Document generated on 07/18/2025 2:42 a.m.

Sociologie et sociétés

Présentation
Dans les traces d'une métamorphose de la connaisssance du vivant
Introduction
For a metamorphosis of the Knowledge on the Living

Brigitte DUMAS

Volume 19, Number 2, octobre 1987

Nouvelles trajectoires sociologiques

URI: https://id.erudit.org/iderudit/001215ar
DOI: https://doi.org/10.7202/001215ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)
1492-1375 (digital)

Explore this journal

Cite this document

DUMAS, B. (1987). Présentation : dans les traces d'une métamorphose de la connaisssance du vivant. *Sociologie et sociétés*, *19*(2), 5–14. https://doi.org/10.7202/001215ar

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1987

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Sociologie et sociétés, vol. XIX, nº 2, octobre 1987, p. 5-14

Présentation

Dans les traces d'une métamorphose de la connaissance du vivant

BRIGITTE DUMAS

> La vie est la racine de toute existence et le non-vivant, la nature inerte ne sont rien de plus que la vie retombée [...] L'expérience de la vie se donne comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette forme primitive à partir de quoi ils sont. Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire et secrètement déjà les mine de l'intérieur pour les détruire [...] L'ontologie de l'anéantissement des êtres vaut donc comme critique de la connaissance.
>
> MICHEL FOUCAULT
> *Les Mots et les choses*

Ce numéro consacré aux *Nouvelles trajectoires sociologiques* a pour objectif d'examiner les mécanismes de fonctionnement de la sociologie, et plus généralement des sciences humaines, dans leur travail de compréhension et de production des sociétés contemporaines. Les constats, souvent réitérés, de crise, d'impasse, et plus radicalement encore, d'échec de l'explication en sciences humaines ont bien sûr inspiré la conception de ce numéro; mais au-delà de ces sombres diagnostics, on peut être tenté de repérer les principaux paramètres de la crise pour être en mesure d'aménager la métamorphose que plusieurs réclament. S'agirait-il de construire de nouveaux objets ou de penser de nouveaux territoires à la suite du déploiement de pratiques sociales qui définiraient spécifiquement l'entrée dans la postmodernité? Nous ne croyons pas que le défi majeur se situe au carrefour de nouveaux objets et de nouveaux territoires, puisque les sciences humaines ont toujours repris, de façon obligée, les pratiques sociales fondamentales, que sont la production matérielle, l'expression et la reproduction symboliques, et la régulation sociale. Si l'histoire de ces pratiques fondamentales en est une de réaménagement interne constant, il se pourrait bien par ailleurs que, ce qu'il est maintenant convenu d'appeler la postmodernité, soit caractérisée par des bouleversements profonds dans les rapports qu'entretiennent ces trois secteurs de pratiques sociales. L'hypothèse à l'origine de ce numéro est à l'effet que la sociologie ne serait pas tant au cœur d'une crise insurmontable, que solidaire des autres sciences humaines dans le mouvement d'éclatement des théories et des paradigmes qui ont disséqué jusqu'aux miettes les pratiques du «vivant» sous prétexte d'adéquation aux exigences de la construction scientifique de l'objet. Il se pourrait bien que les programmes de recherche en sciences humaines ne soient désormais possibles que sous l'éclairage métathéorique

et théorique de l'interdisciplinarité, ce à quoi plusieurs contributions à ce numéro nous convient. Avant de les présenter, nous procéderons d'abord à la discussion de trois épistémologies majeures dans la pensée actuelle, celles de Foucault, Dumont et Habermas. Il s'agira pour nous d'y prélever les éléments d'une problématique épistémologique qui nous fournissent le cadre pour établir une zone d'intersection entre les différents textes de ce numéro. Nous démontrerons comment elles proposent une ontologie du social sur la base des mêmes «positivités», mais dont les conséquences sont inverses quant au statut de la rationalité dans la culture.

1. ENTRE LA «MORT» ET «L'ABSENCE» DU SUJET

Depuis un bon moment, les sciences humaines ont travaillé dans l'espace épistémologique de la «mort» ou de «l'absence» du sujet. Qu'est-ce à dire?

Le projet de Foucault d'une archéologie du savoir procède d'une investigation de la configuration des épistémês classique et moderne définies comme des systèmes de signes reliés aux choses. La condition de possibilité de l'émergence des sciences humaines réside précisément dans la rupture entre ces deux épistémês.

a) LA RUPTURE ENTRE LES ÉPISTÉMÊS CLASSIQUE ET MODERNE

L'ordre de l'épistémê classique ne reposait pas tant sur le mode d'être d'empiricités, que sur l'espace de leur être, espace antérieur à toute constitution du savoir. L'épistémê classique a décrit le monde tel qu'il se retrouvait dans la représentation et la connaissance correspondait à l'ordre des choses.

Passant en revue la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse de la richesse, Foucault démontre que les représentations et les signes d'où ils dérivent, forment une table de similarités et de différences qui ne sont pas reliées aux objets mais à la représentation se représentant elle-même. Le savoir classique a établi une taxinomie de l'ordre de la nature dans ses manifestations les plus immédiates à la représentation, et l'ordre nécessaire des choses était confiné dans la représentation. Le système des signes de l'épistémê classique pose un continuum ontologique entre la nature, les êtres humains et la représentation qu'ils s'en font: une ontologie définie par la négative comme l'absence du vide.

L'espace cognitif de l'épistémê classique est un ensemble unifié où les identités et les différences sont intégrées dans un ensemble organique, et sur lesquelles l'histoire n'a pas de prise.

Après avoir reconstitué la cohérence de l'épistémê classique, Foucault nous amène au point de rupture que sanctionne la structuration du savoir moderne au moyen de laquelle nous pensons encore le monde. La question est la suivante: comment la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse de la richesse ont-elles pu faire place à la philologie, à la biologie et à l'économie politique? Que s'est-il passé dans l'articulation des structures épistémologiques pour permettre à de nouveaux modes de perception, de description et de classification de renverser des corpus de savoirs auparavant adéquats, et de s'affirmer comme légitimes?

Foucault refuse d'envisager toute hypothèse de mutation évolutive dans l'épistémê moderne qui aurait pu engendrer l'émergence de la rationalité. De même, il n'a pas non plus pour projet d'expliquer la cause de la rupture, mais bien de décrire la structuration des mutations à l'intérieur des deux espaces épistémologiques. L'apparition de l'analyse rationnelle, de l'intérêt pour la complexité des formes de la vie, du développement de la production industrielle, sont considérés comme des phénomènes de surface. L'épistémê classique n'a pu inaugurer l'épistémê moderne puisque la pensée moderne remet radicalement en question la signification de la forme de l'être et de la vérité.

Désormais, le savoir moderne acquiert une nouvelle «positivité» qui ne repose plus sur les objets tels qu'offerts à la représentation, mais plutôt sur la relation entre la représentation et l'objet qui lui est donné à voir. La représentation humaine n'est plus au fondement du monde des objets. Les choses acquièrent une irréductible opacité et matérialité. L'épistémê moderne est fondée sur le caractère historique du savoir qui lui-même suppose l'historicité des objets empiriques.

Ce changement radical dans la conception de la relation entre les êtres humains et le monde conféra à l'un et aux autres un caractère indépendant qui entraîna une distanciation. Les êtres humains devinrent ainsi conscients que leur représentation du monde n'était pas la réalité du monde, et que la connaissance procédait de structures et de mécanismes spécifiques. L'ouverture de la

représentation sur la transcendance provoqua un «reflux» des relations entre la représentation et l'être qui y est représenté. L'être est désormais condamné à n'être jamais tout à fait objectivable puisqu'il est posé aussi loin qu'au fondement de ce qui est donné à la représentation.

> Ce qui à l'horizon de toutes les représentations actuelles, s'indique de soi-même comme le fondement de leur unité, ce sont ces objets jamais objectivables, ces représentations jamais entièrement représentables, ces visibilités à la fois manifestes et invisibles, ces réalités qui sont en retrait dans la mesure où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous: la puissance de travail, la force de la vie, le pouvoir de parler [...] On cherche ainsi les conditions de possibilité de l'expérience, dans les conditions de possibilité de l'objet et de son existence, alors que dans la réflexion transcendantale, on identifie les conditions de possibilité des objets d'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience elle-même. La positivité nouvelle des sciences de la vie, du langage et de l'économie est en correspondance avec l'instauration d'une philosophie transcendantale.

Ces nouveaux «transcendantaux» que sont le travail, la vie, le langage constituent à la fois les objets et les conditions de la connaissance[1]. La dissociation du transcendantal et du formel de l'empirique a rendu possible l'investigation de nouvelles formes de la vie, de même que la réflexion sur les êtres humains dans leur finitude subjective, ce qui s'avéra décisif pour l'émergence des sciences humaines. L'épistémê moderne a établi des médiations entre le monde et la représentation, et les êtres humains sont désormais conscients qu'ils ne parlent pas tant d'eux-mêmes ou du monde que de la forme de leur relation au monde. C'est pourquoi les sciences humaines auraient moins hérité d'un objet qu'elles n'auraient procédé d'une redistribution de l'«espace épistémique». Les sciences humaines sont apparues lorsque l'humain se posa au fondement de «positivités» nouvelles que sont la vie, le travail et le langage. Foucault distingue trois dimensions dans l'espace épistémique moderne: les sciences déductives, les sciences du langage, de la vie et de la production, et la philosophie. Les sciences humaines n'en forment pas une dimension puisqu'elles ont emprunté les modèles de la biologie, de l'économique et de la linguistique et qu'elles se retrouvent en position d'«extériorité» par rapport à ces disciplines. La région psychologique apparaît lorsque l'être vivant reporte son fonctionnement à la représentation; la région sociologique acquiert sa consistance lorsque l'être producteur transcende son activité et construit une représentation de la société dans laquelle le procès de production prend place. L'analyse de la littérature et des mythes apparaît lorsque les lois et les formes du langage permettent à l'être humain de déchiffrer le «jeu de ses représentations». La psychologie, la sociologie et l'analyse de la littérature sont donc en relation de «duplication» ou en position «méta-épistémologique» par rapport à la biologie, à l'économique et à la linguistique. Nous retrouverions, au fondement même des sciences humaines, une convergence de relations entre les différentes déterminations matérielles de la représentation. Mais en quoi consiste exactement le statut positif de ces savoirs? Foucault le situe sur «la surface projetée» de chacune des sciences: la biologie fait apparaître l'humain comme un être ayant des fonctions qui lui permettent de s'adapter à l'environnement par l'établissement de normes d'ajustement. L'économique décrit l'humain comme un être de besoins et de désirs, et qui implique l'émergence de conflits et l'établissement de règles. La linguistique revèle un être dont le comportement est signifiant et producteur de systèmes de signes. Les trois «couples» fonctions et normes, conflits et règles, signification et système de signes couvriraient sans résidu l'histoire et l'espace cognitif des sciences humaines. Si originellement, les sciences humaines furent polarisées sur le continuum du positif et du négatif selon la dominance des premiers termes des trois couples de concepts (fonction, conflit, signification), les sciences humaines contemporaines seraient fondées sur les deuxièmes termes des trois couples de concepts (normes, règles, systèmes de signes). Du postulat de la continuité, de la causalité et de l'uniformité du comportement humain, les sciences humaines sont passées à la reconnaissance de la discontinuité entre des entités structurelles et différenciées. Les systèmes de signes sont isolés, les normes sont autonomes et les règles forment des ensembles. L'objet de la connaissance n'est plus défini comme une réalité substantielle mais plutôt comme un système de relations en constant processus de différenciation. Dès leur genèse, les sciences humaines ont constitué un discours critique insistant sur l'échec auquel la connaissance est condamnée. Leur ultime objet consiste en la représentation cognitive du monde, travaillant dès lors sur leur propre

1. J'emprunte à Nicole Gagnon une expression qui ne peut être plus juste pour qualifier l'épistémologie de la pertinence de Fernand Dumont. Cf. Nicole Gagnon, *Sociologie et sociétés*, vol. XIV, n° 2, octobre 1982: 148.

condition de possibilité. Elles auraient ainsi pris pour l'homme ce qui était en fait un champ de savoir positif qui sanctionne la finitude des «positivités humaines».

> On dira donc qu'il y a «science humaine» non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus [...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. (Foucault, 1966: 376, 398)

b) UNE «ÉPISTÉMOLOGIE DE L'ANTI-RUPTURE[2]»

Sous plusieurs aspects, le projet épistémologique de Fernand Dumont développé dans l'*Anthropologie en l'absence de l'homme* commence là où celui de Foucault s'arrête sans que ce ne soit pour autant explicitement posé. Alors que Foucault situe l'émergence des sciences humaines au point de rupture entre l'épistémê classique et moderne, Dumont la situe au point de rupture au sein de la culture occidentale. En Occident, l'intérêt pour la nature et la destinée de la culture a conduit au développement d'une conscience aiguë de ses déficiences. Les représentations des pratiques humaines sont devenues problématiques dans la mesure où elles produisirent des savoirs critiques des mécanismes de production de la culture. Auparavant la recherche de la vérité des choses était intégrée dans l'affirmation de la pertinence des pratiques humaines, la rationalité étant enracinée dans la légitimité des fins. L'entrée dans la modernité sanctionna le règne de la raison désormais immanente à l'histoire et à l'existence humaine.

> Et il nous semblait déjà que, dans le recours à la stricte immanence, sans le répondant d'une «maison de l'homme», sans médiation autre que l'objectivation, ce n'est plus l'Homme que l'on rencontrerait au bout du compte mais la Production d'un objet hypothétique dont l'homme n'est que le prétexte. (Dumont, 1981: 186)

La thèse de Dumont pose que c'est justement par la médiation de «l'absence de l'homme» que les sciences humaines ont trouvé la condition de leur possibilité. En cela, elles sont moins intéressées par un objet qu'horrifiées par le vide. La spécificité des sciences humaines leur vient de la culture, puisque la culture elle-même a produit le vide à l'intérieur duquel la construction de «l'historicité» devint impérative. Le sujet a «déserté» l'espace désormais occupé par l'objet.

> Le savoir s'élabore non pas comme connaissance de l'homme mais en prenant la place que l'homme a laissée libre à l'objet. (Dumont, 1981: 98)

Alors que les sciences humaines ont pu émerger sous le signe du discrédit de la culture commune, elles tentent en retour de construire une culture alternative qui fournirait les moyens et les fins pour la conduite de la vie collective. L'ambition de fournir une explication «positive» de la culture procède du travail que la culture enclanchera sur elle-même. Il n'y aurait donc rien d'essentiel dans les procédures des sciences humaines qui ne soit déjà présent dans la culture. La rationalité est devenue un mécanisme fondamental de pratiques sociales et c'est elle qui «inaugure» le projet cognitif des sciences humaines.

Le développement de la rationalité dans la culture occidentale fut accompagné d'une croyance en la possibilité d'émancipation des humains, du progrès. L'utopie de la transparence du monde et des êtres permet aux sciences humaines de percevoir «les lacunes de ce monde-ci, lacunes qui lui donnent raison de penser[3]».

L'«anthropologie de l'opération» procède de la «déportation» de l'homme en dehors de lui-même à la suite de la dislocation de la culture commune qui inspira le projet de construire une représentation parfaite de l'Objet dans toutes ses virtualités et sa nécessité. Quoique la culture offre aux sujets une cohérence *a priori* du monde, le sujet procède à des choix et opère des prélèvements sur l'ensemble des «possibles» selon des critères d'adéquation et de vérité par rapport à ses fins.

---

2. «Le travail, la vie et le langage apparaissent comme autant de «transcendantaux» qui rendent possible la connaissance objective des êtres vivants, des lois de la production, des formes du langage. En leur être, ils sont hors connaissance, mais ils sont, par cela même, conditions de connaissances; ils correspondent à la découverte par Kant d'un champ transcendantal et pourtant ils en diffèrent sur deux points essentiels: ils se logent du côté de l'objet, et en quelque sorte au-delà; comme l'Idée dans la Dialectique transcendantale, ils totalisent les phénomènes et disent la cohérence *a priori* des multiplicités empiriques; mais ils les fondent dans un être dont la réalité énigmatique constitue avant toute connaissance l'ordre et le lien de ce qu'elle a à connaître; de plus, ils concernent le domaine des vérités *a posteriori* et les principes de leur synthèse — et non pas de la synthèse *a priori* de toute expérience possible.» (Foucault, 1966: 257)

3. Cf. Dumont, 1981: 356.

Ainsi les sciences humaines reprennent le travail qui anime la culture elle-même, à la différence qu'elles croient proposer des stratégies éclairées par une axiomatique résultant de la réduction des propriétés concrètes de l'objet. La conscience du sujet disparaît au profit du primat du «sujet épistémique». «L'absence de l'homme» est ainsi au fondement de la possibilité d'une «anthropologie de l'opération», qui vise essentiellement «l'instauration d'une «mémoire» qui serait le savoir lui-même[4]».

La logique de l'opération produit des résidus importants qui engendrent sa contrepartie, l'«anthropologie de l'action» qui vise l'établissement de médiations existentielles. L'action, écrit Dumont, procède d'une dialectique motifs-fins exprimée dans un système de signes. Bien que l'action comporte un caractère systématique, elle conserve une forme originale au moyen du caractère irréductible de la nature du symbolisme et des significations. L'action ne se produit pas à l'invitation d'un objet comme c'est le cas pour la connaissance scientifique, et elle peut même y résister. «L'anthropologie de l'action» doit d'abord s'approprier le contenu de l'action et ainsi travaille dans l'espace de la singularité des sujets et des cultures. Elle constitue une pratique cognitive de type «phénoménologique», au sens où toute connaissance de l'action implique au préalable la participation à une tradition. En cela elle est une entreprise éthique, une «morale» dont la fonction en est une de légitimation des pratiques sociales.

Dumont définit la culture comme une polémique sur les fins, comme un débat sur les significations, comme une «solidarité référentielle». La signification trouve son origine dans l'adhésion à des croyances collectives. À ce titre, l'interprétation est un phénomène inhérent aux cultures tout autant qu'elle est une forme de déchiffrement de l'«opacité» des significations, possible par la confrontation des systèmes symboliques aux pratiques. Il n'y a pas de continuité nécessaire entre l'interprétation comme phénomène culturel, et l'interprétation comme reconstruction du sens. L'«anthropologie de l'interprétation» initie les deux autres «anthropologies» de l'«opération» et de l'«action», alors que l'action est au point d'«intersection» des trois anthropologies. Du point de vue d'une logique de l'opération, l'action comporte des zones formalisables, du point de vue d'une logique de l'action, le caractère opératoire de certaines pratiques en est un préalable. L'interprétation devient le lieu de la réconciliation entre l'opération et l'action car les homologies repérables dans la sphère des pratiques et dans celle du symbolisme des significations renvoient à un processus incessant de totalisation de l'existence humaine.

L'argument de Dumont est fondé sur la prémisse que c'est sur fond d'«absence de l'homme» dans la culture occidentale qu'il faut chercher la genèse des sciences humaines. Cette curieuse origine leur conférait une «positivité» singulière qui ne reposerait pas tant sur leurs théories et méthodes, que sur la projection dans le futur d'un monde meilleur. Ainsi l'«anthropologie de l'opération» apparemment enracinée dans le projet d'une axiomatique de l'humain, le serait plutôt dans la formulation de l'utopie du règne du logos, une «cité scientifique». De façon analogue, l'«anthropologie de l'action» ambitionnant d'expliquer les pratiques, produirait des médiations et contribuerait à éliminer les contradictions; en cela elle se fonde sur l'utopie d'une «Cité politique» authentique. Enfin, l'«anthropologie de l'interprétation» travaillant à la réduction de l'opacité des significations, procéderait à l'établissement de la transparence du dialogue entre les sujets et reposerait sur l'utopie d'une «Cité des interprétants».

> S'il est vrai que l'utopie est ainsi aux fondements, nous savons mieux en définitive, en quoi l'absence de l'homme est essentielle à la constitution de l'anthropologie [...] L'homme est absent parce que, pour s'implanter et se développer, l'anthropologie délègue l'avènement de l'homme dans l'avenir. L'homme n'est pas, il sera; en attendant, grâce à ce délai, on peut l'expliquer ou le comprendre [...] Si l'homme est absent, il n'est pas mort, comme on l'a prétendu. Il s'interroge. (Dumont, 1981: 356-357, 369)

2. RATIONALITÉ, POSITIVITÉ ET NORMATIVITÉ

L'ambition de fonder une épistémologie de la connaissance scientifique dans une plus vaste «anthropologie de la connaissance» caractérise singulièrement l'entreprise d'Habermas et d'Apel. Elle est tributaire d'une critique à la fois de Marx et de Weber. Ils reprochent à Marx d'avoir

4. «Telle est bien la tension qui anime les sciences de l'homme: la réconciliation toujours différée de la génèse et de la mémoire... Le réel qui les préoccupe n'est plus, en-dessous de l'autre réel, la solidité compacte du milieu ou de la conscience. Maintenant, le réel se dessine dans le chassé-croisé de la descente vers la genèse et de la remontée vers la mémoire. Ce double mouvement fait surgir l'objet dont la science parle.» (Dumont, 1981: 210)

assimilé le fonctionnement de la réflexivité au procès de la production de la vie matérielle, dépossédant ainsi la connaissance de tout pouvoir d'intervention dans le cours de l'histoire, ou la réduisant alors à son seul aspect instrumental[5]. Par ailleurs, Habermas reconnaît à Weber le mérite d'avoir saisi la spécificité de la modernité dans le processus de rationalisation des cultures. S'il est vrai que la modernité sanctionna la parcellisation de la rationalité, et l'autonomisation de ses sphères cognitive, expressive et évaluative, Weber en aurait trop rapidement inféré une nécessaire domination de la rationalité instrumentale sur les autres formes de rationalité.

À la différence de l'ensemble des travaux de l'école de Frankfurt dénonçant l'hégémonie de la rationalité instrumentale et l'idéologie de domination de la science contemporaine, Habermas ambitionne de réhabiliter et de sauver la raison dans sa capacité à exercer une fonction critique et émancipatoire, tout en évitant les écueils d'un relativisme autant cognitif qu'éthique.

Dans sa version initiale, transcendantaliste et à prioriste, l'anthropologie de la connaissance d'Habermas et d'Apel établit un lien étroit entre la construction théorique et les intérêts humains qui y président. Elle trouve sa justification dans une conception de l'existence humaine où le sujet transcendantal se forme par la mise en œuvre de trois types de médiations fondamentales que sont le travail, le langage et le pouvoir, et desquels l'histoire naturelle et culturelle des sociétés procède. Aux médiations établies par le travail, le langage, le pouvoir (contrôle) correspondent trois intérêts, technique, herméneutique et émancipatoire auxquels correspondent trois types de connaissance, informative, interprétative et critique. Ces trois types de savoirs occupent l'espace épistémique moderne. Par le travail, l'humain s'adapte, manipule et modifie son environnement naturel et social. Par le langage le sujet se construit une identité, interprète et oriente son action, exprime et transcende à la fois les limites de son existence et l'investit d'un sens. L'action communicative enclanche la réciprocité des processus de formation de l'identité et de l'intersubjectivité. Par le pouvoir, le sujet affirme son autonomie et sa capacité de discrimination parmi un répertoire de normes et de finalités.

Le postulat de l'unité transcendantale de la connaissance et de l'expérience vient briser le «monopole cognitif» du positivisme, tout en proposant la conception d'un sujet actif dans la production de l'existence et compétent pour en rendre compte rationnellement. Mais quelles sont les conditions du fondement transcendantal de la connaissance? Tout en reconnaissant l'échec des tentatives de la reconstruction rationnelle des compétences cognitives du sujet, Habermas affirme toutefois l'inéluctable nécessité de la réflexion transcendantale[6].

Le pragmatisme transcendantal se fonde sur l'unité kantienne de la raison théorique et de la raison pratique. Il autorise la distinction nécessaire entre le système transcendantal des règles de la connaissance et les conditions contingentes de son exercice. L'explication de la genèse des universaux et de l'apprentissage des compétences nécessaires devient alors possible. Au surplus, cette distinction procure la justification d'une distinction additionnelle qui vient éroder la croyance en l'unité de la méthode, tout en préservant le caractère «positif» de l'explication en sciences humaines: il s'agit de différencier les règles de la vérification argumentative des procédés discursifs, de celles qui président à la constitution des objets possibles de l'expérience. Une pragmatique transcendantale définit alors la réflexivité aux confins de la normativité inscrite dans l'expérience pratique et dans la démarche explicative. Une «pragmatique universelle» inaugure la mise en place des objets d'expérience, alors que le «communicatif *a priori*» gouverne les règles et les conditions d'une logique de la preuve. Ces deux univers encadrent à la fois le travail des sciences de l'action et les modalités de l'intersubjectivité. L'antinomie de l'unité de la raison et de la sphère des significations disparaît alors.

Le projet initial d'une reconstruction des fondements transcendantaux de la connaissance rationnelle engendra celui de la reconstruction des présupppositions et des conditions de l'action communicationnelle[7]. Cette transition est d'une importance radicale dans la mesure où il y a un déplacement dans la conception du cadre idéal de l'expression de la rationalité: il se produit un processus de substitution de l'action téléologique instrumentale par l'action communicationnelle, la rationalité étant définie comme immanente au langage. Si, dans le cadre de l'action instrumentale, l'accent est mis sur le sujet épistémique producteur d'un contexte d'expérience et d'un contexte discursif chargé d'en argumenter la validité, le cadre de l'action communicationnelle définit d'emblée

5. Cf. Habermas, 1972: 44-47.
6. *Ibid.*: 358-359.
7. *Ibid.*, 1981.

l'acteur dans un contexte d'intersubjectivité sur la base de laquelle la référence au monde des faits sociaux externes, au monde des valeurs et des normes, au monde intérieur du sujet s'effectue. L'action communicationnelle est possible grâce à un échange d'interprétations des mondes extérieur et intérieur des sujets, échange qui aboutira vraisemblablement à un consensus[8]. Il n'y aurait donc pas que la rationalité qui soit immanente au langage, le désir d'«intercompréhension» (*Verstandigung*) le serait aussi. Cependant, la distinction de l'action communicationnelle propre à l'interaction quotidienne de celle des discours théorique et pratique est fondamentale. Dans le premier cas, une théorie de l'argumentation établissant la validité d'un discours doit être accompagnée d'un examen du contexte des pratiques sociales. Tout acte de langage visant un consensus repose sur quatre prétentions universelles à la validité: l'intelligibilité, la vérité, la véracité et la justesse. Le recours à la théorie du *speech act* d'Austin permet à Habermas d'affirmer que la compétence communicationnelle déborde largement du cadre de la compétence linguistique, et que la composante illocutoire (performative) d'un énoncé est aussi importante que son contenu propositionnel, auxquels s'ajoute une compétence intentionnelle et normative.

La mutation du programme de reconstruction des conditions transcendantales de la rationalité discursive en programme de reconstruction des présuppositions de la rationalité communicationnelle découle d'une volonté avouée de passer de la sphère de la transcendance métathéorique à la sphère théorique et falsifiable de l'universalité pragmatique et symbolique de l'activité humaine. Elle participe aussi d'un désir de reléguer au second plan des préoccupations plus cognitivistes pour que la démarche de connaissance s'inscrive de plain-pied dans la culture du «monde des vivants». Ainsi, les intérêts positif, herméneutique, critique et éthique sont retotalisés; le retournement n'est toutefois pas sans laisser plusieurs perplexes sur le statut quasi transcendantal de la démarche et sur l'universalité d'une reconstruction procédant d'un inductivisme forcé[9].

3. DES POLÉMIQUES ET DES CONVERGENCES

Le tryptique que nous venons d'esquisser nous fournit le lieu métathéorique d'où part et où aboutit l'ensemble des questionnements de ce numéro. Partant de traditions philosophiques et scientifiques diverses, de visions du monde aux antipodes tout en passant d'une épistémologie de la rupture, à celle de «l'anti-rupture», puis de la totalisation, Foucault, Dumont et Habermas posent pourtant, de façon irréductible, les bases d'une ontologie du sujet moderne, décrivent le statut, indiquent le sens et les limites de la nature du social et des conditions qui régissent son investigation. L'entrée dans la modernité occidentale a conféré une historicité radicale au monde des choses et des humains. Cette finitude historique fournit une positivité qui fait de l'être humain le principe au fondement de la production de la vie et de la culture. Cet enracinement historique dans la sphère des trois positivités fondamentales, que sont la vie, le travail et le langage, engendra paradoxalement une problématisation de la capacité humaine de transcender sa contingence pour en rendre compte. La dissociation du transcendantal de l'empirique initie une ambition sans limites de connaître: distanciation inéluctable du monde concret et de la représentation. Pour l'un, irréductibilité des choses devant la représentation, pour l'autre le monde et l'humain se retirent dans l'«Idée». Enfin pour le troisième, cette percée sur la transcendance et la matérialité des intérêts humains permet de réhabiliter le travail d'une raison, moins fissurée qu'on ne le dit, dans l'histoire de la production de l'espèce humaine.

La recherche d'une définition ontologique du sujet moderne et des conséquences qu'elle implique pour le statut et le fonctionnement de la rationalité dans la culture commune et scientifique, anime le débat des contributions de ce numéro et le situe sur un terrain qui dépasse les conventions disciplinaires. Alors que Foucault et Dumont dénoncent, chacun à sa manière, les effets contrôlants et illusoires du travail des sciences humaines, Habermas ambitionne de fonder la normativité et la signification du «monde des vivants» sur une rationalité qui affirme un pouvoir autre qu'instrumental.

Le texte de M. Freitag s'inscrit d'emblée au cœur de la polémique inhérente à la pratique des sciences humaines depuis le XIXe siècle: d'une part, affirmation de la facticité de la réalité sociale et de la positivité des théories et des méthodes qui s'y rattachent, d'autre part affirmation du primat du symbolique et de la normativité contre la réification et la domination de la rationalité

8. Cf. Habermas, 1981: 100.

9. Nous limitons nos propos à cet exposé «constatif» du programme habermassien, puisque notre intention ici n'est pas d'en faire la critique (qui s'impose par ailleurs, et dans plusieurs directions).

instrumentale. M. Freitag propose une thèse antipositiviste sur la base d'une définition «subjective des pratiques sociales» dont les dimensions fondamentales sont d'ordre significatif, normatif, esthétique et cognitif. La normativité, immanente à l'activité humaine, constitue le «mode de constitution de la réciprocité individu-société», et devrait animer de la même manière tout discours critique. Si, à l'origine, les sciences humaines se sont laissées séduire par un rationalisme universaliste pour revendiquer leur positivité, elles se sont méprises sur le caractère de la sociabilité «symboliquement médiatisée». Elles auraient rempli une fonction de légitimation de la rationalisation du social perçu comme conquête de la modernité, temps d'accession à la raison universelle transparente, alors qu'en fait, la raison procède d'une genèse historique. Le rationalisme, loin d'être une épistémologie de la connaissance scientifique, constitue une idéologie de l'autonomisation de l'économique, du politique et de la technique, et en cela travaille à la déperdition du sens, de la normativité et de la réflexivité. Les sciences humaines se retrouvent désormais devant l'impératif de se convertir en «humanités de la postmodernité», de remplir une vocation «d'antirupture» en quelque sorte.

Les articles de L. Sklair, de G. Houle et de N. Ramonino défendent des thèses opposées à celle de M. Freitag. L. Sklair, dans une étude critique du champ de la sociologie du développement, montre comment l'impasse dans laquelle la recherche contemporaine se trouve, pourrait être transcendée par le recours à la positivité métathéorique et théorique, dans la veine d'un rationalisme critique mitigé tel qu'on le retrouve chez Lakatos et Musgrave. Le matérialisme dialectique et le fonctionnalisme peuvent être considérés comme les deux métathéories qui ont inspiré la réflexion en sciences humaines. Puisqu'il est dérisoire d'entreprendre de valider une métathéorie, c'est à la théorie et au travail empirique que revient la tâche d'administrer la preuve. Au surplus, il est aussi vain de tenter de discriminer la science de la non-science en sciences humaines. La dualité de la réalité sociale, faite de facticité et de significations, autorise la présence de normativité idéologique et éthique dans la construction métathéorique et théorique, qu'elle apparaisse sous la forme d'une téléologie ou d'une affirmation du caractère nécessaire de certains événements. L. Sklair se place dans un espace métathéorique et théorique éclaté. Si l'éclatement provoque une certaine indétermination conceptuelle à propos d'objets classiques en sociologie, il est vraisemblable de penser qu'il sera la source du renouvellement de questionnements à la lumière de la découverte d'une compatibilité paradigmatique, pensée jusqu'ici improbable.

G. Houle propose une version positive du travail sociologique, au-delà des dualismes méthodologiques quantitatif-qualitatif, herméneutique-positiviste. Apparemment paradoxale, l'alliance positivité et analyse clinique s'avère pourtant prometteuse pour une sociologie qui opère aux frontières de la singularité de l'expérience et de la généralité des règles de l'interprétation. L'argument au fondement de l'essai est à l'effet que pour sortir de la circularité herméneutique, il faut expliciter les règles qui ont présidé à la construction et à la réduction de l'objet. Tout savoir possède des règles qui lui sont propres, et cela vaut autant pour le sens commun que pour le savoir sociologique, ce dernier formalisant selon une démarche discursive contrôlée, les catégories cognitives concrètes du premier.

N. Ramonino s'emploie aussi à reconstruire la positivité des théories et des objets à l'intérieur des traditions aussi différentes que sont celles de l'individualisme méthodologique, et l'ethnométhodologie. Elle démontre que les deux courants sont tributaires d'une «ontologie du social» qui fournit à la discipline sociologique son objet et les raisons de sa démarche. Cette «ontologie» fournit le «moment singulier» qui fonde la valeur du «moment universel» atteint par la «construction cumulative de l'objet». Elle propose une «ontologie du social» dont la base serait le «vivant» qui se constituerait dans des pratiques spécifiques, intégrant la fonction symbolique et réflexive du langage et la pratique concrète.

Cette ouverture sur le concept du vivant nous convie d'emblée à l'interdisciplinarité. Le texte de C. Louis-Guérin et de M. Zavalloni est exemplaire à cet égard. Partant du postulat du fondement symbolique du social, les auteurs développent une théorie et une méthodologie d'appréhension d'un sujet créateur de son discours qui révèle, sous une forme imaginaire, l'appropriation subjective d'un environnement social extérieur. La réintroduction de l'intentionalité dans la construction de l'identité subjective associée aux modalités concrètes de l'action permet d'accéder à un univers de représentations qui n'est pas un simple reflet, mais plutôt construction d'une réalité contextualisée. Cette perspective ambitionne un renversement du découpage de l'objet en redéfinissant la réciprocité de l'intériorité de la subjectivité et de l'extériorité du social.

Un des lieux de convergence dominant de ce numéro, c'est ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le «paradigme du retour de l'acteur». Ce paradigme suppose une épistémologie du sujet

«mort» ou «absent», et suggère la recherche d'une nouvelle positivité pour les sciences humaines fondée sur la réhabilitation d'un sujet, dont le statut demeure encore cependant ambigu.

P. Dandurand et E. Ollivier tracent un bilan des principales tendances en sociologie de l'éducation. Le constat est clair: la disqualification des grands paradigmes que sont le marxisme, le fonctionnalisme et le structuralisme a entraîné l'éclatement des objets auparavant appréhendés par des perspectives économistes ou culturalistes. La sociologie de l'éducation est passée de la «structure» à la «culture», et sa légitimité sera tributaire d'une réinsertion d'un «sujet actif dans des processus culturels centraux».

Cette reconnaissance de la pluralité et de la différenciation des processus sociaux constitue aussi le dénominateur commun des études qui portent sur la sociabilié.

Partant du double constat de l'éclatement des perspectives aborbant les phénomènes de la famille et du travail, et de l'échec des analyses classiques trop souvent déterministes et unificatrices, A. Pitrou analyse les enjeux théoriques et méthodologiques d'une approche qui articule les champs d'activités de la famille et du travail. Sa problématique est tridimensionnelle; elle inclut les composantes familiale, professionnelle et temporelle. L'identification et la lecture des «stratégies familiales» permettent de restituer le dynamisme propre aux pratiques concrètes, tout autant qu'aux significations que leur attribuent les acteurs.

La section des «notes de recherche» a été conçue de façon à dévoiler les trajectoires de la recherche qui se fait dans le cadre de thèses de doctorat. Elles participent des thématiques développées dans les articles: éclatement des grands paradigmes, retour de l'acteur comme producteur de formes de sociabilité nouvelle, et comme producteur d'intentionalité dans et par le langage.

D. Descent, G. Simard et M. Trépanier font un bilan de la sociologie québécoise du conflit social à partir de l'hypothèse d'une rupture entre l'analyse marxiste et l'analyse des mouvements sociaux du conflit social. S'il est plausible que les deux paradigmes renvoient à la métathéorie du matérialisme historique, la problématique des mouvements sociaux introduit l'idée nouvelle de l'identité de l'acteur construite dans un «espace social relationnel», où la réflexivité est solidaire de l'action, et où l'«appropriation identitaire» est symétrique à la rationalisation de l'action.

A. Joyal problématise aussi le «phénomène ambigu» des situations familiales contemporaines avec un double objectif de critique des présupposés «organique et intégrateur» des sociologies classiques de la famille, et de construction d'une définition formelle qui rende compte de la multiplicité des pratiques familiales.

Y. Comeau analyse les diverses sociologies du quotidien pour déceler, dans la diversité des perspectives, une thématique du «retour de l'acteur» dans la production du social, à la faveur du déclin des paradigmes dominants et de la critique de la domination de la rationalité instrumentale.

G. Plessis-Bélair examine la structuration cognitive du sujet en fonction de ses compétences communicatives et démontre, qu'au-delà de la connaissance des règles, la communication est d'abord le lieu de la construction de l'intersubjectivité au fondement de laquelle on retrouve l'intentionalité; elle est la condition de sa possibilité et de sa réalisation.

Crise de la rationalité instrumentale, déperdition de la normativité, recherche d'une positivité nouvelle, paradigme du retour de l'acteur et de la différenciation sociale, ce sont tous des constats qui indiquent clairement la fin d'une certaine trajectoire pour les sciences humaines, enserrées comme elles l'étaient dans une alternative objectiviste et subjectiviste. Il ne s'agit plus de choisir entre l'agent ou la structure, entre la signification ou la praxis. Il s'agit plutôt, croyons-nous, de fonder la positivité de la réflexion en sciences humaines, sur une ontologie totalisant les trois secteurs de pratiques sociales fondamentales que sont la production matérielle, l'expression et la reproduction symboliques, et la régulation sociale. Cette totalisation intégratrice des pratiques sociales nous fournirait le cadre dans lequel la véritable réciprocité subjectivité-sociabilité s'effectue. L'affirmation de la positivité métathéorique, théorique et méthodologique des sciences humaines ne peut faire l'économie d'une reconnaissance simultanée de la facticité et du symbolisme du monde social, dont le langage est le principe de sa construction, même si toutes les pratiques sociales ne sont pas discursives. Les épistémologies de Foucault, de Dumont et d'Habermas invitent à la vigilance critique devant la possibilité d'une réification de la raison et du sujet. Au-delà de la «mort» et de l'«absence» du sujet, il n'est peut-être pas naïf, ni illusoire d'anticiper que la réflexion propre à la «postmodernité» devra procéder d'une redéfinition du statut du sujet, qui permettra d'en dissiper l'ambiguïté que Foucault évoquait lorsque le vivant se constitue en «objet pour un savoir» et en «sujet qui connaît».

BIBLIOGRAPHIE

DUMONT, Fernand, *l'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.
FOUCAULT, Michel, *les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
HABERMAS, Jurgen, *Knowledge and Interests*, London, Heineman, 1972.
HABERMAS, Jurgen, *The Theory of Communicative Action*, vol. I: *Reason and the Rationalisation of Society*, Boston, Beacon Press, 1981.