

Débat : La sociologie a-t-elle encore aujourd'hui une capacité normative?

Jean-Guy Lacroix

Numéro 30, 1998

La sociologie face au troisième millénaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002663ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002663ar>

[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

Lacroix, J.-G. (1998). Débat : La sociologie a-t-elle encore aujourd'hui une capacité normative? *Cahiers de recherche sociologique*, (30), 249–298.
<https://doi.org/10.7202/1002663ar>

Débat: La sociologie a-t-elle encore aujourd'hui une capacité normative?

1 Lettre d'invitation au débat

À la dernière assemblée départementale, tenue le vendredi 6 février 1998, le comité responsable de la production du numéro 30 de la revue du département, *Cahiers de recherche sociologique*, devant paraître à l'occasion du prochain Congrès mondial de sociologie (Montréal, du 26 juillet au 1er août 1998), a proposé à l'assemblée d'organiser un débat sur la capacité normative de la sociologie à l'aube du troisième millénaire. Ce débat sera enregistré, et le *verbatim* des interventions sera retourné aux participants afin que chacun complète son intervention. Le texte ainsi réalisé constituera la contribution clôturant ce numéro.

L'assemblée a décidé de tenir ce débat le jeudi 26 février prochain. Il s'agit d'une réunion ouverte à tous ceux des professeurs et des chargés de cours du département qui voudront bien y participer, de même qu'aux étudiants inscrits aux études avancées. Ce débat se terminera par un petit cocktail offert par le département, la revue et les études avancées de sociologie.

Au cours de la discussion en assemblée départementale sur cette proposition de débat, on a exprimé le souhait que la discussion soit lancée sur la base d'un petit texte, que j'ai accepté de rédiger. [...]

En espérant que vous serez nombreuses et nombreux à participer à cet événement un peu spécial et rare dans notre département, je vous prie d'accepter cette invitation.

Jean-Guy Lacroix
pour le comité de rédaction de CRS
9 février 1998

2 La sociologie a-t-elle encore une capacité normative? Quel doit être son programme de travail? Texte d'amorce du débat, par Jean-Guy Lacroix

Dans ce débat, il s'agit de saisir ce qui aujourd'hui organise l'action sociale de façon à identifier là où, sur quoi et sur qui il faut porter le regard et faire porter l'explication, afin de définir l'enjeu au cœur de la dynamique sociale.

Ce n'est évidemment pas une tâche aisée, comme plusieurs qui s'y sont déjà attaqués l'ont constaté. En effet, la prolifération de l'emploi de l'épithète «nouveau» pour qualifier différentes réalités (la nouvelle économie...) et certaines approches disciplinaires (la nouvelle philosophie, la nouvelle...) ou encore du préfixe «post», comme l'avait déjà souligné Daniel Bell dans son populaire ouvrage sur la société post-industrielle¹, ne fait que traduire l'incapacité de nommer adéquatement l'état dans lequel se trouve actuellement l'objet de la sociologie.

Cette difficulté à nommer adéquatement était ainsi signalée par les auteurs de la présentation du numéro 28 des *Cahiers de recherche sociologique* portant sur le présumé «décès» de la société globale:

À travers les thèmes de la fragmentation des rapports sociaux, de la montée de l'individualisme et de la mondialisation de l'économie, les sciences sociales ont longuement insisté sur les profondes mutations qui surviennent *dans le passage à ce que certains appellent la postmodernité* [M. Freitag] et d'autres, *la modernité avancée* ou *la haute modernité* [A. Giddens²].

À cette liste de tentatives de nommer, on pourrait ajouter la proposition de Touraine de *pleine modernité*³.

C'est devant cette «rhétorisation» sur le passage à ce quelque chose qu'on n'arrive pas à définir plus précisément qu'en le qualifiant de nouveau ou de dépassé (post) que se pose la question de la capacité normative actuelle de la sociologie. Cependant, cette difficulté à nommer «ce-qui-est-là-en-train-de-se-faire» implique-t-elle que la

¹ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973.

² G. Bourque, J. Duchastel et A. Kuzminski, «Présentation: Les grandeurs et les misères de la société globale au Québec», *Cahiers de recherche sociologique*, no 28, 1997, p. 12. C'est moi qui souligne. Les auteurs faisaient référence à M. Freitag, *Dialectique et société*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1986, et A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

³ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 466-469.

sociologie n'a plus d'usage (d'utilité) social, parce que la réalité constitutive de son objet se serait dissoute avec l'épuisement de la modernité ou encore parce que cette réalité devenue trop complexe épuise sa capacité explicative? À l'instar de Touraine, mais aussi de beaucoup d'autres sociologues, j'en suis convaincu, je pense que non et je dirais qu'au contraire la sociologie ne sera pas, en tout cas elle ne doit pas l'être, étrangère à la conscience en cette fin de siècle⁴, si, bien sûr, existe, comme nous le supposons, le lien entre l'explication scientifique et l'action sociale capable de concrétiser le devenir.

De fait, comme ce fut le cas à différents moments de son histoire, la sociologie est confrontée à la difficulté de simultanément et dialectiquement expliquer la forme de la dynamique sociale et l'identité de l'acteur, du sujet auteur de l'action sociale qui structure son histoire, d'une part, et, d'autre part, d'identifier l'enjeu de cette dynamique, son sens face à et dans l'histoire. La proposition comtienne du positivisme n'eut pas comme seule valeur heuristique et épistémologique d'expliquer et de comprendre l'histoire qui se faisait, mais aussi d'affirmer une réalité, une activité, une attitude des humains, investie de la capacité de réaliser le devenir du désir à une époque donnée, donc de valoriser cette réalité en devenir nécessitant toutefois, pour que cela soit, que le sujet passe à l'acte. Comment ne pas voir cette même dialectique explicative-normative dans la «proposition» durkheimienne de la solidarité organique, de la conscience collective, face au déferlement de la spécialisation sous l'influence de l'industrialisation qui se fait à la fin du XIXe siècle? On pourrait aussi voir cette dialectique à l'œuvre dans le discours wébérien sur la tension contradictoire entre la raison moderniste — et la rationalisation l'accompagnant — et la volonté «irraisonnée» du sujet. Il en va de même chez Parsons qui a pratiqué une sociologie de l'ordre social en s'attachant à expliquer l'action sociale et le changement social par la tendance à l'adaptation-différenciation de la structure sociale. Et la sociologie actionnaliste (Touraine, principalement) en a fait tout autant en partant de la proposition du système d'action historique, de croissance de la capacité d'historicité, de passage à la société programmée (postindustrielle), pour affirmer que le conflit social générant la dynamique sociétale se trouvait dorénavant dans la sphère de la consommation plutôt que dans celle de la production⁵. C'était *de facto* identifier un sujet et affirmer une légitimité.

On objectera que la sociologie n'est pas qu'explicative-normative, si je peux m'exprimer ainsi, et on aura entièrement raison. En effet, la sociologie a eu, au cours des deux cents dernières années, une

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ A. Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969, p. 28.

dimension et une pratique actives dans la dynamique sociale, ce que Touraine a qualifié de sociologie des décisions⁶, et qu'on peut aussi nommer sociologie de la régulation sociale, une pratique pouvant aller jusqu'à l'atrophie de sa dimension explicative-normative sous son «utilitarisation», comme l'a dénoncé C. W. Mills⁷ et beaucoup d'autres.

Toutefois, le problème actuel de la capacité ou de l'incapacité normative de la sociologie ne tient pas essentiellement à l'existence de cette dimension de la pratique sociologique, mais à la tendance à la limiter elle-même ou à se limiter à cette utilité opératoire de gérance des rapports sociaux, qui se fait utilitarisme quand cette limitation l'ampute de son rapport à la normativité, à l'historicité. Cette dimension explicative-normative, Touraine l'a nommée, dans la foulée de Mai 68, sociologie de la contestation⁸. On pourrait y voir un glissement vers le terrain de l'idéologie. Est-ce que toute tentative explicative-normative, parce qu'elle affirme une ou des valeurs, verse nécessairement dans la pratique idéologique? Voilà une question difficile que nous ne résoudrons sans doute pas, surtout si on oublie que l'idéologie a aussi une dimension émancipatrice, comme l'ont rappelé à la pratique sociologique au cours des cinquante dernières années un certain nombre d'acteurs sociaux.

Mais là n'est pas le point central de notre débat. Celui-ci concerne beaucoup plus l'enjeu à la fois scientifique et politique que constitue l'attribution d'un sens à l'histoire en train de se faire et à laquelle nous participons à des degrés divers. Le problème consiste à saisir la subjectivation du désir possible, dirait Henri Lefebvre⁹, «latent», diraient les néoclassiques et leur écho néolibéral, et les conditions de son objectivation, de sa traduction en organisation sociale, en renouvellement ou bouleversement des rapports sociaux. Autrement dit, il faudrait reconnaître, au-delà des différences de tout ordre qui marquent actuellement la pratique sociale, l'action sociohistorique capable d'unifier la société afin que celle-ci, et le sujet à travers elle, puisse exercer sur son propre devenir une action soutenue, continue, quotidienne, d'historicité.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷ C. W. Mills, *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero, 1967.

⁸ A. Touraine, *La société post-industrielle*, ouvr. cité, p. 37.

⁹ H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958.

Question 1

À l'aube du troisième millénaire — au moment où certains pensent que les sociétés se préparent à entrer dans une ère nouvelle, l'âge de l'information, du savoir, de la connaissance, après avoir vécu ou vivant toujours le postindustrialisme, le postmodernisme ou le modernisme avancé, alors que tant la réalité que les thématiques de la fragmentation, de l'exclusion sociale et de l'éffritement des États-nations imposent l'idée que l'organisation en totalité du social vacille, voire n'est plus possible —, une vision sociologique d'ensemble, de nature paradigmatique, de synthèse générale, une vision explicative et normative est-elle encore possible? La sociologie en est-elle capable? Cette question interroge non seulement sa capacité de théorisation, mais aussi, et surtout, sa légitimité.

Question 2

Que nous répondions oui ou non aux questions qui précèdent, quel devrait être le programme de travail de la sociologie et des sociologues dans les prochaines années, dans les prochaines décennies?

3 Le débat¹⁰

Jean-Guy Lacroix: Ce débat est une initiative engagée dans le cadre des préparatifs pour le Congrès mondial de sociologie qui doit se tenir cet été du 26 juillet au 1er août, à Montréal. L'Association internationale de sociologie (AIS) tient en effet son congrès tous les quatre ans, et le prochain aura lieu dans notre ville. À cette occasion, les revues des différents départements de sociologie au Québec préparent des numéros spéciaux. Notre département s'est donc lui aussi impliqué en planifiant un numéro qui portera sur la légitimité actuelle de la sociologie.

Si vous me le permettez, je voudrais d'abord préciser ce que j'entends par légitimité de la sociologie. Je dirais qu'il faut comprendre le terme en comparant la présence et l'accueil de la sociologie dans les sphères où se prennent les décisions concernant la régulation sociale et dans celles qui diffusent ces décisions dans l'espace public dont sont réciproquement l'objet les explications économiques et les explications

¹⁰ Afin de mieux comprendre la transcription qui suit du débat, il est important de savoir que près d'une cinquantaine de personnes y ont participé, dont une quinzaine de professeurs du département. Parmi les professeurs présents, y prirent la parole (par ordre alphabétique): Jacques Beauchemin, Jean-François Côté, Francine Descarries, Jules Duchastel, Michel Freitag, Danielle Laberge, Jean-Guy Lacroix et Jacques Mascotto. Parmi les étudiants: Éric Pineault.

sociologiques, par exemple. Ce qui nous amène à nous interroger sur la place et la légitimité de la sociologie dans le débat social sur l'objectif que doit avoir la régulation sociale et la forme qu'elle doit prendre. Cela soulève la question de la capacité de la sociologie à intervenir dans la dialectique sociale avec la force de mettre en évidence les valeurs appropriées pour assumer, réaliser, le progrès social, qui restera toujours à définir.

Ce numéro spécial que *Cahiers de recherche sociologique* prépare est donc d'une conception assez compliquée. Nous avons demandé à un certain nombre de personnes de collaborer à chacune des parties composant le numéro. Dans la troisième et dernière de ces parties, nous voulions aborder la question de la capacité normative de la sociologie d'aujourd'hui. C'est là le thème de ce débat.

Il s'agit d'un débat complètement ouvert. Peuvent y participer ceux et celles qui le veulent bien, à titre de professeurs ou d'étudiants aux études avancées dans nos programmes. La discussion sera enregistrée, et chaque intervention sera retournée à son «auteur» qui verra à rendre le texte le plus littéraire possible. Par la suite, la revue réunira les extraits corrigés, pour en faire en quelque sorte la conclusion du numéro qui doit paraître au moment du Congrès.

Cela explique pourquoi ce débat a été proposé à l'assemblée départementale. C'était le souhait de l'assemblée d'ouvrir le débat aux chargés de cours et aux étudiants des deuxième et troisième cycles de notre département.

Le court texte qui a servi d'amorce a été fait à la demande du département. Évidemment, il n'a comme fonction que celle de servir de prétexte au débat et il n'engage que son signataire, moi en l'occurrence. Toute personne participant au débat est invitée, si elle le croit nécessaire, à en redéfinir les paramètres. Il s'agit bel et bien d'un débat ouvert dans toute l'acception du terme, débat qui questionne la capacité normative de la sociologie d'aujourd'hui, ce qui peut être envisagé sous différents angles.

Je crois maintenant que nous pouvons commencer. Je vous demanderais, pour des raisons pratiques, de vous nommer chaque fois que vous prendrez la parole, de façon à faciliter le travail de Daphnée Poirier qui aura à transcrire l'enregistrement de la discussion. À cet effet, je vous encourage à une certaine discipline. Maintenant, je vous laisse la parole.

Jacques Beauchemin: Est-ce que tu veux que l'on procède suivant les deux questions que tu nous proposes dans ton petit texte?

Jean-Guy Lacroix: Vous pouvez inverser l'ordre, si vous le voulez. Il me semblait toutefois logique d'aborder la question d'un programme de travail pour la sociologie uniquement après avoir discuté de la question nettement plus problématique de sa capacité normative. Par ailleurs, les différentes propositions formulées dans le petit texte d'amorce ne doivent être considérées que comme des exemples. Elles m'ont été inspirées par les problématiques sur lesquelles je travaille présentement. Je n'ai donc pas fait de recherche spécifique à cet égard ni de tour exhaustif d'horizon pour poser le problème de la capacité normative de la sociologie en ces termes-là. J'ai pris les matériaux que j'avais sous la main. Tous les participants à ce débat peuvent proposer d'autres pistes afin de lancer la discussion.

Michel Freitag: Je me jette à l'eau le premier puisque personne ne prend la parole. Je m'y sens d'ailleurs un peu obligé vu qu'il est question de discuter de la capacité normative de la sociologie et que je me suis peut-être fait, aux yeux de tous, une spécialité d'user et d'abuser du concept de «normativité». Je vais donc essayer, sans m'y être vraiment préparé, de lancer le débat sur ce thème en relevant quatre plans sur lesquels la question doit être envisagée. Cela permettra, je l'espère, de clarifier un peu la place que la sociologie pourra, ou plutôt devrait, occuper au XXI^e siècle, un siècle et un millénaire nouveaux dans lesquels nous sommes d'ailleurs déjà entrés depuis une dizaine d'années, de telle sorte qu'il n'est pas besoin de faire ici de la prospective mais qu'il suffit d'adopter la position critique qui nous est familière. Et je parlerai par référence aux sciences sociales en général plutôt qu'à la sociologie en particulier, puisqu'en l'absence d'un véritable accord théorique sur son objet, la spécificité de cette discipline — que chacun invoque à sa façon — est de plus en plus incertaine au sein des sciences humaines.

1. Le premier aspect sous lequel il est nécessaire, il me semble, d'aborder la question, est son aspect philosophique, ou plus précisément ontologique. Bien sûr que, dans le sens commun, on sait très bien ce que cela signifie lorsqu'on parle des normes, des règles, des lois, des valeurs. C'est une conception qui renvoie à l'évidence que la vie humaine, dans ce qu'elle a de spécifique et notamment en ce qu'elle est une vie sociale, est régie par des normes. Mais au-delà de cette référence énumérative, je ne suis pas sûr que l'on comprenne vraiment ce que cela signifie lorsqu'on dit que la vie sociale est régie par des normes, ou encore lorsqu'on affirme que cela pose d'abord un problème philosophique. Je me référerai donc à Platon pour articuler cette réflexion. En effet, il y a déjà chez Platon une distinction très claire entre deux modes d'existence de la réalité: il y a, d'un côté, les choses qui ont leur loi hors d'elles-mêmes, par exemple une pierre qui tombe et qui suit la loi de la «pesanteur»; de l'autre côté, il y a les êtres qui possèdent leur

loi en eux-mêmes, qui sont autonomes (*auto-nomos*), qui se donnent à eux-mêmes leur loi ou, plus précisément, s'agissant d'êtres subjectifs, qui se donnent à eux-mêmes les raisons de leur agir. Platon oppose donc les êtres qui sont régis par des lois extérieures qu'ils subissent comme nécessité et déterminisme et les êtres qui agissent selon des raisons qu'ils assument eux-mêmes, réflexivement. Pour les Grecs, la première catégorie peut, à la limite, s'appliquer aussi à des êtres humains, puisque les esclaves, justement, ne sont pas autonomes, qu'ils sont la «chose d'autrui» et qu'ils sont donc soumis à une loi qui leur est extérieure. Pour Platon, d'un autre côté, le principe ontologique de l'autonomie ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi à la cité comprise comme un tout, car la cité elle aussi se définit et existe en tant que telle par des lois qui lui sont propres, et qui diffèrent d'ailleurs d'une cité à l'autre sans devenir pour autant purement arbitraires.

On peut déjà, à partir de ce premier constat philosophique, pousser un peu plus loin la réflexion. Les raisons d'agir que se donne l'individu ont évidemment, par rapport à lui, un caractère subjectif et réflexif. Mais il ne se les donne pas ou ne se les invente pas n'importe comment, arbitrairement (pas plus d'ailleurs que ces raisons ou ces motifs ne découleraient tous directement d'une même pulsion, et qu'ils ne seraient donc qu'en apparence des raisons et des motifs, alors qu'en réalité l'être humain serait lui aussi, mais à son insu, mû comme une chose — ou comme un esclave — par la nécessité et le déterminisme). Une part essentielle des raisons que se donne l'individu, celles qui confèrent à son action sa nature et sa signification proprement sociales, est liée à la cité, dans laquelle ces raisons sont établies ou instituées collectivement sous la forme d'une culture normative commune ou sous celle des lois, de sorte qu'elles possèdent dans la cité et pour ses membres également un caractère objectif (sans perdre pour autant leur dimension subjective sur le plan individuel, puisque, en effet, ce sont toujours des individus qui se conforment aux coutumes et aux lois dont ils intériorisent les prescriptions, les injonctions, les sanctions et souvent les finalités; et c'est pourquoi ils peuvent aussi s'y soustraire stratégiquement ou les rejeter éthiquement et politiquement).

La cité — nous dirions la «société» — impose ainsi objectivement des normes d'action à ses membres, et ces normes se présentent à eux comme des *obligations* qui sont pour les citoyens, au deuxième degré en quelque sorte, les raisons «justes» de leur agir — et non pas les causes directes de leur action ou comportement. Bien sûr, en étant ainsi instituées collectivement et consolidées socialement, les normes prennent — aux yeux du sociologue positiviste notamment — l'apparence d'une pure objectivité, une objectivité qu'on se contentera, pour la décrire, de désigner comme «sociale». Il reste cependant que, pour être effectives, et posséder par là réellement un caractère social, les

normes et les obligations qui y correspondent doivent être énoncées et assumées subjectivement, de manière significative pour l'ensemble des sujets membres de la société. Ainsi, la norme «oblige» ou «commande», et le sujet social «se conforme» ou «obéit», ce qui signifie également qu'il peut toujours ne pas le faire, quoi qu'il lui en coûte éventuellement. Il n'y a de toute évidence rien de tel dans le cas des lois qui régissent le monde physique, voire même dans le cas de l'«instinct» qui régit le comportement animal (du moins si l'on entend ce dernier concept selon son sens habituel et non réflexif). Ainsi, la vie sociale peut être caractérisée par le fait que l'être humain y conduit lui-même son action par des raisons qu'il assume subjectivement, et que ces raisons — ou du moins une part d'entre elles qui est essentielle du point de vue de la vie sociale — sont instituées socialement, toujours comme raisons d'agir et non pas comme causes.

Il me reste, pour compléter ce premier point, à ouvrir une question proprement métaphysique, et je ne prétendrai pas parvenir à la refermer en une réponse claire. Celui qui agit selon des raisons (et ces raisons sont des normes pour lui lorsqu'elles sont instituées objectivement) peut agir autrement. Il peut se soustraire aux normes, ou se conformer à d'autres normes. Et puisque les normes, pour être objectives, doivent être instituées collectivement d'une manière qui reste, elle aussi, toujours en partie au moins réflexive, il faut admettre qu'il aurait toujours été possible que d'autres normes aient été instituées à leur place, ou le soient encore, en tant que fondement d'une vie collective alors différente dans sa forme mais non dans sa nature essentielle. Toute l'histoire humaine atteste non seulement la grande variété des normes qui ont ainsi été instituées ici et là (et à travers quoi c'étaient du même coup des sociétés diverses qui s'instituaient elles-mêmes en tant que telles), mais aussi des luttes sociales dont cette «institution» a si souvent été l'enjeu explicite ou implicite. Disons, en prenant le mot dans un sens large, que l'action d'institutionnalisation des normes — lorsqu'elle est réflexive et que ces normes sont en tant que telles devenues problématiques — est l'action politique (*polis*). Et cette action politique, par son caractère réflexif, implique toujours l'«expression de soi» d'êtres subjectifs, expression dans laquelle, par référence à des normes communes, la subjectivité individuelle se projette hors de soi dans une subjectivité collective à caractère «identitaire». L'identité collective peut en effet être définie comme un régime normatif commun dans lequel les individus reconnaissent les normes qu'ils assument eux-mêmes en valeur et en finalité.

Il n'y a encore aucune métaphysique là-dedans, seulement un peu de sociologie. Mais on peut en tirer un constat qui a, lui, une grande portée métaphysique: c'est que, d'un côté, les normes ne sont pas *nécessaires*, elles n'expriment pas l'ordre d'une *nécessité*, comme, pour

donner un exemple, ce que l'on appelle une loi en physique, et que, de l'autre, elles ne sont pas non plus le fruit du *hasard* ou du pur arbitraire subjectif, puisqu'elles sont le produit des engagements «culturels» et «politiques» à caractère réflexif, expressif et souvent conflictuel à travers lesquels les individus s'impliquent vis-à-vis d'autrui, formant ainsi avec eux une communauté; mais il faudrait dire plutôt qu'ils assument alors par cette adhésion normative la continuité de cette communauté particulière à laquelle ils appartiennent et s'identifient puisque, en général, celle-ci préexiste toujours déjà à leur propre socialisation. Si l'on peut néanmoins parler à ce sujet de «contrat social fondateur», il faut admettre qu'il ne se présente jamais comme un pacte originel conclu entre individus, mais comme un lien transmis et reçu entre les générations. Car c'est seulement à l'intérieur d'un tel lien que la vie individuelle peut se déployer en même temps dans sa dimension significative et dans sa dimension d'interdépendance pratique ou «matérielle». Et pourtant, les normes ainsi établies n'en sont pas moins *objectives*, au double sens qu'elles possèdent une objectivité pour les sujets qui s'y réfèrent toujours conditionnellement et que, par ailleurs, elles servent effectivement de «loi» à une réalité collective qui n'existe réellement qu'en se conformant à cette loi (et qui pourrait sans doute tout aussi bien exister en se conformant à une autre loi, dans laquelle se cristalliseraient les solidarités nouées dans une autre histoire; mais cette réalité ne pourrait au contraire pas exister du tout comme telle si elle ne s'était donné aucune loi propre et n'était effectivement régie qu'au gré du hasard et de la nécessité). Il y a donc là un *principe d'existence* propre qui n'entre pas dans le schéma métaphysique de la mise en alternative de la nécessité et du hasard qui ont présidé à la naissance de la physique et au développement de toute la science positive moderne. Or tout ce qui est proprement subjectif dans la réalité (comme le sont aussi bien les individus que la société, puisque la société se réduit en fin de compte à l'objectivation de structures normatives et expressives) ressort, en son fondement existentiel même, de la *légalité normative* que l'existence subjective a dû se donner à elle-même au cours de son développement dans le monde, un développement qui est dès lors aussi une «histoire» puisqu'il inclut cette réflexivité par laquelle un certain «choix d'être» a pu être opéré et concrétisé (un choix qui résulte en fait le plus souvent de l'«agglutination» d'une multitude de choix plus éparpillés, plus particuliers, mais qui se sont trouvés eux-mêmes ressaisis réflexivement dans ce qu'on peut désigner comme un moment ou une fonction de synthèse «idéologique» et identitaire: des récits d'origine, des dogmatismes et des rituels religieux, des principes philosophiques, etc.).

Cela m'amène à une conclusion qui devrait seulement servir de point de départ à une réflexion beaucoup plus vaste: *la normativité (et l'expressivité qui la fonde) représente le mode de constitution*

ontologique (ou existentiel) de tout être subjectif dont l'existence est elle-même contingente puisqu'elle dépend de la manière dont elle s'est ainsi subjectivement assumée tout au long de son propre procès d'auto-reproduction. La normativité est ainsi la loi non seulement du faire ou de l'agir des êtres subjectifs individuels, mais encore de leur être spécifique ou générique — dans notre cas, ce que nous nommons communauté ou société —, parce que cet être n'existe qu'à travers l'assomption réflexive d'un ensemble de normes communes par les membres de la société, dont les actions normativement et significativement orientées concourent à la reproduction de cette société. Par le biais des normes qu'elle s'est données à elle-même, cette réalité collective que l'on appelle une société exprime son attachement identitaire à son être propre et particulier, sa *volonté d'être* ce qu'elle est, et cette volonté d'être implique bien sûr, virtuellement, la volonté de se transformer conformément à une idée de soi ou un idéal d'être qui transcende sa réalité empirique immédiate. Ce même schéma ontologique vaut, encore une fois, tant pour l'individu que pour la société, pour autant qu'en son être même de sujet l'individu dépend matériellement et symboliquement de sa participation et de sa reconnaissance sociales et que, de son côté, la société dépend pour son existence et son maintien, pour sa cohérence structurelle et son «historicité», de l'agir de ses membres. J'ajoute que cette dialectique entre l'individu et le collectif, entre l'individu et la société, implique, à chacun de ces deux niveaux et conformément à l'autonomie relative qu'ils possèdent réflexivement l'un vis-à-vis de l'autre, l'intégration d'une dialectique du rapport au monde extérieur, un rapport qui comporte au premier plan une dimension cognitive et instrumentale, mais où celle-ci n'en reste pas moins intégrée elle aussi aux conditions normatives et expressives synthétiques qui président à l'affirmation existentielle d'un être subjectif particulier dans le monde.

2. Le deuxième aspect qu'il faut considérer pour répondre à la question est celui de l'origine. Les sciences humaines ont leur origine dans des interrogations, des discours, puis des disciplines qui se rattachent directement à cette dimension normative-expressive fondatrice de la vie humaine, mais qui se sont déjà en quelque sorte détachées de manière critique de l'immanence ontologique qui caractérise la normativité dans l'action humaine quotidienne, et elles l'ont fait notamment en rejetant de façon explicite les «discours dogmatiques» propres aux sociétés traditionnelles (le mythe, la religion, etc.) dans lesquels s'exprimait cependant une volonté de légitimation synthétique à caractère systématique, doctrinal, l'origine de cette justification étant alors simplement projetée hors de la société. Mais, ayant mis en doute les formes traditionnelles de la normativité et de leurs fondements transcendants extérieurs, ces disciplines modernes (la philosophie politique et la philosophie juridique, en tout premier lieu) ne se sont pas contentées

d'aboutir à un pur scepticisme, comme cela avait été généralement le cas dans l'Antiquité (surtout après Platon); elles se sont directement engagées, en accord étroit avec les mouvements sociopolitiques proprement bourgeois, dans une reconstruction critique des fondements normatifs de la vie sociale. C'est ainsi que sont apparues non seulement la philosophie, mais aussi une diversité de discours normatifs plus particuliers concernant le droit et le politique, mais aussi les arts du langage, l'historiographie, l'esthétique, la pédagogie, bref ce qu'on a depuis nommé les «humanités». Ces discours, ces interrogations, ces recherches, ces réflexions n'étaient donc pas des sciences au sens moderne, mais plutôt des doctrines et des arts, et la nécessité de les développer en les «cultivant» et de les diffuser en les enseignant en révélait encore explicitement la nature et la portée expressives et normatives, plutôt que véritablement théoriques. Aux sources de la modernité proprement dite, on a ainsi assisté à un renouvellement de la réflexion politique et juridique qui allait assurer les fondements normatifs d'une mutation radicale de la légitimation du pouvoir, de l'origine de la loi, et donc du fondement de l'ordre social. C'est à travers ces doctrines dont l'engagement normatif était explicite que s'est mis en place, jusqu'aux Lumières, le socle intellectuel et idéologique de la modernité, et ce sont elles qui ont animé et orienté les forces sociales qui, par leur lutte contre la tradition, ont créé un monde nouveau centré sur l'individu, la référence à une raison universaliste, le principe de l'égalité, la recherche de la justice, la légitimité de la recherche du bonheur privé et la confiance dans le progrès indéfini de l'humanité.

Le triomphe de la modernité normative sur la tradition, qui s'exprime idéologiquement dans la philosophie des Lumières, a cependant entraîné un changement fondamental dans la compréhension ontologique de la nature de la société et dans l'auto-compréhension des discours réflexifs qui la prennent pour objet, un changement dont procèdent directement les sciences sociales contemporaines. Il s'agit de la *naturalisation directe de la normativité* rationaliste, instrumentale et individualiste qui s'était finalement imposée dans les sociétés modernes. Ainsi, la modernité qui s'était affirmée sous la forme d'un projet normatif à caractère révolutionnaire a fini par se prendre au piège de ses propres mots et à s'appréhender elle-même comme simple nature, soumise à une nécessité immanente immédiate ou à une raison naturelle purement objective prenant en elle-même valeur de déterminisme. C'est à ce moment que sont nées, au début du XIXe siècle, juste après les «orgies» doctrinales, normatives et politiques de la Révolution française, les sciences sociales positives, et en particulier la sociologie.

Les discours issus de la réflexion politique, juridique et historique qui a accompagné et soutenu les luttes de la modernité contre la

tradition avaient conservé — sauf quelques exceptions marginales et de toute façon purement dogmatiques — un caractère explicitement normatif et doctrinal. Ils se donnaient pour but non pas de décrire la réalité existante, mais d'éclairer en raison l'action collective qui devait transformer la réalité en projetant au-devant d'elle l'idéal d'une société plus juste et plus rationnelle — d'une société qui, pour certains, serait rationnelle parce qu'elle serait juste et qui, pour d'autres, serait juste parce qu'elle serait rationnelle. Nous pouvons noter, en passant, que ce dilemme, qui touche au plus profond de l'idéologie sociale et politique moderne, n'a jamais été résolu, et qu'il est seulement en voie d'être «dépassé» maintenant par un nouveau paradigme idéologique centré sur l'efficience et l'opérationnalité immédiate de l'action technique. Un tel discours, qui entendait promouvoir l'application effective de la raison universaliste à l'organisation pratique des affaires humaines contingentes, reconnaissait encore par là même l'existence d'une distance ontologique entre les deux et l'exigence d'une médiation pratique. La raison des Lumières voulait orienter l'action plutôt que décrire la réalité immédiate, comme cela est évident chez ses plus grands penseurs depuis Hobbes, Locke et Hume jusqu'à Kant, à l'exception peut-être de Spinoza et de Hegel, encore que ce dernier, qui prétendra seulement dire la loi de l'histoire en en révélant le sens, ne pourra le faire qu'en se plaçant dans l'après-coup.

Avant que soit formulé, au XIXe siècle, le projet «épistémologique» d'une science sociale positive, il ne s'agissait donc pas de décrire la réalité telle qu'elle est donnée, mais au contraire de la critiquer, tout en fondant en raison la légitimité de l'action qui veut et doit la transformer. Mais les sciences sociales proprement dites, et la sociologie en premier lieu (avec peut-être l'exception tout ambiguë de Marx), sont nées précisément d'une répudiation de cette attitude normative au nom de la positivité scientifique purement cognitive, purement objective. Elles n'ont bien sûr jamais pu tenir leur promesse, mais il reste que c'est précisément en s'appuyant sur cette promesse jamais tenue qu'elles se sont définies comme sciences. Et le quiproquo dure depuis plus d'un siècle, un quiproquo qui porte aussi bien sur la nature ontologique de la société que sur l'identité épistémologique des diverses disciplines qui veulent rattacher son étude aux sciences sociales plutôt qu'aux humanités. Ajoutons que ces «humanités» se sont du même coup trouvées refoulées par les sciences sociales dans le domaine «résiduel» de la culture et de l'expressivité esthétique purement subjective; mais ce domaine devait à son tour, au cours du XXe siècle, céder à l'objectivité scientifique son statut ontologique particulier, notamment sous l'impulsion conjuguée du structuralisme et du néopositivisme logique.

Je ne reprendrai pas ici le procès de ce positivisme, un procès qui a déjà été instruit si souvent et de manière convaincante, épistémologiquement parlant. Mais je voudrais souligner en revanche que *c'est seulement à partir d'une telle mise en procès, impliquant une auto-critique du positivisme sociologique*, que la question de l'«engagement normatif, des sciences sociales au XXI^e siècle» peut être posée et qu'elle peut faire sens, puisque c'est précisément en réfutant leur propre engagement normatif et finalement le caractère essentiellement normatif de la réalité qu'elles étudiaient que les sciences sociales ont pu conquérir jadis, il y a bientôt deux siècles, leur statut de sciences. Ne faudrait-il pas d'abord, maintenant, qu'elles y renoncent, pour qu'on puisse les prendre au sérieux lorsqu'elles se préoccupent tout à coup de nouveau de «ça»?

On peut d'ailleurs expliquer de plusieurs manières, cumulatives et non pas alternatives, cette répudiation de l'engagement normatif des humanités par les sciences sociales — et incidemment, leur volonté ou leur désir de réduire la normativité intrinsèque de l'existence sociale à un épiphénomène «idéologique» d'une détermination sous-jacente purement objective. D'un côté, c'est qu'elles se sont installées dans la naturalité autoproclamée de la modernité, et qu'elles l'ont fait précisément au moment de la modernité triomphante. Les sciences sociales appartiennent à cette modernité qu'elles n'ont pas faite elles-mêmes, et elles l'expriment en lui fournissant la légitimité de rechange qu'exigeait son triomphe: une légitimité non plus morale, éthique, politique, mais scientifique et donc positive et objective. Mais elles ont profité également d'une autre manière dont l'objectivisme dont elles se réclament avait aussi déjà été justifié avant elles: celle des doctrinaires antimodernes, conservateurs ou réactionnaires, pour lesquels la nécessité abstraite de la raison moderne n'était qu'arbitraire et délire subjectifs relativement à toutes les déterminations concrètes et complexes qui caractérisaient les sociétés traditionnelles et qui se rattachaient en somme toutes au caractère en quelque sorte «organique» — et par là aussi «naturel» — de leur croissance historique. Pour ces théoriciens, c'est alors toute la dimension proprement politique et révolutionnaire de la modernité qui devait être dénoncée et rejetée dans ce pur arbitraire et ce délire subjectif. Les sciences sociales ont donc, en somme, mis fin à la lutte idéologique de la modernité contre la tradition en cumulant à leur profit les deux conceptions contradictoires de la naturalité que les protagonistes de la modernité avaient fini par élaborer les uns contre les autres. Ainsi, les sciences sociales réalisaient la synthèse positive d'arguments contradictoires, tournés les uns vers la naturalisation du fondement de l'idéalisme abstrait «individualiste», et les autres, vers la naturalisation parallèle du fondement d'un réalisme «sociétal» (ou «holiste») concret, en les intégrant l'un et l'autre dans une nouvelle positivité précisément qualifiée de «sociale», et dans laquelle se fon-

daient les références «rationalistes», «physiques» et «organiques» à la naturalité et à la positivité.

Je devrais encore ajouter qu'à partir de là les sciences sociales ont suivi le chemin que parcourait le développement de la société moderne naturalisée, sans avoir à se départir explicitement de leur positivisme emprunté mais devenu désormais si directement fonctionnel, et cela en particulier en s'associant au développement du capitalisme qui avait été libéré en même temps par la révolution juridico-politique et par la révolution technique. Elles se sont ainsi occupées, soit en gros (plutôt en Europe), soit en détail (plutôt en Amérique), des conséquences sociales de ce développement, conséquences qui devenaient aussi objectives que ce dernier pouvait lui-même prétendre l'être. Mais ainsi elles s'engageaient déjà, sans le savoir explicitement, sur un nouveau terrain pratique, ayant lui aussi, comme les précédents, une portée ou une implication ontologique, épistémologique et idéologique.

3. On ne va pas ici demander, comme cela se fait beaucoup aujourd'hui, aux sciences sociales positives de présenter officiellement des excuses à la réalité sociale qu'elles ont dénaturée et malmenée épistémologiquement et pratiquement: elles en faisaient, ni plus ni moins que d'autres pratiques sociales spécialisées, partie elles-mêmes, ne serait-ce qu'à titre de vaste *self-fulfilling prophecy* (prophétie qui déclenche l'événement). De toute façon, les excuses viendraient trop tard puisque la réalité à laquelle elles devraient s'adresser a elle-même déjà largement disparu, et que les sciences sociales se sont de leur côté, depuis quelques lustres, spontanément recyclées sur le nouveau terrain social qui en a pris la place. Le triomphe de la modernité politique, auquel j'ai fait allusion tout à l'heure, a en effet conduit finalement à une autonomisation massive de l'économie et de la normativité unidimensionnelle de l'intérêt qui l'anime. Or celle-ci, en plus de créer des «problèmes sociaux» dont les sciences sociales ont pu s'occuper, a également conduit, en son sein même, à l'émergence d'une nouvelle logique de régulation des rapports sociaux, à caractère non plus normatif, mais technique. Elle a donné naissance, à travers l'expansion du capitalisme industriel, puis à travers la mutation de l'État qui lui a répondu, à une nouvelle forme de «socialité», celle des organisations, qui se substituait à celle des institutions et de la culture. Dans ce nouveau monde organisationnel, gestionnaire, décisionnel et opérationnel, les sciences sociales ont alors trouvé la chance de troquer leur ancienne fonction d'orientation critique puis d'intervention correctrice pour un rôle directement *productif*, qui a pu leur assurer une prospérité professionnelle considérable et convoitée (il faut bien sûr inclure désormais parmi les sciences sociales les disciplines de la gestion, de l'organisation, de la communication, etc. qui sont devenues leur modèle à toutes, ou presque). En réalité, il ne s'agit plus de sciences ici, mais de

techniques. Or le mot qui définissait leur ancienne identité sert toujours encore à leur assurer quelque distinction parmi les innombrables métiers de la gestion du social, à l'intérieur d'une société dans laquelle les activités d'organisation gestionnaire tendent de plus en plus à se confondre avec les conditions mêmes de la reproduction, qui tend elle-même à se confondre de plus en plus avec la production à mesure que les activités de gestion et de service dites tertiaires y prennent le pas sur toutes les autres. On pourrait, et il le faudrait, développer énormément l'analyse de cette mutation «postmoderne» du régime de la société et donc de la «fonction» qu'y assument les sciences sociales, mais je me contenterai, ici, de dire: Je pense que nous en sommes là, si l'on en juge en gros et tendanciellement.

C'est donc aussi sur ce plan qu'il faut poser la question de l'engagement normatif actuel des sciences sociales. C'est une question qui, dans son énoncé même, se décompose en plusieurs questions — puisque tout est en mutation et qu'aucun des termes ne peut plus prétendre avoir conservé le sens qu'il avait jadis: Quelle question? Quel engagement? Quelle normativité? Quelles sciences sociales? Et il ne faut pas oublier la dernière question qui relie entre elles toutes les précédentes: Pour quelle société?

Je n'aurai pas le temps de répondre ici à toutes ces questions, mais j'ai au moins le temps de dire que la première chose que les sciences sociales peuvent et doivent faire si elles veulent se poser des questions, c'est de questionner toutes ces questions, de s'interroger sur leur sens, voire même, à la manière kantienne, sur leur possibilité. Car elles sont dans une position cruciale pour le faire: cruciale aussi bien par rapport à elles-mêmes (en tant que «sciences», ou que «techniques», ou enfin, encore, peut-être, en tant que lieu de développement de la conscience et de l'orientation normative de la société) que par rapport à la position «stratégique» qu'elles occupent dans le nouveau fonctionnement organisationnel et systémique de la société (mais alors, il leur faut faire soit le pari du système, soit le pari de la société, elles doivent s'engager d'un côté ou de l'autre avant même de se poser des questions). En un mot, les sciences sociales ne peuvent pas s'engager dans une réflexion critique sur la société sans d'abord commencer par leur autocritique; et inversement, elles ne peuvent faire leur autocritique qu'en suspendant de manière critique leur appartenance à la société, leur participation ou leur «collaboration». Ou, dit autrement, elles ne peuvent pas, pour la juger de manière critique, se mettre faussement et innocemment en dehors de la société au développement de laquelle elles ont largement participé idéologiquement et pratiquement.

4. Les sciences sociales sont engagées dans la société, elles en font partie, et elles sont aussi engagées, plus ou moins activement ou du

moins passivement, dans ses transformations. Cela est normal, et si l'on est un peu sociologue, on dira aussi que c'est inévitable. Mais ce n'est pas tout (et cela devrait aussi faire partie du savoir du sociologue, et pas seulement du philosophe): les sciences sociales ont aussi reçu un héritage, auquel elles appartiennent, elles ont hérité de la philosophie, de l'histoire critique, des humanités, des engagements doctrinaux de la théorie politique et de la théorie du droit, etc. Cela fait aussi partie de la société, mais représente *dans la société* le moment critique, normatif, expressif, le moment de la recherche réflexive et réfléchie d'une justification des normes et d'une orientation de l'action et du développement. Ce moment critique est lui aussi profondément impliqué dans l'existence sociale, et il en représente même peut-être la dimension la plus spécifique dès lors qu'il s'agit encore d'une réalité proprement historique.

Je viens de dire que les sciences humaines ont reçu cet héritage, mais il serait plus juste d'affirmer qu'elles se le sont autoritairement approprié, tournant souvent le légateur en dérision ou en ridicule. On peut désormais oublier cela, mais pas l'héritage lui-même ni la responsabilité à son égard. Si on s'interroge maintenant sur l'engagement critique des sciences sociales, c'est d'abord sur la reconnaissance de cet héritage qu'il faut se pencher, et non en s'appuyant sur son déni et en sanctionnant sa répudiation. Sans doute le moment critique, ainsi que l'engagement normatif et expressif qui fonde toute connaissance réflexive de la société, change-t-il de forme selon les époques et selon les «types historiques» de la société, mais il ne change pas pour autant radicalement de nature. Il y a donc, pour nous, sociologues, un choix à faire entre la participation fonctionnelle de nos disciplines au nouveau mode systémique de régulation de la vie sociale et le repli critique stratégique face aux formes contemporaines du développement sociétal; entre une participation professionnelle à la gestion et à l'organisation de la nouvelle dynamique opérationnelle qui, de plus en plus, tient lieu de réalité ultime et le travail d'élaboration systématique (et non pas systémique) d'une position intellectuelle qui pourra servir de base à une opposition normative et politique, et en premier lieu à la réhabilitation de la force ou de l'autorité du jugement réfléchi contre la puissance immédiate des faits et en particulier, maintenant, d'un état de fait globalisé que les technologies de toutes sortes convertissent en une pluralité de dynamiques aveugles, à caractère systémique et autoréférentiel. En principe, cette tâche nous revient d'abord dans l'enseignement, dans la formation que nous dispensons, mais elle concerne aussi très directement notre recherche. Si l'on prétend assumer une tâche critique, si l'on se soucie d'un engagement normatif, il est impératif de déconnecter notre recherche de la demande sociale qui nous lie directement au fonctionnement organisationnel et systémique dans lequel la réalité sociale est maintenant de plus en plus

massivement engagée, au détriment de la capacité de synthèse critique qui caractérise ce que nous appelions jusqu'ici la société.

Nous appartenons ainsi à une société «technocratique», et ce n'est pas à nous de décider si des gens seront formés à l'exercice des multiples fonctions techniques, aux multiples compétences expertes que son fonctionnement implique — et nous aurons certainement à en former nous-mêmes. Là, je pense, n'est pas la question, elle est, si j'ose dire, dans l'«esprit» dans lequel nous les y formons, un esprit de conformité et d'«excellence opératoire», ou au contraire un esprit de distance critique et de capacité de résistance, de jugement, d'imagination. Si l'on pense que le lien entre ces deux dimensions contradictoires est impossible à réaliser, alors il faudrait admettre la nécessité d'un éclatement de l'université, soit qu'on l'abandonne entièrement aux formations fonctionnelles et qu'on essaie de recréer en dehors d'elle des lieux de formation critique, normative et synthétique, soit qu'on y reste en s'efforçant d'en faire sortir les formations et les recherches purement fonctionnelles, strictement opérationnelles. Mais je ne crois pas qu'un tel choix se pose et qu'il puisse y avoir, politiquement, normativement, socialement, un quelconque avantage à vouloir le faire. Parce que la critique ne peut pas valablement, efficacement, venir du dehors de la pratique, du dedans. Mais cela n'enlève rien au caractère «radical» du choix qu'il nous faut faire: la seule chose qui soit propre aux sciences sociales et à la sociologie en particulier, si elles ne trahissent pas cet héritage critique dont elles sont nées tout en l'usurpant, c'est le maintien structurel, dynamique, dialectique de la tension entre ces deux pôles, et tous les étudiants doivent acquérir la capacité de mener en quelque sorte une double vie; car cette dualité n'est en fin de compte rien d'autre que la plénitude de la vie humaine: participer et prendre une distance, faire et juger, se soumettre et être maître. Aristote, dans *La Politique*, définissait déjà le citoyen comme étant celui qui sait en même temps obéir et commander. Celui qui ne sait qu'obéir est esclave, celui qui ne sait que commander n'est que maître. Ni l'un ni l'autre, aux yeux d'Aristote, n'est vraiment un homme libre. Les sociologues pourraient peut-être apprendre pour eux-mêmes et enseigner aux autres à être des hommes libres, et à l'être de manière publique et engagée, et cela d'autant plus que nous sommes engagés dans un système social qui n'a que faire de cette liberté et qui, pour s'en protéger, la renvoie, comme disait déjà Marx, dans l'idiotisme de la vie privée où elle se perd.

Jean-Guy Lacroix: La question de notre débat concerne justement ce que tu viens de décrire. Est-ce que la première vocation de la sociologie, celle qu'elle a héritée des disciplines classiques de sciences sociales, donc incluant une réflexion épistémologique sur ce qu'il serait souhaitable de faire socialement et s'écartant des obligations qui leur sont

faites en raison de leur intégration dans la régulation sociale, est encore possible? La question est posée. Est-ce que la sociologie a encore une capacité normative de cristalliser des valeurs, compte tenu de l'environnement dans lequel cette discipline s'inscrit aujourd'hui? Ce que tu viens de décrire, Michel, mais ce que d'autres pourraient aussi décrire dans d'autres termes, soulève le problème d'une forme encore possible de pratique sociologique. Est-ce que nous pouvons espérer actuellement que cette pratique soit aussi normative?

Michel Freitag: À mon avis, c'est encore possible, cela dépend en même temps de la détermination que l'on a, du degré d'articulation d'un projet disons «humaniste», et des rapports de force! Je ne suis pas sûr des formes par lesquelles cela pourrait être réalisé, mais c'est un peu la même chose dans tous les domaines. Je pense que cela est vrai même dans le domaine des sciences exactes et de la technique: il y a, là aussi, deux perspectives, celle qui va vers l'intégration fonctionnelle directe des connaissances et de la recherche, en réponse à des besoins sociaux ponctuels, tels qu'ils sont essentiellement déterminés par l'économie, mais aussi par ce qu'il reste des appareils d'État, la défense, les organismes qui s'occupent d'écologie. Il s'agit ici d'ingénierie de toute sorte. Et puis, de l'autre côté, il y a la perspective dans laquelle on continue à cultiver, disons, les finalités cognitives propres aux différentes disciplines, ce qui peut être fait aussi bien en physique qu'en sociologie, mais pas de la même manière puisque les traditions intellectuelles sont différentes, comme le sont les objets eux-mêmes. En physique, on peut soit continuer à approfondir notre compréhension de l'univers dans toutes ses dimensions, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, ou bien on peut fabriquer de nouvelles matières, comme des semi-conducteurs ou de nouveaux alliages. En mathématiques de même: on peut soit élaborer dans une perspective purement formelle de nouvelles modalités cohérentes de description, soit produire de nouveaux algorithmes informatiques. En philosophie, on peut continuer à réfléchir sur les «questions fondamentales» ou élaborer des systèmes logiques et analytiques au service des industries de la communication et de l'information. On pourrait ainsi poursuivre avec la biologie, la géologie, toutes les autres sciences. Alors la question est de savoir si ces deux tendances peuvent cohabiter dans la même institution, ou bien s'il faut envisager une séparation. Si l'université reste une *institution*, régie d'abord par des finalités, la cohabitation reste envisageable et devrait même être favorisée, puisque les finalités «désintéressées» et les activités qui s'y rattachent pourraient ainsi marquer l'esprit dans lequel les autres activités plus fonctionnelles sont pratiquées, perfectionnées, enseignées et surtout, peut-être, comprises. Mais si l'université continue à se développer comme une simple structure organisationnelle sous la responsabilité ultime de ses gestionnaires, comme elle le fait systématiquement sous la pression de cette perspective directement

opérationnelle qui lui a été imposée depuis quelques années, alors je pense que la logique même de son fonctionnement et de sa gestion va finir par étouffer en elle et exclure d'elle tout ce qui se rattache encore véritablement aux tâches de la pensée. Et c'est bien cela qui arrive actuellement. Dans ce cas, il vaudrait peut-être mieux séparer les choses avant que la formation proprement intellectuelle et la recherche encore «spéculative» aient complètement disparu de notre système d'éducation, de formation et de recherche.

Pour le reste, personnellement, je serais plutôt en faveur de la cohabitation, parce que je crois assez en la vertu du conflit, de la tension, de la dialectique, comme je l'ai déjà exprimé. Mais cela dit, pour qu'il y ait cohabitation effective (et que cette cohabitation ne conduise pas inexorablement à la domination de la perspective fonctionnelle, opérationnelle), il faut qu'il y ait une conscience de la contradiction, de part et d'autre, et à partir de là un respect mutuel. Il faut aussi que les règles qui régissent la vie universitaire en tiennent compte, qu'elles ne soient pas toutes calquées sur les procédures qui ne conviennent que d'un seul côté et qui ont d'ailleurs été mises en place uniquement d'après la logique de développement propre à ce côté-là. C'est ici qu'en sociologie il faut commencer, il me semble, par une autocritique, une autocritique de la prétention à la scientificité, puisque, sur le terrain de cette référence à la scientificité (telle qu'elle a été conçue et construite dans les sciences de la nature visant à la connaissance d'objets principalement conçus comme inanimés), on ne peut pas fonder et ancrer sérieusement l'étude de la réalité humaine significative, symbolique, ni saisir profondément l'appartenance intime des sciences sociales à leur objet, la nature de leur propre engagement dans l'objet et ses transformations. Il faut donc, après l'histoire épistémologique et méthodologique des sciences sociales que nous avons connue, et qui fut placée sous le signe de cette dépendance, que l'on se détache expressément d'un tel modèle de scientificité, d'objectivité. Et il faut aussi maintenant prendre clairement conscience du fait que l'on est, de manière rampante, passé de ce modèle de scientificité positive à un nouveau modèle ou paradigme technocratique, orienté vers l'opérativité, l'efficacité, le rendement, qui ne se confond pas du tout avec le précédent, et qui articule de manière toute nouvelle, beaucoup plus diffuse et en même temps plus massive et plus directe, nos pratiques à la nouvelle forme organisationnelle et systémique de régulation du social. On ne peut pas faire de sociologie critique de la société sans commencer par faire un peu de sociologie de la sociologie! Une fois que nous aurons acquis une conscience claire de ces différents modèles épistémologiques et normatifs, de leurs ambiguïtés et contradictions, de leurs implications sociales formelles (et pas seulement matérielles, par les choix subjectifs des enseignants et des chercheurs), alors il nous sera aussi possible de recentrer la formation que nous

donnons et les recherches que nous faisons sur une compréhension critique générale des problèmes normatifs qui se posent dans les sociétés contemporaines. Alors il sera possible de nous engager normativement dans la vie sociale, d'agir sur ses transformations dans une perspective à la fois politique et pédagogique. Nous pourrions prétendre éclairer les gens sur les enjeux, sur les conflits, sur les dangers, sur les apories de l'évolution actuellement dominante; bref, les aider à avoir une vision véritablement critique des formes sociétales contemporaines de fonctionnement. Cela permettra aussi, sans qu'on ait besoin de se tenir à l'écart, de résister aux tendances dominantes qui se dessinent «spontanément» dans les divers procès autoréférentiels de régulation qui se mettent en place dans l'univers économique, dans le monde de la communication et de l'information, dans le monde juridique, etc.

Et puis, il faut aussi commencer par clarifier de manière critique, historique, les concepts que nous empruntons sans cesse à la vie sociale et qui, soit à travers les néologismes, soit au contraire à travers l'apparente fixité «naturelle» des réalités qu'ils désignent nommément, finissent par nous cacher les transformations les plus profondes de la réalité et leurs conséquences, et par obscurcir et embrouiller les véritables enjeux. En lisant, par exemple, le texte qui a été publié récemment par le Conseil supérieur de l'éducation concernant l'avenir de l'université, on se rend compte qu'il comporte d'un bout à l'autre un double langage, qui sème la confusion sur la nature des problèmes et des enjeux, et plus encore des solutions. Il y avait pourtant des sociologues parmi les rédacteurs de ce rapport. Il y a là, pour nous-mêmes et pour toute la société, une tâche immense d'analyse et de clarification conceptuelle, et c'est d'abord à la maîtrise de cette capacité de clarification des questions sociales, des enjeux sociaux et sociétaux, des vocabulaires de la vie sociale et de la vie professionnelle, qu'il nous faudrait chercher à former les étudiants en sociologie. Face à la gestion, par exemple, c'est cette priorité seule qui peut sauver la sociologie, lui conférer une spécificité par laquelle elle réponde également à une exigence de la société, celle de son auto-compréhension et de son auto-orientation. Et puis, cela n'empêche pas qu'en formant ainsi des étudiants dans la perspective la plus large d'une compréhension générale de la société (ce qu'aucune discipline, à vrai dire, ne fait et ne peut vraiment faire à notre place), nous leur apprenions aussi à manipuler des fichiers, à travailler sur ordinateur, etc. Cela peut se faire de toute façon assez vite, et il n'y a aucun besoin de réorienter tous les programmes dans le sens de l'acquisition d'habiletés de manipulation applicables d'avance à des domaines spécialisés d'intervention.

Ainsi, il y a un choix à faire pour éviter que tout ne parte, en suivant simplement le courant, du côté de l'intégration fonctionnelle des savoirs

et d'une formation purement professionnelle. Et cela encore une fois s'applique aussi bien aux sciences sociales qu'aux sciences pures. Les sciences pures, en effet, se sont elles aussi réorientées de plus en plus vers la formation à l'accomplissement d'activités purement techniques, au détriment de la maîtrise des savoirs théoriques de base, à caractère synthétique. La formation avancée des étudiants en médecine, à l'Université de Montréal, par exemple, semble s'orienter désormais plus vers l'industrie pharmaceutique que vers la clinique. Or l'industrie pharmaceutique paye mieux, apparemment, elle verse plus de subventions de recherche — et cela est d'ailleurs encore l'effet de certaines politiques gouvernementales!

Jean-Guy Lacroix: Tu sembles poser le problème uniquement sur le plan du discours des disciplines des sciences sociales, et ton propos revêt un caractère un peu subjectif, voire volontariste. Il me semble que, dans l'objet de la réflexion de la sociologie, la dynamique sociale, on voit objectivement des choses changer. On n'est donc pas uniquement là en tant que regard et discours pédagogiques, comme *logos* éclairant quelque chose de l'extérieur. Il faut nécessairement aussi nous situer dans la dynamique sociale objet de notre réflexion et saisir et traduire les conditions de possibilité et de nécessité de changement, au nom d'un normatif à établir sociologiquement. Il me semble donc que nous avons aussi comme devoir épistémologique de saisir des changements et le surgissement, comme le dirait Henri Lefebvre, d'un désir qui se construit sur une base de possibles qu'un certain nombre de décideurs, qu'ils soient technocrates ou capitalistes, monopolisent actuellement. Si nous regardons ce que cela a comme conséquences sur la définition de la discipline et de la pratique sociologiques, on en vient à la conclusion qu'il faut plus qu'un regard pédagogique.

Jacques Beauchemin: Je partage tout à fait le point de vue de Michel lorsqu'il soutient que les sciences sociales doivent toujours être vigilantes à l'endroit des finalités qu'elles se donnent, de façon à ne pas se soumettre à cette espèce d'ordre qui, spontanément, les attire ou les avale. Nous devrions toujours nous rappeler, comme sociologues, que le travail d'explication du monde auquel nous nous attelons ne se réalise pas dans un vide éthique. Il n'est pas pure objectivation de ce qui serait une réalité à déchiffrer.

Par ailleurs, je suis assez content de ce que tu as dit, Michel, à la fin de ton intervention, parce que le début m'a inquiété. J'avais l'impression que tu allais aboutir à une vision très pessimiste de la sociologie, que tu allais la poser comme étant sans avenir et sans objet. Je constate que ce n'est pas ce que tu penses. Tu dis, au fond, que nous pouvons penser un développement positif de la sociologie, nous pouvons l'imaginer dans son prolongement critique dans la mesure où nous

ferons des choix, dans la mesure où le regard que nous poserons sur la société pourra être critique. Ta réflexion m'inspire des considérations plus générales, mais qui tournent autour de cette idée-là. Il me semble que le rôle de la sociologie, sa capacité normative, tout ça échappe en grande partie à la discipline elle-même, tout ça est travaillé de l'extérieur. On peut toujours dire que les sciences sociales contemporaines sont de plus en plus soumises à l'ordre marchand. On peut voir une progression là-dedans et on peut s'en inquiéter. Mais c'est la dynamique sociopolitique d'ensemble des sociétés contemporaines qu'il faut considérer si l'on veut bien comprendre ce phénomène d'assujettissement des sciences sociales à l'univers marchand et c'est aussi à cette même dynamique qu'il faut se reporter si l'on veut retrouver un peu d'optimisme. Un exemple tiré de l'histoire de notre discipline. Tu évoquais la grande figure d'Émile Durkheim tantôt. Quand Émile Durkheim, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, est en train de penser ce qu'il appelle la morale en l'absence de Dieu, lorsqu'il est en train de penser à la façon de former les pédagogues dans cette modernité désenchantée, c'est en même temps un sociologue spécialiste qui est en train de former les pédagogues de la république, les pédagogues de l'école laïque. C'est une grande chose quand on considère ce travail du haut de l'histoire, et c'est l'œuvre d'un spécialiste des sciences sociales.

Michel Freitag: Cela ne correspond pas encore vraiment à l'idée du spécialiste, ce n'est pas encore l'expert, c'est plutôt encore la figure de l'intellectuel organique, engagé dans l'œuvre pédagogique ou dans la direction «intellectuelle» de l'appareil d'État.

Jacques Beauchemin: Mais on peut dire que le travail de sociologue et de moraliste de Durkheim va directement servir les transformations du social, et cela Durkheim le voulait en grande partie, mais il y a une part de ce travail-là qui ne lui appartient plus dès lors qu'il s'y attelle. Un autre exemple, négatif cette fois, de ce que la sociologie peut produire sous l'effet de déterminations qui agissent sur elle de l'extérieur. Je pense à une période de l'histoire de la sociologie qui a été somme toute assez sombre: le structuralisme. Il s'agit d'une période où la sociologie servait, avec des prétentions de scientificité, le projet un peu douteux d'évacuation des contradictions, du conflit social. Quelles étaient les forces sociales qui travaillaient cette sociologie? Quelles étaient les influences qui s'exerçaient sur elles et qui provenaient d'autres disciplines? Je pense, bien sûr, au fameux «tournant linguistique». Je veux simplement dire que le passage au paradigme structuraliste, cette condensation dans la sociologie de déterminations diverses, s'est imposé à elle et qu'elle en a, en quelque sorte, proposé une certaine systématisation. La sociologie a évidemment été, plus tard, rattrapée par un ensemble de conflits et de contradictions qui ont fini par la réorienter. Je crois, au

fond, qu'il ne faut pas sombrer, tu ne le fais pas Michel, dans une vision à la fois «continuiste» et pessimiste. Historiquement, le projet des sciences sociales part d'une très grande chose. Il part d'un projet normatif qui, à l'origine, porte fièrement son nom (je pense à Comte et à Durkheim notamment), et puis, on peut toujours dire qu'il aura tendance ensuite à se dévoyer dans une espèce de propension à la gestion ou dans une entreprise gestionnaire du social. En fait, il y a dans cette histoire des phases que nous pouvons voir comme des phases d'avancée ou de recul. Mais surtout, ce que je retiens, c'est que notre discussion d'aujourd'hui doit prendre en compte les déterminations qui pèsent sur la sociologie comme discipline. Il y a un important travail de l'extérieur qui fait en sorte que sa capacité normative, pour revenir au thème qui nous est proposé, relève d'un état de société.

Jean-Guy Lacroix: Il n'en demeure pas moins que la question que nous devons poser concerne la petite partie de la question sur laquelle nous avons une emprise, parce que si ce questionnement sur le normatif ne relève plus que d'un extérieur à la discipline, alors là, je pense que Michel pourrait devenir pessimiste.

Je vous donne la parole, monsieur Duchastel.

Jules Duchastel: Moi aussi, je suis d'accord avec les analyses de Michel. Par contre, je ne sais pas si on ne devrait pas complexifier un peu l'approche concernant l'analyse de cette contradiction apparente, structurante plutôt, dans la sociologie et les sciences sociales, entre un projet de connaissance et un projet d'action. C'est véritablement ce qui me semble être constitutif des sciences humaines en général et de la sociologie en particulier, c'est-à-dire l'idée de vouloir connaître la société de manière objective, scientifique et positive d'une part, et, d'autre part, d'avoir un projet plus ou moins détaillé d'action ou de transformation. Pensons à Durkheim ou à Marx, par exemple. Ce que je voudrais dire ici, c'est que pour complexifier l'approche, il faudrait peut-être partir de l'idée fondamentale qu'il existe une contradiction constitutive dans le mode de représentation moderne, qui se situe dans l'espèce de dialectique entre la science et l'idéologie. En fait, dans les deux cas, nous travaillons sur les mêmes catégories. Sur quoi travaille-t-on? L'idéologie, c'est quoi? C'est fondamentalement une représentation du sujet, de l'histoire et de la raison. Ces catégories sont pensées selon un système à deux valeurs qui correspondent à cette double dimension de l'action et de la connaissance. On travaille soit à l'émancipation du sujet, soit à son assujettissement; ou bien on construit l'histoire (historicisme), ou bien on analyse l'historicité; ou bien on développe des systèmes rationnels, ou bien on produit une critique de la rationalité. Alors, c'est ce travail auquel on est amené dans la modernité qui constitue à la fois l'idéologie et la science sociale. Il existe toujours

cette espèce de dialectique entre les deux. Alors là où je veux complexifier ponctuellement, c'est ici. D'un côté, je pense que nous devons toujours composer avec le volet «projet de connaissance», c'est-à-dire associer projet de connaissance et de gestion, comme aboutissement du processus que nous venons de décrire, et projet d'action et de transformation. Je pense que les projets de connaissance peuvent se distinguer selon deux axes, soit le projet de connaissance positive qui va dans le sens de la gestion, de la régulation, de la prise en charge de la régulation sociale, et le projet de connaissance qui, lui, est critique. Prenez par exemple Marx. Marx se donne fondamentalement un projet de connaissance positive, il veut faire de la science, il veut faire des lois, il veut connaître de manière positive la réalité historique. D'abord l'économie, puis la société, mais il les aborde de manière critique. Foucault aussi, dans sa tentative structuraliste, bien que maintenant il soit considéré comme le père du post-structuralisme, mais passons sur ce débat, Foucault donc mûrit aussi un projet de connaissance positive de la société, et il le réalise également dans une perspective critique. Donc, on peut dire que, du côté de la connaissance positive, il est possible d'entretenir un projet plus ou moins critique ou un projet plus ou moins gestionnaire. Pour ce qui est des projets d'action, on peut penser aussi que l'action est axée sur le maintien des institutions démocratiques, c'est-à-dire le maintien d'un droit formel et d'institutions formelles. Cela peut être aussi, en contrepartie, si on la considère de manière plus critique, une action visant l'accroissement des droits, leur réalisation pleine et entière à tous les niveaux.

Ce que je veux souligner, c'est que nous ne pouvons pas seulement critiquer cette dérive gestionnaire en disant qu'il y a, d'un côté, le projet de connaissance positive et objective qui équivaldrait essentiellement à la gestion de la régulation et, de l'autre, quelque chose comme des projets de transformation. Je pense qu'il faut travailler en fonction des deux axes. Sur le premier axe, il y a la connaissance et l'action, mais sur l'autre axe, il y a, je pourrais dire, la gestion ou la critique. Si nous faisons un tableau croisé tenant compte de cette complexité, peut-être pouvons-nous mieux nous situer aujourd'hui, en nous demandant s'il est encore possible de faire de la science, de la sociologie scientifique — dans toute l'acception des termes — tout en adoptant une position critique. Par exemple, qu'est-ce qui nous permettrait, au chapitre de l'action, de viser autre chose que la régulation sociale, c'est-à-dire contrecarrer la dérive démocratique actuelle, la dérive du politique, l'ensemble des dérives que nous connaissons? Je pense que nous pouvons continuer à faire de la science ou à essayer d'en faire, c'est-à-dire essayer de nous loger dans cet espace très inconfortable entre l'idéologie et la science, entre le projet d'agir sur la société et celui de la comprendre de la manière la plus objective possible tout en

étant critique, en tâchant de ne pas tomber dans le piège de la régulation sociale.

Michel Freitag: Je ne vais pas donner une réponse à la question, ce serait une réponse *ad hoc*, mais je vais essayer de préciser, à travers ce que tu as dit, ce que j'ai voulu exprimer tout à l'heure. Je n'ai peut-être pas été assez extrémiste dans un sens, puisque je pense qu'on assiste à une transformation tout à fait fondamentale, mais qu'il n'est pas facile de décrire en quelques mots. Il y a une transformation de la position que les systèmes normatifs occupaient dans la société au XIXe siècle, et en grande partie encore dans la première moitié du XXe. C'était une *position de surplomb*, autour de laquelle se nouaient d'ailleurs les grands enjeux des luttes sociales, des mouvements sociaux. Or je pense qu'il y a maintenant un retournement virtuellement radical de cette position de surplomb, qui touche au mode d'existence même de la société: les nouvelles «régulations» agissent directement au ras des pratiques sociales, elles en prennent le contrôle direct, elles produisent directement leurs mises en relations. Les pratiques sociales ne sont plus l'objet de règles générales, elles sont devenues la matière première des systèmes de gestion et de contrôle.

La société du XIXe siècle est une société qui se donne une unité significative vis-à-vis de ses membres par le biais de justifications à caractère général qu'elle produit elle-même, de débats idéologiques et politiques et par la médiation des grandes institutions qui régissent toute la vie publique et même la vie privée. Ce sont ces institutions (par exemple, le principe abstrait de la propriété privée, mais aussi l'autorité de la loi, qui repose à son tour sur l'activité parlementaire et sa légitimité) qui régissent alors verticalement, selon un modèle de régulation et de sanctionnement universaliste, la vie économique, l'entreprise, les institutions d'éducation et de formation. La vie sociale et l'intégration sociale passaient alors par la médiation d'un moment de synthèse réfléchi, effectuée sous l'égide de la raison et de la délibération rationnelle (elle ne l'était pas toujours en fait, mais le lieu vers lequel elle était orientée et qui lui servait de catalyseur restait néanmoins un lieu de surplomb, détaché de la réalité empirique immédiate des pratiques sociales particulières). Une telle société pouvait donc se donner l'illusion qu'il y avait une raison à l'œuvre dans l'histoire et que, par conséquent, cette histoire, le développement de la société, pouvait être non seulement comprise, mais aussi orientée et produite de manière intelligible, correspondant à des finalités rationnelles, ou du moins raisonnables, et voulues telles. Une pareille histoire, un pareil développement, pouvait donc être orientée vers des valeurs comme la justice, l'égalité, la liberté, le progrès, la satisfaction des besoins fondamentaux, etc. Ainsi, les institutions encadrant la vie sociale faisaient sens

en elles-mêmes, et elles conféraient alors également un sens à tous les développements plus empiriques de cette vie sociale, qui restaient accomplis sous l'égide d'une conscience et d'une évaluation communes. D'où alors aussi la possibilité, immanente et structurelle, d'une critique des institutions, de débats idéologiques sur ce sens qui les animait, d'une lutte contre les formes traditionnelles ou nouvelles d'autoritarisme. Tout cela faisait sens des deux côtés, dans le rejet du passé comme dans l'orientation vers l'avenir. Il faut ajouter que les sciences sociales positives sont parfois directement intervenues dans ce débat politique et idéologique concernant les institutions et leur sens, mais qu'elles ont aussi, de manière à la longue plus déterminante, contribué directement à la dévaluation ontologique et épistémologique de toute cette dimension significative, normative et expressive qui encadrait et animait la vie collective, et qui participait fondamentalement à l'orientation de son développement. Elles ont contribué à rejeter tout cela dans l'idéologie, et plus précisément dans une conception de l'idéologie qui voyait uniquement en elle une illusion, un épiphénomène purement subjectif cachant la nature purement objective de la vraie réalité sous-jacente, celle-là même dont elle se réservait l'étude.

Par contraste, les systèmes de régulation qui régissent maintenant l'essentiel de la vie sociale, ceux qui se mettent en place depuis quarante-cinq ou cinquante ans partout, dans tous les domaines, ont perdu systématiquement (je dirais même systémiquement) ce surplomb. Ce sont des systèmes de décision, de résolution de problèmes, de contrôle direct. Il n'y a plus dans tout cela aucune verticalité signifiante, aucun sens global, aucune perspective globale de développement à caractère normatif. La nouveauté nous tombe dessus, et il faut s'adapter.

Jean-Guy Lacroix: On ne peut pas postuler que la production du sens, à ce moment-là, s'est faite avant l'intervention des sciences sociales. Je trouve cela symptomatique que tu donnes la fin des années quarante et les années cinquante comme moment de transition et que tu fasses participer les sciences sociales à la production du sens. C'est très curieux, parce que c'est synchrone avec l'idée de Keynes où on intervient au niveau macrosociologique de façon normative sur la conception de la dynamique sociale.

Michel Freitag: Non, je dis que cela fait une cinquantaine d'années que l'on voit, très manifestement, se mettre en place des systèmes de contrôle qui s'emparent directement de la réalité, pour la gérer, l'adapter, la produire, l'organiser selon toutes sortes d'objectifs de plus en plus locaux, particuliers, le tout étant alors coiffé par des systèmes autorégulés qui ont échappé à toute finalité (et donc à tout débat quant à leur finalité), comme le système économique globalisé, comme les

systèmes informatiques et communicationnels interconnectés en réseaux, etc. Ce fonctionnement organisationnel et systémique n'a pas supprimé directement les modalités classiques de régulation institutionnelles, mais il les court-circuite partout, de plus en plus, en s'emparant directement de la réalité en même temps sous leurs pieds et par-dessus leur tête. D'où une situation de confusion qui tend à cacher la radicalité à la fois formelle et matérielle des transformations en cours dans le régime même de la société et de la socialité.

Ce que je veux dire, donc, c'est que depuis une cinquantaine d'années se mettent en place des systèmes de contrôle très globaux, bien qu'agissant de manière diffuse, qui ne procèdent plus, comme les institutions modernes classiques, par la définition de règles générales placées au-dessus des activités particulières qui ne leur étaient alors soumises que virtuellement, conditionnellement, et qui renvoyaient elles-mêmes à des justifications réfléchies, synthétiques, explicites, se rapportant à des finalités communes, idéalement acceptées et partagées à l'intérieur des structures de pouvoir de la société. Mais les organisations ne visent que des buts particuliers, et les systèmes, comme le dit Luhmann, agissent selon des logiques autoréférentielles qui n'ont ultimement rien à voir avec des finalités collectives synthétiques, des idées par exemple que l'on se fait concernant la bonne vie, la justice, etc. Toi, en prenant l'exemple de Keynes, tu incorpores cette «raison» moderne, à caractère transcendantal, contre-factuel, à la rationalité opérationnelle des organisations et des systèmes, en disant qu'il s'agit toujours de la même raison humaine. Mais, pour reprendre ton exemple, qui est aussi un bon exemple pour moi, je dirais qu'il y a deux Keynes, ou plutôt deux keynésianismes. Il y a Keynes l'économiste qui, pour des raisons purement économiques, se référant aux seules déterminations autoréférentielles du système économique, préconise une augmentation des revenus comme condition de la croissance du système et de son retour cyclique à l'équilibre. Ce qu'il constate en économiste, c'est l'effet de la transformation sociale qu'a entraînée la généralisation de la production capitaliste, à partir de laquelle l'essentiel des revenus est finalement généré à l'intérieur du système productif lui-même, sous forme de profits et de salaires. Alors, la distribution doit correspondre à la production et, comme elle ne le fait pas spontanément avec assez de rapidité et de souplesse (les multiplicateurs, etc.), il faut donc que l'État intervienne de manière cyclique pour corriger les désordres cycliques et leurs effets cumulatifs. On est ici déjà dans une logique de type systémique. Et puis il y a, d'autre part, le keynésianisme social, qui s'empare de la théorie économique keynésienne pour s'en servir comme d'un instrument technique (et aussi idéologique) dans la réalisation du projet de l'État-providence, dont les finalités fondamentales sont la justice sociale, le bien-être, le partage des fruits de l'enrichissement collectif. Il s'agit

donc ici, très clairement, d'une visée idéale à caractère universaliste. Mais Keynes, de son côté, se foutait assez de la justice sociale, autant personnellement qu'en tant que théoricien du système économique. Comme tel, il argumente contre les théoriciens libéraux sur le même plan qu'eux.

L'opposition que j'ai évoquée se manifestait donc déjà clairement dans les années trente, cela fait maintenant plus de cinquante ans, et on pourrait remonter encore plus loin, en se référant finalement à toute la logique managériale et organisationnelle qui s'est déployée à l'intérieur des entreprises du capitalisme industriel, notamment en Amérique, depuis au moins la toute fin du XIXe siècle. Ainsi, le taylorisme a débuté dans l'industrie de production des biens durables de consommation de masse, mais il s'est ensuite diffusé sous une forme ou une autre dans toute la société. C'est toujours comme cela lorsqu'on cherche à dater les procès de transformation sociale qui recèlent finalement une puissance de mutation sociétale qui n'est pas visible immédiatement. Marx, à la fin de sa vie, avait commencé à voir certaines choses venir, en particulier d'Amérique, mais c'était trop peu et trop tard pour qu'il les intègre dans sa théorie générale du capitalisme et qu'il révise la conception qu'il avait de son destin.

On pourrait encore prendre maintenant l'exemple de l'Accord multilatéral sur l'investissement (AMI). Les négociations concernant ce que tant les partisans que les adversaires de cet accord sur les capitaux appellent la «nouvelle constitution mondiale» de l'économie, qui aura préséance sur toutes les constitutions «politiques» des pays signataires et virtuellement de tous les autres, n'ont pas fait l'objet d'un débat politique fondamental. Cela a été traité comme une question purement technique, discutée entre experts. C'est cela que je veux dire lorsque j'affirme qu'on assiste dans nos sociétés à une érosion accélérée, systématique, des formes de régulation proprement modernes, politiques, dans lesquelles se condensaient, verticalement, des positions idéologiques et normatives portant sur les finalités mêmes de la vie collective et sur les modalités de leur réalisation. Cela correspondait à un idéal de vie, et il n'en est plus question dans l'AMI, car il s'agit là seulement de maximiser l'opérationnalité du système financier globalisé. Alors, face à cela, nous ne pouvons pas nous en remettre à un principe d'objectivité et de rationalité qui s'est lui-même dissout dans le fonctionnement. Il nous faut, plus que jamais auparavant, prendre nos distances par rapport à cette logique de fonctionnement opérationnel, puisqu'elle s'est elle-même émancipée de toute finalité à laquelle nous pourrions encore *a priori* adhérer ou, au contraire, que nous pourrions récuser sur son terrain même. Nous devons nous convaincre que notre tâche première est d'éclairer les enjeux normatifs que le fonctionnement social lui-même est en train non pas de trancher dans un sens ou dans un autre (il

suffirait de prendre position), mais de dissoudre en tant que tels, c'est-à-dire en tant que problèmes de valeurs et de finalités; car ce dont il s'agit en fait, c'est de l'abolition de la normativité, des finalités humaines, de la référence à des idéaux humains, dans le fonctionnement formel de la vie collective. Donc, nous devrions aussi assumer explicitement, face à tout cela, un engagement idéologique, et nous n'avons pas besoin de la «science» pour cela, si ce n'est de cette science (*epistêmê, logos*) qui est conscience de la véritable nature de l'existence humaine, de sa valeur intrinsèque, de sa précarité aussi. Ce à quoi l'humanité est maintenant confrontée, ce sont des choix portant sur son essence même, sur sa valeur même, et donc sur les valeurs à travers lesquelles cette Valeur principielle peut s'exprimer dans la vie concrète. Cela n'est certainement pas d'abord un choix «scientifique» ni une décision d'experts.

Jules Duchastel: Je pense que nous sommes assez d'accord sur les analyses, mais j'hésite sur la dernière chose que tu as dite. Je pense qu'on n'appuiera pas trop sur la frontière entre les sciences et l'idéologie, j'ai dit tantôt qu'elles appartiennent toutes les deux à la forme moderne de représentation du monde. Je pense qu'elles touchent aux mêmes catégories. D'un côté, nous devons faire ce que tu dis, c'est-à-dire déterminer les enjeux normatifs, et ça presse, en particulier celui de la mondialisation qui est absolument névralgique. C'est en train de faire des ravages considérables dans nos institutions, et donc nous devons absolument nous mobiliser à ce propos, je suis parfaitement d'accord, et s'il faut de l'idéologie, on en mettra. Mais j'espère que nous allons essayer de travailler en raison. Ce que je veux signaler, c'est qu'en suivant ta pensée, et je vais peut-être la déformer en la caricaturant, on pourrait dire, alors, pourquoi pas un projet normatif religieux? On pourrait redonner un sens à la réalité par l'intermédiaire de l'islam ou des nouveaux mouvements chrétiens ou, enfin, de tous ces mouvements spirituels qui existent aujourd'hui. On pourrait toujours dire, dans le cas des idéologies religieuses, qu'il ne s'agit pas d'idéologies au sens moderne du terme mais, enfin, il existe quand même ce projet de donner un autre sens à la réalité. Ça se fait, on le voit, c'est présent dans plusieurs pays dans le monde. Donc, il faut peut-être continuer à être sociologue, du moins à être vraiment dans l'idéologie au sens où l'idéologie ne peut être que rationnelle, ne peut que se rapporter à la rationalité, ne peut qu'essayer de travailler en rationalité. Et d'une certaine manière, je pense que le projet scientifique de la sociologie, ce n'est pas un projet positiviste, mais un projet positif de connaissance, pour le prendre au sens que tu as précisé tantôt. On doit essayer de voir comment on peut connaître des choses rationnellement pour s'opposer justement à ces technocrates ou à ces techniciens qui sont devenus les intellectuels organiques du capital international — si je peux me permettre des expressions vieillottes — et qui sont au service de l'«internationale capitaliste» qui existe bel et bien maintenant. En

fait, ces intellectuels organiques du capital international se retrouvent partout, ces élites sont dans les grandes institutions internationales, elles sont à l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), au Fonds monétaire international (FMI), à la Banque des règlements internationaux (BRI), elles sont partout. Elles forment une communauté épistémique extrêmement puissante. Ce sont des gens qui travaillent sur la base, justement, des sciences sociales dans un but de régulation, comme tu le dis. Je pense que nous ne pouvons pas seulement leur opposer des idéologies...

Michel Freitag: Ce n'est pas une idéologie, mais une conscience plus forte.

Jules Duchastel: Oui, d'accord, mais ce que je veux dire, dans le fond, c'est que ce qui est propre à la sociologie, c'est un certain nombre de démarches, pour parler de manière générale, qui visent à objectiver la connaissance. Je ne l'entends pas dans le sens positiviste, mais je pense que cette connaissance a des propriétés qui doivent être conservées dans la démarche, même si, effectivement, notre objectif est un objectif critique. De ce point de vue, je différerais un petit peu de ce que tu dis ou de ce que j'en comprends.

Jean-François Côté: Un petit commentaire à propos de ce dialogue entre Jules et Michel, et pour revenir en même temps sur la question de fond. Il serait quand même important de distinguer normativité sociale et normativité sociologique, et il serait utile de garder à l'esprit cette distinction pour voir que toutes deux appellent justement à ce que Michel proposait comme vision de l'agir humain, c'est-à-dire une action qui est capable de se regarder. La normativité sociale procède de cette capacité qu'a l'action de se regarder, et le domaine politique est un lieu de réflexion par excellence pour l'exercice de cette capacité. Tant que nous sommes dans un monde politique, ça va sans doute. Dans ce sens, je suis parfaitement d'accord pour dire qu'il y a, si on veut, le domaine des idéologies que nous devrions nous remettre à étudier, mais de façon extrêmement sérieuse et profonde — et en fait, pour revaloriser à la limite son existence même, puisque l'idéologie apparaît, dans son rapport avec le politique, comme lieu de formation et d'expression de la normativité sociale. Pour ce qui est de la normativité sociologique, d'un autre côté, le problème me semble un peu plus... pas compliqué — mais j'ai un peu sursauté, Michel, quand tu as dit qu'au fond le problème de la sociologie ce n'était pas tant d'ancrer sa scientificité. Je pense que nous faisons fausse route si nous le prenons sous cet angle. À mon avis, le problème normatif de la sociologie, dans le contexte contemporain, c'est précisément de montrer que le fondement de sa scientificité est celui des sciences humaines en général, comme de la science en général, et ce fondement a justement changé de

socle au tournant du XIXe siècle en passant d'une dimension strictement «analytique objectiviste» à une dimension dialectique. Et c'est à partir de la reconnaissance du fondement dialectique du projet scientifique que nous pouvons refaire le trajet du développement de la sociologie et l'engager de manière résolument active dans une normativité qui lui est propre. Il me semble, entre autres choses, que c'est ce que je décèle dans...

Michel Freitag: Si ce que tu dis était vrai, je serais d'accord, mais je ne suis pas si sûr que ce soit vrai. Dans l'épistémologie de la science ou des sciences, si tu prends Kunh, même l'abandon...

Jean-François Côté: Attends, Michel, là-dessus, je suis parfaitement d'accord avec le fait que la normativité sociologique dont on discute aujourd'hui, c'est justement la remise en question de l'épistémologie classique qui a travaillé la sociologie depuis ses origines, mais peut-être que cette origine était mal comprise dans sa volonté de s'inscrire à l'intérieur d'une approche analytique objectiviste. Tout cela, en fait, ce n'est pas pour dire que l'objectivité n'est pas possible, mais bien plutôt pour souligner que l'objectivité est au contraire ancrée fondamentalement dans la subjectivité humaine et dans une virtualité dialectique telle qu'elle se met en forme à l'intérieur d'expressions — quelles qu'elles soient par ailleurs. Et ici, j'irais vraiment plus loin, je dirais que la seule chose qui peut réunir, après les avoir distinguées, la normativité sociale et la normativité sociologique, c'est la reconnaissance de leur ancrage commun dans une forme dialectique qui est à l'œuvre, d'une part, dans le monde social — ou qui, idéalement, est à l'œuvre dans le monde social à l'intérieur du politique — et à l'œuvre, d'autre part, dans le projet scientifique, si nous reconnaissons son ancrage réel, si nous reconnaissons donc cet ancrage de l'analyse à l'intérieur de son fondement dialectique, et non pas l'inverse. La reconnaissance de cette position m'apparaît avoir été manquée dès le début pour la sociologie; c'est évidemment l'intention hégélienne de départ de fonder ce projet de la connaissance à l'intérieur d'une structure dialectique, mais elle a été manquée au départ de la sociologie, et déjà chez Marx. Ce qui permettait à Marx de critiquer la normativité sociale fondée dans l'économique, c'était l'identification d'«une loi de l'histoire»; c'est un projet qui a tout de même duré cent ans dans l'imaginaire sociologique, mais on s'est rendu compte que ce projet était mal fondé sur le plan épistémologique. En fait, c'était peut-être une illusion, pour Marx, que de fonder son analyse sur la reconnaissance d'une loi de l'histoire. Il s'agissait là d'un problème qui n'était pas nécessairement lié à sa façon d'envisager sa critique de l'ordre social, mais qui était plus profondément lié à son programme sociologique sur le plan épistémologique.

Dès lors, je demanderais: Qu'est-ce nous avons comme ressource pour l'analyse de la société après la disparition d'une illusion de la possibilité d'objectivation d'une loi historique? Eh bien, nous avons là un grand programme de recherche et d'investigations sociologiques. Il s'agit de l'ouverture, après la fin de l'histoire des sociétés modernes, de l'anthropologie contemporaine. Car nous savons très bien aujourd'hui, après presque deux cents ans de réflexion sur cette question, et après la disparition de cette téléologie historique de la société moderne, que l'orientation normative des sociétés est relativement contingente. Il y a quelque chose qui continue toujours de nous questionner cependant, et c'est la recherche de significations qui se poursuit dans les sociétés, au sein de toutes les formes d'objectivations qui prennent corps à l'intérieur des sociétés. Et dans ce sens, cette recherche apparaît aujourd'hui comme étant à la base même d'une anthropologie dialectique. C'est peut-être cela que je proposerais comme façon d'envisager à la fois les distinctions mentionnées précédemment entre normativité sociale et normativité sociologique, puisque toutes deux en appellent encore, mais sur des plans différents, à cette capacité que nous avons d'évaluer notre action pratique à l'intérieur de la société. Je pense que, une fois que nous avons isolé un problème qui est d'ordre épistémologique et qui se répercute sur l'analyse sociologique, au chapitre de notre capacité théorique à saisir les transformations de la société contemporaine, constituant ainsi le lieu de définition de la normativité sociologique, il reste à considérer un ensemble de médiations participant de la normativité sociale qui n'appartiennent pas en propre à la sociologie (bien que cette dernière réfléchisse pratiquement sur ces problèmes), mais qui concernent la capacité normative de la société de se créer et se reconnaître des lieux où peut s'exercer sa propre normativité. Dans ce sens, je dirais que le problème de la normativité sociologique aujourd'hui est un problème qui appartient à la théorie et à l'épistémologie de la sociologie. Est-ce que nous sommes encore capables de théoriser en sociologie? Cela, c'est notre problème.

Jacques Beauchemin: Le problème que soulevait Michel il y a instant m'apparaît extrêmement important du point de vue de la sociologie comme discipline et de son travail. Michel prétend que la société, depuis quarante ou cinquante ans, est cette espèce d'ensemble détotalisé qui fait l'expérience d'un sens évanescent, qui est incapable de se reconnaître dans son unité et, surtout, qui n'est plus capable de placer sous des valeurs la pratique des acteurs qu'elle sanctionne autrement (par le droit, par exemple). En conséquence, les sciences sociales ne sont plus capables de placer sous ces mêmes valeurs leur propre réflexion, leur propre travail sur la société. Eh bien, là, Michel, il me semble que tu renoues avec le pessimisme dont je t'ai dédouané tantôt. Tu as prétendu plus tôt que l'on pouvait envisager avec optimisme l'avenir de la sociologie. Mais à partir de quoi peut-on penser avec

optimisme cet avenir si, comme tu le soutiens, on assiste à une totale disparition des valeurs? Sur quel fondement normatif les sciences sociales pourraient-elles se réorganiser de manière critique et non pas uniquement de manière platement gestionnaire?

Michel Freitag: Je pourrais répondre en un mot, et ce serait un mot d'espoir. Nous pouvons le faire à cause de l'immense besoin qui se manifeste autour de nous, et qui est un besoin de sens et de réflexion sur l'orientation du développement sociétal. Là est la priorité de ce que nous avons à théoriser. Nous devons saisir les liens et les rapports objectifs qui ont produit ce déficit d'orientation et de sens.

Jacques Beauchemin: Mais ce besoin va s'exprimer dans quelle quête de valeur? On voit surgir cette quête chez les gens un peu partout des profondeurs du social. Elle s'exprime à travers des catégories étranges et en même temps très familières: l'autonomie du sujet, la liberté, la justice. Même si nous sommes de moins en moins capables de donner un contenu véritable à cela, justement parce que nous sommes captifs d'autres discours, il n'en demeure pas moins que ces grandes valeurs de la modernité sont opérantes sur le plan de la reconstruction de l'expression.

Michel Freitag: J'entends autre chose, j'entends des demandes qui visent à donner des fondements à la coopération, à la communauté, au partage; qui cherchent à clarifier les finalités légitimes d'une action commune et à conférer de nouveau à celle-ci une puissance propre au sein du système. Je pense que ce moment de l'individualisme, même s'il s'exaspère parfois encore sous nos yeux, est en partie dépassé dans la conscience profonde, dans les attentes profondes, et que nous pouvons servir de catalyseur, aider cette conscience et ces attentes à cristalliser. Nous pouvons proposer, sur la base d'une connaissance anthropologique, sociologique et historique plus vaste, plus profonde et plus réfléchie, des formes qui suscitent l'adhésion, dans lesquelles s'investissent des espoirs. Après tout, toute identité individuelle est enracinée non seulement — et non pas simplement, comme par enchâssement — dans une identité collective, mais encore dans des formes actives de partage, de reconnaissance, d'interdépendance acceptée et cultivée. Nous avons ainsi à dévoiler (*alétheia*) toute une dimension réelle, objective, de la vie sociale, que la modernité individualiste tendait à ignorer et à rejeter, mais que le système contemporain fait resurgir comme le seul fondement d'une alternative. Si les sociologues ne reconnaissent pas cette objectivité-là, ceux qui en pressentent et ressentent l'importance vont se tourner vers le Nouvel Âge.

Jean-Guy Lacroix: Il y a quelques interventions qui m'inquiètent. Quand j'entends Jacques Beauchemin se demander ce qui va sauver la sociologie et quand j'entends Jean-François Côté dire qu'il y a la normativité sociale et la normativité sociologique, je m'interroge. Il me semble, en effet, que ce n'est pas tellement les sciences sociales qui sont à sauver, que c'est plutôt la société dans laquelle nous sommes insérés et dans laquelle nous avons un rôle à jouer qui est à sauver. À la limite, le plus important, ce sont beaucoup moins les sciences sociales que la société, qui par ailleurs est notre objet. Lorsque j'écoute Jean-François, qui voit une normativité sociale et une autre sociologique, parler d'une anthropologie dialectique, je pense qu'il faut qu'il s'explique. Je ne suis pas certain que l'évocation de la dialectique permette d'inscrire un rapport, du moins pas tel que je le conçois, entre le sujet réfléchissant et un objet dans lequel ou pour lequel ou face auquel il y a à agir. Ça ne me fait pas beaucoup avancer dans la conception de ce rapport que de savoir qu'il tient à la dialectique «anthropologique». Par ailleurs, je suis assez d'accord avec Michel Freitag au sujet de la coopération, sauf lorsqu'il resitue cela dans l'objectivité de la nature humaine. Là, j'ai en effet des hésitations quant à ce que cela implique comme communauté.

Bref, on serait en proie à une espèce de psychose qui fait qu'on se dit: «Mon Dieu! qu'on est mal parti. On n'existe plus comme sciences sociales, il faudrait trouver quelque chose pour se remettre au premier plan.» Alors, devant de telles préoccupations beaucoup plus institutionnelles qu'épistémologiques, il me semble que nous avons perdu un peu le sens de l'engagement, d'une part, par rapport à la chose sociale comme telle et telle qu'elle doit être ou devenir et, d'autre part, par rapport aux sujets humains qui en font partie. Je suis d'accord avec Michel sur le fait qu'il y a un appel, qu'il y a des recherches de solidarité, qu'il y a de la créativité sociale, que nous arrivons mal à lire actuellement parce que nos instruments de regards théoriques sont sans doute inappropriés, déficients, pour décoder et comprendre sociologiquement ces choses-là. Je ne suis pas sûr d'ailleurs que c'est par une opération de distinction entre l'objet et le discours disciplinaire que nous allons y arriver.

Jean-François Côté: Sur la question du rapport entre la dialectique et la capacité d'objectivation, c'est assez simple au fond. Pour le dire en une phrase, c'est tout simplement la capacité que nous avons de remettre en cause la signification usuelle donnée à l'objet de la réflexion. C'est cette capacité qu'on se reconnaît. C'est une définition de la dialectique dans ce sens-là.

Jean-Guy Lacroix: J'ai une conception un peu différente de la dialectique.

Jean-François Côté: C'est évidemment une conception de base, mais elle permet cependant de comprendre aisément ce qu'est la forme politique, et puis cela permet aussi de comprendre ce qu'est la forme scientifique, parce que les deux se donnent cette capacité de remise en cause de la signification de leur objet dans le travail de leurs expressions respectives. Et cela, c'est une dialectique qui n'est pas juste un jeu de jonglage avec la signification, mais une recherche de ce qui est fondamental dans l'expression, du point de vue de la signification.

Jean-Guy Lacroix: L'autre aspect qui me gêne aussi dans notre discussion, c'est que nous parlons de l'objet de la sociologie et du discours sociologique comme des constantes. Il y a la raison sociologique. Il y a l'idéologie. Il y a la rationalisation de l'idéologie. Est-ce que la sociologie doit être rationnelle et scientifique? Ou doit-elle être idéologique? Il me semble que ça ne se pose pas de façon ni constante ni duale dans le fil de l'histoire. Michel disait oui en réponse à la question posée au début du débat, depuis on a invoqué quelques arguments qui, un peu plus tôt, m'incitaient à resituer la question dans le contexte du keynésianisme afin de souligner qu'il y avait des moments où le normatif s'impose comme débat politique qui réaligne la régulation sociale, parce que la société change de direction à la suite d'une révolution ou d'une réforme radicale, ou a une réaction tout aussi radicale, et qu'il y a des moments longs de régulation où, effectivement, l'instrumentalisation des sciences sociales se fait et où celles-ci participent à la régulation sociale. Je ne pense pas que, dans ce dernier cas, ce soit nécessairement négatif pour la discipline d'être utile, d'éclairer la société sur un certain nombre de choix et de décisions à prendre dans la gestion sociale, à partir des indicateurs que sont, par exemple, les statistiques sur la consommation, sur les délits, sur la réintégration de certaines marginalités, et ce n'est pas nécessairement ridicule ni inutile sur le plan normatif, pas plus que ce n'est d'emblée travailler à la récupération sociale. Par ailleurs, je ne suis pas sûr que la société actuelle soit capable de se passer de cette participation de la sociologie à la régulation sociale. D'un autre côté, le problème est que, au cours des vingt-cinq ou trente ou plus dernières années, l'autre type de discours sociologique, le normatif, a été presque complètement exclu et délégitimé. Il me semble que la recherche des grands paradigmes explicatifs qui réorientent la pratique sociologique vers un travail de redéfinition du sujet a été presque entièrement évacué ou marginalisé dans la pratique sociologique institutionnelle. Or j'ai l'impression que nous faisons face actuellement à une redéfinition, mais, en même temps, je trouve que nous ne comprenons pas vraiment ce qui est en train de se mettre en place pour une longue période, parce que, justement, cela n'a pas été redéfini et que les connaissances nécessaires pour nommer, qualifier, décortiquer cette nouvelle période en voie d'émergence

découlent d'une telle redéfinition normative. C'est là que se situe notre rôle normatif.

Jean-François Côté: Nous disons la même chose.

Jean-Guy Lacroix: Mais moi, je n'ai pas parlé d'anthropologie.

Danielle Laberge: Deux très brèves remarques qui me sont inspirées par les interventions précédentes. La première remarque concerne le rôle des métaphores dans la construction et la reconstruction du projet de connaissance sociologique, et à certains égards je me demande si, à l'heure actuelle, on n'est pas confronté à la métaphore de la gestion et si historiquement, dans la constitution de la sociologie, on n'a pas toujours été confronté à des métaphores: la sociologie comme projet d'ingénierie, la sociologie comme projet hygiéniste et, maintenant, la sociologie comme projet gestionnaire. Il faudrait peut-être essayer de clarifier cette représentation, cette construction par..., je ne dirais pas par homologie, car ce serait accorder à la métaphore trop de capacité structurante, mais c'est certainement présent, ça nous habite, ça structure, ça nous coproduit, il faut l'examiner, mais je ne suis pas convaincue de la puissance aussi agissante que nous attribuons à ce fait-là. Je voudrais voir si c'est plus que métaphorique pour l'instant.

La deuxième remarque concerne aussi une fiction de construction. C'est celle qui marque toujours la sociologie, c'est celle de la fiction sur le statut des sciences dites exactes et de la nature. C'est-à-dire que la sociologie se construit à partir d'une représentation des sciences exactes auxquelles elle se confronte et par rapport auxquelles elle se conforte. Donc fiction sur ce que sont les sciences, sur ce que sont leurs pratiques, sur ce qu'est leur objet à un premier niveau, et je dirais même plus, il y a un deuxième niveau, il y a une fiction quant à l'épistémologie des sciences exactes. Lorsqu'on parle de récuser le modèle épistémologique des sciences exactes, de quoi parle-t-on? Est-ce qu'on veut récuser l'idée travestie que l'on se fait de l'épistémologie des sciences exactes ou est-ce qu'on veut récuser une certaine vision extrêmement limitée qui n'est plus du tout présente ou en action dans les sciences exactes? Le problème du positivisme, il est réglé depuis 1930. Bien que nous parlions de Popper en le traitant de néopositiviste, il est clairement plus dans ce projet-là et le peu que nous en savons — et on ne le travaille pas de façon suffisante, selon moi —, le peu que nous en savons, c'est que le projet épistémologique des sciences exactes et de la nature est complexe. Il est déstructuré, multiple, et j'ai trouvé la remarque de Jean-François très intéressante. On pourrait peut-être penser dans l'autre sens et penser à l'épistémologie des sciences comme étant articulée. Si nous regardons à l'heure actuelle toutes les réflexions sur l'épistémologie du flou, de l'imprécis, du vague, les théories du chaos,

etc., l'ensemble des modélisations en mathématiques, qui essaient de penser l'unique, l'impensable, ainsi de suite, c'est un travail de réflexion très important, nous devrions nous sentir interpellé à ce sujet et voir dans quelle mesure les tentatives d'épistémologie de normativité de notre propre discipline, qui se font *a contrario*, ne sont pas en train de se construire *a contrario* sur une fiction totale ou une fiction partielle.

Michel Freitag: Si on considère les choses positivement, et en se demandant: C'est quoi, maintenant, l'épistémologie des sciences de la nature? tu as presque raison. Et Kuhn aussi avait raison, positivement, en proposant sa conception paradigmatique. Sauf que, pendant deux ou trois siècles, la science moderne a eu une épistémologie implicite très claire, que les philosophes se sont chargés d'explicitier — en ne s'entendant d'ailleurs pas toujours (Kant contre Hume, les empiristes contre les rationalistes, les réalistes contre les nominalistes, etc.). Ce ne sont donc pas les scientifiques qui l'ont d'abord eux-mêmes proclamée, mais ils l'ont élaborée pratiquement à partir d'une idée qui était cependant très claire pour eux: celle de l'exclusion de la subjectivité et de la normativité, de l'intentionnalité et, à la limite, de toute la dimension de la forme, de toute volonté expressive, hors de l'univers d'objet qui était celui de la science positive. Ils ont ainsi élaboré l'idée de matière, de nature purement matérielle. Cela produisait donc une scission catégorique entre l'univers d'objet de la science (et ses méthodes) et le monde humain et social, dans lequel se trouvait incidemment le savant lui-même. Mais le sujet de la science s'est trouvé du même coup réduit à un sujet idéal, rationnel, logique, doté d'organes de sensibilité à valeur universelle, une sensibilité miraculeusement accordée au monde matériel qui était ainsi accessible à la science en toute objectivité. Cela, c'est quelque chose qui possède sociologiquement un caractère objectif dans l'histoire de la science moderne, aussi bien dans son côté positif que dans son côté négatif, le rejet de toute expression particulière de la subjectivité, de l'expressivité, de la normativité tout cela étant cependant encore reconnu comme formant l'objet légitime des humanités, des «sciences morales». Après, comment on nous a présenté ça, c'est effectivement à travers des métaphores diverses. Mais l'exclusion de la dimension subjective, de l'intentionnalité, etc., de l'objet physique, ce fut la grande rupture que la science moderne a opérée à l'égard de l'ancienne physique aristotélicienne, avec ses causes formelles et finales, ses entéléchies, son passage endogène de la puissance à l'acte, etc. Et c'est pourtant justement cette exclusion que les sciences sociales se sont plus tard efforcées de reprendre à leur compte, pour se démarquer des humanités et se ressaisir de leur objet de manière scientifique. Il y a donc quand même ici un modèle, même si, en épistémologie, il a été contesté par Kuhn, qui a ouvert la porte à la multiplication des paradigmes — laquelle, dans les faits, concrétisait la tendance à la mutation des sciences de la nature

classiques à visée proprement cognitive en une multitude de technosciences opérationnelles, dont les objets, pragmatiquement définis, devenaient virtuellement incommensurables entre eux.

Danielle Laberge: Je suis parfaitement d'accord, mais moi, ce que je dis, c'est qu'en 1998 nous nous rapportons toujours, dans la construction du sens de notre propre démarche, à une épistémologie des sciences qui, depuis la rupture de Popper avec l'école de Vienne, est absolument dépassée. Popper lui-même admet que tout cela est derrière lui.

Michel Freitag: Mais le fond reste.

Jacques Mascotto: Je partage l'idée de Jean-Guy Lacroix concernant la dialectique sociale et l'objet de la sociologie qui se trouverait en porte-à-faux. Je dis cela parce que, avant la normativité — depuis la sortie du Moyen Âge, ça comprend donc Spinoza, Marx, le libéralisme —, les sciences sociales ont toujours pensé à partir du changement et de la lutte. Chez Spinoza, par exemple, ça prend la forme de *potentia* du peuple contre *potestas* des pouvoirs. Ça prenait aussi forme dans des tiraillements idéologiques entre la «cité de Dieu» et la «cité des hommes». Ça prend, dans le libéralisme, toutes sortes de formes: société civile contre autoritarisme. Ça prend dans le capital la forme du rapport avec le travail, donc d'une marchandise comme capital. Alors, bien entendu, ça supposait, dans l'ordre réel, des luttes de classes, ça supposait, dans l'ordre international, des États différents. Une base anglo-américaine du libéralisme de la société civile libérée avec une réponse centralisée de l'État dans le continent, c'était la réponse à cette hégémonie du marché. Parmi ces réponses, il y avait des luttes entre les États, ce qui a donné un système d'États fractionnés. Or, évidemment, ce système d'États fractionnés en réponse au modèle «lockéen» anglais, c'est un modèle «hobbésien» qui y répondait. Cela a entraîné des réponses contradictoires, comme le communisme et, par la suite, la dérive stalinienne, comme le fascisme. Bien entendu, cela a engendré des guerres, un système d'hégémonie. Mais qui dit hégémonie dit aussi fractionnement pluraliste, parce que l'hégémonie ne consiste pas à nier l'hétérogénéité de ce que l'on hégémone. Voilà ce qui a changé dans les vingt dernières années. C'est précisément l'arrêt de cette dialectique. En ce sens, je dirais que Jean-François se trompe sur Marx. Il me montrera des lois de l'histoire chez Marx et on sera d'accord. Je pourrais le démontrer. Marx a montré dans les Grundrisse que le capital a une logique. C'est qu'à un moment, il ne met plus en mouvement le travail et, ce faisant, il devient parasite de l'enrichissement. Marx distingue les richesses matérielles et le procès de valorisation. Il fait bien une différence entre les deux. Il montre qu'au moment où le procès de production des richesses matérielles est le plus grand, le procès de

valorisation se condense dans la forme idéologique; il en résulte que la société prend la forme de la marchandise. Il n'en est pas moins vrai qu'il démontre aussi que le capital peut se passer des capitalistes, mais jamais des travailleurs, jamais du travail. C'est pour cela qu'il fait une théorie du travail et du capital, et non une théorie du travail dans l'histoire. Ce sont les marxistes ultérieurs qui ont dit que le travail était la source de la richesse. Ce n'est pas vrai. Marx fait là-dessus une critique très claire dans le programme de Gotha et très claire dans les Grundrisse. Conséquemment, avec la disparition des capitalistes, comme modèle de contestation de la propriété privée, et avec la mise en place d'une espèce d'abstraction qui met en forme, qui gère en quelque sorte, ce travail se révèle plus que jamais l'énigme de la société. Mais c'est à ce moment-là que disparaît l'Union soviétique. Depuis vingt ans, quelque chose d'historique, d'inévitable, se produit. La dialectique sociale va reprendre, mais elle subit un arrêt cardiaque. Il n'y a pas de crise, en fait. Je pense que la sociologie des vingt-cinq dernières années reflète ce ralentissement de la dialectique, de la lutte, du conflit, du changement même. Finalement, après vingt ans de néolibéralisme, je pense que ça va reprendre sous d'autres formes. La contradiction va de nouveau se manifester. C'est vrai que la modernité se réalise selon des formes explicites et idéologisées de la contradiction. Depuis vingt ans, je l'ai déjà expliqué, toutes les formes modernes de la contradiction ont disparu en raison du remaniement même du développement du capital, d'où des changements considérables dans le système interétatique. Nous sommes dans un ordre post-hégémonique où règne le chaos organisé, non plus l'hégémonie. C'est l'organisation qui prime, non la hiérarchisation rationnelle des différents acteurs. Nous sommes donc dans une phase de changement très profond. Je suis persuadé que l'ordre néolibéral, du point de vue de l'idéologie, est très contesté maintenant, surtout si nous ajoutons les contradictions qui surgissent dans la foulée de l'enjeu environnemental. Depuis vingt-cinq ans, deux contradictions se sont ajoutées à ce que la modernité connaissait: la dégradation de l'environnement et les migrations. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un phénomène considérable. Le capital balance des masses de gens dans le monde entier, des centaines de millions de personnes qui circulent dans le monde entier, sans attaches. Nous n'avons rien vu encore de ce qui nous attend de ce côté-là. Nous aurons vraiment de quoi penser en termes de mouvements sociaux. À ce moment-là, la sociologie n'aura pas d'autre choix que de revenir s'appuyer sur ces changements.

Éric Pineault: Je ferais trois observations au sujet de la contradiction: une sociologie de la régulation et une sociologie de la pensée critique. Premièrement, il y a peut être un aspect, ou plutôt un état de fait, dont on n'a pas tenu compte. Je me demande s'il n'y a pas une confusion entre la position dans la société d'un intellectuel critique et celle d'un

chercheur en sciences sociales. Jusqu'à quel point pourrions-nous dire que la pensée critique dans la modernité ne réside que dans l'université? Elle était aussi dans les mouvements sociaux. Lorsque nous parlons de Marx et de marxisme, ou du moins de la pensée critique de gauche, ce n'est pas quelque chose qui appartenait nécessaire au système universitaire. C'est quelque chose qui, pendant assez longtemps, a eu ses propres lieux de réflexion et d'existence. Cette pensée critique avait donc une certaine autonomie et une certaine résonance dans la société. Je pense que ce que nous avons vu au cours des trente dernières années, c'est la disparition de cette pensée critique dans la société et son complet retrait dans l'université et dans les sciences sociales. De là le sentiment que nous sommes responsables de cet héritage malgré nous, et que c'est quelque chose qui n'appartient qu'au projet universitaire. Je me demande s'il n'y a pas là une confusion entre l'intellectuel engagé et le professeur d'université. Est-ce quelque chose de nécessaire ou de non nécessaire? Deuxièmement, lorsque nous parlons des sciences sociales comme moyen d'action directe dans la société, sous la forme d'un instrument de régulation, et de la nécessité d'une action indirecte, sous la forme d'un discours normatif, il faudrait tenir compte de la personne, de la chose que vise cette action. Dans le cas de l'action directe, régulatrice, le caractère organique du travail peu critique des sciences sociales est assez clair, il y a une intégration dans la société. Il existe plusieurs mécanismes de régulation de cela. Cependant, dans le cas de l'action indirecte proposant un grand discours de connaissance sur la société, on peut se demander quel est le destinataire ou quel est l'espace qui pourrait accueillir ce discours. On ne se pose pas beaucoup de question sur cet espace. Dans la modernité, c'est un espace public assez homogène. C'est une certaine forme de société civile qui est prête à l'accueillir. Je me demande cependant quelle forme prend cet espace aujourd'hui. Finalement, ma troisième remarque porte sur l'épistémologie en sciences naturelles. Je pense que, dans cette épistémologie, même dans la théorie du chaos, l'absence de la subjectivité dans l'objet reste. Il y a une absence d'intentionnalité dans l'objet qui reste. Je pense que, dans les sciences sociales, c'est en économie que cela se remarque le plus. C'est l'économie qui, jusqu'à maintenant, suit le plus l'évolution épistémologique des sciences naturelles. L'économie a intégré la théorie du chaos très facilement. Il y a toutes sortes de réflexions en microéconomie autour de cette question. On reste dans un déni du caractère intentionnel, du caractère subjectif de l'acteur. On réduit l'acteur à un opérateur binaire qui peut agir ou ne pas agir en fonction de la structure.

Danielle Laberge: Mais la théorie du chaos c'est, soit dit en passant, parce que, à l'heure actuelle, la caractéristique fondamentale de l'épistémologie des sciences naturelles est de reconnaître que

l'observateur et l'observé ne sont pas indépendants, que le fait d'observer transforme l'observation et la chose observée. C'est cela qui est fondamental et qui constitue une rupture avec l'épistémologie classique. Nous savons qu'il n'y a plus de distance entre les deux.

Éric Pineault: Très rapidement sur ton intervention, Danielle. Plutôt que d'adhérer à ce discours, pourquoi ne pourrions-nous pas dire: Justement, vous venez de découvrir ce que les sciences sociales connaissent comme un rapport herméneutique.

Danielle Laberge: Non, je n'ai pas dit que j'adhérais à cela. Je dis que nous continuons de vivre avec une fiction d'une autre science.

Jacques Mascotto: Je voudrais préciser. Vous avez parlé d'épistémologie. Il me semble que toutes ces épistémologies avaient une ontologie en commun. C'est pour cela, je pense, qu'il y a eu, au cours des vingt dernières années, une rupture ontologique. Cette ontologie tenait au fait que les gens faisaient leur histoire. La réalité était déterminée réflexivement par la réponse des gens dans l'espace et dans le temps, selon leurs besoins. Il me semble que personne ne remettait en question cette idée que la réalité était faite par les hommes et les femmes et qu'elle avait besoin d'une volonté humaine. Ça prenait ce que Ibn Khaldun désigne par le concept d'*asabia*. Ibn Khaldun, c'est le précurseur de la sociologie moderne. Toujours est-il que, dorénavant, la nouvelle ontologie sera intersubjective. Il faudra intégrer des cultures différentes, et c'est une des faiblesses de la sociologie. Maintenant, il faudra aller voir ailleurs ce que les autres cultures ont à donner. Cela fait partie d'une autocritique de la sociologie. Je disais qu'il y avait cette ontologie de base, qui a été reprise par Machiavel avec la différence entre *Piazza* et *Palazzo*, cette idée que les humains répondent toujours politiquement à l'agression dans la lutte. Ce que veut dire Jean-Guy, ce n'est pas tant le fait que la sociologie a été dominée par l'économie, ce n'est pas tellement cela le danger, mais c'est que cette économie s'est transformée en *economics*. Il faut voir que même l'économie bourgeoise était de la *political economy*. Jusque dans les années soixante, l'économie, que l'on a dite bourgeoise, présupposait un rapport entre l'État et la société civile. Elle présupposait une économie internationale en rapport dialectique avec les relations inter-étatiques mondiales. C'est justement dans les années soixante qu'on passe à l'«économétrie», que l'économie politique se saborde, se fait hara-kiri au profit de l'économie tout court. Même dans l'économie politique, il y avait cette ontologie du rapport entre ceux du bas et ceux du haut. C'est ce que nous avons perdu, mais je reprends l'idée que ça va et vient très vite.

Jules Duchastel: Je reviens au point de départ. Il y a aussi The Society for the Advancement of Socioeconomics qui tient une conférence annuelle réunissant à peu près 1000 personnes chaque année, des économistes en général, qui sont sensibles à la dimension sociopolitique des phénomènes économiques. C'est sûr qu'il y a un état de latence des mouvements sociaux, probablement des sociologues en général, des gens en sciences humaines, mais il ne faut pas non plus penser que tout le monde est au service de la régulation gestionnaire de la société. Il existe sans doute, quelque part, une armée de réserve de penseurs et de chercheurs en sciences humaines qui attendent d'être mobilisés.

Francine Descarries: À ce point-ci de la discussion, j'aimerais intervenir pour rappeler qu'en raison même de ses visées explicatives et transformatrices, la sociologie se doit de continuer à inviter les intellectuels à l'engagement. Certes, la nature et l'intensité de cet engagement sont appelées à varier selon les époques et les conjonctures. Il demeure néanmoins qu'en tant que discipline progressiste des groupes réels et concrets, la sociologie a pour finalité de fournir les outils conceptuels et critiques nécessaires à l'orientation de l'action sociale et des choix de société.

J'entendais plus tôt dans la discussion que la sociologie serait actuellement bloquée par des contraintes qui toucheraient plus ses pratiques que son projet intellectuel. Je ne sais pas si l'on peut aussi aisément séparer l'un de l'autre. Mais, quoi qu'il en soit, pour pousser plus loin notre compréhension de la dynamique en jeu, il me semble nécessaire de faire une distinction entre ce que nous pourrions appeler la discipline sociologique, son projet scientifique et la profession de sociologue.

En tant que discipline, on peut s'entendre pour dire que la sociologie constitue non seulement une façon de penser le monde et les rapports sociaux, mais encore une pratique d'intervention au sein des sociétés en fonction d'idéaux que je choisis encore de nommer égalité et démocratie. Par ailleurs, à titre de projet scientifique, l'intérêt de la sociologie repose sur sa capacité à élaborer des modèles théoriques et méthodologiques d'appréhension et d'interprétation de la réalité sociale. Ici, j'emploie délibérément l'expression projet scientifique plutôt que celle de science pour désigner la sociologie. Je suis en effet réticent à assimiler la sociologie à une science, puisque je considère que, pour se tailler une place au sein du noble univers des sciences dites «dures», notre discipline a largement sacrifié son potentiel heuristique et critique en cherchant à calquer, souvent à n'importe quel prix, ses discours, ses intentions et ses méthodes sur les pratiques des sciences exactes. Enfin, il est évident que si l'on associe la profession de sociologue à une expertise de gestion ou de régulation des comportements sociaux

plutôt qu'à une pratique progressiste et critique d'action sur le social, il y a tout lieu de se questionner, voire de s'inquiéter, sur les mutations du métier de sociologue. D'autant que l'atomisation de la société, l'effritement des valeurs ou visées collectives au profit de la survalorisation des différences et le repli excessif sur le sujet apparaissent des conditions peu propices à l'élaboration d'une réflexion dynamique et novatrice sur ce qui fait sens et peut redonner sens aux valeurs d'égalité, de liberté, de justice et de droits collectifs dans la société actuelle. Cela dit, il me semble que l'approche sociologique offre encore la possibilité de faire entendre une contre-voix aux discours dominants pour inviter non seulement à la solidarité ou à la coopération sociale, mais encore à la contestation et au refus de la privatisation et de l'économisation à outrance des rapports sociaux. Il nous reste, me semble-t-il, à exploiter cette possibilité et à la faire valoir auprès de nos étudiants et étudiantes.

Jean-François Côté: En réponse à Jacques, rapidement. Tu as probablement raison à propos de Marx et des marxistes, sauf que ce que j'ai dit se trouve déjà dans le *Manifeste*. Ce n'est pas un écrit théorique de Marx, mais disons que c'est tout de même une de ses prises de position normatives qui a eu une influence évidemment énorme.

En réponse à la question de Francine, tantôt, sur l'éclaircissement de l'anthropologie dialectique, ça a l'air d'une formule compliquée mais ce ne l'est pas. J'aimerais montrer comment toute réflexion sur les problèmes contemporains actuellement fait appel à cette anthropologie dialectique. L'anthropologie dialectique consiste simplement dans une interrogation sur la signification du sens de l'expérience humaine. Ce n'est pas plus grave — ni moins grave — que cela non plus, par ailleurs, lorsqu'on reconnaît l'acuité du problème sur la réflexion de la signification et du sens dans la société contemporaine. Comment est-ce que cela peut se concrétiser s'agissant d'un problème tout à fait usuel et même banal? Prenons juste le problème de la drogue, par exemple, sur lequel bon nombre de sociologues réfléchissent, en tirant l'analyse d'un côté et de l'autre, et pour lequel ils fournissent des indications à caractère normatif sur la façon dont la société peut intervenir dans ce domaine, par la prévention entre autres. Considérer le problème dans la perspective de l'anthropologie dialectique, c'est se demander: Qu'est la signification de l'expérience de la drogue dans l'expérience humaine? Et puis c'est dire que le problème n'est pas nouveau dans une société, bien qu'il se pose de manière particulière dans chaque société. Le phénomène a habité toutes les sociétés humaines qui ont fait l'expérience de la drogue, quelle que soit celle-ci par ailleurs. Dire cela, c'est dire que l'expérience de la drogue sur le plan anthropologique est une expérience qui est fondée, et ce non seulement à l'intérieur de prescriptions négatives, mais aussi, dans certains cas, à l'intérieur de prescriptions positives. Nous le savons, certains rites d'initiation dans les

sociétés primitives et traditionnelles passent par la consommation de drogues. Qu'est-ce que cela implique dans le contexte occidental contemporain? Premièrement, que les gens qui font l'expérience de la drogue ne sont pas simplement des marginaux ou des «malades», ce sont des gens qui communient à une expérience anthropologique qui est quand même passablement vieille. Deuxièmement, c'est dire que les modalités dans lesquelles cette communion s'accomplit, dans le contexte contemporain, sont probablement, et même certainement, aberrantes, mais encore là il faut distinguer ce qu'est la consommation comme telle et les formes culturelles qu'elle se donne. La réflexion sur ce problème, lorsqu'elle prend la forme de cette quête, et sur la signification de l'expérience de la drogue dans l'expérience humaine peut aboutir à des constats un peu moins navrants que le diagnostic de «déviance» (avec l'armada des procédés pour corriger cette déviance qui s'ensuit) que cette question appelle habituellement, et elle peut même déboucher, à la limite, sur une réflexion beaucoup plus riche, et même ouvrir de nouvelles perspectives concernant, par exemple, les pratiques normatives face à notre perception du problème de la drogue en général — ou encore elle peut mener à encourager l'éducation à cet égard, comme on l'a fait pour l'alcool, qui est proscrite dans certaines sociétés, mais que nous, nous avons décidé d'inclure dans notre mode de vie après avoir réfléchi sur les modalités de sa consommation. Pourquoi ne pas adopter une telle approche dans le cas de la drogue, le même genre de réflexion? C'est dans cette perspective, à mon sens, que la question d'une anthropologie dialectique doit informer notre réflexion.

Pour répondre maintenant à l'intervention de Jean-Guy. Lorsque nous sommes requis, dans le cadre de nos connaissances, d'intervenir de manière «immédiate» à l'intérieur de la régulation sociale, je n'y vois pas de problème, jusqu'au moment toutefois où cette intervention, en devenant immédiate, se fige dans une espèce de «dogmatique». C'est ce qui se passe aujourd'hui avec l'économie qui est devenue une «dogmatique» dans le discours politique (pas nécessairement pour les économistes en tant que tels, qui ne sont pas tous assez bêtes pour ne pas se livrer à une réflexion à caractère dialectique sur les catégories qu'ils utilisent dans leurs analyses). Je prends l'exemple du marché; on ne peut même plus remettre en question l'idée que le marché structure la vie sociale aujourd'hui. Je veux dire que c'est essentiellement cette vision réductionniste de l'économie qui est devenue la vision politique qui nous est présentée quotidiennement. Or cette vision, même du point de vue de la science économique, nous savons très bien que nous pouvons parfaitement la relativiser à la lumière d'une réflexion à caractère anthropologique et dialectique sur la place de l'économie au sein des sociétés. Le marché, comme toutes les catégories de l'existence humaine, est une catégorie qui a été sociohistoriquement construite, qui

aujourd'hui s'est rigidifiée de manière dogmatique dans le discours idéologique. Il n'y a rien qui nous empêche, par ailleurs, de libérer notre réflexion sur ce plan pour faire éclater cette rigidité des concepts dans le cadre d'un examen à caractère sociohistorique sur les conditions de développement, de possibilité et de fait aussi de l'économie. Mais parler de «marché», aujourd'hui, comme lieu de régulation des activités économiques, ça me semble être une aberration. Nous savons tous que c'est une pure fiction, cette vision du marché avec la «main invisible», nous savons tous que cette conception n'a plus de sens, mais pourtant elle continue à avoir cours dans le domaine idéologique.

Jean-Guy Lacroix: Au risque de te faire frémir, je te dirais qu'au contraire le marché existe bel et bien.

Jean-François Côté: Mais pas dans les termes classiques définis par Adam Smith. Et à ce moment-là, est-ce qu'on doit réellement continuer à appeler ce qui existe en ce moment comme lieu de régulation des activités économiques le marché?

Jacques Mascotto: Entre les deux, ce n'est pas le marché en tant que tel, c'est la forme marchandise de tous les rapports sociaux, y compris même le public. C'est pour cela que la théorie de l'aliénation de Marx est encore d'actualité.

Jean-Guy Lacroix: Je dirais, Jean-François, non pas une «dogmatique», mais plutôt une idéologie du marché, car c'est beaucoup plus sur le plan idéologique que se pose le problème de l'omniprésence néolibérale et de la réaffirmation incantatoire du marché comme capacité autorégulatrice des rapports sociaux, ce qui prive le sujet de sa prétention et de sa volonté à décider et à discuter de ce qu'il peut faire et de ce qu'il veut faire. Je ne m'étendrai pas sur cela, je voudrais seulement dire que je suis d'accord avec Michel Freitag, Jules Duchastel et beaucoup d'entre vous pour être optimiste quant à la capacité normative de la sociologie, sa capacité à faire ce qu'elle a historiquement à faire, mais je suis d'un autre côté assez pessimiste quant à sa capacité réelle, concrète, à produire actuellement les idées qui donneraient corps à une véritable intervention normative du sujet. Ce problème de l'intervention normative, c'est aussi le problème de l'engagement intellectuel, celui du scientifique engagé, ce qui ne va pas sans toute une série de conséquences, comme le montre l'histoire de l'engagement intellectuel. De toute évidence, et je m'adresse à Éric Pineault, nous n'allons pas résoudre ce problème aujourd'hui. De toute façon, je ne suis pas certain qu'on puisse faire une distinction aussi tranchée entre l'engagement et la science. Ça ne se règle pas en choisissant entre être nécessairement et essentiellement en dehors ou être nécessairement et essentiellement en dedans de l'université, pas plus

qu'en choisissant d'être entre le dehors et le dedans, ce qui équivaudrait à peu près à être nulle part. C'est un peu plus compliqué que cela. La seule chose que je sais sur l'interpénétration de ces deux ordres de pratiques, c'est que, lorsque les intellectuels arrivent à produire des idées capables de saisir les mouvements de structuration, ils sont alors capables de cristalliser une représentation qui peut être reprise par la conscience sociale et que c'est à ce moment-là que cette conscience devient agissante et que peut se mettre en place un nouveau cadre institutionnel de reproduction sociale, au même sens que les idées de liberté, d'égalité et de fraternité furent agissantes dans le processus de la Révolution française. Eh bien, à l'heure actuelle, je ne vois nulle part en sociologie surgir cette capacité de nommer ce qui est en gestation et ainsi de le cristalliser, de le symboliser, en concept. Par contre, il y a de l'invention dans la dialectique sociale, comme l'a souligné tout à l'heure Michel Freitag. Dans les années quatre-vingt, les Polonais ont d'une certaine façon mis de l'avant la solidarité. Le mouvement des femmes a redéfini l'égalité en y adjoignant la revendication d'équité, ce qui m'apparaît être une contribution très importante. Qu'est-ce qu'on ajoute aujourd'hui comme symbolisation ou cristallisation du surgissement moderne ou contemporain ou actuel, selon le registre auquel on se réfère, du sujet, sujet qui pourtant est là en voie de construction? Nous ne réfléchissons jamais sur ces questions. C'est tout cela que concerne le questionnement sur la capacité normative de la sociologie, c'est-à-dire saisir cette réalité, être capable de la cristalliser en des termes qui symbolisent un progrès humain et social et qui constituent ainsi une représentation d'une volonté d'être, d'un projet social qui s'adresse à la conscience comme possibilité, voire nécessité, d'être. Pour le moment, je n'en vois pas dans la sociologie d'aujourd'hui. Si nous étions capables de répondre à cela, il serait plus aisé de se donner un programme de travail, de répondre à la deuxième question formulée au début de ce débat et aux interrogations qui l'accompagnent: Qu'est-ce que cela implique au chapitre des projets de recherche, des projets d'écriture, ou sur le plan du contenu dans notre enseignement, etc.?

Michel Freitag: Je suis entièrement d'accord avec Jean-François, l'économie est le prototype même d'un discours normatif, idéologique, qui ne se reconnaît pas comme tel, mais qui exerce cependant une immense influence structurante sur la réalité à laquelle il s'applique — et sur l'ensemble de la vie collective. Il n'y a guère, dans les sociétés contemporaines, de pratiques sociales qui ne soient pas marquées par le discours économique. Et cela est vrai également de tout ce qui subsiste encore de pratiques politiques, puisque de plus en plus les justifications évoquées en politique sont de nature économique, que l'essentiel du discours politique revient à dire qu'il faut s'adapter à l'économie, favoriser le développement de l'économie, etc. C'est donc un discours

de légitimation de l'abolition du politique, un discours légitimant non pas un laisser-faire passif, mais une mise en place active et forcenée du laisser-faire, de la déréglementation, etc. C'est un discours hautement idéologisé et puissamment normatif, prescriptif. Alors, la première tâche de la sociologie est de faire face à ce phénomène, de le critiquer. Il s'agirait, par exemple, de montrer que ce n'est pas cela le marché et que, de toute façon, le marché est une institution sociale, pas un espace régi par la loi naturelle.

Nous avons une vision de ce qu'est l'histoire humaine, et nous devrions ajouter aussi: de ce qu'est l'être humain, sa socialité, sa vie symbolique, etc. Nous avons une vision beaucoup plus large de la nature effective des choses humaines et du moment historique où l'on est que celle que s'en donne l'économie; à partir de cette vision, nous pourrions être les protagonistes privilégiés du discours économique, de son idéologie envahissante. Alors, je ne vois pas pourquoi nous n'aurions pas comme tâche — une tâche hautement d'actualité — d'élaborer un discours sur la société contemporaine qui serait la contrepartie efficace du discours économique et du «virage» qui s'impose à travers lui dans toute la compréhension et l'organisation de la vie collective. On se battrait explicitement sur le terrain humain des conflits de valeur, mais on y détiendrait des arguments, je ne dis pas scientifiques, mais objectifs et pertinents. Nous connaissons les interrelations existant entre les différents aspects, dimensions et secteurs de la vie sociale; nous connaissons certaines conséquences de l'économisation forcenée de la réalité humaine. Nous pouvons même mettre en relation des problèmes qui surgissent un peu partout avec de telles causes et nous pouvons éclairer l'action et l'engagement des gens, fût-ce seulement dans un premier temps dans une perspective de résistance, avant même que nous puissions sortir de notre poche des solutions.

Maintenant, j'aurais peut-être une réponse ou une autre suggestion relativement à ce que disait Éric, quand il constatait qu'on ne voyait pas à qui s'adresser. Cela, c'est vrai et c'est peut-être même un peu dramatique. Mais d'un autre côté, je pense que nous sommes un peu piégés par un modèle utilitaire, fonctionnel, opérationnel de l'engagement normatif et politique et du rapport entre la théorie et la pratique. Dans un sens, la théorie suit d'abord juste ses voies propres, celles de la vérité et du sens. Si nous parvenons à construire quelque chose qui fait sens, il y aura bien des gens pour venir le prendre, parce que justement cela fera sens pour eux, et que nous avons encore tous une telle exigence de sens. Ils l'intégreront à d'autres éléments de sens qu'ils possèdent déjà, ils étendront, selon leur point de vue et leur situation, la synthèse dans des sens que nous ne pouvons pas prévoir à leur place. Mais cela dit, nous sommes encore, comme enseignants, dans une position privilégiée pour transmettre le savoir, la capacité de

réflexion, pour former à la réflexion et au jugement. Après tout, nous enseignons encore à des élèves à l'université, nous appartenons au système général d'éducation de notre société, nous n'en sommes pas encore complètement écartés. Alors, nous avons aussi à nous réapproprier l'université dans la perspective d'une tâche générale de formation et d'éducation, qui reste intégrée à une visée idéale de formation universaliste. Il me semble que la sociologie pourrait être au cœur d'un tel projet universaliste, puisque ce n'est plus la philosophie qui s'y tient. La plupart des philosophes commentent des philosophes plus anciens ou construisent des modèles analytiques qui peuvent servir dans des machines, dans la perspective d'une automatisation de la communication et de l'interprétation, d'une clarification logique des expressions significatives. Alors, ce sont donc peut-être maintenant les sociologues qui philosophent vraiment, ou qui pourraient le mieux le faire puisqu'ils assistent directement à la transformation de la réalité sur laquelle les philosophes ont depuis toujours réfléchi. Ainsi, nous avons encore un lieu stratégique et essentiel, et le nombre d'étudiants qui suivent directement des cours de sociologie importe peu, la sociologie appartient à l'université, pas aux étudiants, ni directement aux professeurs. Les idées de la sociologie peuvent se diffuser et se fondre avec celles qui viennent des autres sciences humaines, et mêmes des sciences exactes. Notre apport peut être essentiel à la construction d'une culture intellectuelle vraiment contemporaine, dont la portée critique serait elle aussi contemporaine. Cela ne se fait peut-être pas spécifiquement dans les travaux des universitaires, mais cela s'élabore certainement un peu dans les cours que nous donnons, puisque là nous devons faire des synthèses qui sont un peu compréhensibles et actuelles, et que nous nous adressons à des étudiants actuels qui cherchent à comprendre. Cela se fait aussi beaucoup en dehors de l'université, mais nous sommes aussi payés pour regarder et interpréter ce qui s'y passe, pour en faire la synthèse et pour la transmettre. Dans tout cela, nous pouvons participer à une réflexion profonde sur l'état du monde, avec les historiens, les politologues, les philosophes, les essayistes, les pédagogues, les journalistes, en assumant en même temps une tâche d'information, d'analyse, de rassemblement des connaissances, de synthèse significative et de transmission. Nous pouvons le faire. Le problème n'est pas qu'il n'y a plus de travail à faire, c'est qu'il y en a trop. Alors, il faut commencer par accomplir ce travail-là comme notre tâche ou notre vocation la plus importante, comme notre contribution la plus importante à la société.

Jean-Guy Lacroix: Quelqu'un d'autre veut-il prendre la parole? Non? Je crois en effet que, vu l'heure, il serait raisonnable que nous nous arrêtons ici, en espérant que nous pourrions poursuivre à un autre moment ce débat.

Il me reste donc, au nom du comité responsable de la préparation de ce numéro des *Cahiers de recherche sociologique*, à vous remercier de bien avoir voulu participer à ce débat fort important pour le devenir de la sociologie. Encore une fois merci.

Département de sociologie
Université du Québec à Montréal
26 février 1998