements synthétiques aprioriques établissant les principes construits par convention dans la science classique faisaient objet d'analyse. Le contexte théorique de cette époque est marqué par une philosophie faisant de la réflexion épistémologique l'origine de l'investigation métaphysique. Celle-ci se disait encore épistémologie à visée normative et cela même durant la période positive. Ce qui va se séparer de la philosophie sera finalement un système de sciences empiriques. Ce système de sciences porte sur la nature, l'homme et la société. Le modèle de connaissance de ce système de sciences est produit par mathématisation de concepts et construction conventionnelle de ses principes. Ce système s'agence d'après la capacité différentielle des sciences empiriques à suivre ce modèle déductif-nomologique. Mais dans la science contemporaine, l'objectivation du rapport du sujet de science à son objet ne se donne plus vraiment en épistémologie. Cet horizon objectal ne s'applique que de manière « formelle » avec une base intuitive affaiblie. Elle a perdu de son caractère apodictique. Si l'on puisse dans les modalités kantienne, on pourrait dire que le caractère apodictique ayant appartenu à la science formelle n'arrive plus à s'imposer comme énoncé de vérité nécessaire, mais plutôt à la manière de vérité de fait ou de proposition exprimant une simple possibilité. La science formelle s'est égarée de sa fonction de « science première » ayant servi à hiérarchiser le système de sciences empiriques. Cette hiérarchisation pouvait se produire par rapport à la capacité des sciences empiriques à garantir son application dans le domaine de l'objectivation empirique de l'étant, en l'occurrence la mathématique.

La science contemporaine ne se contente plus de transposer du domaine de spéculation réputée a priori à celui d'objectivation empirique et d'expérimentation ; ou encore, à celui de construction et de démonstration a priori tout en demeurant formelles. Elle a cédé à ce projet de se constituer en explication générale du monde phénoménal.

Elle s'est lancée systématiquement à la description et à la mesure des effets de ses interventions organisées sur le réel. Elle ramène à une opération de mesure le rapport à l'objet. La science contemporaine a désormais pour objet la relation du sujet à l'étant. Si l'on pose l'homme comme sujet au centre de l'étant, on peut aussi considérer comme « objet » son connaître et son agir. En tant que sujet, l'homme peut exercer plein pouvoir et se faire « maître » de l'étant. En assujettissant l'étant de la sorte, dans la pensée par représentation, l'homme de la « métaphysique » consomme l'oubli de l'Être. L'homme se voit exilé d'une lumière immanente à sa représentation et par quoi il a le pouvoir de penser l'étant. Il ignore la source de cette lumière dont l'étant aurait pu l'éclairer. Dans un tel univers d'immanence, l'homme se fait roi tout en vivant l'épreuve de sa solitude. Il retourne vers le quotidien et le banal où demeurent les dieux. Il s'agit d'un retour vers la proximité du plus proche au rebours de toute puissance.

En se donnant un nouvel objet, la science va aussi adopter un autre idéal régulateur. Elle suit une autre visée de connaissance. Elle approuve de nouvelles « normes » épistémologiques. Elle va se prétendre « théorie » du système des opérations de mesure que le sujet de science classique a pu virtuellement exécuter sur le réel. Cela signifie que la science contemporaine ne représente plus de manière explicite une théorie. Elle cesse explicitement d'être théorie au moment où elle ne prétend plus définir les concepts d'un cadre théorique sinon que par description d'opérations de mesure. Cette description d'opérations se voit entraînée au milieu d'une spécification de grandeurs réelles auxquelles les concepts renvoient. La science contemporaine se transforme ainsi en systématisation technique et logique d'opérations possibles sur le réel. Elle va arriver à assurer son accumulation spécifique. Elle protégera cette accumulation par prédictibilité d'effets de ses interventions. La science formelle aura tendance à se préciser de plus en plus en la cybernétique. Cette dernière est une division appartenant à la mathématique. Elle mesure les effets de l'opération formelle sur la transformation d'état d'un système. La cybernétique, comprise comme science formelle idéale, délimite le raisonnement théorique des sciences empiriques. Ce raisonnement théorique se réduit à la *modélisation*. Cette réduction du raisonnement est une construction de modèles d'interprétation des effets des opérations sur le réel. Si tel est le résultat de l'activité scientifique en général, est-ce qu'il est encore possible de penser une activité

authentiquement théorique à l'intérieur des sciences de l'homme comme celles de la société ? Ou plutôt, qu'est-ce qui pourrait bien constituer un mode ou un cadre général de la théorie en sciences humaines et sociales ? Si l'on fait appel au sens habituel du concept insufflé par les sciences classiques de la nature, une théorie se caractérise par un sommet d'intégration interne à caractère logique. Ce haut degré d'intégration lui donne une portée déterminante relativement aux « faits » qu'elle permet de décrire de façon constructive. Par exemple : la force, la masse, la vitesse ou l'accélération. Cette intégration interne lui concède également une valeur prédictive à l'égard des relations qu'elle permet d'établir de manière descriptive entre ces faits. Une condition d'une telle approche se trouve au cœur du postulat selon lequel il existerait une universalité de la nature. Cette dernière représente l'objet de connaissance au triple sens de l'universalité des objets de l'observation (la notion de corps physique), des « espaces » de leurs relations (l'espace ou le temps) et des modes de celles-ci (la causalité ou la régularité). Tous ces concepts ont été souscrits à diverses interprétations, mais la cohérence ainsi que leur uniformité demeurent à chaque fois postulées. Il en va de même quant à l'univocité des descriptions qui leur sont rattachées. Cela signifie que dans l'ensemble une occurrence ou un fait physique tient pour une occurrence ou un fait physique. Un énoncé objectif ou une proposition significative demeure un énoncé objectif effectué dans une même langue. À cette triple universalité postulée de l'objet des sciences se recoupe de manière idéale une universalité de l'observateur virtuel de la nature. Cet observateur virtuel correspond à ce que l'on appelle communément le « scientifique ». Cet observateur scientifique devrait tenir en regard de son objet une position unifiable d'extériorité et de surplomb. Cette position représente une condition de l'unité épistémologique de la science. René Descartes le montre bien quand il traite de l'opposition catégorique et ontologique entre la *res cogitans* (le « sujet ») et la *res extensa* (l'« objet »). Le scientifique saisit dès lors qu'il est indépendant de son objet. Malgré les divers problèmes encore non réglés ou dépassés entourant cette question, il en reste que le concept de théorisation scientifique possède un fond qui n'est pas si ambigu. Dans ce qu'elle a d'univoque, la théorisation scientifique demeure attachée à ces postulats régulateurs.

C'est pour cette raison que s'érige sur-le-champ une différence à l'égard des sciences humaines ou des sciences sociales. Elle s'impose

aussitôt étant donné que l'observateur de la réalité humaine, sociale ou historique fait partie intégrante de cette réalité. Cet observateur ne peut la surmonter qu'à l'aide d'un effort critique. Il doit avoir la capacité de pouvoir nier ce qu'il a déjà cru savoir. Tout cela va demeurer aussi infiniment intégré ou immanent. C'est pourquoi le concept de théorie en sciences sociales ne peut avoir cette même portée apodictique qui lui a été admise en sciences de la nature. En d'autres termes, comment serait-il possible d'attacher en sciences humaines et sociales une compréhension équivalente de la théorie ? Cette même compréhension qui inclurait les caractères d'intégration logique, d'univocité significative et de prédictivité empirique clairement et logiquement expliqués par Karl Popper. Ce sont pour des raisons qui tiennent à la nature ou à l'essence de la réalité humaine, sociale ou historique qu'une telle compréhension impliquant ces mêmes caractères ne peut se voir appliquée en sciences humaines et sociales. Il ne peut exister au milieu de la vie sociale ou dans l'histoire un invariant qu'on pourrait désigner en tous lieux à l'identique et de façon parfaitement univoque. Par exemple : l'« État », la « famille » ou l'« économie » peuvent représenter diverses « classes » par analogie réunissant plusieurs types de phénomènes. N'empêche que les modalités de ces regroupements sont encore multiples, c'est-à-dire selon des points de vue fonctionnel, générique, structurel ou existentiel. Il n'y a pas de point de vue qui puisse à son tour se voir défini d'une manière parfaitement univoque. Il n'y en a pas un qui soit également en mesure d'être exclusivement employé dans la qualification d'un phénomène ou de sa description. C'est la même chose en ce qui concerne l'espace ou les espaces d'interrelations entre ces phénomènes. Le mode spécifique de leurs interrelations est nécessairement de nature symbolique, mais cela n'écarte pas la dimension historique ou spatiale et temporelle.

Par conséquent, pourrait-on avancer l'idée « foncière » que dans l'ordre de la réalité sociale, ces dimensions symboliques, spatiales et temporelles esquiveraient aux postulats d'unification formelle, d'univocité, d'universalité et de continuité ? Puisque d'une certaine façon, le « symbolique » fait constamment écho à diverses structures symboliques concrètes ou particulières. On a qu'à penser aux différentes langues, mythologies, systèmes de valeurs, formes d'identifications ou de pouvoir. D'ailleurs, les sujets, actions ou événements sociaux ne s'inscrivent pas à l'intérieur de chacune de ces dimensions. Ils n'y adhèrent pas de façon uniforme ou équivalente : autrement, qui

connaîtrait l'ensemble des mots d'une langue ? Qui épouserait totalement avec chacun des membres d'une collectivité les mêmes références à l'histoire commune ? Et du côté des dimensions spatiales et temporelles, elles suivent de près cette même direction. Les temporalités ainsi que les espaces sociaux sont souvent confus, nombreux ou hétérogènes. Les conceptions ou les formes de construction générales de la spatialité et de la temporalité demeurent socialement et historiquement diverses ou contingentes. Cela peut même toucher aux sciences de la nature (voire aux a priori d'Emmanuel Kant), puisque leur espace et temps ne révèlent que l'une de ces conceptions ou de ces formes de construction générales. Dis de manières un peu plus succinctes, ces explications veulent montrer qu'il existe forcément une différence entre le statut de l'interprétation en sciences humaines et celles de la nature. Du côté des sciences de la nature, elles se sont édifiées par une unification a priori du mode et du langage de l'interprétation. Elles se sont également construites sur une unification du mode et du langage de description. Cette unification apriorique constitue son caractère univoque, d'où l'on peut retrouver de manière idéale la formulation théorique.

II

Alors que dans les sciences humaines, le point de départ se trouve toujours au beau milieu d'une multiplicité d'interprétations significatives. Cette inévitable multiplicité d'interprétations revient à la constitution ou à l'institution objective de la réalité étudiée. Elle y appartient déjà étant donné son mode « propre » d'existence. C'est ce qui peut expliquer que la visée de connaissance en sciences humaines et sociales réside dans une élaboration de systèmes de traduction. Ces systèmes veulent rendre compte de ces multiples interprétations. Ils cherchent à donner une compréhension de ces interprétations les unes par rapport aux autres. Ils visent à les comprendre sans en arriver à les abolir ou à leur substituer une autre réalité. Voilà ce que tente d'exposer Michel Freitag : il existe une différence entre l'idée de la théorie et l'activité de théorisation. Contrairement à la théorie, l'activité de théorisation va demeurer partielle par essence. Elle reste temporaire, indéfinie et grandement ouverte. Comme il l'exprime dans les questions qui lui sont posées : « Les pratiques sociales s'auto-interprètent continuellement, s'"auto-théorisent", s'auto-constituent significativement. » C'est pourquoi les

sciences sociales cherchent à bâtir par-dessus un premier niveau de sens ou de compréhension un prochain niveau d'interprétation. Elles veulent construire un niveau plus élevé d'interprétation par un élargissement graduel du champ de l'observation. On peut penser à un élargissement progressif avec un champ historique ou géographique. Il faut néanmoins garder à l'esprit qu'il n'existe pas un niveau ultime ou définitif. Les sciences sociales visent également à bâtir un second niveau d'interprétation en procédant à la construction d'un « langage supérieur » englobant un « langage-objet primaire ». Ce langage supérieur servirait à établir la vérité des propositions de ce langage primaire et la non-contradiction du système qu'elles forment. L'édifice de ce métalangage de traduction doit avoir une grande richesse et devenir de plus en plus englobant. Il le faut pour qu'il puisse arriver à une synthèse des registres de signification. Le métalangage de traduction va trouver ces registres dans les niveaux inférieurs. Il tente de les organiser de manière significative les uns envers les autres.¹ Ainsi, on pourrait comprendre l'aventure de théorisation de cette manière : elle représente une *visée de totalisation du sens*. Cette grande aventure ne commence pas à partir du sommet comme c'est surtout le cas en sciences de la nature. Elle se voit plutôt initiée à partir de la base. C'est pourquoi elle ne peut être achevée (un peu à l'image de la construction de la Cathédrale de Cologne). Cela veut dire que ces perpétuelles « imperfections » (de toute façon si attendues) ne sont pas un problème en soi puisqu'elles font aussi partie de ce qu'est par définition une activité de théorisation. D'où les gens intéressés qui voudraient suivre un pareil cheminement de théorisation voient bien qu'il s'agit d'une tentative d'élaboration d'un cadre général de l'interprétation.² Le vaste chantier auquel s'est attardé Freitag redonne à penser la question des fondements de la pratique comme celle du projet de théorisation de la société. Ce projet de théorisation se veut à la fois

¹ Il faudrait spécifier que dans la réalité ces registres d'interprétation significative ne se rencontrent à peu près pas. Si cela se produisait, il a fort à parier que l'un aurait miné ou absorbé l'autre.

² Freitag va d'ailleurs s'appliquer à construire des hypothèses « idéales-typiques » servant de passage du premier niveau de sens ou de compréhension à un second niveau d'interprétation. En effet, les types idéaux permettent à l'interprétation de traverser une succession de périodes historiques ainsi que de parcourir divers espaces géographiques que les pratiques sociales n'ont pas forcément encore visités. En combinant la démarche idéale-typique avec celle de comparaison, l'élaboration de ce cadre offre une certaine unification généralisante. Cette élaboration permet aussi une visible unification de ses traductions compréhensives. Celles-ci devraient toujours être entendues comme le résultat d'un nombre incalculable de travaux dont la réussite n'est ni assurée ni définitive.

synthétique et systématique en cernant de manière critique le phénomène humain dans ses dimensions constitutives (à savoir, la signification subjective de l'action, l'unité structurelle de la société ainsi que celle de l'historicité). Il faut ici préciser que la société est pensée à l'instar d'une « totalité ». Celle-ci comprend ses propres conditions d'intégration et de reproduction ayant alors valeur d'a priori à l'égard des actions ou acteurs particuliers. Ces conditions se voient déjà mises en concepts à travers les diverses médiations significatives ou politiques auxquelles se réfèrent les activités sociales particulières.

Si l'on retourne aux aurores de l'activité sociologique, on peut remarquer que les travaux de théorisation ont été affectés par le développement autonomisé de la logique économique et de sa généralisation dans le capitalisme. D'une part, la sociologie va établir de façon théorique et normative les conditions du maintien de l'intégration sociale devant les forces dissolvantes libérées avec la subordination de la société à la logique économique individualiste. D'autre part, elle va fournir une expression scientifique et systématique expliquant la contestation qui ne cessait alors de croître. Ce qui a principalement fait l'objet de cette contestation était la légitimité accordée à un ordre social qui s'assoyait de manière pratique et idéologique sur le libre jeu des lois du marché. La sociologie est donc une science sociale qui s'est formée au cœur d'une opposition théorique et normative. À cette époque, la doctrine politique libérale et démocratique avait déjà connu une assez grande réaction conservatrice. Dès lors, un rameau de la sociologie va se destiner à la critique de l'ordre économique libéral et de sa légitimation. C'est d'abord en reprenant d'une certaine façon les préoccupations théoriques et doctrinales d'auteurs tels qu'Edmund Burke, Joseph de Maistre ou Louis-Ambroise de Bonald, que la sociologie va se présenter sous la forme d'une « critique de l'économie politique ». Une autre branche de la sociologie va ensuite s'évertuer à repenser les conditions d'intégration d'ensemble de la société. Mais, elle va aussi replacer l'économie dans la position d'une dimension relativement fonctionnelle et particulière. Le marxisme s'est attaché à une problématisation plus economiciste de la société en situant surtout sa critique de la société capitaliste vers le terrain de l'économie politique. On voit donc que la sociologie s'est établie depuis ses origines comme une discipline critique de la société. Freitag montre qu'elle est aussi une discipline qui exige une approche dialectique. C'est parce que la sociologie s'inscrit dans la

dialectique des rapports sociaux et historiques. Elle y grave un moment de front critique et réflexif. Elle est responsable de la construction de ce moment et doit le justifier selon les angles politiques et épistémologiques. La sociologie s'incline donc devant une exigence de rationalité ou de cohérence. Il lui faut se ranger du côté de l'objectivité ou de la véridicité. Elle a à assumer l'obligation de solidarité et de réciprocité caractérisant le politique.

La sociologie occupe également une place de synthèse. Elle occupe cette position au regard des autres sciences sociales puisqu'elle est science de la société et de son développement historique. Sans compter que les divers domaines particuliers de l'action ont déjà été selon leur spécification des productions sociales et historiques. C'est le cas de l'esthétique, du juridique, du politique ou de l'économique. On pourrait même se questionner sur l'« existence » de ces réalités qui forment les objets des sciences sociales particulières. Mais encore faut-il que la sociologie poursuive l'examen de leur production. Elle doit l'étudier (et sans doute encore plus) au moment où ces sciences particulières s'en tiennent principalement à appréhender leurs objets de façon immédiatement positive. On voit alors que la sociologie a un évident travail d'intégration critique à faire à l'égard des résultats des sciences sociales. C'est pourquoi il lui faut rester à l'écoute de ces multiples résultats. La sociologie peut aisément s'accroître de par son ouverture, mais aussi avec le rapport qu'elle entretient à l'endroit de sa propre tradition. Ce rapport à la tradition n'a pas à être soutenu avec une fidélité « dogmatique ». C'est plutôt parce que la sociologie se trouve au cœur de la société et de l'histoire qu'il lui faut réinterpréter constamment sa tradition. Elle doit la réinterpréter sans cesse de manière critique. Elle la rétablit en regard du passé depuis le moment sociétal et historique auquel ont appartenu chacune de ses réalisations. Il lui revient de refaire continuellement la synthèse de l'ensemble du parcours historique de la sociologie ainsi que des sciences sociales. Cette reprise continue du trajet peut se faire en cherchant à acquérir une place à la fois « en hauteur » comme une autre « de l'intérieur ». Cette dernière peut s'obtenir à partir de n'importe quelle position plus particulière. Il lui faut néanmoins abandonner son dogmatisme méthodologique, théorique, technologique ou technocratique. Il arrive que certaines positions s'y prêtent mieux que d'autres en plus du surplomb qu'on vise à acquérir qui reste assez relatif. Cette position de surplomb pourrait être relative à un

certain moment historique ou aux diverses connaissances dont on dispose. Elle pourrait également découler des différentes prises de position normatives que l'on adopte dans la société ou encore de toutes ces choses qui exigent justification. La quête du surplomb critique se fait donc en toute « réserve » et « modestie » puisque la justification n'est pas seulement sociologique : elle est aussi de nature morale, politique, philosophique ou épistémologique.

La sociologie entretient de même avec la philosophie et l'histoire un rapport assez particulier comme science qui parvient à élargir et renouveler son regard en demeurant ce qui la forme à l'exemple des « humanités ». Il en va ainsi parce que la sociologie ne les comprend pas à la manière de sciences sociales particulières. Elle aimerait bien plus se retrouver en parfaite harmonie avec l'histoire et la philosophie. La dimension spéculative ou philosophique fait partie de la sociologie puisqu'elle appartient à la vie humaine et relève aussi de son propre processus de création. Elle se voit de même comprise dans la réflexion que la sociologie doit faire en regard de la nature de son objet. Il va sans dire que le contraire est aussi vrai étant donné que toute spéculation bien fondée s'appuie sur une observation du réel. L'intuition sociologique concernant le caractère « réel » de la société ainsi que la spécificité ontologique de la dimension sociale est l'une de ces intuitions à égale portée philosophique que celle psychanalytique sur l'inconscient. La sociologie ranime ainsi cette philosophie où il est question de penser les êtres humains. Celle où l'on réfléchit sur le monde et la place de l'homme dans ce monde. La société (ou le social) va demeurer une médiation essentielle à leurs rapports comme dans leur moment de constitution. Il en va pareillement du rapport équipier que la sociologie entretient avec l'histoire. L'existence humaine reste historique au sens fort de l'historicité pour la raison qu'elle est sociale. À la manière d'Alain Touraine, on s'aperçoit que la sociologie se trouve au foyer du « sujet historique ». Elle est dans cette perspective comme peut le faire chaque être humain. Chacun d'entre nous peut prendre position dans la société et vis-à-vis elle. Le sociologue quant à lui vise à le faire avec une plus grande connaissance de cause. Il a vocation d'en élargir la vue et de la détailler. Il s'éclaire en réglant la focalisation au plus juste de ce qui est.

Si l'on puise dans l'histoire, la linguistique, la philosophie et la sociologie, on pourrait dire que le monde aurait pris racine au cœur d'un espace familier d'expériences communes ou spontanées. Au sein de ce monde familier, le sens aperçu se confondait avec le sens vécu. Cet univers fusionnait sentiment et conscience de l'immanence du sens à l'histoire d'avec la transcendance. Il réunissait praxis ou vérité effective de la chose avec préexistence du sens à l'existence. Comme l'a montré Fernand Dumont, ce monde ainsi que son langage associaient événement et avènement. Ce serait seulement en rapport à cette liaison première que des disjonctions ultérieures peuvent devenir possibles. Ces éventuelles disjonctions sont à l'œuvre dans un monde parallèle où la société se donne une représentation d'elle-même. Dumont a expliqué qu'aussi foncière qu'elle a pu être, cette disjonction se trouvait à la fois enveloppée par un temps sacré des origines. Ce recours aux temps sacrés se présentait aux êtres humains à la manière d'un modèle idéal ou exemplaire. Il offrait des schèmes aprioriques de pensée ou d'action. Ces schèmes permettaient d'éloigner cette menace qu'est l'événement imprévisible. Ils donnaient même à repousser ce lourd défi que peut représenter l'histoire. C'est ce qui explique que dans la société traditionnelle, s'il apparaissait une disjonction entre les deux mondes, elle se faisait aussitôt conjonction de l'humain et du divin. La distance arrivait ainsi à proximité, l'absence devenait présence. La rencontre de ces deux mondes pouvait se maintenir suivant une certaine autre forme de conscience de soi ou de liberté individuelle.

III

Dans la société moderne, la conscience individuelle va se trouver nouvellement affranchie de ses liens traditionnels. Cette conscience se voit maintenant libre d'affronter l'événement. Elle est libre de décider de son destin. Elle doit désormais déterminer ses propres valeurs. Il lui faut en quelque sorte (re)faire l'histoire. Le fait est que cet octroi accordé à la liberté de sens nous entraîne aussi précisément vers sa découverte en précipice. La distance entre l'ici et l'ailleurs, le présent et l'absent,

devient plus manifeste, plus grande et obsédante. Un peu à l'image du Petit Prince, chacun de nous se lance en privé à donner un sens à sa vie au milieu d'une immense galaxie sociale plus organisée et rationalisée que jamais. On est rendu au point de se risquer à inventer la figure de notre destin. Cette libre construction individuelle se voit nécessairement chargée en contingence. Elle peut même accuser en absurdité. On voit alors que dans la société moderne, l'ordre présidant à la vie commune ne relève plus d'un principe sacré. Ce principe ne vient plus du « dehors » assurer le lien entre les êtres humains. D'ailleurs, dans le numéro précédant intitulé *les Abîmes du politique : des formes de domination au XX^e siècle*, on voit bien qu'il existe un étroit rapprochement entre le devenir de la culture et les raisons profondes du rassemblement des hommes. Qu'est-ce qui pourrait bien arriver dans un cadre démocratique à contraindre de manière légitime le « sort » de la culture rattaché à cet aménagement motivé de la place de l'homme par des individus ? Alexis de Tocqueville nous avait montré à quel point l'esprit peut se retrouver dans les « ténèbres » lorsque le sens de son passé n'arrive plus à éclairer l'avenir. Hannah Arendt a également souligné que l'homme en danger d'oubli peut se voir privé d'une dimension de l'existence humaine. Il est ici question de la profondeur de ce qui est humain. Cette profondeur pourrait se retrouver principalement avec la mémoire.

De façon comparable chez Dumont, dans les conditions modernes, cette justesse à l'avènement pourrait avoir lieu suivant un mode de conscience historique. Ce cadre général de la conscience viserait à éclairer les êtres humains sur ce qu'ils sont par la mémoire. C'est pourquoi Dumont a voulu réaliser une histoire de la conscience historique du Québec par une psychanalyse de notre imaginaire collectif qu'il a nommé nos *références*. Un peu partout à travers le monde, on retrouve des peuples qui se reportent à leur passé et y voient de grandes actions fondatrices. Ces actions peuvent être une révolution, une déclaration d'indépendance ou un virage éclatant qui entretient la conviction de leur grandeur. Dans la genèse de la société québécoise, c'est surtout la question d'une longue suite de résistance. Cette vision tragique de notre histoire nous fait regarder l'avenir avec beaucoup de préoccupations. On constate qu'il nous reste encore à faire avant d'arriver à sortir de cette marginalité qui a aussi été le prix de notre survivance. Aujourd'hui, on le voit bien avec les utopies de la Révolution tranquille qui sont en train de s'éteindre. La mémoire collective est sur le

point de se laisser emporter. La maîtrise politique qui a échappé aux Québécois depuis le milieu du XIX^e siècle traîne encore en chemin. Ne faudrait-il pas voir à contenir cet égarement ou plutôt celui qui nous a conduits à une trop grande production de sens ? Les êtres humains ne devraient-ils pas voir à emprunter des chemins qui leurs permettent de subsister ? Il y a bien longtemps, Socrate faisait remarquer que pour les (re)trouver il fallait nécessairement passer par la philosophie. En revanche, cette réflexion faite sur soi-même comme envers le reste du monde peut aussi donner lieu à une sorte de déchirure de l'esprit entre l'identité du sujet humain et le caractère objectif de la culture. Le sujet y découvre ici la culture à la manière d'un objet posé devant soi. Il lui faut éclaircir ses fondements ainsi que ses possibles reconstructions. Il tente de les ajuster à ses propres conditions d'existence souventefois instables. L'indétermination du soi, des autres et du monde traduit une profonde réalité sociale et culturelle. On entend fréquemment parler du début des temps modernes comme étant le moment où il y a eu « crise de la tradition ». Ce qui peut être entendu ici par « crise » est une sorte d'*éclatement* des repères normatifs et des champs symboliques d'identification traditionnels.

Dans le texte de Vincent Bélanger, ce nouveau rapport à la culture est élaboré par l'entremise du roman en tant que mode de représentation de la réalité sociale. Cette nouvelle manière d'être au monde est vivement présente dans l'univers romanesque. Cet univers nous révèle à quel point il peut être difficile pour le sujet humain d'habiter un espace n'étant plus investi par une signification englobante et transcendante. La signification de la forme romanesque se voit ainsi combinée au processus de pluralisation de la culture moderne. Elle montre bien l'indétermination croissante des identités individuelles ou collectives. Dans les romans modernes, la tension persiste entre l'intériorité des personnages et le monde extérieur puisqu'il y a disparition de médiations d'avec la transcendance divine. Alors que dans le roman plus récent, l'opposition entre le sujet et le monde tend à diminuer. L'altérité s'introduit à l'intérieur du sujet et du monde de façon à ce qu'ils se trouvent indéterminés et condamnés à la discussion perpétuelle.

Cette question concernant l'apparition de la différence est aussi présente dans le texte de Danny Boisvert. C'est en revisitant la pensée sociologique de Niklas Luhmann qu'il étudie ce qui pourrait être le

paradigme le plus adéquat pour comprendre les sociétés modernes soit celui de la différence et non plus de l'identité. D'après ce nouveau paradigme, l'« Un » s'enfoncerait en lui-même en se multipliant dans la différence. Il ne s'autodépasse pas par identification de ses différences. Ici va s'affronter néoplatonisme et idéalisme absolu. Il faudra éventuellement pousser la réflexion à l'égard de ces deux mouvements : est-ce qu'en fin de compte « l'Un se multipliant » et le « Multiple se dépassant dans l'Un » reviennent à la même chose, mais en sens inverse ? Selon Luhmann, c'est par la notion d'*unitas multiplex* (l'Un dans le Multiple) que l'on peut penser l'universalité en substituant la différence (l'unité dans la différence) à l'identité. Cette notion ne permettrait pas de penser l'identité de l'identité et de la différence (l'essentialisme ou la dialectique). Elle donnerait plutôt à penser l'unité de la différence entre l'identité et la différence ; une unité paradoxale de la différence entre l'identité du système (son autoréférence) et son environnement (son extraréférence ou son hétéroréférence). Dans ce paradigme de l'unité de la différence, l'Un de l'*unitas multiplex* (ou le système social de Luhmann) n'est pas ce qui permet de dépasser la dialectique des références. C'est plutôt ce qui crée infiniment en son sein des unités autoréférentielles se distinguant les unes des autres. Elles s'autodifférencient intérieurement en unités autoréférentielles s'autodifférenciant à leur tour et ainsi de suite. L'*unitas multiplex* ne représente pas l'identité des différences. Elle est l'unité qui se distingue intérieurement et infiniment en elle-même. Elle s'incarne dans l'autoréférence d'unités systémiques qui se distinguent de leur environnement et qui s'autodifférencient à leur tour. C'est en approfondissant cette notion d'*unitas multiplex* qu'une réponse pourrait être trouvée à la question de savoir si la théorie de Luhmann est véritablement universelle. Néanmoins, l'auteur croit que cette théorie a aussi ses limites. Il pense qu'elle ne laisse pas d'autres choix que de développer des théories propres à chaque niveau autoréférentiel d'analyse. Elle ne permettrait de développer que des théories propres à chaque fonction autoréférentielle, voire à chaque organisation. Ce qui limiterait les théories à ne s'appliquer qu'à chaque perspective autoréférentielle prise en elle-même. C'est donc l'espoir d'une théorie du rapport entre l'individu et la société qui s'en trouve affecté. Luhmann a séparé les systèmes psychiques des systèmes sociaux pour s'opposer à la pensée humaniste et essentialiste faisant de l'individu une partie de la société, au sens qu'il est un élément fonctionnel indivisible et intégré par

des normes et valeurs. Cette division du psychique et du social ne fait pas très bon écho auprès de plusieurs théoriciens en sociologie en plus de déstabiliser le sens commun. De même, la disjonction entre le niveau des interactions et celui de la société, médiatisés par des systèmes organisationnels fermés sur eux-mêmes, rend difficile la considération critique de la totalité sociétale. C'est le relativisme centré sur des intérêts de groupes ou de systèmes particuliers qui en tire profit. Cette disjonction limite également le vécu social des individus aux impératifs organisationnels. Le monde vécu par ces individus, auquel ils donnent naissance en tant que consciences productrices de sens, se voit transformé en un environnement interne fragmenté et implosé.

D'ailleurs, le texte qui ouvre ce numéro expose aussi profondément mais différemment les divers méandres qui entourent notre monde contemporain. Nadège Broustau nous amène au cœur de la sociologie critique d'Herbert Marcuse qui fut triplement influencé par la pensée de Friedrich Hegel, Karl Marx et Sigmund Freud. Marcuse a toujours prôné l'engagement dialectique et voulu divulguer les manifestations de l'« inauthentique » en défiant les mécanismes répressifs de la société fasciste allemande, puis industrielle avancée américaine et enfin ceux de la société soviétique. La société industrielle avancée s'est retrouvée dans un état actuel des choses avec la capacité d'administrer toute opposition. Marcuse a porté son analyse critique vers les diverses formes de contrôle social présentes dans la société états-unienne d'« après-guerre » avec la publication de son puissant essai intitulé *L'homme unidimensionnel*. Il avance l'idée selon laquelle le produit des tendances du capitalisme américain ayant conduit cette société à l'alignement et à l'intégration des dimensions de l'existence, privée ou publique, serait l'assimilation des forces ou des intérêts oppositionnels à l'intérieur d'un système auquel ils s'étaient opposés dans les étapes antérieures du capitalisme. Dans cette société, il s'est élevée une très grande administration en plus d'une mobilisation méthodique des « instincts » humains. Cette administration ainsi que cette mobilisation méthodiques ont rendu socialement dirigeables et utilisables des éléments « explosifs » ou « antisociaux » de l'inconscient. La puissance du négatif plutôt incontrôlée aux stades du développement antérieur de la société se voit maintenant maîtrisée. Elle devient un facteur de plus en plus grand pour soutenir cohésion et affirmation. Les individus comme les classes peuvent désormais reproduire la répression subie. Cela peut notamment s'expliquer par un

processus d'intégration se déroulant principalement sous le couvert d'une « étroite tranquillité ». D'un côté, la démocratie renforce la domination sinon plus fermement que l'absolutisme. De l'autre, la liberté administrée ainsi que la répression instinctuelle deviennent des germes servant à étendre et renouveler la productivité.

En continuité avec la pensée de Marcuse, le texte de Jean-Michel Landry esquisse les contours d'un concept clef en sociologie, celui de *violence symbolique* chez Pierre Bourdieu. La notion de violence symbolique s'avère un outil théorique précieux pour réfléchir à la persistance de certaines inégalités d'ordre structurel. Les effets de soumission ainsi que les actes de contraintes régissant l'ordre social résultent principalement de la violence symbolique. Cette forme de violence s'intègre aux structures cognitives et s'exerce avec la complicité de ceux qui la subissent. Des phénomènes symboliques tels que le pouvoir, la domination ou la révolution amènent à penser que les individus sont aussi socialisés à reconduire en eux-mêmes une forme de domination extérieure et arbitraire. Pour résister à la violence symbolique, Bourdieu offre quelques pistes pouvant révéler qu'elle n'est pas irrévocable. La première piste est surtout intellectuelle. Elle consiste à soumettre à la critique historique les idées et les faits sociaux qui circulent comme des évidences ou des apparences de la nature. Cet effort d'historisation vise à neutraliser les effets de la naturalisation du point de vue dominant. La deuxième voie de résistance suggère aux dominés d'accéder à l'action subversive contre l'ordre symbolique établi par le biais d'intellectuels organiques. Ceux-ci maîtrisent les instruments de l'expression publique et de la critique nécessaires à l'action collective. Cette voie présente une certaine efficacité politique, mais elle n'est possible qu'au prix d'un détournement symbolique problématique puisque les intérêts des dominés ne coïncident pas toujours avec ceux des représentants. La troisième avenue explorée par Bourdieu prend la forme d'une ouverture. Elle évoque la possibilité d'une révolution symbolique. Il veut dire par là une action collective qui vise à rompre de manière pratique l'accord immédiat entre les structures incorporées et les structures objectives. Une telle révolution pourrait transformer de façon durable les dispositions corporelles et les structures cognitives des agents sociaux. Ces pistes de résistance évoquées par Bourdieu veulent montrer qu'il est toujours possible de penser à un renversement du sens de la violence symbolique ou encore d'en inverser les effets.

Dans le texte de Thierry Drapeau, il est aussi question de « combat », voire de « conquête », mais plutôt en regard du rationalisme moderne ou de l'aliénation. Ce texte s'intéresse à l'idée de l'irrationnel comme point de départ pour une nouvelle perspective épistémologique. L'irrationnel connaît déjà plusieurs études en sciences humaines et sociales. De façon générale, il est présenté en tant que catégorie conceptuelle d'un phénomène ou d'une situation sociale objectivés interprétés comme tels par le chercheur sur la base d'une incompréhension logique. Pour l'auteur, il est plutôt pensé et adopté à l'instar d'un prisme par lequel peut s'exercer délibérément une interprétation du social. Il représente un point de départ critique d'une pratique méthodologique. Le jaillissement irrationnel d'intuitions aurait un tout autre fondement interprétatif sur la nature du social, de la société et de sa réalité effective. L'irrationnel pourrait inaugurer une « rupture instauratrice » d'interprétations dont les paramètres ne seraient plus ceux du monde intelligible. Ces interprétations inédites appartiendraient à un autre univers interprétatif qui demeure à conquérir et à définir. Ce seraient par des méthodes surréalistes, tant dans leurs modalités techniques que politiques, que les sciences sociales auraient l'occasion de faire de l'irrationnel le lieu d'une activité interprétative radicale. C'est à partir de la phénoménologie d'Edmund Husserl et de la sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz que l'auteur tente d'articuler une épistémologie pouvant tenir compte de l'irrationnel et ainsi faire émerger la surréalité en tant que cadre interprétatif de la réalité sociale.

Chacun des auteurs qui ont contribué à ce numéro ont voulu éduquer la conscience, le savoir, le regard ou le sentiment de ce qui pourrait arriver. Ils ont tous cherché à améliorer leur propre travail d'intellectuel. Mais plus généralement, qu'en est-il aujourd'hui de ce « travail » ? Est-ce qu'il demande encore à être « justifié » ? Ce même travail qui a vu le jour avec l'étude approfondie des empreintes laissées par cette longue marche de la pensée humaine entamée depuis des siècles. Qu'est-ce qui pourrait arriver à ces jeunes étudiants tout frais sortis de la faculté et qui s'affairent à travailler pour le compte de l'État, des instituts de recherche ou des entreprises privées ? Là où ils étalent principalement leurs « compétences » à manier éminemment des statistiques pouvant les faire passer graduellement de jeunes gens réfléchis à experts du système. Ils analysent ces statistiques qui peuvent ensuite donner à l'imposition, la

conduite des affaires économiques ou pour marquer une sorte d'arbitrage entre les groupes sociaux. Ils travaillent généralement à internaliser sur le plan global la poursuite de la dynamique de fonctionnement du système. Ils ne travaillent plus vraiment avec les statistiques qui servent aussi de complément d'analyse à une compréhension sociologique des phénomènes sociaux.

Dans l'entretien de Christian Bolduc avec le sociologue Claude Dubar, il est présenté avec aisance comment à l'intérieur du travail sociologique, il faut tenir compte des divers matériaux empiriques dont on dispose, mais aussi et sur tout ce qui a été dit, écrit, su et connu à l'égard de ce qu'on étudie ou tente d'éclaircir. Dubar affirme notamment qu'il a pu devenir professeur à un âge assez jeune parce qu'il a d'abord fait un travail de synthèse académique et encyclopédique. Il insiste sur l'idée selon laquelle le sociologue cherche en premier lieu à dévoiler ce qui est caché, interdit, masqué par les pouvoirs quels qu'ils soient. Le sociologue doit révéler les choses cachées par les pouvoirs ou les statistiques, qui ont aussi cet usage d'indiquer des régularités, des inégalités ou des injustices qui sont encore dissimulées. Cette marginalisation que connaît de plus en plus la sociologie n'est sans doute pas éloignée d'avec la « renaissance » du discours économique néolibéral. En l'espace d'une trentaine d'années, ce discours a pris l'aspect d'un « tsunami » idéologique. Ce retour de l'économisme considère la société comme inexistante. Dans ce discours, tout se déroule comme si l'économie l'avait emporté sur la sociologie. En ce sens, est-ce que cette économie peut encore s'envisager à l'exemple d'une science sociale si elle abandonne la société pour le développement du système économique ? Le discours économique néolibéral fait grandement parler de lui à la radio, à la télévision, dans divers dossiers de presse, rapports officiels ou même dans les livres. C'est parce qu'il ne veut pas de silence qui pourrait remettre en question sa cohérence ainsi que son emprise. Il cherche à interpellier tout le monde, à tout propos, parce qu'il pourrait s'appliquer à la vie en général, aux règles du jeu et à l'ordre social en entier. Les idéologies se comprennent donc comme des « discours » de grande envergure (sociétal), tant sur la forme que sur leur contenu. Elles servent souvent à se prononcer sur n'importe quoi. Bien qu'elles soient très abstraites, elles n'en prennent pas moins au cœur, affectivement, puisque c'est le sens de la vie qui est leur objet, en général et en détail. Comme nous vivons dans des sociétés où le temps est devenu synonyme

de reproducteur d'angoisses, les êtres humains tendent à produire leurs idéologies afin de trouver une stabilité pouvant légitimer leur existence. En sociologie, ne l'oublions pas, le terme d'idéologie a d'abord tiré son origine dans ce que Marx a conçu comme la conscience et la représentation que la classe dominante se faisait de la réalité et cela, dépendamment de leurs positions et intérêts. La classe qui représente la puissance matérielle surplombant la société, est également celle qui peut s'en élever au-dessus en « spiritualité ». La classe organisant les moyens de production matérielle dispose dans un certain ordre ceux de production spirituelle. Cette classe arrange les moyens de production matérielle au point de soumettre les idées à ceux qui font défaut des moyens de production spirituelle. Les idées prépondérantes se voient ainsi comprises comme des expressions idéales de conditions matérielles dominantes. Ces conditions matérielles se trouvent prises en tant qu'idées. Ceux qui font alors défaut des moyens de production spirituelle en viennent à absorber les idéologies définies par la classe dominante. Ils se trouvent pénétrés par ces définitions étant donné leur aliénation aux moyens de production matérielle. C'est pourquoi Marx a dit que l'idéologie représente (suivant ces conditions) une « fausse conscience » de la réalité. Elle se saisit comme un esprit aliénant, mystifiant, en diagonale de la base. Dans ces propres mots, l'idéologie est une « conception erronée de l'histoire humaine », un « opium du peuple ».

Tout en reconnaissant les perspectives amenées par la tradition théorique, l'approche marxiste de l'idéologie peut être considérée comme étant particulièrement conservatrice puisqu'elle se voit élaborée par la classe dominante. Les idéologies conçoivent également leurs propres « pivotements soi-disant privilégiés » pour l'ensemble des individus interprétant leur monde et explicitant leurs aspirations ; c'est-à-dire qu'elles sont aussi sources et agents principaux débouchant au « changement » des mœurs, de la société ou du monde connu. Les idéologies peuvent alors désigner plusieurs systèmes de pensée explicitant et valorisant des raisons de vivre. Elles expliquent et interprètent les choses telles qu'elles sont et en jugent, donc les justifient ou les contestent. Le système d'idées et de jugements des idéologies s'inspire largement de valeurs et propose des orientations précises à l'action historique suivant le maintien ou le changement de l'état actuel des choses. Les idéologies réorganisent les valeurs auxquelles elles se réfèrent à même le schème de pensées qu'elles établissent. Elles

cherchent à opérer une jonction entre valeurs et éléments de situation inspirant ainsi les modèles culturels, sanctions ou symboles. C'est en ce sens que Dumont a montré que les idéologies sont des rationalisations de visions du monde ou des systèmes de valeurs prescrits à l'avance par la culture. Elles prennent éventuellement un aspect cohérent, organisé, systématique, explicite ou verbalisé. Elles possèdent ainsi un caractère « doctrinal » au sens large du terme. Elles veulent maintenir, provoquer ou sauvegarder l'unanimité. On le voit bien aujourd'hui avec l'exemple du discours économique néolibéral qui cherche constamment à obtenir unanimité d'action, de motivation ou de représentation. Il reste notamment à voir et à savoir si, comme par définition, ce discours idéologique va rencontrer suffisamment d'apories pour ne plus réussir à faire unanimité. Une idéologie est en principe division et source de conflits à l'intérieur d'une société ou entre celles-ci ; vouloir obtenir unanimité dans le monde des « idées » c'est faire face à une difficulté d'ordre rationnel souvent sans issue. C'est ce qui peut expliquer qu'on puisse en venir à s'entretuer volontiers pour des « raisons » idéologiques. C'est aussi là que l'idéologie se différencie des valeurs ou de la culture. L'idéologie veut atteindre l'unanimité alors que la culture et les valeurs font appel à un consensus quasi « naturel » ou « allant de soi ».

IV

Si elles étaient largement imprégnées d'idéologies, les disciplines pratiques pourraient se voir remises en cause. Elles pourraient chercher à prendre part au fonctionnement de la réalité sociale, à contribuer à sa production ou à son contrôle. Elles ne viseraient plus à la *connaissance* ou à la *légitimation* de cette réalité. La théorie pourrait se confondre avec la pratique en cessant de se penser comme praxis historique et en se banalisant sous la forme d'une multitude d'activités locales à caractère immédiatement pragmatique. Entendue de cette manière, la vérité s'identifie à l'efficacité, la méthode, la validité des problèmes, la pertinence des stratégies de contrôle, la fiabilité et la prévisibilité des procédés ou procédures techniques. Nos sociétés se trouvent aussi de plus en plus en « perte » d'idéalité pour une transformation en un immense réseau de systèmes sociaux. Les sciences sociales ont contribué de beaucoup à cet état absolument nécessaire pour le fonctionnement des sociétés technocratiques contemporaines. Il faut cependant spécifier que

l'extension du fonctionnement de ces sociétés ne se rapporte pas en premier lieu au cœur des sciences sociales classiques ou disciplinaires. L'aspect de ce développement touche plus exactement à la forme de l'expansion qu'ont prise les disciplines de la gestion sociale, économique et administrative. Il suit d'aussi près la voile du développement d'un flot de nouveaux programmes de formation. Ces nouveaux programmes sont aigüillés en intervention dans le milieu social, technique, professionnel ou communautaire. Ce type de programmes inonde les institutions de formation et de recherche. Quant aux disciplines académiques, elles font aujourd'hui mine de résidus. Elles possèdent néanmoins une parcelle de prestige intellectuel. Elles ont cherché à demeurer arrimées à un idéal de connaissance théorique ou de débat critique. Malgré cela, il s'est révélé une lourde tendance depuis le milieu du XX^e siècle à expulser la réflexion globale sur la société et son développement historique. Les grands courants théoriques se sont progressivement « bipolarisés ». D'un côté, il s'est produit une élaboration poussée et raffinée de paradigmes à caractère formaliste. Ces paradigmes veulent comprendre l'ensemble de la réalité sociale aux dépens de sa « totale » abstraction formelle. Cette totale abstraction somme à une renonciation de prise en compte de la dimension subjective de l'action humaine. De l'autre côté, il s'est produit une prolifération de nouvelles approches compréhensives, herméneutiques ou phénoménologiques. Ces récentes approches se sont développées à l'opposé du positivisme ancien comme des formalismes nouveaux. Elles se sont déployées pour une reconnaissance de la dimension subjective ou significative des pratiques humaines. Elles ont ramené la réalité humaine, sociale et historique à l'expérience individuelle ou aux rapports sociaux. La dimension historique et structurelle de la société se trouve réduite aux milieux circonstanciels des acteurs. Elle perd ainsi de son objectivité et de sa consistance. Les perspectives ne sont que particulières.

Les paradigmes formalistes ainsi que les nouvelles approches phénoménologiques livrent continuellement des instruments analytiques, des procédés opératoires ou des références de justification idéologiques aux pratiques organisationnelles de contrôle et de gestion. L'expansion continue du fonctionnement de la société dépend de ces récentes pratiques organisationnelles. Ces pratiques d'organisation dominant et dirigent de manière locale, stratégique, circonstancielle ou instrumentale. Cela signifie que le développement fonctionnel de la société est dépourvu

de représentation cohérente ou de jugement d'ensemble réfléchi sur la société et son avenir. Au fond, d'un côté comme de l'autre, le déploiement des paradigmes formalistes ainsi que celui des nouvelles approches phénoménologiques (axées sur l'individu et son expérience existentielle) tend à faire disparaître du champ discursif des sciences sociales la réflexion critique globale sur le développement historique de la société. Il y a certes un grand nombre d'essais critiques, mais la plupart se développent suivant les problèmes auxquels ils répondent. Ces essais se déploient indépendamment de modèles conceptuels rigoureusement constitués et cumulatifs. Nous sommes donc en train de décomposer nos synthèses subjectives ou existentielles, nos propres synthèses aprioriques pour l'accroissement de stratégies d'emprise, de prévision ou d'intervention. Notre tendance actuelle à réduire la complexité fait disparaître nos synthèses individuelles ou collectives, culturelles ou politiques. Elle affaiblit principalement ces synthèses par l'augmentation de variables analytiques ou catégorielles. Elle arrive même à produire et maîtriser ces variables simultanément. Nous vivons et subissons de plus en plus ce déploiement du contrôle opérationnel à l'intérieur de nos « si chères » libertés individuelles maintenant isolées ou décomposées. L'accomplissement expressif de la subjectivité représente la dernière nature objective qu'il faut prendre sous contrôle, puisque c'est à travers le système que l'autonomie individuelle se fait ; elle devient le dernier ressort pour l'imprévisible.

Ce décor de scène, brossé à grands traits, vise surtout à interroger le sens d'une réalité somme toute assez extraordinaire : nous avons dans un mouvement récent de « développement » de nos sociétés et de nos modes de vie exercé suffisamment de puissance dans le monde pour qu'il dépende désormais de nous ; c'est-à-dire de la forme des sociétés et des modes de vie que nous lui faisons supporter. Le monde ne pourrait-il pas aussi devenir l'« abîme » de notre existence collective ? Celle-là même dont prétendent parler les sciences sociales. Pourtant, elles ne nous parlent plus vraiment de leur objet. Elles produisent davantage leur objet de manière opérationnelle. Elles prennent d'abord le nom de science, obtiennent leur légitimité face aux humanités et dérobent ensuite à celles-ci l'étude des affaires humaines. La majorité des activités produites en sciences sociales (enseignement, recherche, formation ou autopromotion sociale) ont intégré un ensemble de mécanismes organisationnels et technobureaucratiques. Cet ensemble de mécanismes assume la gestion

directe du social et sur lequel dépend le procès de reproduction des rapports sociaux ; et donc de l'existence même de la société. Les sciences sociales en ont ainsi dit bien moins qu'elles ne l'ont prétendu. Elles en ont fait bien plus qu'elles ne l'ont dit. Elles sont devenues un moment essentiel d'une réalité problématique qu'elles ont prétendu étudier ou éclairer. Elles ont acquis de manière pratique un pouvoir sur l'histoire et le monde. Les sciences sociales ne se contentent plus de contempler ou de décrire l'histoire et le monde. Elles vont faire plus que les sciences et techniques tournées vers une maîtrise de la nature. Elles vont contribuer à transformer le monde, la société et l'histoire. Elles ont agi pratiquement à la manière de fourmis, idéologiquement comme des bulldozers. Pour l'avenir, il va nous être nécessaire de prendre davantage conscience de la réalité. Il va falloir être critique à l'égard des sciences sociales. Il nous faudra suivre de plus près notre propre devise qui remonte aux origines de la faculté, celle disant : « *Force et prudence.* » Car si l'on continue à laisser aller le développement sociétal sans principes de justification normative, les sciences sociales vont encore donner suite à cette perte d'humanité. S'il est vrai que cette renonciation coïncide avec la libre croissance des forces économiques et technologiques dont nous avons quasiment donné pour certain l'émancipation des individus, c'est selon la tenue d'une exigence humaniste attendue au cœur (ou à la rigueur, au siège des sentiments nobles) des activités intellectuelles qu'une conception de la situation historique contemporaine devrait être réfléchie et critiquée. Une exigence humaniste suppose une compréhension de cette situation dans son mouvement même, à savoir, celui d'une crise de l'humanité. Ce mouvement historique ne doit pas être pensé simplement à l'instar d'un processus aveugle et inévitable. Devant lui, la sagesse devrait plutôt nous pousser à faire davantage que concourir ou s'adapter. Ce qui ne va pas sans rappeler aux jeunes étudiants trop immergés dans l'immédiateté à prendre du recul, le temps qu'il faut pour réfléchir. Il faut encourager ces jeunes penseurs (souvent bien naïfs) à poursuivre leur travail de réflexion avec ceux qui en permettent la réalisation et l'achèvement.

C'est pourquoi je voudrais ici remercier tous ceux qui nous ont donné l'espoir de voir paraître en entier le travail accompli pour ce numéro. Comme il n'est pas d'apprentissage intellectuel sans dialogue, ce numéro d'*Aspects Sociologiques* entend réaffirmer notre acte de foi envers tous nos maîtres-penseurs qui se sont dévoués corps et âme pour nous

enseigner une connaissance plus fine de la réalité. La postérité devrait toujours rendre justice à l'immense labeur et la générosité de nos prédécesseurs.

François Talbot