

# L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale

Immanuel Wallerstein

Numéro 31, 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002388ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002388ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Wallerstein, I. (1998). L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale. *Cahiers de recherche sociologique*, (31), 9-52.  
<https://doi.org/10.7202/1002388ar>

Résumé de l'article

Il existe une culture de la sociologie, créée dans la période 1945-1970, sur la base de trois axiomes simples, dérivés respectivement de Durkheim, Marx et Weber. Dans les vingt-cinq dernières années, cette culture fait face à six défis principaux, provenant de l'intérieur et de l'extérieur de la communauté culturelle : les doutes au sujet de la rationalité formelle; un défi civilisationnel; le concept des temporalités sociales multiples; les sciences de la complexité et la fin des certitudes; le sexe comme variable structurante même dans les sciences; et l'argument que la modernité n'a jamais existé. La sociologie peut-elle relever ces défis?

## L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale\*

---

Immanuel WALLERSTEIN

Nous sommes réunis ici pour discuter autour du thème «Le savoir social: héritage, défis, perspectives». Je m'emploierai à montrer que notre héritage est ce que je nomme la «culture de la sociologie» que je tenterai de définir. Je montrerai de plus que, depuis plusieurs décennies, cette culture fait face à des défis significatifs qui sont essentiellement des appels à «impenser» la culture de la sociologie. Devant la réaffirmation persistante de cette culture et la force de ces défis, je tenterai, finalement, de vous convaincre que notre seule perspective plausible et porteuse est la création d'une nouvelle culture ouverte, non pas de sociologie mais de science sociale, et, surtout, une culture s'inscrivant dans un monde de savoir réunifié d'un point de vue épistémologique.

Nous divisons et limitons le savoir de trois façons différentes: intellectuellement en tant que disciplines; organisationnellement en tant que structures constituées; et culturellement en tant que communautés savantes ayant en commun certaines prémisses élémentaires. Une discipline peut être perçue comme une construction intellectuelle, un genre d'outil heuristique, en quelque sorte l'affirmation qu'il existerait un champ d'étude qui a son domaine particulier, ses méthodes propres et, par conséquent, ses limites. C'est une discipline dans le sens qu'elle veut discipliner l'intelligence, l'esprit. Une discipline ne définit pas seulement ce à quoi on pense et la façon d'y penser, elle définit aussi ce qui est au-delà de sa portée. Dire qu'un tel sujet est une discipline signale non seulement ce qu'il est, mais aussi ce qu'il n'est pas. Donc, affirmer que la sociologie est une discipline, c'est affirmer qu'elle n'est pas l'économie ou l'histoire ou l'anthropologie. Et la sociologie n'est pas ces autres noms, car on considère que son champ d'étude, ses méthodes, son approche du savoir social lui sont propres.

---

\* Conférence présidentielle, XI<sup>e</sup> Congrès mondial de sociologie, Montréal, 26 juillet 1998. Traduction par Sylvie Lafrenière, doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal.

La sociologie en tant que discipline est une invention de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en même temps que les autres disciplines que l'on place dans la catégorie des sciences sociales. La sociologie en tant que discipline a été élaborée pendant la période de 1880 à 1945. À l'époque, tous les grands penseurs liés à ce champ ont voulu écrire au moins un livre où ils s'attachaient à définir la sociologie en tant que discipline. Le dernier ouvrage majeur dans cette tradition est peut-être celui de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*<sup>1</sup>, publié en 1937, un livre d'une grande importance pour notre héritage, question sur laquelle je reviendrai. Il est certainement vrai que, durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les diverses parties des sciences sociales se sont mises en place et ont reçu une reconnaissance en tant que disciplines. Celles-ci se sont toutes définies de façon à bien faire sentir leurs distinctions les unes par rapport aux autres. Conséquemment, on pouvait difficilement douter du fait qu'un article ou un livre ait été rédigé dans le cadre d'une discipline ou d'une autre. C'était une période au cours de laquelle un énoncé tel que «cela n'est pas de la sociologie; c'est de l'histoire économique, ou de la science politique» était un énoncé significatif.

Je ne veux pas ici revoir la logique des limites établies pendant cette période. Elles reflétaient trois ruptures dans les objets d'étude qui paraissaient évidentes aux savants de l'époque et qui étaient définies et défendues avec force comme essentielles. La rupture passé/présent séparait l'histoire idiographique du trio nomothétique que composaient l'économie, la science politique et la sociologie. La rupture civilisé/autre ou européen/non européen séparait ces quatre disciplines (qui étudiaient, essentiellement, le monde paneuropéen) de l'anthropologie et des études orientales. Et la rupture — pertinente seulement, croyait-on, par rapport au monde moderne civilisé — du marché, de l'État et de la société civile qui constituaient les domaines respectifs de l'économie, de la science politique et de la sociologie<sup>2</sup>. Le problème intellectuel que pose l'ensemble de ces limites découle des changements qu'a connus le système mondial après 1945 — la montée des États-Unis en tant qu'hégémonie mondiale, l'émergence politique du monde non occidental et l'expansion de l'économie-monde avec l'expansion corrélative du système mondial universitaire — qui ont pour ainsi dire conspiré pour ébranler la logique de ces trois ruptures<sup>3</sup>, à un point tel que, dès 1970, les frontières commençaient déjà à s'embrouiller. La

---

<sup>1</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1937 (2<sup>e</sup> éd., 1949).

<sup>2</sup> I. Wallerstein et coll., *Ouvrir les sciences sociales*, Paris, Descartes, 1996, chap. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, chap. 2.

confusion devenait tellement importante que, d'après plusieurs auteurs et d'après moi, il n'était plus possible de défendre ces noms, cet ensemble de limites, comme intellectuellement décisifs ou même pratiques. Par conséquent, les diverses disciplines des sciences sociales ont cessé d'être des disciplines, ne représentant désormais plus des champs d'étude clairement différenciés, avec des méthodes différentes ou avec des limites distinctes et rigides.

Les noms n'ont pas pour autant cessé d'exister. Loin de là! Car les diverses disciplines sont depuis longtemps institutionnalisées en tant qu'organisations constituées en corps dans la forme de départements universitaires, de programmes d'études, de diplômes, de revues savantes, d'associations nationales et internationales, et même de classifications à l'intention des bibliothèques. Certes, l'institutionnalisation d'une discipline en préserve et reproduit la pratique; elle crée un véritable réseau humain bien circonscrit, un réseau qui prend la forme d'une structure corporative avec des conditions d'admission et des codes qui ménagent des voies reconnues vers la mobilité professionnelle ascendante. Les organisations savantes cherchent à discipliner non pas l'intelligence, mais la pratique. Elles créent des limites beaucoup plus rigides que celles que mettent en place les disciplines en tant que constructions intellectuelles, et elles peuvent durer plus longtemps que la justification théorique de leurs limites corporatives. En effet, elles l'ont déjà fait. L'analyse de la sociologie comme organisation dans l'univers du savoir est foncièrement différente de l'analyse de la sociologie comme discipline intellectuelle. Si l'on peut dire que l'intention de Michel Foucault, dans *L'archéologie du savoir*<sup>4</sup>, était d'analyser la définition, la création et la redéfinition des disciplines académiques, celle de Pierre Bourdieu, dans *Homo academicus*<sup>5</sup> est l'analyse de la délimitation, de la perpétuation et de la redéfinition des organisations savantes à l'intérieur des institutions du savoir.

Je ne vais pas ici suivre une ou l'autre de ces voies. Je crois, comme je l'ai dit plus haut, que la sociologie n'est plus une discipline, de même que ses cousines des sciences sociales. Mais je crois qu'elle demeure très forte du point de vue organisationnel. Et je crois qu'il s'ensuit qu'on se retrouve tous dans une situation très irrégulière, où l'on perpétue en quelque sorte un passé mythique, ce qui est peut-être déplorable. Quoi qu'il en soit, je veux plutôt me centrer sur la sociologie en tant que culture, c'est-à-dire en tant que communauté de savants ayant certaines prémisses en commun, car je pense que notre avenir se construit dans les débats entourant ce domaine. Selon moi, la culture de la sociologie est

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>5</sup> P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.

récente et vigoureuse, mais aussi fragile, et elle ne peut continuer à se développer que si elle est transformée.

## L'héritage

Qu'est-ce que la culture de la sociologie? Je ferai pour commencer deux commentaires. Premièrement, ce qu'on entend normalement par «culture» est un système commun de prémisses et de pratiques: pas nécessairement commun à tous les membres de la communauté en tout temps, mais à la plupart des membres la plupart du temps; commun, mais, plus important encore, admis de façon subconsciente, de sorte que les prémisses font rarement l'objet de discussion. Ce genre de système de prémisses doit nécessairement être assez simple, voire banal. Si les énoncés étaient compliqués, subtils, savants, il serait improbable qu'ils soient admis par plusieurs, et du coup qu'ils puissent créer une communauté mondiale de savants. Je vais montrer que, précisément, il existe un tel système de prémisses simples acceptées par la majorité des sociologues, mais pas du tout par des gens que se disent historiens ou économistes.

Deuxièmement, je crois que les prémisses communes sont révélées — révélées, non pas définies — par ceux qu'on présente comme nos penseurs formateurs (*formative thinkers*). En règle générale, pour les sociologues du monde, la liste classique inclut Durkheim, Marx et Weber. La première chose à remarquer est que si l'on demandait aux historiens, aux économistes, aux anthropologues ou aux géographes qui sont leurs penseurs formateurs, on obtiendrait sûrement une liste différente. La liste des sociologues n'inclut pas Michelet ou Gibbon, Adam Smith ou John Maynard Keynes, John Stuart Mill ou Machiavelli, Kant ou Hegel, Malinowski ou Boas.

Alors la question devient: D'où vient notre liste? Après tout, si Durkheim se disait dès le début sociologue, Weber, lui, ne l'a fait qu'à la fin de sa vie et, même là, de façon ambiguë<sup>6</sup>, et Marx, bien sûr, jamais. De plus, si j'ai rencontré des sociologues qui se disaient durkheimiens,

---

<sup>6</sup> Dans l'un de ses derniers articles, «Politics as a vocation», un discours présenté en 1918, Weber, dès la deuxième phrase, se désigne explicitement comme «économiste politique» (*political economist*). Plus loin dans le texte toutefois, il fait référence au travail que «les sociologues doivent forcément entreprendre» (*sociologists must necessarily undertake*). Il n'est pas clair, dans cette dernière phrase, à quel point il s'inclut dans le travail des sociologues (M. Weber, «Politics as a vocation», dans H. H. Gerth et C. Wright Mills (dir.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946, p. 77-128).

et d'autres qui se disaient marxistes, et encore d'autres qui se disaient wéberiens, je n'en ai jamais rencontré qui se disaient durkheimiens-marxistes-wéberiens. Alors, dans quel sens Durkheim, Marx et Weber peuvent-ils être vus comme des fondateurs du sujet d'étude? Il n'empêche que les livres et surtout les manuels, l'un après l'autre, l'affirment<sup>7</sup>.

Mais il n'en fut pas toujours ainsi. En effet, ce regroupement est largement l'œuvre de Talcott Parsons et de son travail formateur dans la culture de la sociologie, *The Structure of Social Action*. Chacun se souviendra que Parsons tenait beaucoup au trio Durkheim, Weber et Pareto. Pour une raison ou une autre, il n'a jamais réussi à en convaincre beaucoup de l'importance de Pareto, qui demeure presque inconnu encore aujourd'hui. Et Marx fut ajouté à la liste, malgré les efforts de Parsons pour le laisser de côté. Quoi qu'il en soit, j'attribue la création de la liste essentiellement à Parsons, ce qui en fait une création assez récente qui date d'après 1945.

À l'époque où Parsons écrivait, soit vers 1937, Durkheim était moins important pour la science sociale française qu'il ne l'avait été vingt ans auparavant et qu'il le deviendrait après 1945<sup>8</sup>. Il n'était pas, non plus, une figure de référence dans les autres communautés sociologiques nationales. Sur ce point, il est intéressant de lire l'introduction de George E. G. Catlin dans la première édition anglaise des *Règles de la méthode sociologique*<sup>9</sup>. En 1938, s'adressant à des lecteurs américains, Catlin soutenait l'importance de Durkheim en le classant avec Charles Booth, Flexner et W. I. Thomas, malgré le fait que ses idées avaient été avancées déjà par Wundt, Espinas, Tönnies et Simmel<sup>10</sup>. Ce n'est pas tout à fait de cette façon qu'on présenterait Durkheim aujourd'hui. En 1937, on n'enseignait pas Weber dans les universités allemandes, et pour dire vrai, il n'était même pas, en 1932, le personnage dominant qu'il est aujourd'hui pour la sociologie

---

<sup>7</sup> Un exemple récent est fourni par un sociologue canadien, Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London, Sage, 1995). Le texte de la jaquette dit: «Tous les cours de premier cycle se centrent sur Marx, Durkheim et Weber comme la base de la tradition classique dans la théorie sociologique.» (Traduction libre)

<sup>8</sup> Sur le déclin de Durkheim, et surtout de *L'Année sociologique*, voir T. N. Clark, «The structure and functions of a research institute: *The Année sociologique*», *European Journal of Sociology*, vol. 9, 1968, p. 89-91.

<sup>9</sup> G. E. G. Catlin, «Introduction to the translation», dans E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 8e éd., trad. par S. A. Solovay et J. H. Mueller, Glencoe (Ill.), Free Press, 1964 (1re éd., 1938).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. xi-xii.

allemande. Et il n'avait pas encore été traduit en français et en anglais. Quant à Marx, il était rarement mentionné dans la plupart des cercles savants respectables.

Récemment, une étude réalisée par R. W. Connell a montré ce dont je me doutais: avant 1945, les manuels de cours mentionnaient ces trois auteurs, mais seulement en les incluant dans une liste de multiples noms. Connell appelle cela «une vision encyclopédique, plutôt que canonique, de la nouvelle science par ses praticiens<sup>11</sup>». C'est le «canon» qui définit la culture, et celui-ci a joui d'une grande popularité pendant la période 1945-1970, période très spéciale, car elle fut dominée par les praticiens américains de la sociologie et le structuro-fonctionnalisme.

Le «canon» doit débiter avec Durkheim, le plus consciemment «sociologique» des trois auteurs et le fondateur du journal *L'Année sociologique*, dont on fête le centenaire en 1998, en même temps que le cinquantième anniversaire de l'Association internationale de sociologie. Durkheim apporte une réponse à la première et à la plus criante des questions qui devraient préoccuper tout étudiant dans le domaine de la réalité sociale se livrant à un travail empirique: Comment se fait-il que des individus adhèrent à des systèmes particuliers de valeurs et pas d'autres? Comment se fait-il que les gens qui ont des antécédents semblables soient plus susceptibles d'adhérer au même système de valeurs que les gens ayant des antécédents différents? La réponse nous est aujourd'hui tellement évidente que la question ne se pose même plus.

Voyons néanmoins la réponse de Durkheim. En 1901, il spécifie très clairement ses arguments de base dans la «Préface de la seconde édition» des *Règles de la méthode sociologique*. Il s'agit d'une réponse aux critiques de la première édition, par laquelle il tente de clarifier ce qu'il avance, car il lui semble y avoir eu un malentendu. Il énonce trois propositions. La première est que les «faits sociaux doivent être traités comme des choses», énoncé sur lequel il insiste, car il est «à la base même de [sa] méthode». Il affirme qu'il ne cherche pas à réduire la réalité sociale à un genre de substrat physique, mais bien à réclamer pour le monde social «un niveau de réalité au moins égal à celui qui est accordé» au monde physique. «La chose, dit-il, s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans<sup>12</sup>.» La deuxième proposition est que «les phénomènes sociaux

---

<sup>11</sup> R. W. Connell, «Why is classical theory classical?», *American Journal of Sociology*, vol. 102, no 6, mai 1997, p. 1514; traduction libre.

<sup>12</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 35-36.

[sont] extérieurs aux individus<sup>13</sup>». Enfin, Durkheim précise que la contrainte sociale, qui est imposée de l'extérieur plutôt qu'innée, est distincte de la contrainte physique<sup>14</sup>. De plus, Durkheim ajoute que, pour qu'un fait social existe, il doit y avoir des interactions individuelles donnant lieu à «des croyances et des modes de comportement institués par la collectivité; la sociologie peut alors être définie comme la science des institutions, de leur genèse, de leur fonctionnement<sup>15</sup>». Il s'agit donc, définitivement, d'une réalité sociale construite. Et c'est cette réalité construite socialement que les sociologues doivent étudier — la science des institutions. Durkheim avait même prévu notre préoccupation actuelle à propos du sujet (*agency*), car il introduit à ce point de son argumentation une note de bas de page sur les limites de la «variation acceptée<sup>16</sup>». Je ne veux pas discuter ici de mon point de vue

---

<sup>13</sup> En réponse à l'avis que la société serait basée sur un substrat de consciences individuelles, Durkheim offre le suivant: «Pourtant, ce qu'on juge si facilement inadmissible quand il s'agit des faits sociaux est couramment admis des autres règnes de la nature. Toutes les fois que des éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouveaux, il faut bien concevoir que ces phénomènes sont situés, non dans les éléments, mais dans le tout formé par leur union. [...]

Appliquons ce principe à la sociologie. Si, comme on nous l'accorde, cette synthèse *sui generis* qui constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres.» (*Ibid.*, p. xvi-xvii.)

<sup>14</sup> Ce qu'a de tout à fait spécial la contrainte sociale, c'est qu'elle est due, non à la rigidité de certains arrangements moléculaires, mais au prestige dont sont investies certaines représentations. Il est vrai que les habitudes, individuelles ou héréditaires, ont, à certains égards, cette même propriété. Elles nous dominent, nous imposent des croyances ou des pratiques. Seulement, elles nous dominent du dedans; car elles sont tout entières en chacun de nous. Au contraire, les croyances et les pratiques sociales agissent sur nous du dehors: aussi l'ascendant exercé par les unes et par les autres est-il, au fond, très différent.» (*Ibid.*, p. xxi.)

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>16</sup> De ce que les croyances et les pratiques sociales nous pénètrent ainsi du dehors, il ne suit pas que nous les recevions passivement et sans leur faire subir de modification. En pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle; c'est ainsi qu'en pensant le monde sensible chacun de nous le colore à sa façon et que des sujets différents s'adaptent différemment à un même milieu physique. C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, *sa* morale, *sa* religion, *sa* technique. Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte toute une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que le champ des variations permises est limité. Il est nul ou très faible dans le cercle des phénomènes religieux et moraux où la variation devient aisément un crime; il est plus étendu pour tout ce qui concerne la vie économique. Mais tôt ou tard, même dans ce



sur ces propositions de Durkheim. Je veux en revanche souligner que ses efforts pour délimiter un domaine propre à la sociologie, distinct de celui de la biologie et de la psychologie, le domaine des «faits sociaux», est en fait la prémisse de la culture de la sociologie. Si quelqu'un me dit que nous avons parmi nous des spécialistes en psychologie sociale, en interactionnisme symbolique ou en individualisme méthodologique, ou encore phénoménologues, ou postmodernistes, je lui rétorquerais que chacun de ceux-ci a tout de même choisi de poursuivre son évolution intellectuelle sous l'étiquette de la sociologie et non pas sous celle de la psychologie, de la biologie ou de la philosophie, un choix qui doit certes être motivé par quelque raison d'ordre intellectuel. Cette raison relèverait, à mon avis, de son acceptation implicite du principe durkheimien du fait social, même s'il l'opérationnalise selon des façons très différentes que celles que proposait Durkheim.

Dans sa préface à la première édition, Durkheim demande à être reconnu non pas comme un «matérialiste» ou un «idéaliste» mais comme un «rationaliste<sup>17</sup>». Même si ce terme a été l'objet de débats philosophiques pendant plusieurs centaines d'années, c'est une étiquette que presque tous les sociologues de l'époque de Durkheim jusqu'à, au moins, 1970 auraient été fiers de porter<sup>18</sup>. J'aimerais donc réaffirmer l'argument de Durkheim comme *axiome no 1* de la culture de la sociologie: *Il existe des groupes sociaux ayant des structures explicables et rationnelles*. Formulé aussi simplement, je crois que peu de sociologues en questionnent la validité.

Le problème que pose ce premier axiome ne concerne pas l'existence de ces groupes, mais bien leur manque de cohésion interne, d'unité interne (*internal unity*). C'est ici que l'intervention de Marx est utile, qui cherche à répondre à la question suivante: Comment se fait-il que les groupes sociaux, qui sont censés former une unité (ce que signifie, après tout, un «groupe»), vivent des conflits internes? Nous

---

dernier cas, on rencontre une limite qui ne peut être franchie.» (*Ibid.*, p. xxii-xxiii, note 2.)

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>18</sup> Récemment, dans son analyse de la théorie du choix rationnel, William J. Goode a écrit: «Normalement, les sociologues partent d'un comportement dont les buts et les objectifs paraissent assez clairs, et on tente de trouver quelles variables en expliquent la variation. Par contre, si ces variables ne parviennent pas à prédire adéquatement, par exemple si les gens agissent constamment de façon à réduire leur chance d'atteindre ce qu'ils réclament comme leurs buts matériel, moral ou esthétique, on ne suppose pas que ces gens sont irrationnels. On les observe plutôt de façon à isoler la "rationalité sous-jacente" de ce qu'ils cherchent vraiment.» (W. J. Goode, «Rational choice theory», *The American Sociologist*, vol. 28, no 2, été 1997, p. 29.; traduction libre.)

connaissons tous sa réponse, la phrase d'ouverture de la première section du *Manifeste du Parti communiste*: «L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes<sup>19</sup>.» Marx n'était certainement pas naïf au point de croire que la rhétorique évidente du conflit, c'est-à-dire les explications des raisons du conflit, devait être prise comme valeur nominale ou qu'elle était exacte du point de vue de l'analyste<sup>20</sup>. Le reste de l'œuvre de Marx est constitué par l'élaboration de l'histoire de la lutte des classes, l'analyse des mécanismes de fonctionnement du système capitaliste, et par les conclusions politiques qui devraient être déduites de ce cadre d'analyse. Tout cela mis ensemble forme, en tant que tel, le marxisme, doctrine et point de vue analytique très controversés à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté sociologique.

Je ne veux pas discuter les mérites du marxisme ni les arguments de ses opposants. Je me demande simplement pourquoi la tentative de Parsons pour exclure Marx a échoué, malgré la guerre froide, et malgré les préférences politiques de la majorité des sociologues. D'après moi, c'est que Marx s'intéressait à un aspect tellement central de la vie sociale qu'il ne pouvait tout simplement pas être ignoré: le conflit social.

---

<sup>19</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Librairie générale française, 1977 [1848], p. 5. Dans la préface à l'édition anglaise de 1888, ajoutée par Engels, il réaffirme: «[...]la proposition fondamentale qui forme le noyau du Manifeste est que, pour chaque période historique, le mode de production et d'échange économique qui domine à une époque, et l'organisation sociale qui en dérive nécessairement, constituent la base sur laquelle s'édifie l'histoire politique et intellectuelle de l'époque; seule, elle permet d'expliquer cette histoire; par conséquent, toute l'histoire de l'humanité a été une histoire de luttes entre classes, entre exploités et exploités, entre classes dominantes et classes opprimées; l'histoire de cette lutte de classes représente une série d'évolutions, et l'on atteint actuellement le niveau où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne peut se libérer du joug de la classe exploiteuse et dominante (la bourgeoisie) sans libérer, du même coup et définitivement, la société entière de toute exploitation et oppression, de toutes les différences de classes, des luttes de classes.» (K. Marx, «Préface à l'édition française du *Manifeste Communiste*» [1888], *Œuvres: Économie*, Paris, La Pléiade, 1969.)

<sup>20</sup> Dans une discussion sur les événements qui se produisirent en France dans la période 1848-1851, Marx disait: «Et de même que dans la vie privée on distingue entre ce qu'un homme pense et dit de lui-même de ce qu'il est en réalité, de même, et à plus forte raison, convient-il, dans les luttes historiques, de distinguer la rhétorique et les chimères des partis d'une part, de leur véritable nature et leurs véritables intérêts d'autre part, entre ce qu'ils s'imaginent être et ce qu'ils sont réellement.» (K. Marx, «Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte» [1852], *Œuvres IV: Politique*, Paris, La Pléiade, 1994.

Il est indéniable que Marx avait une explication assez particulière du conflit social, centrée sur le fait que les gens ont des rapports différents avec les moyens de production, certains les possédant ou ayant la haute main sur leur usage et les autres, non. Depuis quelque temps, la mode est d'arguer que Marx s'est trompé et que la lutte des classes n'est pas la seule ni même la plus importante source du conflit social. Plusieurs explications de rechange ont vu le jour: le statut, l'affinité politique, le genre, le sexe, etc. Encore une fois, je ne discuterai pas immédiatement la validité de ces diverses explications qu'on oppose à la notion de classe; je me limiterai à faire remarquer que chacune présuppose le caractère central de la lutte et ne fait que jongler avec la liste des adversaires. Y a-t-il quelqu'un qui ait réfuté Marx en affirmant qu'il n'y a pas de conflits sociaux?

Prenons les sondages d'opinion, activité centrale du métier de sociologue. Que fait-on? Habituellement, on constitue un échantillon représentatif et on pose à chacun une série de questions sur un sujet déterminé. Normalement, on s'attend à une variété de réponses, mais sans savoir très bien ce que sera l'étendue de cette variété. Il y aurait à vrai dire peu de raisons de mener l'enquête si l'on croyait que tout le monde répondrait de façon identique. On essaie ensuite d'établir une corrélation entre les réponses obtenues et diverses variables de base comme la condition socioéconomique, l'occupation, le sexe, l'âge, l'éducation, etc. Pourquoi? Parce qu'on croit que souvent, sinon habituellement, à chaque variable correspond une catégorie de personnes à l'intérieur d'un certain spectre et que les salariés et les hommes d'affaires, les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux, etc., auront tendance à répondre différemment aux questions. Si on ne présupposait pas une variation sociale (et, fréquemment, l'accent est mis sur la variation de la condition socioéconomique), on ne ferait pas ce genre d'étude. Le passage de la variation au conflit n'est pas long et, de façon générale, ceux qui cherchent à nier que la variation mène au conflit sont soupçonnés de négliger une réalité évidente au nom de raisons purement idéologiques.

Nous voilà donc tous marxistes, selon la forme diluée que je nomme *axiome numéro 2* de la culture de la sociologie: *Tout groupe social contient des sous-groupes hiérarchisés et qui sont en conflit l'un avec l'autre.* Est-ce vraiment du marxisme dilué? Certes, et même fortement dilué. Est-ce néanmoins une prémisse commune à la plupart des sociologues? Encore une fois, certainement.

Mais on ne peut pas s'arrêter là. Ayant établi que les groupes sociaux existent vraiment et qu'il est possible d'expliquer leur mode d'action (axiome numéro 1) et ayant déterminé qu'ils entretiennent en

leur sein des conflits récurrents (axiome numéro 2), nous restons face à une question évidente: Pourquoi les sociétés ne sautent-elle pas, pourquoi ne se séparent-elles pas, pourquoi ne se détruisent-elles pas de quelque façon ? Bien sûr, certaines tombent sous les bombes de temps en temps, mais ce sont là des cas exceptionnels. La vie sociale a un semblant d'«ordre», en dépit de l'axiome 2. Et c'est ici que Weber prend toute son importance, car il offre une explication de l'existence de l'ordre malgré le conflit.

Weber est régulièrement désigné comme l'anti-Marx, insistant sur les explications d'ordre culturel plutôt qu'économique, sur la bureaucratiation plutôt que sur l'accumulation en tant que cheville ouvrière du monde moderne. Mais la légitimité est le concept-clé de Weber qui sert à limiter l'influence de Marx, ou du moins à la diminuer sérieusement. Que dit Weber à propos de la légitimité? Weber s'intéresse au fondement de l'autorité: Pourquoi, demande-t-il, les sujets obéissent-ils à ceux qui commandent? Plusieurs raisons évidentes existent, comme la coutume et le calcul matériel d'avantages. Mais Weber soutient que celles-ci ne suffisent pas à expliquer la fréquence de l'obéissance et il ajoute un troisième facteur, fondamental, la croyance en la légitimité<sup>21</sup>. Weber décrit ses trois idéal-types d'autorité ou de domination légitime: la légitimité rationnelle, la légitimité traditionnelle et la légitimité charismatique. Mais puisque, pour Weber, l'autorité traditionnelle est une structure du passé et non pas de la modernité et puisque le charisme, quelle que soit l'importance du rôle qu'il joue dans la réalité historique et dans l'analyse weberienne, est essentiellement un phénomène de transition qui devient toujours, éventuellement, routinisé, nous restons avec l'«autorité rationnelle-légale» comme le type «spécifiquement moderne de l'administration<sup>22</sup>».

Dans le portrait que nous brosse Weber, l'autorité est administrée par un personnel, ou une bureaucratie, «désintéressé», c'est-à-dire qui

---

<sup>21</sup> «Mais coutume ou intérêts ne peuvent, pas plus que des motifs d'alliance strictement affectuels ou strictement rationnels en valeur, établir les fondements sûrs d'une domination. Un facteur décisif plus large s'y ajoute normalement: la croyance en la légitimité.

«L'expérience montre qu'aucune domination ne se contente de bon gré de fonder sa pérennité sur des motifs ou strictement matériels, ou strictement affectuels, ou strictement rationnels en valeur. Au contraire, toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur "légitimité". Mais, selon le genre de légitimité revendiquée, le type d'obéissance de la direction administrative destiné à le garantir et le caractère de l'exercice de la domination sont fondamentalement différents.» (Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1991 [1922], p. 286.)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 290.

n'a aucun parti pris vis-à-vis des sujets ou de l'État. La bureaucratie est dite «impartiale», appuyant ses décisions entièrement sur la loi, d'où la désignation d'autorité «rationnelle-légale». Il est certain, et Weber l'admet lui-même, que la situation est un peu plus compliquée que cela<sup>23</sup>. Tout de même, en simplifiant Weber, nous obtenons une explication raisonnable du fait que les États sont souvent ordonnés, c'est-à-dire que, la plupart du temps, les autorités sont plus ou moins, ou jusqu'à un certain point, acceptées et respectées. Ce qui nous amène à l'axiome numéro 3: *Les groupes/États contiennent leurs conflits en partie parce que les sous-groupes accordent une légitimité à la structure d'autorité du groupe, car ils y voient une façon d'assurer la survie du groupe, et les sous-groupes voient que la survie du groupe a des avantages à long terme.*

Ce que j'essaie de démontrer, c'est que la culture de la sociologie, que nous avons en commun mais qui a été plus forte dans la période 1945-1970, contient trois propositions assez simples — la réalité des faits sociaux, la persistance du conflit social, l'existence de mécanismes de légitimation pour contrôler le conflit — qui forment la base cohérente de l'étude de la réalité sociale. J'ai tenté d'indiquer comment chacune des trois propositions a été dérivée d'un des trois penseurs formateurs: Durkheim, Marx et Weber, et je soutiens que c'est ce qui explique pourquoi nous nous imprégnons de l'idée que ce trio représente la «sociologie classique». J'insiste, encore une fois, pour dire que cet ensemble d'axiomes est loin d'être une façon sophistiquée et, surtout, adéquate d'appréhender la réalité sociale. C'est un point de départ, un que la plupart d'entre nous avons intériorisé et qui agit surtout au niveau des prémisses indiscutées qui sont admises d'emblée plutôt que d'être débattues. C'est ce que j'appelle la «culture de la sociologie» et c'est, d'après moi, notre héritage essentiel. Mais c'est un héritage de construction récente, et s'il est vigoureux il est aussi fragile.

---

<sup>23</sup> «D'une façon générale, il faut retenir que le fondement de toute domination, donc de toute docilité, est une *croynance*, croyance au "prestige" du ou des gouvernants. Cette croyance n'a que rarement une signification unique [154]. Elle n'est jamais croyance en une domination "légale", purement légale. Au contraire, la croyance en la légalité est "acclimatée", et par là même conditionnée par la tradition: l'éclatement de la tradition peut la réduire à néant. Au sens négatif elle est aussi charismatique: les échecs éclatants et répétés d'un gouvernement, quel qu'il soit, contribuent à la perte de celui-ci, brisent son prestige et font mûrir le temps des révolutions charismatiques.» (*Ibid.*, p. 345-346.)

## Les défis

Cet ensemble d'axiomes que je viens d'énoncer et qui constitue ce que j'appelle la «culture de la sociologie» est remis en question par un certain nombre de défis — j'en relève six. L'ordre dans lequel je présente ces six défis correspond à l'ordre dans lequel ils ont commencé à exercer une influence sur le monde de la sociologie et, de façon plus générale, sur la science sociale, ce qui, dans certains cas, se produit longtemps après que les thèses à l'origine de ces défis eurent été écrites. J'insiste, d'entrée de jeu pour dire qu'il s'agit de défis et non pas de vérités. Les défis sont sérieux dans la mesure où ils imposent une réévaluation des prémisses. Une fois accepté le bien-fondé du défi, on peut être incité à reformuler les prémisses de façon à les rendre moins fragiles face aux défis. On peut encore se voir contraint d'abandonner les prémisses ou, à tout le moins, de les réviser radicalement. Un défi fait ainsi partie intégrante d'un processus; il en marque le début et non pas l'aboutissement.

J'associe le premier défi à Sigmund Freud, ce qui peut paraître surprenant pour plusieurs raisons. D'une part, Freud était essentiellement un contemporain de Durkheim et de Weber. D'autre part, Freud a été bien incorporé dans la culture de la sociologie. Sa topologie de la structure psychique — le ça, le moi, le surmoi — fournit depuis longtemps les variables qui servent à expliquer l'intériorisation des faits sociaux définis par Durkheim. On n'emploie pas tous, nécessairement, la terminologie exacte de Freud, mais l'idée principale est là. Dans un sens, la psychologie de Freud fait partie de nos suppositions collectives.

Toutefois, je ne m'intéresse pas à la psychologie de Freud mais à sa sociologie. À ce propos, on a tendance à discuter de quelques ouvrages importants, comme *Malaise dans la civilisation*, et ils sont certes importants. Mais on a aussi tendance à ignorer les implications sociologiques des modalités diagnostiques et thérapeutiques de sa théorie. Je veux présenter ce que je perçois chez Freud comme un défi implicite par rapport au concept de rationalité. Durkheim se disait rationaliste. Weber plaçait la légitimité rationnelle-légale au centre de son analyse de l'autorité. Et Marx se dévouait à la poursuite de ce qu'il nommait le socialisme scientifique (c'est-à-dire rationnel). Nos penseurs formateurs étaient tous des enfants des Lumières, même quand ils soulevaient de sombres questions sur notre avenir. (Mais la Première Guerre mondiale est venue tout assombrir pour la plupart des intellectuels européens.)

Freud connaissait cette tradition. Il annonça au monde, et particulièrement au monde médical, que les comportements qui peuvent nous paraître étranges et irrationnels sont en fait explicables si on

comprend qu'une grande partie de la pensée individuelle intervient à un niveau qu'il appelle l'inconscient. Celui-ci, par définition, ne peut être vu ni entendu, pas même par l'individu lui-même, mais il y a, d'après Freud, des façons indirectes de savoir ce qui se passe dans l'inconscient. *L'interprétation des rêves*<sup>24</sup>, son premier ouvrage majeur, portait justement sur ce sujet. D'après Freud, les rêves révèlent ce que l'ego refoule dans l'inconscient<sup>25</sup>. Les rêves ne sont pas, non plus, le seul outil analytique dont nous disposons. La thérapie psychanalytique, dite aussi *talking cure*, consiste en une série de pratiques mises au point pour aider l'analysant et l'analyste à devenir conscients de ce qui se produit dans l'inconscient<sup>26</sup>. La méthode est, substantiellement, dérivée des croyances de l'époque des Lumières. Elle reflète l'idée qu'une conscience accrue peut mener à une meilleure prise de décision, c'est-à-dire à un comportement plus rationnel. Mais il faut reconnaître alors que le comportement dit névrotique est en fait «rationnel», une fois qu'on a compris les intentions de l'individu sous-jacentes à ce comportement et pourquoi il se manifeste. Que l'analyste juge le comportement inapproprié ne le rend pas irrationnel.

L'histoire de la pratique psychanalytique nous montre que Freud et les premiers analystes s'occupaient surtout d'adultes névrosés. Mais, suivant la logique de l'expansion organisationnelle, les analystes des années suivantes ont commencé à analyser des enfants et ont même pu traiter des enfants qui n'avaient pas atteint l'âge de parler. D'autres ont trouvé des moyens pour traiter les psychotiques, c'est-à-dire des personnes prétendument incapables de communiquer de façon rationnelle et sans détour. Freud lui-même disait des choses intéressantes sur les psychotiques et les névrotismes aiguës. Parlant de ce qu'il appelle la «métapsychologie du refoulement», il décrit les formes multiples que peut prendre le refoulement, les névroses de transfert. Par exemple, dans l'hystérie d'angoisse, il peut se produire d'abord un recul devant

---

<sup>24</sup> S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967 [1900].

<sup>25</sup> «La psychanalyse nous montre que l'essence du processus de répression se trouve, non pas dans la terminaison, l'anéantissement de l'idée qui représente un instinct, mais dans le fait qu'elle devienne consciente.» (S. Freud, «The unconscious», *Standard Edition*, vol. XIV, 1957, p. 166; traduction libre.)

<sup>26</sup> «Un gain en connaissance est un motif légitime pour dépasser les limites de l'expérience concrète [...]

De même que Kant nous prévenait de ne pas négliger le fait que nos perceptions sont subjectivement conditionnées et ne doivent pas être vues comme identiques à ce qui est perçu bien qu'inconnaissable, la psychanalyse nous prévient de ne pas mettre en équation les perceptions de la conscience avec les processus mentaux inconscients dont elles sont l'objet. Comme la physique, le psychique n'est pas nécessairement, en réalité, ce qu'il nous semble.» (*Ibid.*, p. 167, 171.)

l'impulsion et ensuite une fuite vers une idée de substitution, un déplacement. Mais la personne peut ressentir le besoin d'«inhiber [...] le développement de l'anxiété créée par la substitution». Freud signale que «avec chaque augmentation d'excitation instinctuelle les remparts de protection entourants l'idée de substitution doivent être déplacés davantage à l'extérieur<sup>27</sup>».

On décrit ici un processus social intéressant. Quelque chose a causé de l'angoisse. L'individu cherche à éviter les sentiments et les effets perturbateurs au moyen du mécanisme qu'est le refoulement, ce qui calme l'angoisse, mais non pas sans un coût. D'après Freud, le coût est trop lourd (ou serait-ce qu'il peut être trop lourd?). Ce à quoi le psychanalyste est censé s'employer est d'aider l'individu à faire face à la source de son angoisse, dès lors soulager la souffrance à un coût moindre. Ainsi, l'individu essaie rationnellement de réduire la souffrance. Et le psychanalyste essaie rationnellement d'amener le patient à voir qu'il existe une façon plus adéquate (plus rationnelle?) d'atténuer la souffrance.

L'analyste a-t-il raison? Cette nouvelle façon est-elle une façon plus rationnelle de diminuer la souffrance? Pour conclure son exposé sur l'inconscient, Freud examine des situations encore plus difficiles. Il nous demande de voir «à quel point cette tentative de fuite, cette fuite du moi, est plus radicalement et profondément mise en opération dans les névroses narcissiques<sup>28</sup>». Mais encore-là, dans ce qu'il considère comme une pathologie aiguë, Freud relève la même re-cherche rationnelle de la réduction de la souffrance.

Freud est très conscient des limites du rôle de l'analyste. Dans *Le Moi et le Ça*, Freud lance une mise en garde très claire contre la tentation de jouer «le rôle d'un prophète, d'un sauveur des âmes et d'un messie<sup>29</sup>». Il exprime une réserve semblable dans *Le malaise dans*

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 184; traduction libre.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 203; traduction libre.

<sup>29</sup> «Contre l'obstacle du sentiment inconscient de culpabilité l'analyse livre un combat qui n'est pas facile. Directement, on ne peut rien contre lui, et indirectement rien d'autre que dévoiler lentement ses fondements inconscients refoulés de sorte qu'il se transforme peu à peu en sentiment de culpabilité conscient [...]. Elle dépend en premier lieu de l'intensité du sentiment de culpabilité à laquelle la thérapie ne peut souvent opposer aucune force contraire de même grandeur. L'issue dépend peut-être aussi d'un autre facteur; la personne de l'analyste permet-elle de le mettre à la place de son idéal du moi; à cela est liée la tentation pour le médecin de jouer vis-à-vis du malade le rôle d'un prophète, d'un sauveur des âmes, d'un messie. Comme les règles de l'analyse s'opposent résolument à une telle utilisation de la personnalité du médecin, il faut reconnaître



la civilisation où il se penche sur le problème du bonheur qu'il considère comme inatteignable. Il dit: «Il n'y a pas ici de conseil qui vaille pour tous; chacun doit essayer de voir lui-même de quelle façon particulière il peut trouver la béatitude<sup>30</sup>.» Il ajoute que, poussés à l'extrême, les choix mènent au danger, et les fuites à la névrose, pour conclure que: «Celui qui, dans une période ultérieure de sa vie, constate alors la vanité de ses efforts en vue du bonheur trouvera encore du réconfort dans le gain de plaisir de l'intoxication chronique ou bien entreprendra la tentative de révolte désespérée qu'est la psychose<sup>31</sup>.»

Plusieurs choses sautent aux yeux dans ces passages de Freud. Il décrit les pathologies qu'il observe comme des fuites devant le danger. Je veux de nouveau souligner combien il est rationnel de fuir le danger. D'ailleurs, même la fuite qui semble être la plus irrationnelle de toutes, celle qui mène à la psychose, est décrite comme «une tentative désespérée de révolte», comme s'il ne restait que peu de choix. Désespérée, la personne essaie la psychose. Et, finalement, l'analyste ne peut pas faire grand-chose, non seulement parce qu'il n'est pas, ne peut pas être, un prophète, mais parce que «chacun doit essayer de voir lui-même de quelle façon particulière il peut trouver la béatitude».

Nous ne participons pas à un congrès de psychanalystes. Mon intention, en soulevant ces questions, n'est pas de discuter du fonctionnement du psychisme ni des modalités du traitement psychiatrique. J'ai cité ces passages de Freud parce qu'ils clarifient nos présuppositions fondamentales relativement à la rationalité. On ne peut qualifier une chose de rationnelle qui si d'autres choses peuvent être dites irrationnelles. Freud s'est aventuré dans le champ de ce qui est socialement reconnu comme irrationnel, le comportement névrotique. Il visait à mettre en évidence le fondement rationnel de ce comportement qui semble irrationnel. Portant l'analyse encore plus loin dans l'irrationnel, la psychose, il a trouvé là aussi une explication qu'on peut qualifier de rationnelle, la fuite du danger. Évidemment, la psychanalyse se fonde sur l'idée qu'il existe de bonnes et de moins bonnes façons de faire face au danger. Les différentes réponses de l'individu entraînent différents coûts, pour reprendre la métaphore économique de Freud.

---

honnêtement qu'il y a là une nouvelle barrière à l'effet de l'analyse; la tâche de celle-ci n'est pas de rendre impossible les réactions morbides, mais d'offrir au moi du malade la liberté de se décider pour ceci ou pour cela.» (S. Freud, *Le Moi et le Ça* [1923], dans *Essais de psychanalyse*, nouv. trad. par P. Cotet et autres, Paris, Payot, 1981, p. 264-265.)

<sup>30</sup> S. Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1995 [1930], p. 26-27.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

Toutefois, en poussant la logique de la recherche d'une explication rationnelle de ce qui paraît irrationnel, Freud nous mène à la conclusion logique que rien n'est irrationnel du point de vue de l'acteur. Et quel étranger peut affirmer qu'il a raison et que le patient a tort? Freud fait preuve de prudence quant à la question de savoir jusqu'à quel point l'analyste devrait imposer ses priorités au patient. «Il n'y a pas ici de conseil qui vaille pour tous; chacun doit essayer de voir lui-même de quelle façon particulière il peut trouver la béatitude.» Mais si rien n'est irrationnel du point de vue d'un individu, pourquoi louer la modernité, la civilisation, la rationalité? L'ampleur de ce défi est telle que je crois qu'on n'a pas encore commencé à l'affronter. La seule conclusion logique qu'on peut tirer est qu'il n'existe pas de rationalité formelle; ou plutôt, pour décider ce qui est formellement rationnel, il faut déterminer la finalité, dans toute sa complexité et sa spécificité, et alors, tout dépend du point de vue et de l'équilibre des préoccupations de l'acteur. Dans ce sens, la postmodernité, dans ses versions les plus radicalement «solipsistes», pousse cette prémisse freudienne à son ultime aboutissement, et, notons, sans que Freud se voit même attribuer quelque mérite, probablement parce que les postmodernes ignorent l'origine culturelle de leurs affirmations. Certes, ces postmodernes ne considèrent pas le défi freudien comme un défi, mais plutôt comme une vérité universelle éternelle, le plus grand des grands récits. Et, avec ce genre d'autocontradiction, cette position extrême s'autodétruit.

Devant ce défi de Freud, certains se sont réjouis et sont devenus solipsistes, et d'autres encore se sont mis à considérer la rationalité comme un mantra. Nous ne pouvons pas nous permettre de faire ni l'un ni l'autre. Le défi que Freud lance à l'opérationnalisation du concept de rationalité formelle nous oblige à considérer de façon plus sérieuse son pendant wéberien, le concept de rationalité matérielle, et à l'analyser plus profondément que Weber lui-même était prêt à le faire. Ce que Freud remet en question, ce qu'il a peut-être même démoli, est l'utilité du concept de rationalité *formelle*. Peut-il y avoir une chose comme la rationalité formelle abstraite? La rationalité formelle relève toujours de quelqu'un. Comment peut-on dès lors parler de rationalité formelle universelle? Habituellement, la rationalité formelle se rapporte à l'utilisation du moyen le plus efficace pour atteindre un objectif. Or il n'est pas toujours facile de déterminer quels moyens appellent à une «*thick description*» à la Geertz. Avec cela, d'après Freud, tout le monde est formellement rationnel. La rationalité matérielle concerne précisément la tentative pour en venir à un équilibre avec l'irréductible subjectivité, et l'idée qu'il nous est possible de faire des choix intelligents et significatifs, des choix sociaux. Je reviendrai sur cette question plus loin.

Le deuxième défi est le défi lancé à l'eurocentrisme, assez répandu aujourd'hui, mais rarement évoqué il y a trente ans. Une des premières personnes à soulever cette question publiquement et parmi les sociologues est Anouar Abdel-Malek, dont les dénonciations de l'«orientalisme», en 1963, précèdent de plus d'une décennie celles d'Edward Said. Abdel-Malek s'est dévoué à la promotion de ce qu'il nomme un «projet civilisationnel alternatif<sup>32</sup>». L'analyse que je présente ici porte sur son argumentation, en particulier celle qu'on trouve dans *La dialectique sociale*. J'ai choisi Abdel-Malek, car il va au-delà d'une simple dénonciation des méfaits de l'Ouest et explore des solutions de rechange. Son postulat est que, avec les transformations qui touchent la réalité géopolitique, «l'universalisme prépostulé, en tant que formule, ne suffit simplement pas<sup>33</sup>». Pour en arriver à ce qu'il voit comme une théorie sociale significative<sup>34</sup>, Abdel-Malek nous suggère de faire appel à un comparativisme non réductionniste qui pose un monde qui lui apparaît composé de trois cercles entrelacés — les civilisations, les régions culturelles et les nations (ou «formations nationales»). D'après lui, il n'y a que deux «civilisations», indo-européenne et chinoise, qui contiendraient, chacune, de multiples régions culturelles. La civilisation indo-européenne comprend l'Antiquité égyptienne, l'Antiquité gréco-romaine, l'Europe, l'Amérique du Nord, l'Afrique subsaharienne, les zones arabe-islamique et perso-islamique et une grande partie de l'Amérique latine. Sont inclus dans la civilisation chinoise la Chine, le Japon, l'Asie centrale, l'Asie du Sud-Ouest, la péninsule indienne, l'Océanie et la zone asiatique-islamique.

---

<sup>32</sup> A. Abdel-Malek, *Civilisations and Social Theory*, vol. 1 de *Social Dialectics*, Londres, Macmillan, 1981 [1972], p. xii.

<sup>33</sup> «L'inspiration initiale [...] était et est imbriquée dans la transformation du monde à notre époque, dans la montée de la contemporanéité de l'Orient — l'Asie et l'Afrique ainsi que l'Amérique Latine [...].

«La difficulté centrale de la théorie sociale à l'époque de Yalta, le plus haut point de l'hégémonie de l'Occident, était la production de façons et de moyens d'aborder les sociétés et les cultures jusqu'ici marginalisées qui se trouvaient dans les modèles de civilisations non-occidentaux. L'universalisme prépostulé, en tant que formule, ne suffisait simplement pas. Il était ni capable d'interpréter, à l'interne, les spécificités à l'œuvre, ni acceptable d'après les tendances formatives majeures des écoles de pensée et d'action nationales [...]

«Une théorie sociale non-temporelle ne peut être obtenue que dans les productions d'épistémologie subjectiviste d'idéologues professionnels, divorcés du monde concret réel, des dialectiques objectives de sociétés humaines à certaines périodes et certaines places historiques données, et des influences formatives géo-historiques à l'œuvre dans les parties cachées de l'iceberg.» (*Ibid.*, p. xi, xiii; traduction libre.)

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 43.

Si l'élément principal pour Abdel-Malek est la «civilisation», le concept-clé est la «spécificité», ce qui nécessite l'ajout d'une «trame géographique» à l'histoire<sup>35</sup>. Il souligne, par ailleurs, qu'en théorie générale et en épistémologie «le problème central consisterait à approfondir et à cerner les rapports entre le concept de temps et la constellation de notions qui s'attachent plus particulièrement à la densité du temps dans le domaine de l'histoire des sociétés humaines<sup>36</sup>». Malgré la possibilité de comparer les civilisations au chapitre de la production, de la reproduction et du pouvoir social, la différence cruciale réside dans les relations avec la dimension temps où l'on trouve la plus grande «densité de spécificité manifeste et explicite. Car nous sommes ici au cœur de la culture et de la pensée...». Il évoque «l'«influence constitutive centrale dominante de la dimension temps, la portée du champ historique<sup>37</sup>».

Le défi géographique devient ainsi un nouveau concept de temps. Gardons à l'esprit que, selon le sens qu'applique Abdel-Malek, il n'y a que deux «civilisations», et, par conséquent, il y a seulement deux relations à la dimension temps. D'un côté, il y a la vision occidentale du temps, une «vision opérationnelle», qu'il fait remonter à Aristote, «l'essor de la logique formelle, l'hégémonie de la pensée analytique», le temps «comme outil d'action et non pas comme conception de la place de l'homme dans la durée historique<sup>38</sup>». De l'autre côté, on retrouve un concept non analytique d'après lequel le «temps est maître» et ne peut donc pas être «appréhendé comme de la marchandise<sup>39</sup>». Abdel-Malek

<sup>35</sup> A. Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, Paris, Seuil, 1972, p. 339.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>37</sup> A. Abdel-Malek, *Civilisations and Social Theory*, ouvr. cité, p. 171-172; traduction libre.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 179; traduction libre.

<sup>39</sup> «Sur l'autre rive, les conceptions de l'Orient étaient structurées d'après un processus différent, réalisé dans un environnement complètement différent.

«Si nous étudions la constitution historico-géographique des nations et des sociétés de l'Orient — l'Asie, dans les environs de la Chine; la région islamique afro-asiatique —, il nous serait immédiatement évident que nous nous trouvons devant les plus anciennes sociétés sédentaires et stables de formations socioéconomiques de l'histoire de l'humanité. Un groupe de sociétés s'est établi autour de rivières importantes, face à de grandes ouvertures sur l'océan et la mer, ce qui a permis aux groupes pastoraux de développer des modes de production et d'existence sociale plus stables, sédentaires-agricoles [...]. Il est essentiel ici de considérer la pertinence de "durabilité", d'"entretien sociétal" à travers les siècles et les millénaires, pour ces éléments de base objectifs [...].

«Le temps est maître. On peut donc dire que la conception du temps s'est développée comme une vision non analytique, comme une conception unitaire, symbiotique, unifiée et unifiante. L'homme ne pouvait plus «avoir» ou «manquer» de temps; le temps, maître

conclut par un appel pour «une interaction dialectique non antagoniste mais contradictoire entre les deux rives de notre rivière commune<sup>40</sup>». Nous nous retrouvons donc avec deux rives d'une rivière commune: pas du tout la vision de Durkheim, Marx et Weber; nous nous retrouvons avec des spécificités irréductibles au sujet desquelles nous pouvons tout de même théoriser. Nous nous retrouvons aussi avec un défi de civilisation concernant la nature du temps, une question qui n'en était même pas une pour la culture classique de la sociologie. Et cela nous amène directement au troisième défi.

Le temps est aussi au cœur du troisième défi, non pas dans le sens de l'opposition de deux visions du temps, mais dans le sens de réalités multiples du temps, de la construction sociale du temps. Si le temps est maître, il est, pour Fernand Braudel, à la fois un maître que nous avons créé et à qui il nous est difficile de résister. D'après Braudel, il existe quatre types de temps social, mais, pendant le XIXe siècle et une bonne partie du XXe, les spécialistes des sciences sociales n'en ont perçu pour la plupart que deux. D'une part, il y a ceux pour qui le temps était essentiellement composé d'une séquence d'événements, l'«histoire événementielle» de Paul Lacombe. Selon ce point de vue, le temps est l'équivalent de la ligne euclidienne qui contient un nombre infini de points. Ces points correspondent à des «événements» et ils sont situés suivant une séquence diachronique. Il y a là de toute évidence une certaine affinité avec la vision ancienne selon laquelle tout change constamment à chaque moment, l'explication est séquentielle, et l'expérience ne peut être reproduite. C'est ce qui constitue la base de ce qu'on nomme l'historiographie idiographique, mais c'est aussi la base de l'empirisme a-théorique: les deux ont été assez répandus dans les sciences sociales modernes.

D'après l'autre vision du temps, elle aussi assez répandue, les processus sociaux sont atemporels en ce sens que les événements peuvent être expliqués par des règles ou des théorèmes applicables à travers le temps et l'espace, même si, au moment actuel, il nous est impossible d'expliquer toutes ces règles. Au XIXe siècle, cette vision était parfois appelée la «physique sociale», pour faire allusion à la

---

de l'existence, ne pouvait pas être appréhendé comme une marchandise. Au contraire, l'homme était déterminé et dominé par le temps.» (*Ibid.*, p. 180-181; traduction libre.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 185; traduction libre. Abdel-Malek ne rejette pas la modernité occidentale au complet. En fait, par rapport aux confrontations de l'Orient avec l'Occident, il donne cet avertissement: «Si c'est le désir de l'Orient de devenir maître de son destin, il ferait bien de considérer le vieux dicton des arts martiaux japonais: "N'oublie pas que seul celui qui connaît les choses nouvelles tout en connaissant les choses anciennes peut devenir un vrai maître" (*Ibid.*)

mécanique newtonienne qui servait de modèle à ce type d'analyse. Braudel définit ce concept de temps comme «la très longue durée» (à ne pas confondre avec «la longue durée»). On peut le voir comme le temps éternel. Même si Braudel citait Claude Lévi-Strauss comme exemple principal de cette approche, le concept a été grandement utilisé par d'autres. Effectivement, on pourrait dire qu'il s'agit de l'usage prédominant dans la culture de la sociologie, et c'est dans cette perspective qu'on l'entend habituellement quand on parle de positivisme. De cette variété de temps social, Braudel lui-même déclare que, «s'il existe, ce dernier ne peut être que le temps des sages<sup>41</sup>».

La critique principale formulée par Braudel au sujet de ces deux conceptions du temps est que ni l'une ni l'autre ne prennent le temps au sérieux. D'après Braudel, le temps éternel est un mythe, et le temps événementiel, n'est que «poussière». Pour lui, la réalité sociale s'inscrit principalement dans deux autres types de temps, types longtemps ignorés par les historiens idiographiques et les praticiens des sciences sociales nomothétiques. Il désigne ces temps comme temps de *longue durée*, ou temps structurel, long sans être éternel, et temps de *conjoncture*, ou cyclique, le temps cyclique, celui qui se déploie à *l'intérieur* des structures. Ces deux types de temps sont des constructions de l'analyste, mais ils sont simultanément des réalités sociales qui contraignent les acteurs. Certains croiront peut-être que Durkheim, Marx et Weber n'auraient pas résisté à ces concepts braudeliens, et jusqu'à un certain point, c'est vrai. Ils étaient, tous les trois, de grands penseurs, et des penseurs subtils, et ils ont dit maintes choses qu'on laisse de côté aujourd'hui, à nos risques et périls. Mais la façon d'incorporer les trois penseurs dans la culture de la sociologie n'a laissé aucune place pour un temps construit socialement. C'est pourquoi Braudel constitue une menace fondamentale pour cette culture.

Au fur et à mesure que le défi concernant l'eurocentrisme nous pousse dans une géographie beaucoup plus complexe, les revendications pour le temps social nous obligent à considérer une perspective temps beaucoup plus longue que ce à quoi nous sommes habitués, mais toujours, faut-il le rappeler, une perspective qui est loin d'être infinie. L'émergence de la sociologie historique, au cours des années soixante-dix, était probablement une réaction, du moins partiellement, au défi braudélien. Mais puisque la sociologie historique fut intégrée dans la sociologie comme une spécialité de plus, la demande implicite de

---

<sup>41</sup> F. Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», dans *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 76.

Braudel pour une reconfiguration épistémologique plus élargie a été mise de côté.

Le quatrième défi nous vient de l'extérieur des sciences sociales, de l'émergence d'un mouvement de connaissances issu des sciences naturelles et des mathématiques et connu aujourd'hui sous le nom d'études de la complexité. Bien que de nombreux personnages importants soient associés à ce mouvement, je me limiterai à celui qui, d'après moi, a réussi à énoncer le défi de façon plus radicale, Ilya Prigogine. L'ancien directeur de *Nature*, Sir John Maddox, avait remarqué la singulière importance de Prigogine et affirmé que la communauté des chercheurs lui était redevable de «sa persistance virtuellement unique vis-à-vis des problèmes de non-équilibre et de complexité, pendant quatre décennies<sup>42</sup>». Prigogine a reçu le prix Nobel de chimie pour son travail sur les structures dissipatives. Mais les deux concepts-clés qui résument sa perspective sont «la flèche du temps» et «la fin des certitudes<sup>43</sup>».

Les deux concepts réfutent les hypothèses les plus fondamentales de la mécanique newtonienne, hypothèses qui, d'après Prigogine, ont survécu aux révisions réclamées par la théorie des quanta et la théorie de la relativité<sup>44</sup>. Les concepts non newtoniens d'entropie et de probabilité ne sont certes pas de nouveaux concepts. Ils étaient à la base de la chimie alors qu'elle se développe au cours du XIXe siècle et, dans un sens, justifiaient la distinction entre la physique et la chimie. Pourtant, pour les physiciens, le recours à de tels concepts indiquait l'infériorité intellectuelle de la chimie: celle-ci était incomplète précisément à cause d'un manque de déterminisme. Or non seulement Prigogine refuse-t-il

---

<sup>42</sup> I. Prigogine, *The End of Certainty*, New York, Free Press, 1997.

<sup>43</sup> Titre de la version française de son ouvrage paru en 1996 (Paris, Odile Jacob).

<sup>44</sup> «Chacun sait que la physique newtonienne [qui lie la force et l'accélération] a été détrônée au XXe siècle par la mécanique quantique et la relativité. Mais les traits fondamentaux de la loi de Newton, son déterminisme et sa symétrie temporelle, ont survécu [...].

«Les lois de la nature énoncées [comme l'équation de Schrödinger] par la physique relèvent donc d'une connaissance idéale qui atteint la certitude. Dès lors que les conditions initiales sont données, tout est déterminé. La nature est un automate que nous pouvons contrôler, en principe du moins. La nouveauté, le choix, l'activité spontanée ne sont que des apparences, relatives seulement au point de vue humain [...].

«La conception d'une nature passive, soumise à des lois déterministes, est une spécificité de l'Occident. En Chine et au Japon, «Nature» signifie “ce qui existe par soi-même”.» (I. Prigogine, *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 19-20.)

À noter la ressemblance avec les deux différents rapports civilisationnels à la dimension temps sur lesquels Abdel-Malek insiste.

d'accepter l'idée que ces concepts sont de moindre valeur, mais encore il soutient que la physique est elle-même basée sur eux. Il affirme que l'irréversibilité, loin d'être nocive, est une «source d'ordre» et qu'elle «joue un rôle constructif fondamental dans la nature<sup>45</sup>». Prigogine indique clairement qu'il ne cherche pas à réfuter la validité de la physique newtonienne: elle s'occupe des systèmes intégrables et est vraie dans «les limites de sa validité<sup>46</sup>». Toutefois, ce domaine comporte des limites, puisque «les systèmes intégrables sont l'exception<sup>47</sup>». La plupart des systèmes «[font] coexister des zones déterministes (entre les bifurcations) et des points à comportement probabiliste (les points de bifurcation<sup>48</sup>)» qui, ensemble, créent une dimension historique qui enregistre les choix successifs.

---

<sup>45</sup> «La probabilité joue un rôle essentiel dans la plupart des sciences, de l'économie à la génétique. Tout de même, l'idée que la probabilité ne soit qu'un état d'esprit subsiste. Nous devons maintenant pousser encore plus loin et montrer la façon dont la probabilité est présente dans les lois fondamentales de la physique, soit-elle classique ou quantique» (I. Prigogine, *The End of Certainty*, ouvr. cité, p. 16-17; traduction libre).

«Or cette interprétation pose que [l'entropie peut être considérée comme une mesure de l'ignorance qui implique que cette dernière], le caractère grossier de nos descriptions seraient responsables du second principe [thermodynamique] et que dès lors de la flèche du temps, est intenable. Elle nous force à conclure que le monde paraîtrait parfaitement symétrique dans le temps à un observateur bien informé, comme le démon imaginé par Maxwell, capable d'observer les microétats. Nous serions les pères du temps et non les enfants de l'évolution.

«Le point de vue présenté dans ce livre est différent. Les lois de la physique, dans leur formulation traditionnelle, décrivent un monde idéalisé, un monde stable et non le monde instable, évolutif, dans lequel nous vivons. Ce point de vue nous force à reconsidérer la validité des lois fondamentales, classiques et quantiques. En tout premier lieu, notre refus de la banalisation de l'irréversibilité est fondé sur le fait que même en physique l'irréversibilité ne peut plus être associée seulement à une augmentation du désordre. Bien au contraire, les développements récents de la physique et de la chimie de non-équilibre montrent que la flèche du temps peut être une source d'ordre.

«Loin de l'équilibre, le rôle constructif de l'irréversibilité devient encore plus frappant. Elle y crée de nouvelles formes de cohérence.» (I. Prigogine, *La fin des certitudes*, ouvr. cité, p. 30-31.)

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>47</sup> «Dans ce chapitre, nous nous concentrons sur la mécanique classique. Nous allons voir, comme nous l'avons annoncé dès le premier chapitre, que l'incorporation de l'instabilité et de la non-intégrabilité permet de donner leur place aux processus irréversibles associés à une création d'entropie. Rappelons aussi que les systèmes intégrables sont l'exception. La plupart des systèmes dynamiques, à commencer par le système à trois corps, sont non intégrables. (*Ibid.*, p. 126. Dans la version anglaise [ouvr. cité, p. 108], Prigogine ajoute que «la mécanique classique est incomplète puisqu'elle n'incorpore pas les processus irréversibles associés à l'augmentation de l'entropie.»

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 81.



De même que nous ne nous trouvons pas dans un congrès de psychanalystes, nous ne nous trouvons non plus dans un congrès de physiciens. Si j'expose ici ce défi, c'est surtout parce que, malgré notre habitude de tenir pour acquis le modèle épistémologique qui nous vient de la mécanique newtonienne, nous devons dès à présent nous rendre compte que ce modèle est sérieusement remis en question à l'intérieur de la culture même qui l'a forgé. Mais surtout, c'est que cette reformulation des dynamiques renverse complètement la relation de la science sociale avec la science de la nature. Prigogine nous rappelle l'affirmation de Freud qui veut que l'orgueil de l'humanité ait connu trois blessures successives: la démonstration par Copernic que la Terre n'est pas au centre du système planétaire; la démonstration par Darwin que les humains sont une espèce animale; la démonstration par lui-même, c'est-à-dire Freud, que notre activité consciente est contrôlée par notre inconscient. Prigogine ajoute à cela: «Il me semble que la physique, loin de l'équilibre, inverse cette perspective. L'activité humaine, créative et innovatrice, n'est pas étrangère à la nature. On peut la considérer comme une amplification et une intensification de traits déjà présents dans le monde physique, et que la découverte des processus loin de l'équilibre nous a appris à déchiffrer<sup>49</sup>.» Il réunit ainsi la science sociale et la science de la nature, non pas sur la prémisse datant du XIXe siècle que l'activité humaine est seulement une variation de l'activité physique, mais sur l'idée inverse que l'activité physique peut être perçue comme un processus de créativité et d'innovation. Voilà définitivement un défi pour notre culture telle qu'elle a été pratiquée. Prigogine parle aussi de la rationalité. Il demande un «retour au réalisme» qui n'est pas un «retour au déterminisme<sup>50</sup>». La rationalité qui est réaliste est précisément la rationalité que Weber qualifie de

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>50</sup> «Le retour au réalisme inhérent à notre approche n'est pas un retour au déterminisme [...]».

«Le futur n'est pas donné. Nous vivons la fin des certitudes. Est-ce là une défaite pour l'esprit humain? Je suis persuadé du contraire [...].»

«Le temps et la réalité sont irréductiblement liés. Nier le temps peut sembler une consolation ou apparaître comme le triomphe de la raison humaine, c'est toujours une négation de la réalité [...].»

«Ce que nous avons cherché à construire est une voie étroite [notez bien: voie étroite: IW] entre ces deux conceptions qui mènent aussi bien à l'aliénation, celle d'un monde régi par des lois qui ne laissent aucune place à la nouveauté, et celle d'un monde absurde, acasual, où rien ne peut être ni prévu ni décrit en termes généraux.» (*Ibid.*, p. 154, 217, 221-222.)

«matérielle», c'est-à-dire la rationalité qui est le résultat de choix réalistes<sup>51</sup>.

Le cinquième défi est issu du féminisme. Les féministes accusent le monde de la connaissance d'entretenir plusieurs préjugés: il ignore les femmes en tant que sujets de la destinée humaine; il exclut les femmes en tant qu'étudiantes des réalités sociales. Le monde du savoir a appliqué des prémisses aprioristes, non fondées sur des recherches réalistes, au sujet des différences sexuelles. Il a négligé la perspective des femmes<sup>52</sup>. D'un point de vue historique, chacune de ces accusations me semble juste. Et au cours des dernières années, de l'intérieur de la sociologie et du domaine plus large du monde des sciences sociales, le mouvement féministe a réussi à rectifier ces biais<sup>53</sup>. Nous sommes encore loin, quand même, de l'époque où nous ne parlerons plus de ces questions. Tout de même, et malgré tout le travail qu'elles ont accompli, les féministes n'ont pas réussi à mettre au défi la culture de la sociologie. Elles l'ont plutôt utilisée afin de montrer que la plupart des sociologues (et encore, plus généralement, les gens des sciences sociales)

---

<sup>51</sup> À ce point-ci, il est intéressant de revenir à Braudel et à ses formules, écrites trois décennies plus tôt, et de voir en quoi son langage s'apparente à celui de Prigogine. Braudel veut décrire ses tentatives pour mélanger «l'unité et la diversité dans les sciences sociales» en utilisant le terme «études complexes», qu'il dit emprunter à des collègues polonais (F. Braudel, «Unité et diversité des sciences de l'homme», dans *Écrits sur l'histoire*, ouvr. cité, p. 94). Il décrit l'«histoire événementielle», qu'il estime être «poussière», comme l'histoire linéaire (*ibid.*, p. 67). Il nous demande, de plus, d'accepter la vision d'une société globale de Gurvitch, modèle qui nous rappelle les bifurcations: «[Gurvitch] voit l'avenir [de la société globale du Moyen Âge occidental, ou de notre société actuelle], hésitant entre plusieurs destins possibles, forts différents, et c'est là, je crois, une opinion raisonnable selon la multiplicité même de la vie: l'avenir n'est pas une route unique. Donc, renoncer au linéaire.» (F. Braudel, «L'histoire des civilisations: le passé explique le présent», dans *Écrits sur l'histoire*, ouvr. cité, p. 290.)

<sup>52</sup> Je cite deux énoncés qui résument le discours féministe: «Le savoir féministe est fondé sur la supposition que les femmes ont vécu la vie d'une façon différente de celle des hommes et que la différence vaut la peine d'être étudiée.» (C. Jordan *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 1; traduction libre). «L'histoire des femmes a un double objectif: rétablir les femmes à l'histoire et rétablir l'histoire aux femmes.» (J. Kelly, *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 1; traduction libre.)

<sup>53</sup> J. Kelly écrit: «En tentant d'ajouter les femmes aux fondements du savoir historique, l'histoire des femmes a revitalisé la théorie, car elle a ébranlé les conceptions de l'étude historique. Elle a réussi cela en problématisant trois préoccupations de la pensée historique: 1) la périodisation, 2) les catégories d'analyse sociale, et 3) les théories du changement social.» (J. Kelly, ouvr. cité; traduction libre.)

n'ont pas respecté les règles des sciences sociales qu'ils ont eux-mêmes établies.

Sans nier l'importance de cette réalisation, je crois qu'elles ont accompli autre chose qui lance un défi net à la culture de la sociologie: elles ont montré la présence d'un biais masculin non seulement dans le domaine du savoir social (où, théoriquement, sa présence était prévisible), mais aussi dans le domaine du savoir sur le monde naturel (où, en théorie, il ne devrait pas exister). Avec cette affirmation, elles attaquaient la légitimité de la prétention de ce dernier à l'objectivité de ce qui est son *sanctum sanctorum*, prétention au centre de la culture classique de la sociologie. De la même façon que Prigogine n'acceptait pas que la chimie soit une exception au déterminisme de la physique — mais a maintenu que la physique n'est pas et ne peut pas être déterministe —, les féministes n'acceptent pas qu'on définisse le savoir social comme le seul domaine où les biais sociaux sont prévisibles; elles insistent sur l'idée que le même est vrai pour la connaissance des phénomènes naturels. Je prendrai comme exemple des féministes qui ont reçu leur formation initiale en sciences naturelles et qui peuvent donc, légitimement, se réclamer d'une connaissance technique, d'une formation et d'une sympathie envers les sciences naturelles leur permettant de traiter de la question.

J'ai choisi Evelyn Fox Keller qui a une formation en biophysique mathématique; Donna J. Haraway, «biologiste des huminides», et Vandana Shiva, «physicienne théoricienne». Keller raconte que, dans le milieu des années soixante-dix, elle prit conscience du fait qu'une question qui, auparavant, lui avait semblé absurde commençait à occuper toute sa pensée: «Dans quelle mesure la nature même de la science est-elle liée à l'idée de la masculinité, et quelles seraient les conséquences pour la science s'il en était autrement?» Pour répondre à cette question, elle étudie «la façon dont la formation des hommes et des femmes a influencé la formation de la science». Jusque-là, nous restons dans les limites de la sociologie de la connaissance ou de la sociologie de la science. Keller est consciente que le simple fait de poser la question de cette façon ne produira probablement qu'un effet «marginal» sur la culture de la science de la nature. Ce qu'il faut montrer, c'est que le sexe influe sur la «production de la théorie scientifique<sup>54</sup>».

Pour ce faire, Keller examine une variable, la psyché des scientifiques. Elle parle de «dynamiques intrapersonnelles de la

---

<sup>54</sup> E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985, p. 3-5.

“théorie du choix<sup>55</sup>». Keller n’a aucune difficulté à montrer que le travail des fondateurs de la science baconienne abonde en méta-phores masculines, impliquant une maîtrise et une domination viriles de la nature. Aussi, la prétention des scientifiques qui se disent différents des philosophes en ce qu’ils sont les seuls à pouvoir éviter toute subjectivité ne résiste pas à l’analyse<sup>56</sup>. Keller observe ainsi un «androcentrisme» dans la science, mais elle refuse, pour conclure, de suggérer soit le rejet de la science comme telle, soit la création d’une science radicalement différente. Plutôt, elle écrit:

Ma vision de la science — et des possibilités d’un triage au moins partiel du cognitif et de l’idéologique — est plus optimiste. Et, en conséquence, le but de ces essais est plus exigeant: ils revendiquent, de l’intérieur de la science, une science en tant que projet humain plutôt que masculin et le renoncement à la division entre les dimensions émotionnelle et intellectuelle du travail scientifique<sup>57</sup>.

Donna Haraway part quant à elle de ses préoccupations en tant que «biologiste des huminides» et questionne deux tentatives pour

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 10. «C’est en s’intéressant aux lois de la nature pour leur contenu personnel que l’on découvre l’investissement personnel des scientifiques font dans l’impersonnalité; l’anonymat du portrait qu’ils produisent est considéré comme étant lui-même un genre de signature [...]. La subtilité des meilleures intentions des scientifiques est illustrée par les dynamiques intrapersonnelles de la “théorie du choix” [...].

«Il ne faut pas oublier, cependant, le fait que la loi de Boyle n’est pas fausse. Une critique efficace de la science doit tenir compte de ses succès incontestables aussi bien que des engagements qui ont rendu possibles ces réussites [...].

«La loi de Boyle donne effectivement une description fiable [...] qui passe les tests de vérification expérimentale et de cohérence logique. Mais il est essentiel de reconnaître qu’elle est un énoncé au sujet d’une série particulière de phénomènes, appréhendée en fonction d’intérêts particuliers et décrite d’après des critères admis de fiabilité et d’utilité. Les jugements sur l’intérêt de l’étude de certains phénomènes, la signification de certaines données — sans parler des descriptions (ou théories) de ces phénomènes qu’on décide de retenir comme les plus adéquates, satisfaisantes, utiles et même fiables — reposent de façon critique sur les pratiques sociales, linguistiques et scientifiques [...]. [...] les scientifiques de toutes les disciplines vivent et travaillent en tenant compte de suppositions qui ressemblent à des constantes [...] mais qui sont, en fait, variables, et, sous l’effet d’une bonne secousse, sujettes à changer. De telles visions étroites [...] peuvent seulement être perçues par l’œil de la différence, en sortant de la communauté» (*Ibid.*, p. 10-12; traduction libre.)

<sup>56</sup> «Une des thèses de ce livre veut que l’idéologie de la science moderne, avec ses succès incontestables, porte en elle sa propre forme de projection: la projection de désintérêt, d’autonomie, d’aliénation. Mon argument est que non seulement le rêve d’une science complètement objective est irréalisable, mais qu’il contient précisément ce qu’il rejette: les traces vives d’une image de» (*Ibid.*, p. 70; traduction libre.)

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 178.

transformer la biologie «d'une science des organismes sexuels à une science des assemblages génétiques de reproduction<sup>58</sup>», celle de R. M. Yerkes et celle d'E. O. Wilson. Elle argue que l'objet des deux théories est l'ingénierie humaine selon deux formes différentes, les différences signalant simplement des changements dans le monde social plus large. Pour les deux théories, elle se demande quels intérêts sert l'ingénierie humaine. Son travail, dit-elle, en est un «d'invention et de réinvention de la nature — peut-être l'arène la plus centrale pour l'espoir, l'oppression et la contestation des habitants de la planète Terre à notre époque<sup>59</sup>». Elle insiste sur le fait qu'elle ne parle pas de la nature en tant que telle, mais plutôt des histoires que nous content les biologistes au sujet de la nature et de l'expérience, dans lesquelles ils jouent un rôle de premier plan.

Je ne veux pas reprendre toute son argumentation, je veux simplement présenter les conclusions qu'elle dégage de sa critique. Comme Keller, elle refuse de tirer de sa critique du déterminisme biologiste une vision étroite du «constructionnisme sociale<sup>60</sup>». Elle considère plutôt que, dans le développement social du XXe siècle, nous sommes devenus des «chimères, des hybrides de machines et d'organismes fabriqués et théorisés» qu'elle nomme des *cyborgs*. Elle argumente, dit-elle, pour «le plaisir à travers la confusion des limites et pour la responsabilité dans leur construction<sup>61</sup>». Les frontières qu'elle voit s'écrouler sont celles qui séparent l'humain de l'animal, ou l'humain et l'animal (ou l'organisme) de la machine, ou le physique du non-physique.

Elle met en garde contre une théorie totalisante, universelle, qui, d'après elle, constitue «une erreur majeure qui néglige une grande partie de la réalité», mais elle soutient que «d'accepter la responsabilité des relations sociales de la science et la technologie implique le rejet d'une métaphysique anti-science, une démonologie de la technologie<sup>62</sup>». Le thème de la responsabilité est central dans ce défi. Haraway rejette le relativisme, non pas au nom de «visions totalisantes» mais au nom de la «possibilité d'un réseau de connexions, nommées solidarité

<sup>58</sup> D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 45; traduction libre.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 1; traduction libre.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 134-135; traduction libre.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 150; traduction libre.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 181; traduction libre. Pour Haraway, «cela veut dire s'affairer habilement à la tâche de reconstruire les frontières de la vie quotidienne, en relation partielle avec les autres, en communication avec toutes nos parties [...]. C'est un rêve, non pas d'un langage commun, mais d'une puissante et infidèle hétéroglossie» (*ibid.*).

en politique et conversations partagées en épistémologie, soutenues par des connaissances partielles, localisables, critiques<sup>63</sup>».

Pour sa part, Vandana Shiva centre la critique sur les implications politiques découlant de la position de la science dans la hiérarchie culturelle plutôt que sur les méthodes scientifiques en tant que telles. Empruntant le point de vue d'une femme du Sud, sa critique rejoint celle d'Abdel-Malek<sup>64</sup>. À l'idée de «l'empire de l'homme sur la nature» elle oppose le concept de la «démocratie pour toute forme de vie», concept qui, d'après elle, sous-tend la plupart des cultures non occidentales<sup>65</sup>. Elle s'intéresse aux conséquences de la révolution biotechnologique contemporaine, car, à ses yeux, la préservation de la biodiversité et la préservation de la diversité culturelle humaine sont intimement liées<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 191; traduction libre. Elle ajoute, pour conclure: «Les corps en tant qu'objets du savoir sont des nœuds matéριο-sémiotiques générateurs. Leurs frontières se matérialisent dans l'interaction sociale. Les frontières sont déterminées par des processus d'établissement de carte; les «objets» ne préexistent pas en tant que tels. Les objets sont des projets de frontière. Mais les frontières se déplacent de l'intérieur; les frontières sont très compliquées. Ce que les frontières renferment provisoirement demeure générateur, producteur de sens et de corps. La détermination de frontières est un travail risqué.

«Il ne s'agit pas, en ce qui a trait à l'objectivité, d'un désengagement, mais d'une structuration mutuelle *et* habituellement inégale, il s'agit de prendre des risques dans un monde où "nous" sommes invariablement mortels, c'est-à-dire que le contrôle "final" ne nous appartient pas.» (*Ibid.*, p. 200-201.)

<sup>64</sup> «Le fardeau de l'homme blanc devient de plus en plus lourd pour la terre, surtout pour le Sud. L'histoire des cinq derniers siècles ans démontre que chaque fois qu'une relation de colonisation est établie entre le Nord et la nature et les peuples à l'extérieur du Nord, les hommes et les groupes colonisateurs ont adopté une position de supériorité, et ainsi de responsabilité à l'endroit de l'avenir de la planète et des autres peuples et cultures. De la supposition de supériorité découle la notion du fardeau de l'homme blanc. Et de la notion du fardeau de l'homme blanc découle la réalité des fardeaux imposés par l'homme blanc à la nature, aux femmes et autres. Donc la décolonisation du Sud est intimement liée à la question de la décolonisation du Nord.» (V. Shiva, dans M. Mies et V. Shiva, *Ecofeminism*, New Delhi, Kali for Women, 1993, p. 264; traduction libre.)

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>66</sup> «Tandis que la science elle-même est le produit de forces sociales et que son programme social est déterminé par ceux qui ont le pouvoir de mobiliser la production scientifique, à l'époque contemporaine l'activité scientifique occupe la position épistémologique privilégiée, car elle est socialement et politiquement neutre. C'est ainsi que la science prend un caractère double: elle propose des solutions techniques aux problèmes sociaux et politiques, mais se disculpe et se distancie pour ce qui est des nouveaux problèmes sociaux et politiques qu'elle crée [...].

«La question de rendre visibles les liens cachés entre la technologie scientifique et la société et de rendre évidents et publics les types de problèmes dissimulés et inexprimés

Deux constantes ressortent clairement des critiques formulées par Keller, Haraway et Shiva. La première est que la critique de la science naturelle, telle qu'elle est pratiquée, n'aboutit jamais à un rejet de la science en tant qu'activité de connaissance, mais entraîne plutôt une analyse scientifique de la connaissance et de la pratique scientifiques. La seconde est que la critique de la science naturelle, telle qu'elle est pratiquée, mène à un appel à la responsabilisation du jugement social. Et si certains continuent à douter de l'existence du biais sexuel en science de la nature, ce propos de Sandra Harding pourra peut-être les convaincre: «Aussi improbable que [les tentatives pour démontrer que les lois de la nature de Newton et d'Einstein peuvent participer à la symbolisation des sexes] puissent paraître, il n'y a aucune raison de croire qu'en principe, elles soient incapables de réussir<sup>67</sup>.» L'important dans ce passage est l'expression «*in principe*», en principe. Le défi du féminisme repose sur cet appel à la pratique la plus fondamentale de la science, en vertu de laquelle il faut soumettre toute prétention à une vérification empirique. Et par le doute qu'il exprime relativement à l'affirmation aprioriste que le sexe n'a rien à voir avec la pratique de la science, le féminisme lance un sérieux défi à la culture de la sociologie. Nous ne savons pas encore si la culture de la science de la nature reconnaîtra ou relèvera ce défi<sup>68</sup>.

---

est liée à la relation entre le Nord et le Sud. À moins et en attendant que les structures de la science et de la technologie, ainsi que les systèmes mise en place pour répondre à leurs besoins, acceptent une responsabilité sociale, il ne peut y avoir d'équilibre et de responsabilité en matière de relations entre le Nord et le Sud [...].

«La remise en question de l'omnipotence des capacités de la science et la technologie face aux problèmes écologiques est une étape importante vers la décolonisation du Nord.» (*Ibid.*, p. 272-273; traduction libre.)

<sup>67</sup> «En recherche sociale nous [...] cherchons à expliquer les origines, les formes et la prédominance de modèles de croyances et d'actions humaines apparemment irrationnels mais répandus à l'intérieur d'une culture [...]. C'est seulement en insistant sur l'idée que la science est analytiquement distincte de la vie sociale que nous pouvons maintenir la fiction selon laquelle les explications des croyances et des comportements sociaux irrationnels ne pourraient jamais, en principe, améliorer notre compréhension du monde expliqué par la physique.» (*Ibid.*, p. 47; traduction libre.)

«Le décompte d'objets et le découpage de lignes sont des pratiques sociales communes, et ces pratiques peuvent générer des façons contradictoires de penser les objets de l'enquête mathématique. Il peut être difficile d'imaginer que des pratiques définies selon le sexe peuvent avoir influencé l'admissibilité de concepts particuliers en mathématique, mais de tels cas montrent que la possibilité ne peut pas être rejetée *a priori* par l'affirmation que le contenu intellectuel, logique des mathématiques serait libre de toute influence sociale.» (*Ibid.*, 51; traduction libre.)

<sup>68</sup> Dans un compte rendu de cinq ouvrages sur ce sujet, Jensen écrit: «À l'exception de la primatologie, les courants dominants des sciences ont pratiquement ignoré les essais féministes pour renommer la nature et reconstruire la science. Au-delà des suggestions de modèles et de taxinomies moins hiérarchiques, plus perméables, et plus réflexives que

Le sixième et dernier des défis est probablement le plus surprenant et celui dont on parle le moins. C'est que la modernité, le noyau de tous nos travaux, n'a jamais vraiment existé. C'est Bruno Latour qui a le plus clairement exposé cette thèse, annoncée par le titre de son livre: *Nous n'avons jamais été modernes*<sup>69</sup>. L'auteur commence en invoquant le même argument que Haraway, que la réalité est constituée de mélanges impurs. Il parle de la prolifération des hybrides, que Haraway appelle *cyborgs*. Chez les deux auteurs, le phénomène des hybrides est central, s'amplifiant avec le temps, sous-analysé, et pas du tout terrifiant. Pour Latour, l'important est de dépasser la segmentation sociale du savoir et la réalité en trois catégories: la nature, le politique et le discours. D'après lui, «les réseaux sont à la fois réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société<sup>70</sup>».

Latour est souvent mal interprété, perçu comme une sorte de postmoderne. Il est pourtant difficile de voir comment un lecteur attentif peut faire cette erreur, car il attaque aussi vigoureusement ceux qu'il nomme antimodernes, ceux qu'il nomme modernes et ceux qu'il nomme postmodernes. D'après lui, les trois groupes supposent que le monde dans lequel nous vivons depuis quelques centaines d'années est «moderne» selon la définition que les trois lui accordent: «une accélération, une rupture, une révolution du temps [par contraste avec] un passé archaïque et stable<sup>71</sup>».

Latour soutient que le mot «moderne» cache en fait deux ensembles de pratiques très différents: d'une part, la création constante par «traduction» de nouveaux hybrides naturels et culturels; d'autre part, un processus de «purification», séparant deux zones ontologiques, les humains et les non-humains. D'après lui, les deux processus sont liés et ne peuvent être analysés séparément, car, paradoxalement, c'est précisément en interdisant les hybrides (purification) qu'il devient possible d'en créer, et, à l'inverse, c'est en imaginant des hybrides que

---

les prototypes mâles [...] le résultat des révisions et des reconstructions féministes de la science reste indéterminé. Les pratiques féministes peuvent produire de nouvelles façons d'exister dans le monde [...] et ainsi générer de nouvelles façons de connaître et de décrire le monde. Ou l'exploit ultime des nouvelles épistémologies sera-t-il de cerner les limites du langage et des connaissances, de démontrer à quel point la connaissance est imbriquée dans les structures des relations de pouvoir (de sexe)?» (S. C. Jensen, «Is science a man? New feminist epistemologies and reconstructions of knowledge», *Theory and Society*, vol. 19, no 2, avril 1990, p. 246; traduction libre).

<sup>69</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 20.



nous limitons leur prolifération<sup>72</sup>. Pour mettre de l'ordre dans ce soi-disant monde moderne, Latour recommande la pratique d'une «anthropologie» (cf. le sous-titre de son ouvrage), ce qui veut dire «tout entreprendre à la fois<sup>73</sup>».

Le monde, tel que le conçoit Latour, est fondé sur une constitution qui rend les modernes «invincibles» en proclamant que la nature est transcendante et se situe au-delà de toute construction humaine, mais que la société, elle, n'est pas transcendante et donc que les humains sont complètement libres<sup>74</sup>. Selon Latour, c'est l'inverse qui est vrai<sup>75</sup>. Le concept même de modernité est faux, est une erreur.

---

<sup>72</sup> «Quel lien existe-t-il entre le travail de traduction ou de médiation et celui de la purification? Telle est la question que je voudrais éclaircir. L'hypothèse, encore trop grossière, est que la seconde a permis la première; plus on s'interdit de penser les hybrides, plus leur croisement devient possible, tel est le paradoxe des modernes que la situation exceptionnelle où nous nous trouvons permet enfin de saisir. La deuxième question porte sur les prémodernes, sur les autres natures-cultures. L'hypothèse, elle aussi trop massive, est qu'en s'attachant à penser les hybrides, ils en ont interdit la prolifération. C'est ce décalage qui expliquerait le Grand Partage entre Eux et Nous et qui permettrait de résoudre enfin l'insoluble question du relativisme. La troisième question porte sur la crise actuelle: si la modernité fut tellement efficace dans son double travail de séparation et de prolifération, pourquoi s'affaiblit-elle aujourd'hui en nous empêchant d'être modernes pour de bon? D'où la dernière question qui est aussi la plus difficile: si nous avons cessé d'être modernes, si nous ne pouvons plus séparer le travail de prolifération et le travail de purification, qu'allons-nous devenir? Comment vouloir les Lumières sans la modernité? L'hypothèse, également trop énorme, est qu'il va falloir ralentir, infléchir et régler la prolifération des monstres en représentant officiellement leur existence.» (*Ibid.*, p. 21-22.)

<sup>73</sup> «La tâche de l'anthropologie du monde moderne consiste à décrire de la même manière comment s'organisent toutes les branches de notre gouvernement, y compris celle de la nature et des sciences exactes, et d'expliquer comment et pourquoi ces branches se séparent, ainsi que les multiples arrangements qui les rassemblent» (*Ibid.*, p. 25).

<sup>74</sup> «C'est parce qu'elle croit à la séparation totale des humains et des non-humains et qu'elle l'annule en même temps, que la Constitution a rendu les modernes invincibles. Si vous les critiquez en disant que la nature est un monde construit de main d'hommes, ils vous montreront qu'elle est transcendante et qu'ils n'y touchent pas. Si vous leur dites que la société est transcendante et que ses lois nous dépassent infiniment, ils vous diront que nous sommes libres et que notre destin est entre nos seules mains. Si vous leur objectez qu'ils font preuve de duplicité, ils vous montreront que jamais ils ne mélangent les lois de la nature et l'imprescriptible liberté humaine.» (*Ibid.*, p. 77.)

<sup>75</sup> Latour clarifie d'avantage cette contradiction en examinant sa manifestation dans le monde de la connaissance: «Les gens des sciences sociales se sont pendant longtemps permis de dénoncer le système de croyances des gens ordinaires. Ils nomment ce système de croyances «naturalisations». Les gens ordinaires imaginent que la puissance des dieux, l'objectivité de l'argent, le charme de la mode, la beauté de l'art découlent de

Nous nous apercevons alors que nous n'avons jamais été modernes au sens de la Constitution. La modernité n'a jamais commencé. Il n'y a jamais eu de monde moderne. L'usage du passé composé est ici d'importance car il s'agit d'un sentiment rétrospectif, d'une relecture de notre histoire. Nous n'entrons pas dans une nouvelle ère; nous ne continuons plus la fuite éperdue des post-post-post-modernistes; nous ne nous accrochons plus à l'avant-garde; nous ne cherchons plus à être encore plus malins, encore plus critiques, à creuser encore un peu davantage l'ère du soupçon. Non, nous nous apercevons que nous n'avons jamais commencé d'entrer dans l'ère moderne. Cette attitude rétrospective qui déploie au lieu de dévoiler, qui ajoute au lieu de retrancher, qui fraternise au lieu de dénoncer, qui trie au lieu de s'indigner, je la caractérise par l'expression non moderne (ou amoderne). Est non moderne celui qui considère à la fois la Constitution des modernes et les peuplements d'hybrides qu'elle dénie<sup>76</sup>.

Il y a du nouveau tout de même; nous sommes à un point de saturation<sup>77</sup>. Ce qui mène à la question du temps chez Latour, question au centre de la plupart des défis:

---

propriétés objectives intrinsèques à la nature des choses. Heureusement, les gens des sciences sociales sont plus sages et ils montrent que la flèche part dans l'autre direction, de la société aux objets. Les dieux, l'argent, la mode et l'art n'offrent seulement qu'une surface pour la projection de nos besoins et nos intérêts sociaux. Depuis Émile Durkheim, au moins, c'est le prix à payer pour entrer dans la profession de la sociologie.

«La difficulté, par contre, est dans la réconciliation entre cette forme de dénonciation et une autre dans laquelle les directions de la flèche sont exactement inversées. Les gens ordinaires, de simples acteurs sociaux, citoyens moyens, croient qu'ils sont libres et qu'ils peuvent modifier à leur gré leurs désirs, leurs motivations et leurs stratégies rationnelles. [...] Mais heureusement, les gens des sciences sociales montent la garde et ils dénoncent, détruisent et ridiculisent cette croyance naïve en la liberté du sujet humain et de la société. Cette fois, ils utilisent la nature des choses — c'est-à-dire les résultats indiscutables des sciences — afin de démontrer comment elle détermine, informe et moule la douce et souple volonté des pauvres humains.» (B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993, p. 51-53. Ce texte a été ajouté à l'édition anglaise; traduction libre.)

<sup>76</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, ouvr. cité, p. 68-69.

<sup>77</sup> «Disons que les modernes ont été victimes de leur succès [...]. Leur Constitution pouvait absorber quelques contre-exemples, quelques exceptions, elle s'en nourrissait même; elle ne peut plus rien quand les exceptions prolifèrent, quand le tiers état des choses et le tiers monde se mêlent pour envahir en foule toutes ses assemblées [...] la croissance des quasi-objets a saturé le cadre constitutionnel des modernes (*Ibid.*, p. 71-75.)

Si j'explique que les révolutions tentent d'abolir le passé mais ne le peuvent pas, j'apparais forcément comme un réactionnaire. C'est que pour les modernes — comme pour leurs ennemis antimodernes, aussi bien que pour leurs faux ennemis postmodernes — la flèche du temps est sans ambiguïté: on peut aller de l'avant, mais alors il faut rompre avec le passé; on peut choisir de retourner en arrière, mais alors il faut rompre avec les avant-gardes modernisatrices, lesquelles rompaient radicalement avec leur passé...

S'il y a une chose que nous sommes incapables de faire, nous le savons maintenant, c'est bien une révolution, que ce soit en science, en technique, en politique ou en philosophie. Mais nous sommes encore modernes lorsque nous interprétons ce fait comme une déception<sup>78</sup>.

Nous n'avons jamais cessé, dit Latour, d'être des «non-modernes<sup>79</sup>». Il n'y a pas de «cultures», de même qu'il n'y a pas de «natures»: il n'y a que des «natures-cultures<sup>80</sup>». «La nature et la société ne sont pas deux pôles distincts, mais une seule et même production de sociétés-natures, de collectifs<sup>81</sup>.» Ce n'est que par la reconnaissance de ce fait, et en le transposant au centre de nos analyses du monde, que nous pouvons avancer.

Cela conclut la présentation des défis. Je rappelle que, pour moi, ces défis ne représentent pas des vérités mais plutôt des incitations à repenser les prémisses de base. Certains doutes subsistent sûrement au sujet des défis. Néanmoins, ensemble, ils portent tout de même un dur coup à la culture de la sociologie et ne peuvent pas nous laisser indifférents. La rationalité formelle peut-elle exister? Plane-t-il une menace civilisationnelle à la vision occidentale moderne que nous devons examiner sérieusement? La réalité des temps sociaux multiples nous oblige-t-elle à restructurer notre théorisation et nos méthodologies? De quelles façons les études complexes et la fin des certitudes nous forcent-elles à réinventer la méthode scientifique? Peut-on montrer que le sexe est une variable structurante qui s'impose partout, jusque dans les zones les plus lointaines comme la conceptualisation mathématique? Et la modernité est-elle une déception — une déception, non pas une illusion — qui a trompé en premier les gens des sciences sociales?

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 191.

À la lumière des trois axiomes, dérivés de Durkheim, Marx et Weber, axiomes constitutifs de ce que j'ai nommé la culture de la sociologie, peut-on répondre à ces questions de façon adéquate, et, sinon, la culture de la sociologie s'écroulera-t-elle? Si tel est le cas, qu'est-ce qui pourra la remplacer?

### 3 Les perspectives

L'avenir des sciences sociales peut être abordé selon trois perspectives qui me paraissent à la fois possibles et souhaitables pour le XXI<sup>e</sup> siècle: la réunification épistémologique de la science et des humanités, les deux cultures prétendument différentes; la réunification organisationnelle et la redivision des sciences sociales; la prétention à la centralité de la science sociale dans le monde du savoir.

Quelles conclusions découlent de mon analyse de la culture de la sociologie et des défis auxquels elle fait face? Premièrement, et simplement, l'ultra-spécialisation dont souffre la sociologie, et d'ailleurs toutes les autres sciences sociales, est à la fois inévitable et autodestructive<sup>82</sup>. Nous devons tout de même continuer à la combattre en espérant créer un équilibre entre profondeur et envergure de connaissance, entre microsociologie et vision synthétique. Deuxièmement, comme l'a dit Smelser récemment, il n'y a pas d'«acteurs sociologiquement naïfs<sup>83</sup>». Mais y a-t-il des acteurs sociologiquement bien informés? En d'autres mots, nos acteurs sont-ils rationnels? Et quel monde connaissent-ils?

---

<sup>82</sup> Voir. D. T. Gold, «Introduction» à «Section III: Cross-fertilization of the life course and other theoretical paradigms», *The Gerontologist*, vol. 36, no 2, avril, 1996, p. 224: «Au cours des dernières décennies, la sociologie est devenue une discipline d'ultra-spécialisation. Malgré le fait que nous, sociologues, pensons donner une large éducation sociologique à nos étudiants, en réalité, par l'exemple, nous encourageons les étudiants à limiter leurs champs d'expertise. Malheureusement, ce provincialisme implique que plusieurs sociologues ignorent ce qui est actuel dans les spécialisations autres que les leurs. Si la sociologie poursuit cette approche, nous pouvons difficilement nous attendre à inspirer un Talcott Parsons ou un Robert Merton du xxe siècle qui pourrait adopter une perspective plus large. À la place, les sociologues du futur vont vraisemblablement configurer leurs champs d'expertise de façon encore plus restreinte». (Traduction libre.)

<sup>83</sup> «Nous pouvons même dire que les modèles des acteurs sociologiquement naïfs — comme dans les modèles théoriques du choix rationnel et du jeu — sont incompatibles avec presque toutes les situations. Nos typologies et nos explications doivent impliquer l'interaction continue d'attentes, de perceptions, d'interprétations, d'affects, de déformations et de comportements institutionnalisés.» (N. J. Smelser, *Problematics of Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 27; traduction libre.)

D'après moi, les faits sociaux avec lesquels nous travaillons sont sociaux en deux sens: ils sont des perceptions communes de la réalité, admises plus ou moins par un groupe moyen ou large avec des variantes individuelles; et ils sont des perceptions construites socialement. Mais je tiens à souligner que ce n'est pas la construction sociale du monde d'après l'analyste qui est d'intérêt, mais bien celle de la collectivité d'acteurs qui ont créé une réalité sociale par l'addition de leurs actions. Le monde est tel qu'il est à cause de tout ce qui précède le moment. L'analyste tente de déterminer comment la collectivité a construit le monde, en se fondant bien sûr sur sa propre vision du monde socialement construite.

Le cheminement du temps est donc inévitable mais aussi imprévisible, puisque nous sommes toujours devant des bifurcations dont l'aboutissement est indéterminable. De plus, malgré le fait qu'il n'y a qu'un cheminement du temps, il existe une multiplicité de temps. On ne peut se permettre de négliger la longue durée structurale ou les rythmes cycliques du système historique qu'on analyse. Le temps est plus qu'une chronométrie ou une chronologie: il est aussi durée, cycles et disjonctions.

Un vrai monde existe incontestablement. *S'il n'existe pas, nous n'existons pas*, ce qui est absurde. Si nous ne croyons pas à cette affirmation, nous devons nous choisir un métier autre que celui d'étudier le monde social. Les solipsistes ne peuvent même pas se parler à eux-mêmes, car on change constamment à chaque instant. Donc, si on adopte le point de vue du solipsisme, nos propres perceptions d'hier sont aussi hors de propos pour nos perceptions d'aujourd'hui que les visions des autres. Le solipsisme est la forme la plus affirmée de «hubris», plus encore que l'objectivisme. C'est la croyance que nos ratiocinations créent nos perceptions et que, ainsi, nous percevons ce qui existe, ce que nous avons créé.

Mais, en même temps, il est vrai que nous pouvons seulement connaître le monde à travers la vision que nous en avons, une vision sociale collective sans doute, mais une vision humaine tout de même. Et ce qui est vrai pour notre vision du monde social l'est aussi pour notre vision du monde physique. En ce sens, nous sommes tous dépendants des lunettes avec lesquelles nous nous engageons dans cette perception, les mythes organisateurs (les grands récits) que McNeill nomme «*mythistory*<sup>84</sup>», sans lesquels nous sommes incapables de dire quoi que ce soit. Il découle de ces contraintes que tout concept est pluriel; que

---

<sup>84</sup> W. J. McNeill, *Mythistory and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

tout universel est partiel; qu'il existe une pluralité d'universels. Il s'ensuit aussi que les verbes que nous utilisons doivent être conjugués au passé. Le présent est terminé avant même qu'on puisse le prononcer, et tout énoncé doit être situé dans son contexte historique. La tentation nomothétique est aussi dangereuse que la tentation idiographique, et elle constitue un piège dans lequel la culture de la sociologie a fréquemment mené trop d'entre nous.

Nous sommes à la fin des certitudes, mais avec quelles conséquences pour la pratique? Dans l'histoire de la pensée, on nous a constamment offert la certitude. Les théologiens nous ont offert la certitude des prophètes, des prêtres et des textes sacrés. Les philosophes nous ont offert leurs certitudes rationnellement déduites, induites ou intuitives. Et les scientifiques modernes nous ont offert des certitudes vérifiées empiriquement avec des critères inventés par eux. Ils ont tous proclamé que leurs vérités étaient visiblement validées dans le vrai monde, mais que ces évidences visibles n'étaient que les expressions extérieures et limitées de vérités encore plus profondes et cachées, se posant comme les intermédiaires indiqués pour en découvrir et dévoiler les secrets.

Chaque système de certitudes a dominé pendant certaines périodes en certains endroits, mais aucun partout ni éternellement. On pense immédiatement aux sceptiques et aux nihilistes qui ont fait remarquer cet éventail de vérités contradictoires et qui ont dérivé de ces doutes la proposition qu'aucune vérité n'est plus valide qu'une autre. Mais si l'univers est en fait intrinsèquement incertain, nous ne pouvons pas en déduire que les entreprises théologique, philosophique et scientifique n'ont pas de mérite. Et nous ne pouvons certainement pas en déduire qu'elles représentent individuellement ou collectivement une déception gigantesque. Nous pouvons en déduire, par contre, que nous serions sages de formuler nos enquêtes et nos recherches à la lumière d'une incertitude permanente, et de voir cette incertitude non pas comme un aveuglement malheureux et temporaire ni comme un obstacle à la connaissance insurmontable, mais plutôt comme une occasion incroyable pour imaginer, créer, chercher<sup>85</sup>. Le pluralisme devient à ce point-ci non pas une indulgence pour les faibles et les ignorants, mais la corne d'abondance de possibilités pour un univers meilleur<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> «Historien, celui qui sait ? non. Celui qui cherche.» (L. Febvre, «Par manière d'introduction», dans G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanités*, Cahiers des Annales, 5, Paris, A. Colin, 1950, p. v.)

<sup>86</sup> Il me semble que l'incertitude est la question essentielle que Neil Smelser formulait, dans son allocution présidentielle à l'American Sociological Association en 1997, lorsqu'il traitait d'«ambivalence», terme emprunté à Merton. Il en parlait, toutefois, principalement en tant que constante psychologique par rapport aux motivations des

Cette année, un groupe composé surtout de spécialistes des sciences physiques a publié un livre qu'il a intitulé *Dictionnaire de l'ignorance*, dans lequel les auteurs laissent entendre que la science contribue autant à la création de zones d'ignorance qu'à la création de zones du savoir. Je cite leur présentation qui apparaît sur la quatrième de couverture:

Au fur et à mesure que la science élargit le champ du savoir, nous nous apercevons, d'une façon paradoxale, que l'ignorance s'étend elle aussi. Chaque nouveau problème résolu entraîne souvent l'apparition de nouvelles énigmes, de sorte que le processus de recherches et de découvertes nous apparaît constamment. Les frontières de la connaissance semblent ainsi se déplacer sans arrêt, faisant naître des questions jusqu'alors insoupçonnées. Mais ces problèmes nouveaux sont salutaires. Jetant de nouveaux défis à la science, ils l'obligent à avancer dans un mouvement perpétuel sans lequel, peut-être, elle s'éteindrait assez vite<sup>87</sup>.

Un des problèmes concernant la création de nouvelles ignorances est qu'il n'y a pas de raison de croire qu'elles sont mieux traitées seulement par et dans le domaine qui les a mises au jour. Le physicien peut exposer des ignorances dont la résolution s'articule d'abord à des questionnements d'ordre biologique ou philosophique. Et c'est certainement le cas, comme nous le savons, pour les nouvelles lacunes découvertes par les sociologues. La protection de son territoire face aux nouvelles inconnues est le pire péché pour un savant, et le plus grand obstacle à la clarté.

C'est de cette question du territoire que découlent les problèmes organisationnels des sciences sociales. L'institutionnalisation des divisions nominales des sciences sociales reste fermement enracinée, malgré qu'on ait été attiré par la promesse de l'«interdisciplinarité». Effectivement, l'interdisciplinarité est un leurre, car elle constitue une base solide pour la liste courante de disciplines en laissant croire que chacune a une connaissance spéciale qui, combinée à une autre connaissance spéciale, peut faciliter la résolution de problèmes pratiques.

---

acteurs plutôt qu'en tant que constante structurale du monde physique. Je suis, en revanche, d'accord avec la conclusion qu'il propose: «Nous pouvons même suggérer que c'est l'ambivalence, plutôt que les préférences, qui nous force à raisonner, car le conflit peut être une motivation à la réflexion plus puissante que le désir.» (N. J. Smelser, «The rational and the ambivalent in the social sciences», *American Sociological Review*, vol. 63, no 1, février 1998, p. 7; traduction libre.)

<sup>87</sup> M. Cazenave (dir.), *Dictionnaire de l'ignorance*, Paris, Bibl. Sciences Albin Michel, 1998.

Mais il reste que les trois grandes ruptures, des sciences sociales du XIXe siècle, passé/présent, civilisés/autres et État/marché/société civile, sont toutes trois totalement indéfendables aujourd'hui en tant que balises intellectuelles. Aucun énoncé sensé ne peut être formulé dans les champs de la sociologie, de l'économie ou de la science politique qui ne soit pas historique. Et nul ne peut entreprendre une analyse historique sensée sans faire appel à des généralisations ayant cours dans les autres sciences sociales. Pourquoi alors prétendre que nous sommes tous engagés dans des tâches différentes?

Quant à l'opposition civilisés/autres, on peut dire que les civilisés ne sont pas civilisés et que les autres ne sont pas autres. Il y a certes des spécificités. Elles sont légion, et les simplifications racistes du monde moderne sont non seulement nocives, elles sont aussi intellectuellement vaines. Nous devons apprendre à envisager l'universel et le particulier comme une paire symbiotique qui ne disparaîtra pas et dont nos analyses doivent toujours tenir compte.

Finalement, l'opposition État/marché/société civile est simplement invraisemblable, comme le sait chaque acteur réel dans le monde réel. Le marché est construit et contraint par l'État et la société civile. L'État est un reflet du marché et de la société civile, laquelle est définie par l'État et le marché. On ne peut séparer ces trois modes d'expression des intérêts, préférences, identités et volontés des acteurs en espaces cloisonnés au sujet desquels différents groupes de personnes vont faire des énoncés scientifiques *ceteris paribus*.

J'adhère toujours, cependant, à la prémisse durkheimienne voulant que la psychologie et les sciences sociales sont deux entreprises différentes et que la psychologie se rapproche plutôt de la biologie, en est peut-être même une partie intrinsèque. Je note que la plupart des psychologues, des behavioristes aux freudiens, semblent partager cette opinion. Le groupe le plus réfractaire à cette séparation se retrouve en fait en sociologie.

Que faire, donc, si nos façons de diviser les sciences sociales en organisations séparées n'ont pas de sens? Les spécialistes de la sociologie organisationnelle ont montré plusieurs fois à quel point une organisation peut résister aux changements imposés, à quel point leurs leaders vont défendre divers intérêts, sans les avouer, intérêts qui sont réels pour les gens qui détiennent le pouvoir. Il est difficile de forcer la progression des transformations, c'est peut-être même du donquichottisme que d'essayer. D'un autre côté, il existe des processus internes dans les organisations qui détruisent les frontières sans la mise en branle d'un processus de réforme. Certains intellectuels cherchent



des collègues pour créer des groupes et des réseaux qu'ils croient nécessaires à l'accomplissement de leur travail. Et, de plus en plus, ces réseaux ne font plus attention aux étiquettes disciplinaires.

Aussi, alors que s'intensifie la spécialisation, ceux qui contrôlent les budgets sont nerveux face à l'irrationalité des chevauchements, surtout avec les pressions mondiales visant la réduction des dépenses dans le secteur de l'enseignement supérieur. Ce sont les comptables qui nous forceront la main, et pas nécessairement de façon propice au développement intellectuel. Il me paraît donc urgent que les intellectuels s'engagent dans l'exploration organisationnelle afin de voir quels genres de réalignements organisationnels seraient le plus efficaces. Ce genre d'exploration demande d'être ouvert à l'expérimentation et tolérant face aux efforts de chacun. Peut-être le micro-macro devrait-il être institutionnalisé comme mode d'organisation des groupes de savants. Les sciences de la nature s'en servent déjà, jusqu'à un certain point, et les sciences sociales aussi, en pratique (sinon en théorie). Ou pourquoi ne pas nous diviser selon la temporalité du changement qu'on étudie — court terme, moyen terme, long terme? Je n'ai pas une opinion tranchée sur aucune de ces lignes de division. Je crois qu'il faut les mettre à l'épreuve.

Il me paraît clair que nous devons être plus ouverts collectivement et reconnaître nos œillères. Nous devons lire davantage et nous devons encourager nos étudiants à faire de même. Nous devons chercher plus loin dans le recrutement d'étudiants de deuxième et troisième cycle, et nous devons leur donner un rôle majeur dans leur formation. Et il nous est crucial d'apprendre d'autres langues. Un intellectuel qui ne peut pas lire de trois à cinq langues savantes souffre d'un handicap sérieux. L'anglais est important, bien sûr, mais l'anglais ne donne accès qu'à la moitié de ce qui est écrit, et cette proportion va diminuer dans les prochaines décennies, car de plus en plus les intellectuels seront issus de milieux non anglophones et écriront dans des langues autres que l'anglais. Être en mesure de lire plusieurs langues va de pair avec l'internationalisation accrue de nos corps de savants, quelle que soit leur discipline. Je ne peux deviner à quel genre de restructuration nous ferons face. Mais je doute qu'il y ait un centième anniversaire d'une des associations internationales en sciences sociales existantes, du moins sous le même nom.

J'ai gardé pour la fin la perspective qui, à mon sens, est la plus fascinante de toutes, et probablement la plus importante. Depuis le prétendu divorce de la philosophie et de la science à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les sciences sociales ont été traitées en parents pauvres et méprisées par les deux parties de cette guerre des «deux cultures». Et les spécialistes

des sciences sociales ont intériorisé cette image, croyant qu'ils devaient s'aligner soit sur les scientifiques, soit sur les humanistes. Aujourd'hui, la situation a radicalement changé. Dans les sciences physiques, un mouvement du savoir fort et croissant a émergé, celui des études complexes, qui parle de la flèche du temps, d'incertitudes, et qui croit que les systèmes sociaux humains sont les plus complexes de tous les systèmes. Et, dans les humanités, un mouvement du savoir fort et croissant a émergé, celui des études culturelles, qui croit qu'il n'y a pas de canons esthétiques essentiels et que les produits culturels sont enracinés dans leurs origines sociales, leurs réceptions sociales et leurs déformations sociales.

Il me paraît clair que les études complexes et les études culturelles ont rapproché les sciences de la nature et les humanités du champ des sciences sociales. Ce qui était une force centrifuge dans le monde du savoir est devenu une force centripète, et les sciences sociales sont maintenant centrales dans le monde du savoir. Nous essayons, présentement, de dépasser les «deux cultures», de réunir en un seul domaine la recherche du vrai, du bon et du beau. Bien qu'il y ait là raison de nous réjouir, ce ne sera pas facile à accomplir.

Face aux incertitudes, le savoir implique des choix — des choix de tout ordre, et bien sûr par tous les acteurs sociaux, incluant les intellectuels. Et les choix impliquent des décisions au sujet du rationnel. On ne peut plus prétendre que les intellectuels sont capables d'être neutres, qu'ils ne sont pas influencés par la réalité sociale. Du coup, il importe de tenir compte de tous les facteurs, dans tous les domaines, pour prendre la meilleure décision. Ce qui implique, en retour, que nous devons nous parler, et le faire en tant qu'égaux. Oui, certains d'entre nous ont plus de connaissances précises dans des domaines particuliers, mais aucune personne, aucun groupe, ne possède toutes les connaissances nécessaires permettant de prendre des décisions matériellement rationnelles, même dans des domaines relativement limités; chacun doit tenir compte de la connaissance des autres à l'extérieur de son domaine. Sans doute, je voudrais le plus compétent des chirurgiens si j'avais besoin d'une intervention chirurgicale. Or la compétence en chirurgie requiert par ailleurs des jugements d'ordre juridique, éthique, philosophique, psychologique et sociologique. Et une institution comme un hôpital doit produire de la combinaison de ces savoirs une vision rationnelle. De plus, les opinions du patient sont pertinentes. C'est le chirurgien surtout qui devrait le reconnaître, ainsi que le sociologue ou le poète. Les compétences ne se désintègrent pas en un vide sans forme, mais elles sont toujours partielles et doivent être intégrées à d'autres compétences partielles. Nous faisons rarement cela dans le monde moderne, et notre éducation ne nous prépare pas

adéquatement à le faire. C'est seulement une fois que nous avons compris que la rationalité fonctionnelle n'existe pas que nous tentons de parvenir à la rationalité matérielle.

C'est, selon moi, ce que Prigogine et Stengers veulent dire quand ils parlent du «réenchantement du monde». Ce n'est pas pour nier l'importance de la fonction du «désenchantement», mais pour insister sur le fait que nous devons remettre les pièces ensemble<sup>88</sup>. Nous avons écarté trop vite les causes finales. Aristote n'était pas si bête. Oui, nous devons tenir compte des causes motrices, mais aussi des causes finales. Les scientifiques ont généralisé une stratégie pratique pour se mettre à l'écart des systèmes de contrôle théologique et philosophique en se donnant un impératif méthodologique, ce qui a servi à nous handicaper.

Finalement, et c'est là une des grandes contributions de la science, le monde des connaissances est un monde égalitaire. Chacun a le droit de remettre en question la véracité des énoncés de vérité existants, pourvu qu'il apporte une preuve empirique du contre-énoncé et qu'il en permette une évaluation collective. Mais, puisque les scientifiques ont refusé d'être des gens de sciences sociales, ils négligent de remarquer, ou même de comprendre, qu'il n'est pas possible, ni même crédible, d'insister sur l'égalitarisme en science dans un monde social non égalitaire. La politique suscite certainement des peurs chez les intellectuels, et ils recherchent la sécurité dans l'isolement. Les intellectuels ont peur de la puissante minorité, de la minorité au pouvoir. Ils ont peur de la puissante majorité, la majorité qui peut prendre le pouvoir. La création d'un monde plus égalitaire ne sera pas facile. Tout de même, l'objectif que le monde a reçu des sciences naturelles demande un espace social beaucoup plus égalitaire que le nôtre. La lutte pour l'égalité en science et dans la société ne sont pas deux luttes séparées. Il s'agit d'une seule et même lutte, ce qui souligne encore l'impossibilité de séparer la recherche du vrai, du bon et du beau.

---

<sup>88</sup> Le concept du désenchantement du monde «est dû, paradoxalement, à la glorification du monde terrestre, dorénavant digne du genre de quête intellectuelle qu'Aristote réservait pour le paradis. La science classique a nié le devenir, la diversité naturelle, les deux considérés par Aristote comme des qualités du monde sous-lunaire, inférieur. Dans ce sens, la science classique a amené le paradis sur la terre [...]. Le changement radical de perception de la science moderne, la transition vers le temporel, le multiple, peut être perçu comme le renversement du mouvement qui a amené le paradis d'Aristote sur la terre. Maintenant nous amenons la terre au paradis.» (I. Prigogine et I. Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Boulder (Colo.), New Science Library, 1984, p. 305-306; traduction libre.)

L'arrogance humaine a été la pire des limites que l'homme s'est lui-même imposées. C'est, il me semble, le message de l'histoire d'Adam au jardin d'Éden. On a fait preuve d'arrogance en prétendant avoir reçu et compris la révélation de Dieu, en prétendant connaître les intentions des dieux. On a fait preuve de plus d'arrogance encore en affirmant être capable d'atteindre à la vérité éternelle par le recours à un outil aussi faillible que la raison humaine. Et on continue à faire preuve d'arrogance en cherchant à imposer, avec violence et cruauté, nos images subjectives d'une société parfaite.

Avec toutes ces arrogances, nous nous sommes trahis et nous avons limité notre potentiel, les vertus que nous aurions pu avoir, l'imagination que nous aurions pu développer, les connaissances que nous aurions pu acquérir. Nous vivons dans un cosmos incertain, dont la plus grande valeur est la permanence de cette incertitude, car c'est elle qui rend possible la créativité — la créativité cosmique et la créativité humaine. Nous vivons dans un monde imparfait, qui sera toujours imparfait et donc qui entretiendra toujours des injustices. Mais nous sommes loin d'être impuissants devant cette réalité. Nous pouvons rendre le monde plus juste, plus beau, nous pouvons le mieux comprendre. Mais nous devons le construire. Nous devons donc raisonner ensemble et lutter pour obtenir la connaissance spéciale que chacun d'entre nous a réussi à saisir. Nous pouvons travailler dans les vignobles et en produire de grands crus si seulement nous essayons.

Mon collègue et collaborateur Terence Hopkins m'a écrit une note en 1980 que je citerai en guise de conclusion: «Il n'y a d'autres issues que d'aller toujours en haut, ce qui veut dire vers des niveaux intellectuels toujours plus exigeants. Élégance. Précision. Très concis. Avoir raison. Tenaces. C'est tout.»

Immanuel WALLERSTEIN  
Fernand Braudel Center  
Binghamton University  
Président de l'Association internationale de sociologie (AIS)

## Résumé

Il existe une culture de la sociologie, créée dans la période 1945-1970, sur la base de trois axiomes simples, dérivés respectivement de Durkheim, Marx et Weber. Dans les vingt-cinq dernières années, cette culture fait face à six défis principaux, provenant de l'intérieur et de l'extérieur de la communauté culturelle: les doute au sujet de la rationalité formelle; un défi civilisationnel; le concept des temporalités

sociales multiples; les sciences de la complexité et la fin des certitudes; le sexe comme variable structurante même dans les sciences; et l'argument que la modernité n'a jamais existé. La sociologie peut-elle relever ces défis?

Mots-clés: culture de la sociologie, faits sociaux, conflit social, légitimation, rationalité, civilisation, temporalités sociales, sciences de la complexité, sexe, modernité.

### Summary

There exists a culture of sociology, created in the period 1945-1970, and based on three simple axioms, derived respectively from Durkheim, Marx, and Weber. This culture has been subject in the last 25 years to six major challenges coming from within and without the cultural community: doubts about the concept of formal rationality; a civilizational challenge; the concept of multiple social times; the sciences of complexity and the end of certainties; gender as a structuring variable even in the sciences; and the view that modernity has never existed. Can sociology deal adequately with these challenges?

Key-words: culture of sociology, social facts, social conflict, legitimation, rationality, civilization, social times, sciences of complexity, gender, modernity.

### Resumen

Existe una cultura de la sociología que fue creada en el período que va de 1945 a 1970 y que se basa en tres axiomas simples derivados respectivamente de Durkheim, Marx y Weber. En los últimos veinticinco años, esta cultura se ha visto confrontada a seis desafíos importantes provenientes del interior y exterior de la comunidad cultural: dudas acerca del concepto de la racionalidad formal; un desafío «civilizacional»; el concepto de las temporalidades sociales múltiples; las ciencias de la complejidad y el término de las certidumbres; el género como variable estructurante incluso en las ciencias; y la visión que la modernidad nunca existió. ¿Puede la sociología dar cuenta adecuadamente de estos desafíos?

Palabras clave: cultura sociológica, hechos sociales, conflicto social, legitimidad, racionalidad, civilización, temporalidades sociales, ciencias de la complejidad, género, modernidad.