

Recherches sociographiques



Pouvoir et changement social

Albert Doutreloux

Volume 7, Number 1-2, 1966

Le pouvoir dans la société canadienne-française

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/055316ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/055316ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Doutreloux, A. (1966). Pouvoir et changement social. *Recherches sociographiques*, 7(1-2), 233–243. <https://doi.org/10.7202/055316ar>

Tous droits réservés © Recherches sociographiques, Université Laval, 1966

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/>

Érudit

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/>

POUVOIR ET CHANGEMENT SOCIAL

Ce sujet qu'on me demande de traiter m'embarrasse extrêmement car j'ignore ce qu'est le pouvoir et ce qu'est un changement social. Ceci, je le sais, n'a rien d'original mais je tenais à l'affirmer explicitement pour donner à cet exposé son point de départ réel, par simple souci d'honnêteté scientifique. Il m'arrive en effet de craindre que la sociologie, avec d'autres sciences de l'homme sans doute, ne risque actuellement de se dissoudre elle-même en voulant trop dire par rapport à ce qu'elle sait réellement et, à fortiori encore, en prétendant agir avec ce peu qu'elle sait.

Ceci posé, venons-en à la notion de changement social. Il est malaisé, Nadel l'a bien montré, de définir le changement social comme phénomène significatif, sujet d'une étude particulière, alors que le fait de changer est tout simplement pour une société comme pour tout organisme vivant le signe de la vie.¹ Sans vouloir ici préjuger de l'existence ou de l'inexistence en notre société de changements particuliers, il me semble que trop souvent cette notion de changement social, chez les sociologues, ne dépasse guère la notion vulgaire. On prétend couramment que la société archaïque ou traditionnelle était une société pratiquement immuable. C'est une abstraction et une simplification commodes dont on use ordinairement pour opposer cette société à la société « moderne », « technique », « industrielle », qui, elle, connaîtrait des changements particulièrement rapides et importants. Dans ce cas, la notion de changement social nous sert simplement à exprimer notre perception de notre société. « De notre société » est encore trop dire — « d'un certain secteur » de notre société, serait plus exact. Ce secteur est essentiellement celui de l'économie et de la technique (j'entends ici par « technique » les applications, industrielles ou non, des sciences de la nature). Ce peut être aussi celui de la démographie. De fait, nous constatons objectivement que nous ne vivons plus avec le même outillage ni dans le même cadre écologique que nos ancêtres récents ou d'autres populations

¹ S. F. NADEL, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, Cohen and West, 1953.

contemporaines. Et au fond, nous en sommes si naïvement fiers que, sans nous en rendre compte le plus souvent, fascinés par ce que nous découvrons sous notre loupe, nous disons volontiers que nous sommes, nous, les Hommes, et que les « autres » n'étaient ou ne sont que pâles et étranges reflets de notre humanité à nous. Les Bantous d'Afrique disaient encore cela naguère, et aussi, bien des villageois de chez nous ! Dans nos sciences en enfance, le vieil évolutionnisme avait ce sentiment implicite ou explicite que la société victorienne constituait enfin *la* société humaine. En sommes-nous tellement revenus ?

Mais, après tout, ces changements technologiques qui nous émerveillent et nous effrayent à la fois (comme le sacré pour les archaïques, remarquons-le !) sont-ils plus lourds de conséquences, à priori, que ceux qui surviennent dans l'histoire depuis des millénaires ? — ainsi, la révolution néolithique, l'invention de l'écriture, l'utilisation de la boussole et de la poudre à canon, la création des villes. Et quels émerveillements et quelles inquiétudes ont suscités à l'époque ces transformations chez ceux qui les vivaient ? Quelle espèce d'émotion enfin éveilleront chez nos descendants ces transformations qui nous troublent tant, nous ?

D'autre part, mis à part le développement cumulatif des recherches scientifiques et de leurs applications techniques et économiques, ainsi que, parfois, d'une certaine démographie, peut-on dire, toujours à priori, que nos réseaux d'échanges sociaux, nos structures politiques et nos systèmes de pensées et de croyances sont tellement plus complexes et raffinés que ceux des sociétés dites archaïques ou traditionnelles ? Ici précisément, on peut déjà répondre en parfaite connaissance de cause par un « non » formel. Toute la littérature ethnologique est là pour le prouver. Il serait éminemment souhaitable qu'on en use davantage pour éliminer bien de nos candeurs.

On peut certes admettre, après examen, que les changements technologiques depuis un siècle et demi sont, dans nos sociétés occidentales, assez particuliers. On ne peut en inférer que la société comme telle et dans son ensemble a changé de façon aussi particulière. On peut tout juste supposer, dans une optique fonctionnaliste fort simple, que les modifications intervenues dans les réalisations scientifiques et techniques en ont entraîné et en entraîneront encore d'autres aux autres niveaux, politique, social, mental, de la société. Mais, à priori, nous sommes incapables de dire lesquelles, ni de préciser leur importance réelle, quantitative et qualitative. Et l'on sait aussi, d'avance, que la résonance d'un changement à un niveau donné du social ne se manifeste ni simultanément ni uniformément aux autres niveaux. Accepterait-on, ici encore, d'interroger plus souvent à ce sujet la littérature anthropologique ?

Sans recourir immédiatement à cette littérature, on pourrait, par exemple, observer les pays récemment décolonisés et relire Touraine, Moore,

Chombart de Lauwe,¹ parmi bien d'autres, pour savoir que l'urbanisation ne consiste pas seulement à édifier et peupler de grands centres et qu'on n'entre pas dans la civilisation industrielle en entrant dans une usine. On ne crée pas non plus, d'emblée, une démocratie en organisant des élections, des assemblées représentatives et une presse indépendante ; ni une participation ouvrière en fondant un syndicat ; ni des universitaires en bâtissant des universités.

En réalité, si un changement social peut se dessiner très tôt et n'importe où dans l'organisation sociale totale, il n'est un fait acquis, un changement sociologiquement significatif, que lorsque ses conséquences se sont développées, ont eu le temps de se développer à tous les niveaux du social, ont pu, en d'autres termes, intégrer ce changement à la société comme telle.

Ainsi l'apparition de l'automobile ne constitue-t-elle un changement social significatif que lorsqu'on ne l'achète plus comme, jadis, on maquignonnait : récemment une feuille financière canadienne décrivait en termes quasi-ethnologiques la « danse rituelle » (*sic*) du vendeur et de l'acheteur autour d'une voiture neuve. Il faut aussi s'en servir pour les fins auxquelles elle est destinée et non seulement avec les réflexes et la discipline nécessaires mais encore avec un sens minimum de la mécanique et même d'une certaine morale qu'on commence seulement à prêcher timidement, par endroits. On doit encore se demander d'où et comment l'automobile arrive dans la société en question, qui en use et dans quelle mesure cela affecte tous les membres du groupe. On pourrait très aisément multiplier les exemples, en passant en revue, entre autres, les *mass media*.

Tout ceci implique qu'un changement social significatif n'est possible que lorsque son amorce dans un secteur de la vie sociale n'est pas ou n'est plus en conflit avec des éléments des autres secteurs. On peut être capable (*able*) de progrès mais ne pas être libre (*free*) de réaliser ce progrès parce que, par exemple, la libre discussion reste impensable dans un milieu culturel et sociologique donné. Et l'on peut être capable de concevoir cette libre discussion et la voir souhaitée même par cette société donnée sans avoir, pour autant, la liberté de la pratiquer parce que, par exemple encore, on ne dispose pas de l'autonomie économique nécessaire.

En bref, et pour nous référer au schéma qu'a exposé au début de ce colloque M. Fernand Dumont,² un changement social n'existe de manière sociologiquement significative que lorsque le comportement nouveau s'accorde aux autres comportements sociaux, et ceux-ci à lui, et que cet ensemble réalise des valeurs adaptées elles aussi ; ou, aussi bien, lorsque

¹ A. TOURAINE, « La sociologie du développement », *Sociologie du travail*, 2, 1963, 156-174 ; W. E. MOORE, *Social Change*, New Jersey, Prentice-Hall, 1965, 4^e édit. ; P.-H. CHOMBART DE LAUWE, « Aspirations, images guides et transformations sociales », *Revue française de sociologie*, V, 2, 1964, 180-192.

² « Le sociologue et le pouvoir », 11-20.

de nouvelles valeurs trouvent à se réaliser dans un complexe de comportements adaptés à leur tour.

Ignorer trop généralement la teneur exacte et terriblement complexe de la notion, ou plutôt, du phénomène du changement social, condamne régulièrement à l'échec les multiples plans de développement, apparemment les plus rationnels, qu'on élabore et tente de mettre en œuvre dans les pays en voie de développement ou ailleurs.¹

En ce qui nous concerne plus directement, cette ignorance amène cette survalorisation (processus mental typique de la mentalité mythique ou archaïque !) des innovations ou des pseudo-innovations de notre société. Sans vouloir nier, en dépit de la forme peut-être paradoxale de certaines mises en question, la réalité de changements sociaux significatifs dans notre société, je crains seulement que nous ne puissions encore évaluer correctement ces changements, ni pour la société occidentale en général ni, à fortiori, pour la nôtre en particulier. En ce qui concerne cette dernière, savons-nous d'où nous venons ? Connaissons-nous réellement notre société traditionnelle ou la percevons-nous encore, nous sociologues et autres spécialistes des sciences humaines, au travers de schèmes surtout affectifs, de négation et de refus par exemple ? Ce serait là, précisément, un premier changement capital dont il faudrait nous assurer, fût-ce simplement d'abord au niveau de nos sciences.

Quant à la société occidentale moderne, technique, industrielle, sommes-nous conscients du fait que son âge, là où elle est la plus ancienne, ne dépasse guère un siècle et demi ? Dans une perspective d'Histoire, soyons modestes, cette « durée » n'a encore permis que l'amorce d'une éventuelle société nouvelle au regard des millénaires pendant lesquels se sont élaborées les sociétés archaïques et traditionnelles. Nous ressemblons souvent, lorsque nous nous penchons sur cette amorce de société, à ces jeunes parents qui s'inquiètent devant leur nourrisson de savoir à qui il ressemblera, alors qu'il va lui falloir encore vingt ou trente ans pour se faire et devenir, du reste, lui et pas un autre ! On a pu, c'est relativement aisé, modifier bien des techniques, bien des comportements matériels ou même mentaux, mais comment aurait-on pu, entre autres choses essentielles, restructurer aussi rapidement et aisément le psychisme total, singulier et collectif, qui fait et stabilise en définitive une société ? À priori encore, nous n'en savons rien.² À cet égard, je trouve particulièrement audacieux de parler déjà, comme le fait M. Gérard Fortin, de société « post-industrielle ».³

¹ J. AUSTRUY, *Le scandale du développement*, Paris, M. Rivière, 1965 ; R. L. HEILBRONER, *The Great Ascent*, New-York, Harper and Row, 1963.

² Sans doute, est-ce là la raison principale, avec le manque d'études approfondies sur le terrain, de cette « incohérence » de nos conceptions et de nos élaborations projectives dénoncée par plusieurs participants au cours et en fin de ce colloque. De l'avoir constaté peut être déjà un fait positif.

³ « Transformation des structures du pouvoir », 87-96.

Sait-on seulement si nos descendants ne nous classeront pas tranquillement dans les « pré-industriels » . . . ou les « traditionnels » ?

D'autres développements seraient certes possibles et même nécessaires mais il nous faut passer d'urgence à une autre notion, celle de pouvoir. Celle-ci, au reste, nous permettra sans doute d'ajouter encore à ce qui vient d'être esquissé à propos du changement social.

Shapera définissait le pouvoir comme « cet aspect de l'organisation sociale totale » qui concerne l'établissement et le maintien de la coopération interne et de l'indépendance externe.¹ De son côté, M. Gérard Fortin nous dit encore que le pouvoir s'exerce de deux manières : en prenant des décisions et en influençant ceux qui les prennent.² Je serai d'accord avec lui pour estimer que ce second mode du pouvoir est le plus important et qu'il définit même le pouvoir, comme notre collègue le dit encore. Aussi bien, nous savons que certaines sociétés, nullement élémentaires, peuvent parfaitement fonctionner sans que leurs structures socio-politiques comportent d'organes spécifiques de décision.³ Mais j'insisterai sur un fait qui n'est peut-être pas assez explicite dans l'exposé auquel je viens de faire allusion. La possibilité d'influencer les décisions peut apparaître plus immédiatement ou paraître plus importante en telle ou telle fraction de la société ; il n'en est pas moins vrai qu'en définitive cette influence revient à la société, toute entière, d'une manière ou d'une autre, activement ou passivement, positivement ou négativement. On ne peut en aucune manière négliger ce fait de base.

Tout ceci reviendrait donc à dire que le pouvoir, comme tel, serait à la fois une valeur et un comportement diffus dans *tout* l'appareil social dont il est simplement un aspect. Secondairement, ce pouvoir diffus se cristalliserait simplement à des degrés divers dans les différentes parties possibles de ce corps social. Il s'agirait dès lors d'étudier, pour chaque société particulière, les modes précis de la diffusion et de la cristallisation ou des cristallisations du pouvoir. Ces cristallisations constitueraient sans doute, à mon sens, et le premier mode du pouvoir évoqué ci-dessus, l'organe ou les organes de décision, et aussi non pas seulement ce qu'on appelle, trop commodément souvent, les « groupes de pression » mais ce qu'on désigne, trop commodément encore, par le terme d'« élites ». Mais laissons ceci à nos collègues des sciences politiques pour des études plus approfondies.

Je voudrais me risquer simplement à dégager quelques autres remarques de ce qui précède.

Le pouvoir personnel sanctionné par des valeurs transcendantes est caractéristique des sociétés archaïques et traditionnelles. Parce qu'à

¹ I. SHAPERA, *Government and Politics in Tribal Society*, Londres, Watts, 1956.

² « Transformation des structures du pouvoir », 88.

³ Voir, par exemple : L. MAIR, *Primitive Government*, Penguin Books, 1962.

certains moments et en certains lieux ce pouvoir s'est dégradé en tyrannie, on ne peut sans paralogisme en inférer que le pouvoir personnel implique arbitraire et tyrannie ni, qu'à l'opposé, un pouvoir impersonnel exclurait ces dangers. Des analyses systématiques et nombreuses montrent depuis longtemps que le pouvoir en société archaïque est contrôlé aussi étroitement par les principes transcendants qui le fondent qu'il pourrait l'être chez nous par les institutions démocratiques. En outre, on sait aussi que ces principes sacrés ne sont finalement que les expressions particulières d'une culture qui *émane du groupe tout entier*, même si en certains cas, et en certains cas seulement, le groupe en confie l'élaboration, la garde et la sanction à des personnes ou à des institutions spécialisées. Le chef ou le notable étaient autant, sinon beaucoup plus, la chose du groupe que leur groupe n'était leur chose.¹ Et pour prendre un exemple pittoresque, je rappellerai cette histoire authentique de notre société traditionnelle : ces paysans qui refusèrent avec succès le curé que s'obstinait d'abord à leur envoyer leur évêque, allant, pour se faire bien comprendre, jusqu'à suspendre le malheureux pasteur au garde-fou d'un pont . . .

Dès lors, peut-on, sans autre précision, caractériser le pouvoir moderne, comme le fait M. Gérard Fortin, en disant que « le pouvoir ne se justifie plus par le recours à une valeur ou à une force externe à lui-même mais plutôt par sa rationalité interne en fonction des objectifs à atteindre » ?² Objectivement, le pouvoir et la société sont immanents l'un à l'autre. La tyrannie même, comme système, n'est possible que dans une « société-à-tyrannie », en fonction d'une structure et d'une culture globales. Les justifications et les rationalisations explicites ne sont ensuite que formulations subjectives à posteriori, par la société, du type de pouvoir qu'elle secrète, comme elle secrète un type de religion, de famille, etc.³

La rationalité du pouvoir, à ce moment, s'apprécie d'abord à l'intérieur d'un système donné, comme celle de toute autre action. Cette rationalité sera différente, par exemple, pour un marxiste et pour un libéral. Ou encore, il y a autant de rationalité chez le chef bantou invoquant la volonté des ancêtres que chez le ministre se couvrant des conclusions de ses conseillers techniques. Les systèmes, simplement, sont différents.

Cette différence doit cependant être précisée. Est-il toujours évident que, désormais, la rationalité du pouvoir est interne et qu'elle ne se réfère plus à « une valeur ou une force externe » si, comme on l'a répété à diverses reprises au cours de ce colloque, le technicien ou le technocrate sont en passe de prendre le monopole des connaissances efficaces et que le pouvoir

¹ M. GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New-York, Free Press of Glencoe, 1963.

² *Loc. cit.*, 91. Sans que cela soit précisé, il semble bien qu'il s'agisse ici du premier mode du pouvoir : l'exercice de la décision. Je le prends de ce point de vue.

³ Voir, à ce sujet, les œuvres bien connues d'E. FROMM, R. LINTON, A. KARDINER, M. DUFRENNE, parmi bien d'autres.

à ce moment se verrait obligé de se référer continuellement à eux ? Les ancêtres simplement seraient-ils remplacés par le technicien ou le technocrate, puisqu'une distinction, très nécessaire pourtant, ne semble pas établie d'ordinaire entre ces deux personnages ?

Enfin la rationalité de ces derniers, en dépit d'une argumentation rationnelle qui peut n'être que simple formulation, simple rationalisation après coup, en dépit aussi de l'objectivité de la science et de la technique authentiques, cette rationalité ne risque-t-elle pas souvent d'être une référence inavouée ou inconsciente à l'« Esprit du Progrès » ou à la « Déesse Raison » ? Il n'est nullement nécessaire pour cela de placer, comme les révolutionnaires français, une femme nue sur l'autel d'églises profanées. Il suffit de reprendre sans même le savoir les postulats de cette Philosophie des Lumières du XVIII^e siècles dont Gunnar Myrdal dénonçait les prolongements dans les sciences sociales et la politique sociale contemporaines.¹ À priori encore et toujours, on ne peut apprécier ces situations sans procéder à un examen systématique des faits et des mentalités sous-jacentes et pas seulement du vocabulaire et du discours de quelques cercles de la société. Aussi bien, n'est-il pas étrange qu'on soit comme irrésistiblement amené à parler, à propos de ces techniciens-technocrates, de « magiciens » (Gunnar Myrdal, Ellul et d'autres), de « grands-prêtres », de « leaders charismatiques » — comme au cours de ce colloque ! Sans doute, les grands initiés « savent » autrement que la masse mais ceci ne les empêche pas de « croire » aussi, fût-ce à leur manière ! Ce fait aussi a été étudié avec précision depuis longtemps.

Au fait, pourquoi s'étonner ? Si le pouvoir dans sa généralité est diffus dans tout l'édifice social, s'il est simplement un mode d'être de la société comme telle, il est en lui-même et en ses cristallisations fonction de l'ensemble de la structure sociale et de la culture qui anime cette structure. Pour rappeler encore ce qui a déjà été dit ci-haut et en référence non plus au *behaviorisme* mais au *gestaltisme*, on dira que le pouvoir et ses tenants sont « en situation » dans leur société, aussi incapables de se définir sans elle qu'elle ne l'est de se définir sans eux et, en corollaire, que le pouvoir ne peut pas plus changer sans la société que la société sans le pouvoir. Tout ceci signifie que le pouvoir n'a de sens et d'efficacité qu'en liaison continue, complète, étroite avec les valeurs, les normes, les symboles, les idées et les croyances, les connaissances de la société à tel moment et à tel endroit. Depuis quand et où ces éléments essentiels de la réalité sociale aussi bien que personnelle, y compris la connaissance scientifique, sont-ils ou ne sont-ils que rationalité interne, logique et objective ? Dans les faits, quand les décisions politiques internes et externes

¹ Gunnar MYRDAL, « The Relation between Social Theory and Social Policy » *The British Journal of Sociology*, IV, sept. 1953, 210-242 ; J. ELLUL, *L'illusion politique*, Paris, R. Laffont, 1965.

de nations comme les U.S.A. et l'U.R.S.S., pour ne prendre que ces deux grands modèles, sont-elles, peuvent-elles être prises en fonction de cette rationalité ?

Un accident de l'histoire peut cependant faire qu'en une société donnée un pouvoir ou au moins des modes de pouvoir étrangers s'imposent. Le pouvoir est alors détaché du contexte socio-culturel où il est censé s'exercer, comme dans la plupart des pays décolonisés récemment ou même depuis longtemps. Il devient un corps étranger dans l'organisme social et se voit obligé de consacrer une bonne part, sinon la plus grande, de ses énergies à se justifier et se défendre continuellement. La faiblesse de la plupart des gouvernements du Tiers-Monde s'explique sans doute, dans une très large mesure, par cet hiatus entre « pouvoir-à-la-moderne » et société. Il n'y a plus de langage commun entre la société et le pouvoir, entre le gouvernement et certaines élites. À court terme, il n'est d'issue que dans l'usage pur et simple de la force. Mais les expériences des anciens et des nouveaux colonisateurs comme de certains pays communistes ou socialistes ne sont pas, à cet égard, très convaincantes.

En regard de ces impuissances structurales du pouvoir moderne en certains contextes, il y aurait lieu d'étudier, sans les sous-estimer à priori, non plus en fonction d'idéologies mais par des recherches positives, le rôle des anciens pouvoirs dans la modernisation, le développement technique, le changement social positif des sociétés. Rien que pour notre pays, par exemple, Ryan nous livre à ce sujet des documents et des analyses très significatives.¹ On doit aussi examiner dans quelle mesure exacte ces pouvoirs sont désormais « anciens » et ne gardent pas encore, et pour combien de temps, les clés des symboles, des mythes et des rêves qui font le dynamisme des sociétés jusqu'à preuve positive du contraire, sauf changement radical, modernisation totale, qui reste précisément à démontrer. Récemment, 1,200 représentants des Caisses populaires de la région de Montréal refusaient la déconfessionnalisation de l'institution qui leur était proposée. Ceci ne prouve rien mais pose simplement les questions énoncées ci-dessus.

Enfin, en tout état de cause et au niveau d'une analyse sociologique rationnelle, les accusations ou les reproches demeurent étrangers à nos définitions de situations ou exigent d'être nuancés objectivement si l'on ne souvient que le pouvoir, pas plus que la personne, ne s'oppose à la société mais, je le répète, que pouvoir et société, comme personne et société, sont immanents l'un à l'autre.

Au reste, pourquoi l'une des préoccupations majeures des « nouvelles élites » en pays sous-développés notamment, mais non uniquement, consiste-t-elle à revendiquer des statuts sinon peut-être parce que leurs fonc-

¹ W. F. RYAN, « Economic Development and the Church in French Canada », *Relations industrielles*, 21, 3, juillet 1966, 381-401.

tions ne sont pas encore clairement perçues et reconnues, réellement remplies, profondément intégrées au reste de l'appareil social ? Une autre préoccupation importante de ces élites consiste à élaborer structure après structure, planification après planification. On semble avoir le génie de ces organisations ou réorganisations rationnelles en Afrique, en Amérique latine et ailleurs. Pourquoi, sinon parce que ces élites se sentent ou se croient obligées de créer de toutes pièces leur société, puisqu'elles se débattent en marge de *la société* ?

Aventure sans issue que celle de ces pouvoirs ? On peut raisonnablement le prévoir, à priori cette fois. Du moins, tant qu'on en est à poser le problème sous forme d'alternative : ou dicter à la société (qui n'en veut pas, comme le faisait remarquer très pertinemment mon collègue Gérard Fortin) les normes de la société future, ou renoncer à cette société. Or, on sait assez dans nos sciences qu'un problème posé en ces termes est mal posé et donc sans issue.

Les analyses que nous a livrées M. Gérard Fortin définissent clairement trois catégories de protagonistes dans ce drame de notre changement social actuel : les anciennes élites, les nouvelles et... les autres, ou la masse, tout simplement. Ces protagonistes sont-ils prêts à entamer le dialogue ? M. Fernand Dumont ne le pense pas et je suis presque de son avis sur ce point. Un véritable dialogue, une coopération ne peuvent s'instaurer qu'entre des personnes définies. J'ai tenté de montrer que les protagonistes en cause ne peuvent pas encore se définir positivement, ni à leur propres yeux ni à ceux des autres, ne serait-ce simplement que parce que les sociétés auxquelles ils appartiennent ou rêvent d'appartenir ne sont pas elles-mêmes nettement définies ou définissables. Cependant, et si paradoxal que cela puisse paraître, c'est sans doute en s'efforçant de dialoguer et non en se repliant sur eux-mêmes que ces protagonistes finiront par se définir et coopérer. À ce propos, les « anciens » doivent savoir que le changement est une loi vitale, et les « modernes », que le changement ne se réalise pas à partir et en fonction de rien.

La solution réelle, aucun homme de science ne peut en préjuger. Il peut émettre des hypothèses qui, même hautement probables, ne seront en définitive confirmées, nuancées ou infirmées, que par les faits.

En guise de conclusion, je voudrais évoquer le rôle du sociologue dans cette conjoncture. Nous pouvons nous penser comme « définisseurs de situations », pour reprendre une expression utilisée à diverses reprises au cours de ce colloque. Nos définitions seront néanmoins toujours des définitions à posteriori. Les faits sont, en effet, nos uniques matériaux si nous ne voulons pas faire de la philosophie — si légitime mais aussi si exigeante que soit par ailleurs cette perspective — et, à fortiori, si nous ne voulons pas fabriquer des idéologies, ces parentes très proches mais bâtardes de la pensée mythique des sociétés archaïques et traditionnelles.

Dès lors, toute prospective est hypothèse et toute hypothèse exige d'être contrôlée . . . par les faits.

Nos définitions ne seront jamais, en fonction même des rigoureuses exigences de la science, que des abstractions et des abstractions particulières du réel, ce qu'a fort bien rappelé mon collègue Fernand Dumont dans le préambule de son exposé. Il est logiquement et pratiquement impossible de passer directement de ces abstractions étroitement spécifiques à une perception globale et concrète de la société vivante et encore moins à une action sur cette société.¹ Ceci n'est évidemment pas propre à la sociologie, ni même aux sciences de l'homme, mais les conséquences pour ces sciences en sont beaucoup plus graves.

À ce propos, même si par hasard nous étions tentés de technocratie, nous devons savoir que nous ne sommes pas des techniciens, c'est-à-dire des spécialistes formés à traduire en expressions et en applications concrètes les données théoriques de la science. Il y a là deux modes de perception et de connaissance ; il y a deux métiers. On peut ambitionner de passer de l'un à l'autre mais non sans reconversion radicale.

En outre, en dépit de notre ascèse scientifique, au terme de chaque recherche rigoureuse nous pouvons nous rappeler la réflexion de Husserl à l'effet que chaque recherche consiste à évacuer un peu de la naïveté nécessairement inhérente à celles qui la précèdent.²

Enfin nous ne sommes pas, nous ne pouvons pas être les seuls définisseurs de situations et ceci, en vertu des considérations théoriques qui précèdent comme aussi bien des faits eux-mêmes. Éventuellement, nous pouvons nous rappeler que depuis des millénaires et jusqu'à nos jours, et dans la société technique même, les sociétés se sont structurées, développées, définies . . . sans nous !

Pourtant, puisque nous existons désormais, notre rôle peut être capital si nous ajoutons des éléments essentiels à ces définitions dont nous venons de voir qu'elles étaient tellement nécessaires au pouvoir ou aux pouvoirs comme aussi au changement social positif de notre société.

M. Gérard Fortin a dénoncé le risque de la tentation technocratique et de la tentation d'impatience. Nous n'avons néanmoins qu'une alternative : faire ou ne pas faire notre métier. Nous sommes nous-mêmes en situation dans notre temps et notre milieu, sans doute, mais aucune urgence réelle ou apparente ne peut justifier une falsification de notre tâche, une escroquerie à la science par manquement à la rationalité interne de toute science et de la nôtre en particulier. Faire notre métier d'hommes de science, sans plus, est, pour nous, la seule réponse positive

¹ G. GRANAI, « Le problème du changement social et la théorie sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXVI, 1964, 33-46 ; G. MYRDAL, *op. cit.*

² *Logique formelle et transcendantale*, cité par G. BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.

aux besoins pressants de notre temps. D'ailleurs, une de ces urgences est précisément, chez nous et chez d'autres, d'assurer les recherches fondamentales. Ceci étant acquis, je pense que nous n'avons pas à nous inquiéter de notre statut ni dans notre société ni dans la société future.

Albert DOUTRELOUX

*Département de sociologie et d'anthropologie,
Université Laval.*