

Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité

Contemporary Social Science and the Problem of Normativity

Michel FREITAG

Volume 19, numéro 2, octobre 1987

Nouvelles trajectoires sociologiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

FREITAG, M. (1987). Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité. *Sociologie et sociétés*, 19(2), 15–36. <https://doi.org/10.7202/001266ar>

Résumé de l'article

Dans la foulée d'une certaine crise épistémologique et théorique du positivisme (sa méthodologie se porte bien, Dieu merci!), on a pu assister depuis une dizaine d'années à un regain de popularité et de légitimité "scientifique" des différentes problématiques "compréhensives" dans les sciences sociales. Mais en insistant sur la "dimension significative" et "subjective" de l'action, ces approches "interprétatives" font resurgir au centre des préoccupations épistémologiques le problème de la normativité immanente à l'objet d'étude, aussi bien que celui de l'implication "idéologique" des sciences humaines. La question est donc maintenant de savoir dans quelle mesure lesdites sciences humaines sont prêtes à assumer théoriquement cette double dimension, objective et subjective, de leur pratique cognitive comprise comme rapport critique à la société, et elle est du même coup de savoir si elles disposent d'un modèle adéquat pour reconnaître cette dimension normative en sa spécificité ontologique et épistémologique. C'est un tel modèle que voudrait esquisser philosophiquement le présent article, pour en dégager quelques idées directrices touchant à une réorientation pédagogique, à caractère non dogmatique mais réflexif, de la tâche normative qui échoit aux sciences humaines dans la société contemporaine.

Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité



MICHEL FREITAG

Parmi les démarches sociologiques qui peuvent encore apparaître comme nouvelles et prometteuses, il convient sans doute de mettre, au premier rang, collectivement, toutes celles qui à l'encontre du positivisme classique prennent en compte comme une donnée incontournable (et non pas seulement comme un «obstacle épistémologique») le caractère subjectif des pratiques sociales, c'est-à-dire leur dimension intrinsèquement significative (cognitive, normative et esthétique); celles qui, par conséquent, s'engagent dans la voie ou sur les voies d'une analyse «compréhensive», «interprétative», «phénoménologique» et/ou «herméneutique», en un mot réflexive de leur objet.

Ces diverses démarches compréhensives, qu'il ne sera pas nécessaire de distinguer ici les unes des autres, s'installent ainsi directement dans cette dimension significative immanente à leur objet, plutôt que de la repousser en face d'elles pour la nier ontologiquement «en dernière instance» ou pour la contourner méthodologiquement, comme le faisait le positivisme. Mais ce faisant, elles viennent (re)poser un problème fondamental qui n'a jamais été vraiment éclairci puisque le même positivisme se contentait de l'écarter: celui de la *nature de la normativité*, comprise sous sa double face ontologique et épistémologique, c'est-à-dire en tant que dimension immanente de l'action humaine-sociale-historique, d'un côté, et en tant que caractéristique intrinsèque de tout discours critique portant sur cette même réalité, de l'autre. En d'autres termes, elles viennent reposer de manière nouvelle parce qu'elles le situent désormais sur le bon terrain, le vieux problème, l'éternel problème des sciences humaines qui est celui du rapport de la théorie et de la pratique.

Il ne s'agira pas ici directement de relancer le débat épistémologique sur la «neutralité axiologique» des sciences sociales, même si l'on peut estimer qu'il n'a pas été clarifié de manière décisive depuis que Max Weber l'avait laissé dans une certaine quoique brillante confusion. Je voudrais par contre aborder la question par son autre côté, ontologique et théorique plutôt qu'épistémologique et méthodologique, et porter la réflexion sur la normativité *immanente* de cette action humaine-sociale-historique (la *Wertbezogenheit des Handelns* de Weber) dont l'étude fait présument l'objet des sciences sociales. C'est alors seulement au titre de leur propre insertion sociale et donc de leur propre appartenance à cette action humaine-sociale-historique, et spécialement au titre de leur participation au développement de la réflexivité de celle-ci, que j'aborderai la question de la normativité des sciences sociales, et plus précisément, celle de leur propre caractère idéologique. Et c'est par là, finalement, que le thème de ce cahier, consacré aux «*nouvelles trajectoires sociologiques*», sera rejoint. Mais ce sera alors, comme on le verra, d'une manière explicitement normative, et donc aussi polémique.

Je développerai, avec la brièveté qu'impose le cadre d'un article, les thèmes ou arguments suivants:

1. Si l'on réfère à la réalité humaine-sociale-historique comme à une réalité «normative¹», il ne suffit pas d'invoquer nominale cette dimension normative, il faut la définir *philosophiquement*², car c'est elle qui représente alors le fondement ontologique sur lequel va reposer toute la spécificité épistémologique, théorique et méthodologique des «sciences humaines». Et ceci est d'autant plus nécessaire que la problématique positiviste dont se sont, de manière dominante, diversement inspirées les sciences sociales depuis le XIX^e siècle a su, elle, de son côté, établir clairement son propre fondement, non seulement de manière réflexive à travers toute l'épistémologie classique au moins depuis Kant, mais encore d'une manière «dogmatique» et immédiatement effective, à travers la réussite historique («historiale» dirait Heidegger) qu'ont connue dans leur pratique même et depuis plus de trois siècles les sciences de la nature sur le plan aussi bien cognitif que technique et normatif. C'est donc la *nature ontologique de la normativité* qui sera l'objet de mon premier point. Les autres en découleront comme des conséquences, toutes solidaires les unes des autres.
2. La normativité immanente de l'action représente le mode de constitution fondamental d'une *réciprocité ontologique* entre l'individu socialisé, doué d'une relative autonomie réflexive à l'égard de la société, d'un côté, et cette même société comprise comme totalité réelle, de l'autre. C'est

1. La dimension de la normativité me paraît être, pour des raisons historiques, revêtu ici d'une plus grande importance stratégique que les dimensions cognitives et esthétiques, qui pourtant lui sont équivalentes d'un point de vue épistémique. C'est donc par elle que sera abordé ici un problème qui possède plusieurs entrées. La dimension esthétique a été indûment négligée par l'épistémologie en général, et ce n'est pas ici le lieu de vouloir rétablir la «justice» ou la «justesse». Quant à la dimension cognitive, c'est précisément dans son rapport à la dimension normative qu'elle pose problème, d'abord dans les sciences humaines, mais aussi, on pourrait le montrer, dans les sciences de la nature, en tant que celles-ci constituent toujours encore une connaissance humaine de la nature, à caractère inévitablement social, historique et donc normatif. Cela saute aux yeux, par exemple, dans le rapport entre la (les) science(s) et la technique.

2. Philosophiquement (ontologiquement) et pas seulement logiquement, comme le problème a été surtout abordé par la tradition philosophique anglo-américaine (qui inclut bien sûr le positivisme logique et la philosophie du langage issue du «cercle de Vienne»). Car la logique a comme condition de possibilité le postulat de la nature purement positive des opérations dont elle traite, et ceci même si ce postulat implique un postulat de «deuxième degré», sur lequel repose alors la normativité attachée aussi bien aux opérations purement formelles de la logique qu'aux «descriptions» effectuées en son langage, selon lequel la forme de la normativité peut être détachée de tout contenu normatif particulier, et en vertu duquel précisément la logique peut se présenter elle-même comme l'abstraction universalisante de toute normativité en général, c'est-à-dire encore, comme le mode formel exclusif de toute normativité «légitime» au plan scientifique — et il s'agit alors surtout du principe négatif de non-contradiction, simplement accoté au principe positif mais purement formel d'identité (de la même manière, pourrait-on dire, que la valeur marchande s'est présentée comme la forme universelle de la valeur d'usage, comme l'équivalent universel de toute valeur, en ignorant alors le fondement réel de toute «valorisation»: la projection de l'interdépendance des sujets dans le mode d'être des objets qui leur sont communs, ou encore, la «réification» du mode de constitution intersubjectif de la subjectivité — la «reconnaissance»). C'est le lien ou le rapport social qui se trouve ainsi «réifié» et qui acquiert, dans l'«automatisme» de sa reproduction à travers tous les rapports spontanés aux «choses», son caractère *a priori*que. (Voir à ce sujet A. Haesler, «G. Simmel, la monnaie et le lien social», *Bulletin du Mauss*, n° 18 et 20, 1986, ainsi que sa thèse de doctorat, *Tausch und gesellschaftliche Entwicklung. Zur Prüfung eines liberalen Topos*, Saint-Gall, 1983.)

Ajoutons encore, toujours pour «dégager le terrain» et donc en reconnaissant la simplification que cela comporte, que l'on ne peut guère se trouver satisfait de la manière dont le problème de la normativité a été traité par les auteurs qui se réclamaient justement de la reconnaissance de son immanence à l'activité et aux rapports sociaux. Qu'il s'agisse, schématiquement, de la pensée critique de l'École de Frankfort ou de l'approche dialectique du pragmatisme américain, la normativité a essentiellement été reconnue de manière unilatérale, soit comme le mode selon lequel s'exerçait la contrainte sociale et sociétale sur une personne humaine individuelle qui devait parvenir, idéalement et dans la perspective ouverte par la philosophie des lumières, à s'en émanciper (quitte à découvrir alors en dedans de soi les *mimima moralia* permettant de maintenir la vie commune dans la «décence» du respect mutuel), soit comme une donnée immédiate de la conscience et de l'existence individuelle, dont le rapport aux conditions de la vie commune n'était alors guère pensé en tant que tel, sinon, à la limite, à travers le modèle d'une «exigence fonctionnelle» à caractère positif (voir déjà la critique adressée au pragmatisme par Durkheim). Or, comme nous allons essayer de le montrer dans le deuxième moment de cette argumentation, et comme cela a d'ailleurs toujours été évident, implicitement, à la conscience commune, la normativité est précisément ce qui rattache ontologiquement la personne singulière (et l'acte singulier) à la société comprise comme totalité. Si la normativité s'est trouvée «méconnue» même dans les courants anti-positivistes et dialectiques de la pensée sociologique, ce n'est donc pas en tant que donnée phénoménale brute, c'est seulement dans sa nature ontologique, dans son mode existentiel propre. Face à cette «méconnaissance» de la pensée «scientifique», fut-elle critique, il n'y aura pas à prétendre faire une «découverte». La «reconnaissance» pourra se contenter d'être, elle aussi, normative, et de prendre la forme d'une réhabilitation de la pensée commune, puisque celle-ci fondamentalement, ne s'est jamais méprise, et ne pouvait pas non plus se méprendre, sur la nature ontologique de l'action humaine. Elle était dedans, et n'avait aucune raison de vouloir se mettre au-dehors, puisque tous les enjeux auxquels elle pouvait être confrontée étaient eux-mêmes bien évidemment situés au-dedans, c'est-à-dire, existentiellement, dans la vie humaine, sociale et historique, et dans les engagements normatifs qui la fondent et à l'intérieur desquels elle se déploie, même et surtout lorsqu'elle les conteste.

donc en raison de la normativité intrinsèque de l'action, si fortement soulignée par Weber, que l'individualisme méthodologique affiché (notamment à l'encontre de Durkheim et l'école française) par le même Weber et repris depuis par la plupart des courants de recherche dans les sciences sociales aussi bien positives que compréhensives, peut et doit être réfuté.

3. Le «réalisme sociétal» qui a été justifié au point précédent confère à la société le caractère d'une totalité *a priori* de mode existentiel non seulement objectif, mais aussi subjectif et identitaire. La société ainsi comprise est donc nécessairement représentée «idéologiquement» chez ses membres, selon des modalités qui varient historiquement, et elle se voit conférer dans cette représentation idéologique une valeur transcendantale relativement aux activités particulières dans lesquelles s'accomplit son procès de reproduction. Les sciences sociales, en tant que «connaissance de la société,» interfèrent alors nécessairement avec ce plan objectif de la représentation idéologique et de la reproduction concrète de la société. Aucune connaissance «scientifique» de la société ne peut donc prétendre à la neutralité normative ou idéologique. Je suggérerai que les sciences sociales, à travers leur revendication universaliste de positivité et d'objectivité, ont précisément représenté le mode de légitimation spécifique de la société dans tout le procès historique de développement de la modernité, en tant que celle-ci s'autodéfinissait à l'encontre de la tradition comme un projet de rationalisation également universaliste des rapports sociaux.

4. Ce statut objectivement normatif des sciences sociales, solidaire de la modernité, s'épuise maintenant avec celle-ci dans la présente transition vers la «postmodernité». Les sciences sociales se transforment alors en mode de production direct de leur objet à mesure qu'elles se convertissent en techniques de gestion de la réalité sociale, et que cette même réalité perd progressivement son caractère subjectif et transcendantal (propre à la «société») pour devenir un «système» purement objectif. Les sciences sociales, dans la mesure où elles se «technocratisent», participent donc directement à la mutation de la réalité sociétale «postmoderne», caractérisée par la perte de toute normativité transcendantale (la «perte de sens» de M. Gauchet, ou la «transcendance noire» de S. Lipovetsky et G. Hottois). Mais en se reconvertissant ainsi en techniques sociales fonctionnelles et opérationnelles, et en abandonnant leur fonction idéologico-normative classique, les mêmes sciences sociales renoncent également à toute leur portée théorique, à travers laquelle s'était accomplie spécifiquement la dimension réflexive de la société dans la modernité. Les connaissances qu'elles produisent deviennent donc un moment fondamental de la «perte de sens» et de la «crise d'identité» qui se propagent tant au niveau de la société qu'à celui de l'individu.

5. Je voudrais, pour conclure, suggérer encore que cette mutation en cours dans la société et dans les sciences sociales ne représente pour le moment qu'une *tendance*, sans doute dominante au niveau de la recherche, et que cette tendance appelle et comporte déjà une alternative, à caractère «humaniste» et «pédagogique», où la tâche normative des sciences humaines est reconnue et cultivée. Il appartient à la pensée contemporaine d'essayer de formuler et d'élaborer le plus clairement possible cette alternative, et de replacer ainsi les sciences sociales devant un choix normatif explicite.

Je vais maintenant reprendre chacun de ces points, sans pouvoir cependant en développer l'argumentation autant que le voudrait une exigence minimale de justification théorique. Ce texte, dans son ensemble, n'aura donc qu'une valeur de suggestion³.

1. LA NATURE ONTOLOGIQUE DE LA NORMATIVITÉ

Commençons par un repérage phénoménologique préliminaire de la dimension normative de l'action. Toute activité humaine, saisie dans sa spécificité d'action symboliquement médiatisée et donc comprise par opposition au simple comportement «instinctuel», est porteuse d'une *signification* subjective immanente. Cette «signification» peut alors être définie par le fait que son terme intentionnel est toujours *tel ou tel*, c'est-à-dire qu'il est toujours différencié relativement aux autres termes objectifs possibles. Formellement, la *normativité* va donc s'opposer d'abord à la signification, en tant qu'elle ne désigne pas comme celle-ci la spécificité différentielle d'un objet particulier d'action, mais la *valeur* qui lui est attachée (en tant qu'il représente un «objectif») dans la mesure où

3. Ces suggestions ont toutefois déjà été énoncées ailleurs d'une manière un peu plus élaborée. Voir, sur le fondement théorique de l'analyse présentée ici, M. Freitag, *Dialectique et Société*, vol. I, notamment le chap. 6, et vol. II, notamment la 3^e partie. Touchant plus spécifiquement au sujet traité ici, cf. «La crise des sciences sociales», *Société*, n° 1, septembre 1987.

l'accomplissement effectif de l'acte qui le vise est doté, généralement de manière circonstancielle, et par opposition à son indifférente virtualité, d'une certaine «nécessité». Cette «nécessité fonctionnelle» est, alors, généralement exprimée sous la forme de la «sanction» qui est attachée socialement à la réalisation (cette sanction n'est d'ailleurs pas nécessairement détachée du jugement de valeur lui-même, elle peut n'en représenter que la dimension négative immanente).

À partir de là, on peut déjà formuler une première interprétation, sociologique, de la nature de la normativité. Disons, à un niveau de haute généralité, que la «valeur» est le résultat de la projection sur l'objet même de l'action, des conditions d'insertion de cette action dans le procès global de la reproduction sociale et sociétale; ainsi se trouvent alors marquées dans l'objet lui-même sa «destination» et sa «fonction» sociétales. Pour éclairer cette condition, on peut ici se référer à l'analyse marxiste du fétichisme de la marchandise: dans la «valeur», écrit Marx, les rapports sociaux apparaissent pour ce qu'ils sont, des rapports sociaux entre les choses. La valeur est donc comprise ici comme une réification des rapports sociaux de *production*⁴. En généralisant, on peut alors dire que la valeur exprime le rapport social — la «réciprocité» — qui est toujours impliqué *a priori* dans chaque rapport particulier d'une personne à un objet (matériel ou seulement idéal); ou encore, qu'elle exprime les conditions sociales *a priori* de la réalisation d'un acte particulier qui sont en même temps le mode selon lequel cet acte participe à la reproduction d'ensemble de la société. La «valeur» surdétermine la signification différentielle en l'indexant conformément à la «fonctionnalité» collectivement attribuée et reconnue à l'accomplissement effectif de l'action. Cette «attribution» peut alors être effectuée de manière purement traditionnelle, ou au contraire d'une manière «politico-institutionnelle», dans quel cas elle implique aussi l'intervention d'un pouvoir séparé. Au niveau le plus simple et le plus fondamental de l'action sociale significative-normative, la valeur aussi bien que la signification sont en quelque sorte fixées dans le langage commun, qui fonctionne alors globalement, en tant que médiation significative-normative de toutes les pratiques, comme une «culture commune».

L'appréhension ontologique de la nature de la normativité représente un approfondissement de sa compréhension sociologique. Mais plutôt que d'y procéder directement, il me paraît préférable pour la clarté conceptuelle d'y arriver par un détour. Ce détour sera celui d'une critique du rationalisme universaliste propre à la modernité, et de «l'ontologie de la nécessité» dont il était solidaire.

La «Raison», avant d'être finalement conçue comme une faculté abstraite et universelle à valeur transcendante, fut comme toute autre chose humaine le résultat d'une genèse historique: elle ne fut donc pas tant «découverte» que «produite». En négligeant toutes les nuances et précisions qu'il faudrait apporter à un tel propos, nous dirons que la Raison est née de l'abstraction, que le «pouvoir», en s'érigeant au-dessus de toutes les «puissances» appartenant en propre aux personnes et aux actions qu'il se subordonnait, a du même coup opéré à l'égard de toutes les «raisons» qui étaient immanentes au caractère intrinsèquement significatif-normatif de celles-ci. Ajoutons que toutes ces «raisons» résultaient déjà elles-mêmes de l'abstraction et de la généralisation interpersonnelles que la symbolisation, par la «reconnaissance» qui la fondait, avait opérée à l'égard des «intentionnalités affectives» immanentes au comportement biologique (et que l'on s'est alors contenté de comprendre sous le concept «des passions» lorsqu'on ne les a pas réduites d'une manière mécaniste à la «pulsion»).

4. Cette conception de la réification est également développée, avec plus d'emphasis, chez G. Simmel, dans *Die Philosophie des Geldes*. Voir à ce sujet A. Haesler, *loc. cit.* La référence faite ici à la valeur marchande pourrait cependant apparaître paradoxale si on ne rappelait pas que la valeur marchande ne s'oppose aux valeurs d'usage qu'en en réalisant l'abstraction, c'est-à-dire en en postulant toujours encore l'existence. De même, la «rationalité instrumentale» (la *Zweckrationalität* de Weber) s'oppose à la «rationalité en valeur» — c'est-à-dire à la normativité tout court! — en en faisant l'abstraction (et pas seulement «en en faisant abstraction»), ce qui veut dire qu'elle la repousse simplement à l'horizon de l'action pour en faire une finalité non problématique, autoévidente, positivement commune à tous les sujets. Dans la perspective utilitariste, c'est alors le concept de «besoin» (et son complément subjectif, celui d'«intérêt») qui est venu remplir cet horizon non problématique de la finalité immanente de l'action humaine. C'est seulement dans la transition vers la postmodernité que cette évidence postulée du besoin compris comme forme universelle non problématique de toute finalité a commencé à s'estomper (notamment face au constat de la «production sociale» du besoin, de son caractère «non naturel»). Du même coup, la rationalité instrumentale a donc fini elle aussi par se détacher de tout horizon de valeur. Mais cette rationalité devient alors elle-même fondamentalement «irrationnelle», comme l'a bien remarqué Habermas. Weber s'en était peut-être rendu compte déjà dans son analyse du «désenchantement», mais non pas ses traducteurs français, qui ont rendu le concept de «Zweckrationalität» par l'expression, trompeuse et inadéquate, de «rationalité en finalité», comme si la valeur n'était pas, humainement, la forme de la finalité en tant que reconnue collectivement.

Originellement, *ratio* signifie la part, la «juste part» qui est impartie à un être particulier dans la totalité où il cohabite avec une multitude d'autres êtres eux aussi particuliers, ayant chacun sa propre part, grande ou petite; elle signifie la «mesure», c'est-à-dire la «juste mesure» de l'attribution à chaque être singulier de ce qui convient à sa nature, la reconnaissance de la «puissance» propre d'être et d'action que comporte la réalisation (l'actualisation) effective de sa nature. C'est à ce *ratio*, à cette mesure, à cette «raison» particulière que se réfère le concept aristotélicien de la justice distributive. Le *ratio* originel est cette justice, et si sa négation par autrui peut entrer encore dans notre concept moderne d'injustice, nous avons par contre perdu le sens de la «démésure», de l'*ubris* qu'accomplit de manière immanente et immédiate, de par soi-même, l'être ou l'acte singulier qui l'outrepasse subjectivement. Or cette raison concrète, qui ne peut exister que dans la diversité de ses attributions, c'est précisément la *norme* qu'il appartient à chaque être particulier de suivre dans l'*universum* où il a sa place parmi tous les autres, et non pas la *loi* qui est pareillement commune à tous. On comprend alors la raison de notre incompréhension de la normativité, qui vient de ce que nous la mesurons à l'aune de la Raison universelle, et que la raison universelle n'en représente pas la généralisation «abstraite», mais bien plutôt, historiquement, la dénégation concrète. Elle s'y est, historiquement et concrètement, substituée, ou du moins elle a prétendu pouvoir le faire au niveau de la légitimation de toute action pratique. La Raison est née contre les raisons, politiquement d'abord, épistémologiquement ensuite, et par un effet de retour, éthiquement enfin, dans le concept d'une «Raison pratique» qui détiendrait elle-aussi, sous le mode d'un impératif catégorique universel, un fondement transcendantal pur, à partir duquel elle pourrait se réclamer, idéalement, d'une nécessité purement déductive — hors toute contingence.

L'abstraction universalisante (et la substantialisation) de la Raison vis-à-vis des raisons, correspond ainsi au procès d'abstraction lui aussi universalisant à travers lequel le «pouvoir» (fondamentalement: le «pouvoir d'État» propre à la modernité⁵) s'est lui-même constitué non seulement pour établir sa «domination» au-dessus des actions communes mais aussi pour s'arroger le monopole de la «reconnaissance» vis-à-vis de toutes les «autorités». Cette «reconnaissance» est alors de deuxième degré: le pouvoir se fait reconnaître le monopole de la capacité de reconnaître la validité des normes, et donc le monopole de l'attribution des «parts» (*rationes*) de «puissance» reconnues aux personnes, aux choses et aux actions dans la société. Il affirme et établit la transcendance (sociale) de sa Raison vis-à-vis de toutes les raisons particulières, que l'on peut se contenter, à ce niveau d'analyse, de désigner comme *traditionnelles*. Mais en soumettant ainsi l'action au seul impératif de sa loi positive, que chaque sujet peut désormais appréhender en dehors de soi, objectivement-réflexivement, le pouvoir libère aussi l'action et l'individu de leur dépendance directe à l'égard de toutes les normes traditionnelles, c'est-à-dire à l'égard de toutes les structures particulières de «reconnaissance» et de réciprocité, d'autorité et de hiérarchisation dans lesquelles ils étaient toujours déjà insérés par la médiation «irréfléchie» de leurs propres orientations normatives intériorisées.

Ainsi, la «Raison» du pouvoir reste-elle encore proche du concept traditionnel de raison, puisqu'elle signifie toujours encore d'abord la «part» du pouvoir, cette part qui désormais devient «unique», «exclusive» et «universelle», comme l'exprime le concept même d'«imperium»⁶. Et dans ce sens, elle reste aussi encore une raison positive concrète (l'universel concret de Hegel), dont le contenu est précisément l'exercice reconnu, c'est-à-dire légitime, de la domination. Mais la part qui échoit alors à l'individu compris comme sujet lui aussi abstrait et universel n'est plus de son côté définissable qu'en termes négatifs, dans la double négativité de la soumission à l'imperium compris comme nécessité transcendante formelle, et de l'émancipation, de l'autonomie, de la liberté à l'égard de toute norme concrète particulière en autant qu'elle ne se laisse pas déduire

5. Cela est vrai déjà chez les Grecs: le *logos* philosophique classique y répond déjà à la crise des normes traditionnelles, en quoi il se détache, par le détour de la reconstruction philosophique, des *logoi* et des *nomoi* qui selon la tradition étaient inhérentes aux personnes et aux choses, et coïncidaient donc avec la «manifestation de leur être» (et c'est d'ailleurs vers ce *logos* archaïque compris comme immédiate manifestation de l'être que se tourne Heidegger pour répondre à son tour à la crise du *logos* philosophique).

6. La «raison du Pouvoir» n'est donc jamais immédiatement le «pouvoir de la Raison», ni réciproquement, sauf bien sûr dans la prétention d'un pouvoir totalitaire. Le passage de la «raison — positive — du pouvoir» (la volonté de domination plutôt que de puissance), au «pouvoir — négatif — de la Raison» est médiatisé par le détour «démocratique» de la raison individuelle universalisée de manière purement formelle, c'est-à-dire purement négative, comme «libre arbitre» dans lequel se trouve substantialisée la dimension de subjectivité comprise à partir du moment de la réflexivité. Nombreuses sont les critiques de la «raison» et du «pouvoir» qui ne se sont pas embarrassées d'une telle médiation, tant est grand l'avantage dogmatique dont dispose le positivisme sur la dialectique.

formellement à partir des lois positives établies par le pouvoir, et qu'elle ne s'impose donc pas selon l'unique mode légitime de la menace d'une sanction purement extérieure et conditionnelle. La contradiction entre ces deux formes, positive et négative, concrète et abstraite, de la Raison se trouve alors résolue (théoriquement et virtuellement) par la doctrine politique libérale-démocratique qui fait reposer le pouvoir et son imperium sur la libre volonté des sujets, redéfinis en tant que *citoyens*. Mais cette résolution comporte une aporie fondamentale, dont le dévoilement coïncidera justement avec la «crise de la modernité»: c'est que cette «libre volonté», qui n'aurait comme seule racine que le postulat du «libre arbitre» et de la totale autonomie de son exercice idéal face à toutes les normes concrètes et contingentes (puisque fondées sur le seul état de fait d'un «héritage» et sur la seule autorité d'une «tradition»), est condamnée en son essence même à rester sans contenu déterminé. Car par définition elle ne peut trouver un contenu qu'en dehors d'elle-même, dans une «nécessité objective», une «pure positivité», et ce contenu ne peut alors en tant que tel valoir *a priori*, normativement.

Le constat de cette aporie, de cet «abîme de la liberté» comme l'a désignée H. Arendt, a été longtemps repoussé par l'attribution d'une «valeur» concrète et donc immédiatement positive à l'«émancipation» de l'individu, en tant qu'elle se présentait comme un idéal dont la réalisation impliquait une lutte effective, souvent acharnée, contre la puissance établie de la tradition (aussi bien politique qu'idéologique et culturelle) et de toutes les «autorités» particulières qui en étaient investies. Cette lutte pour l'émancipation de l'individu (ou de la «personne», puisqu'elle impliquait la reconnaissance, et se déroulait donc sur le plan du droit et non seulement sur celui du fait) a pu alors conférer pendant longtemps — pendant toute la période historique de la «modernité» comprise dynamiquement comme procès agonistique — un contenu positif à la raison individuelle, et c'est ce contenu positif qui a pu servir du même coup de référence concrète au principe fondamental abstrait de légitimation du pouvoir d'État compris comme réalisation positive de la Raison formelle et universelle. Remarquons déjà qu'avec l'épuisement progressif — et qui ne vaut sans doute pas autant pour les femmes que pour les hommes — de ce fondement positif, on passera de l'«individualisme» abstrait, universaliste et transcendantal caractéristique de la modernité, à un «individualisme personnaliste» concret et empirique, dont la société et la culture américaines offrent l'exemple depuis la Révolution, laquelle préfigure déjà sous de nombreux aspects cette postmodernité à laquelle nous nous sentons maintenant obligés de nous référer, et dont de Tocqueville avait déjà pressenti si fort la venue.

Les ressources de positivité fondées sur la lutte contre la tradition étaient donc vouées à s'épuiser (et ceci, selon les circonstances, soit spontanément à travers le succès même de la démocratisation — c'est-à-dire par la réalisation de la démocratie comprise comme incarnation même du principe de l'autonomie individuelle — soit, de manière inverse ou plutôt symétrique puisqu'on reste à l'intérieur de la même logique structurelle, à travers le totalitarisme auquel conduit la volonté d'une réalisation directement positive de la Raison, qui ne passe pas par la médiation fondatrice de l'émancipation des individus à l'égard de la tradition, et qui prétend donc pouvoir court-circuiter le moment négatif de la raison, et en supprimer l'aporie⁷). Mais le vide normatif sur lequel débouchait le moment négatif de la raison à également été comblé, tout au long du XIX^e siècle et jusqu'à la crise présente de la modernité, par une idéologie naturaliste qui permettait de conférer à l'intentionnalité et à la finalité inhérentes à toute activité humaine une valeur immédiatement

7. Il me semble que la complexité de cette dialectique entre le moment positif (collectif et politique) et le moment négatif (individuel et «culturel») du procès de constitution de la Raison moderne a été mal comprise par la plupart des auteurs qui en ont fait le thème de leur réflexion critique. La critique de Foucault, par exemple, paraît ignorer le moment négatif, émancipatoire, de la Raison et du savoir universaliste, et cela le conduit aussi à «invoker» sans cesse le «pouvoir» comme une pure positivité immédiate mais diffuse; l'«école de Frankfort», à l'opposé, paraît avoir été insensible à ce même moment positif. Et entre ces deux positions extrêmes, c'est l'incertitude et l'amalgame qui paraissent marquer la plupart des réflexions qui ont cherché à explorer et à mettre à jour les rapports existants entre raison et pouvoir, démocratie et totalitarisme, individu et société. L'analyse présentée ici voudrait faire apparaître, à travers une réhabilitation ontologique de la normativité, l'irréductibilité d'un troisième terme médiatisant les rapports entre «individu» et «société», «autonomie» et «pouvoir», «liberté» et «nécessité»: la «communauté» comprise comme tradition contingente. Mais cela, malheureusement, ne fera que nous plonger un peu plus dans la conscience de la complexité des problèmes qui se posent à l'orée de la postmodernité, laquelle, comme l'a écrit J. Goguen dans une thèse non encore publiée, peut d'abord être définie comme ce qui succède à la modernité, c'est-à-dire comme ce qui procède de la perte de foi dans la valeur transcendantale des références normatives abstraites, universalistes et formelles qui la fondaient idéologiquement.

positive: celle de la «satisfaction des besoins» et de la «réalisation du bonheur» (cf. le préambule de la Constitution américaine⁸).

Il n'est pas nécessaire de préciser ici comment divers courants de pensée dans les sciences humaines (libéralisme, marxisme, psychanalyse, psychologie béhavioriste, pragmatisme) ont pu contribuer à cette réduction naturaliste du problème de la normativité, qui permettait de conférer un fondement purement positif à la raison: en somme, toutes les formes de l'utilitarisme, dominant aussi bien dans la conscience commune moderne que dans les sciences sociales, ont participé à ce mouvement⁹. Et c'est la «réalisation» sociale effective — qui est sensée aller de pair avec l'accession politique à l'autonomie — de ce fondement naturel compris comme «besoin» et comme «désir de bonheur» auxquels toute finalité de l'action humaine pouvaient être assimilée en dernière instance — qui va faire *apparaître* la pure négativité intrinsèque de la Raison abstraite. Et c'est alors aussi que commencera la «crise de la modernité» au plan idéologique (voir Nietzsche, par ex.).

La Raison ne tombe donc pas tout de suite dans le vide lorsqu'elle se constitue en sa négativité. S'identifiant à l'arbitraire de la subjectivité, elle éprouve non pas en soi mais en face de soi une double nécessité objective: dans le monde social celle de la loi *positive*, et dans le monde extérieur celle de la *régularité universelle* des phénomènes naturels. Cela signifie qu'en s'accomplissant elle va progressivement réduire toutes les significations normatives projetées jusque-là sur le monde extérieur, social et naturel, en une seule et même contrainte purement objective, dont la reconnaissance réfléchie est alors elle aussi comprise comme seule «rationnelle»: et cette contrainte, comprise comme nécessité positive, c'est finalement la science et tout particulièrement la physique classique, plutôt que le droit positif, qui en élaborera le concept pur (voir Kant à ce sujet: l'impératif catégorique, dans lequel réside le fondement *a priori* de toute socialité, se réduit en fin de compte au respect de la liberté d'autrui. Le reste, tous les autres contenus de la normativité, peuvent être versés au compte des «mœurs» purement empiriques, que seule leur contingence arbitraire permet de distinguer du déterminisme de la nature).

Au terme «idéal-typique» de ce développement de la Raison moderne (et faut-il rappeler que ce terme ne fut jamais atteint sinon «idéologiquement»!), on aboutit donc à une parfaite bipartition ontologique dans laquelle ne s'opposent plus que deux termes substantialisés: d'un côté le moment de la réflexivité de l'action, détaché de toutes les conditions concrètes et contingentes de son exercice et absolutisé en «liberté transcendante», à caractère ontologiquement négatif et correspondant au mode spécifique d'activité d'une pure subjectivité elle-même entièrement indéterminée (la «volonté qui veut son propre vouloir» dira Kant, reprenant d'ailleurs une formule scholastique qui définissait l'être de la liberté divine); et de l'autre la nécessité universelle positive dont se trouvent revêtus désormais la totalité des phénomènes objectifs. Et c'est alors cette réalité objective régie par le principe de nécessité que l'on assimile ontologiquement à la «réalité» tout court, qui est comprise en totalité selon le modèle de la réalité physique. Entre l'arbitraire propre à l'autonomie subjective de la raison, et la nécessité inhérente à l'être objectif, s'efface ontologiquement la contingence *déterminée* de tout ce qui n'est advenu que par soi-même, et ne se maintient en l'existence que par «fidélité» à une identité particulière. Tout cela tombe dans l'inconsistance ou l'irrationnel: *exit* la normativité!

8. Il est uniquement ici question de la «raison pratique», et le problème du mode de constitution de la «raison théorique» échappe à notre champ d'investigation. Mais il ne lui est pas étranger, puisqu'on pourrait montrer que la raison théorique (scientifique) trouve sa condition de possibilité dans la réalisation formellement (ou «idéalement», «contrafactuellement») «anticipée» de la raison pratique et qu'elle doit donc d'abord être comprise par référence à l'abstraction qu'elle réalise à partir de celle-ci; c'est ensuite seulement qu'elle a pu lui servir en retour de modèle formel, à caractère normatif. Le sujet de la Raison théorique est le sujet qui faisant abstraction de l'irréalisation de fait de son autonomie normative dans le monde sociopolitique, part cependant du postulat de celle-ci pour ne reconnaître d'autres déterminations que celles qui s'imposent à lui sous la forme d'une pure, simple et universelle «nécessité objective». Or, c'est précisément par le détour de ce modèle pur de la Raison théorique que les sciences sociales feront finalement le projet de ressaisir le fondement de la raison pratique, soit directement, comme dans le positivisme, soit indirectement, comme dans la recherche d'un fondement «communicationnel» de la raison pratique et de la normativité, chez Habermas en particulier.

9. Cf. à ce sujet A. Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Genève, Droz, 1986, ainsi que le *Bulletin du MAUSS*, publié sous la direction du même auteur (10, rue Pouchet, Paris, nos 1 — 22..., 1982-1987...).

Ce long préambule nous amène enfin au pied de la définition que nous voulions donner de la normativité. La normativité est le mode d'être de tout ce qui *existe*¹⁰ non par nécessité objective (ou encore par «hasard»), ni non plus par l'effet d'un pur arbitraire subjectif, mais «en soi et pour soi» de manière déterminée (spécifique) et contingente, ce qui veut dire alors de manière relative à son propre procès de genèse cumulative accomplie dans le rapport à d'«autres» (c'est-à-dire dans le rapport au «monde» phénoménal propre à l'existant en question, et non seulement sous la dépendance de «lois naturelles» universelles). Exister de manière en même temps contingente et déterminée (non quelconque), c'est précisément exister par normes, c'est-à-dire par soi-même et par adhésion à un mode d'être (un «genre») déjà existant en sa particularité advenue dans le monde, par «reproduction»¹¹. Au niveau le plus général, la normativité, l'existence par accomplissement de normes, se laisse alors comprendre comme le mode d'être spécifique de tout ce qui est vivant — et par là existe précisément «en soi-même, par soi-même et pour soi-même», fut-ce de manière discontinue, éparpillée, fut-ce de manière «infinimentale» comme chez les vivants inférieurs. Elle est donc toujours liée à la réflexivité du vivant, mais elle apparaît explicitement dans la réflexivité du deuxième degré à laquelle accède l'action symbolique, en tant qu'elle comporte toujours, au moins virtuellement, l'objectivation de la médiation significative-normative-expressive, puisque celle-ci n'y existe que par référence à autrui compris comme *alter ego*, c'est-à-dire «sous le regard d'autrui».

Il est cependant important de comprendre que l'animal déjà ne se définit plus ontologiquement par la soumission «aveugle» et «insensible» à une nécessité purement extérieure (universelle ou non), et qu'il n'agit pas non plus, dans l'accomplissement de son être, par simple hasard: l'animal «joue» déjà avec la nécessité et le hasard, il possède déjà, pour parler comme les Grecs, sa propre «métis». Tout animal est d'abord une existence *singulière*, qui reproduit en elle-même un genre *particulier*. La condition fondamentale de sa reproduction — et donc de sa vie — est alors qu'il se subordonne au moins partiellement hasard et nécessité extérieurs, dans l'affirmation de son identité particulière et contingente. Tout être animal n'existe que par la contingence de la transmission d'un mode d'être déterminé de génération en génération, et la détermination de ce mode d'être particulier fut elle-même accomplie au cours des générations, et en rapport avec le monde, par le concours des individus qui ont participé à sa reproduction, fut-ce encore une fois, pour chacun, de manière seulement infinitésimale. C'est donc dans la spécificité «générique» de tout existant appartenant au monde de la vie que se manifeste déjà la rupture vis à vis d'une ontologie de la

10. J'utilise volontairement la distinction entre «être» et «exister», sans vouloir assumer pour autant toute l'ontologie «existentialiste» notamment heideggerienne (la référence à Hegel suffit ici). J'admets néanmoins qu'il n'y a d'existence et d'«existant» que sous le mode d'une subjectivité, ou que par la médiation d'une subjectivité. Or, toute subjectivité est contingente en tant qu'elle est devenue et en tant qu'elle est mortelle, et elle n'est cependant jamais «arbitraire», puisqu'elle est toujours liée, d'une part à son propre procès de genèse (*genos*), et d'autre part, au «monde» au sein duquel elle s'est fait une place et a elle-même reçu place, où elle s'est fait — de manière toujours agonistique — «accueillir» et «reconnaître».

11. Il convient peut-être de rappeler ici que toute la logique aristotélicienne de classification par «genres» et «espèces» est dérivée d'une conception biologique de l'être, pour laquelle l'appartenance de l'individu au genre implique la reproduction du genre dans l'individu, et est fondée sur elle ontologiquement. La logique moderne de la classification arbitraire s'est dégagée de tout fondement biologique directe, mais elle a perdu du même coup toute portée ontologique puisqu'elle ne porte plus que sur des «opérations» et est du même coup strictement «opérationnelle». Cependant, comme l'avait déjà remarqué Kant, on ne peut pas décrire la nature — et en particulier la nature biologique et surtout la «nature» sociale-historique — sans recourir à un principe d'ordination et de hiérarchisation qui confère aux «classes» la valeur de «genres» réalistes, et donc intrinsèquement existants (non arbitraires) bien que contingents. La solution que Kant trouve à ce problème n'est guère convaincante, mais elle est cependant symptomatique: la nature (Dieu?) «fait comme si» elle était dans son ensemble organisée non seulement selon des régularités universelles, mais encore selon un ordre d'ensemble à caractère esthétique. Elle possède donc une dimension «expressive» par laquelle elle s'offre à nous non seulement comme l'objet d'une connaissance apodictique, mais aussi comme un objet de *contemplation*. Kant ressent ainsi encore le besoin de maintenir un lien, ténu, extérieur à son système et à vrai dire purement *ad hoc*, avec la conception traditionnelle de l'*universum* — ou encore avec la conception médiévale du monde miroir de Dieu. Il appartenait bien sûr aux «sciences humaines» d'être le lieu où le problème de la «contingence normative» finirait par ne plus pouvoir être indéfiniment refoulé (après tout, il était plus facile de s'accommoder du concept d'un «animal-automate» (Descartes) que de renoncer dans le domaine humain à l'évidence du caractère toujours déjà concret et déterminé de l'identité. Nous ne pouvions pas nous contenter indéfiniment d'un «savoir» sur l'homme, la société et l'histoire qui ignore toute notre identité humaine, sociale et historique, ni surtout nous engager dans la multiplication indéfinie de notre capacité d'action dans le monde et sur nous-mêmes sans plus jamais nous poser la question de savoir à quoi nous étions encore attachés, non seulement «objectivement-universellement», mais précisément «identitairement-subjectivement», ni sans nous soucier jamais plus de l'existence de tous les autres êtres contingents et par conséquent eux-aussi mortels qui cohabitent avec nous dans notre monde tant comme individus que comme espèces. Car alors ce monde, en admettant que nous ne le détruisions pas, n'est plus un «monde» mais seulement un «environnement». Et c'est nous-mêmes, en fin de compte, qui nous nous y retrouvons perdus.

nécessité et de l'arbitraire, telle qu'elle fut construite par abstraction, extrapolation et contraposition par les sciences d'une nature objective comprise comme «inanimée». On peut encore admettre, métaphoriquement, que le chien «obéit à ses instincts» d'une manière qui ne lui laisse qu'une très faible autonomie individuelle. Mais rien n'explique la «nécessité du chien», ou plutôt de la «caninité»: cette dernière renvoie au devenir contingent de l'espèce, réalisé par la médiation cumulative des agirs singuliers de tous ses membres. Pour simplifier, on pourra donc dire que dans le comportement et la reproduction animales, l'«instinct» est déjà la *norme* particulière de l'espèce, comme telle contingente et non nécessaire, et cependant non arbitraire, puisqu'elle est advenue effectivement dans le monde en intériorisant une structure de rapports au monde effectif. Inversement, on pourra dire alors aussi que la contingence déterminée qui est l'être même d'une espèce ne se maintient dans l'existence que par l'accomplissement de sa norme par les individus qui lui appartiennent du point de vue du procès de reproduction. La normativité serait alors définissable comme ce qui protège toute existence contingente de la dissolution dans le hasard ou dans la nécessité d'une loi universelle. Or cette dissolution, comme on l'a dit, est la mort.

Ajoutons une dernière idée qui ne sera pas développée ici. Le mode d'existence normatif appartient à des êtres singuliers («individus») qui coexistent dans le monde en accomplissant chacun leur nature particulière, c'est-à-dire en reproduisant leur genre et en participant, par la réflexivité de leur action ou comportement, à la production de celui-ci. L'univers ainsi constitué ne représente donc pas, ontologiquement, une structure de «lois», de «déterminismes» ou de «régularités universelles», partout identiques, mais bien un *universum*, lui-même singulier et contingent. La connaissance d'un tel univers objectif implique alors la reconnaissance de la singularité des formes qui l'habitent et de leur «harmonie» d'ensemble, inéluctablement associée à leur coexistence effective. Une telle connaissance, pour être précisément objective, doit donc aussi comporter une appréciation esthétique des formes appréhendées «harmoniquement». On se trouve donc confronté ici à une ontologie qui implique un renversement de celle qui fut établie avec le développement des sciences physiques de la nature inanimée. Cette ontologie d'un *universum* contingent riche de la multiplicité des êtres particuliers et singuliers qui l'habitent (au sens fort, subjectif du terme) nous impose alors de faire retour sur un moment charnière dans l'histoire d'Occident, un moment où la rupture avec la tradition n'était pas encore accomplie par l'institution d'un «monopole de la puissance» au profit du «pouvoir absolu» du Prince, et où le rapport au monde objectif n'était pas encore le monopole épistémologique exclusif d'une pure subjectivité transcendantale désincarnée et universelle, à caractère abstrait, formel et négatif. Ce moment crucial est celui de la Renaissance où s'établit, par émancipation vis-à-vis de la domination culturelle dogmatique de l'Église, un libre rapport positif à la tradition «laïcisée». Alors, un dialogue universalisant entre les cultures particulières était devenu pour la première fois possible. C'est ensuite — ou parallèlement, avec la Réforme — qu'un tournant fut pris qui, au profit de l'État et de l'individu abstrait, allait progressivement conduire à une totale désontologisation de la contingence, de la normativité et de l'expressivité¹², et donc aussi, vers la perte finale de toute culture et de toute tradition dans l'instauration d'une conception unidimensionnelle et abstraite de l'univers et de la société (voir le «préjugé de l'absence de préjugé» dénoncé par H.G. Gadamer). Mais il faut ajouter ici que la Renaissance, dans sa reconnaissance de la nature normative-esthétique de l'être aussi bien naturel que social-historique, ne pouvait pas connaître de «sciences humaines», mais seulement des «humanités». Elle ne pouvait pas développer un savoir à prétention purement positive, mais seulement une «pédagogie» normative (d'où l'importance de la rhétorique, et non seulement de la logique, de la vision et de la description de la forme et non seulement de la définition du concept).

2. LA NORMATIVITÉ COMME FONDEMENT DE LA RÉCIPROCITÉ ONTOLOGIQUE DE L'INDIVIDU ET DE LA COLLECTIVITÉ, AINSI QU'ÉLLE DÉTERMINÉ L'AUTONOMIE DE LA PERSONNE DANS LA SOCIÉTÉ

La science classique (la physique), traitant de la réalité «inanimée», à complètement séparé les deux dimensions intégrées dans la normativité: celle d'une part de la «détermination» (de la

12. La séparation radicale de l'être et du devoir-être, opérée par Kant, en témoigne. Voir à ce sujet la thèse de M. Lalonde, citée ci-dessous.

«déterminité», de la «spécificité», de la «particularité»), en laquelle se manifeste l'«enracinement» de l'être objectif particulier dans un «être-advenu» contingent, ainsi que le rapport cumulatif d'échange et d'interdépendance de ce procès d'ontogenèse avec le monde extérieur dans lequel il s'est fait une «place»; et d'autre part celle de la «réflexivité», de l'«autonomie», de la «liberté» caractéristique de tout être subjectif, à quelque degré que ce soit. Elle les a séparés pour faire de l'une, sous la forme du «déterminisme», de la «légalité» ou de la «régularité» universelles et positives le propre exclusif de l'être-objectif compris en totalité sous le concept non plus d'un «monde» fait d'une multiplicité d'êtres irréductibles, mais d'une «nature» uniforme en ses «lois»; et de l'autre celui du «sujet» compris exclusivement comme le souverain absolu de toute son activité cognitive en tant que pur sujet-support universel de la raison théorique. Et si la science classique a opéré cette division ontologique radicale, c'est qu'elle opérait déjà dans le cadre, ou dans le contexte, du développement historique d'un «sujet politique» qui tendait à se concevoir lui-même comme souverain à l'égard de toutes les normes qui régissaient ses rapports à autrui en société, et qui postulait en conséquence la possibilité d'une reconstruction de toutes ces normes sur la base d'une «raison pratique» déductive et donc elle aussi universelle¹³ (voir le point 3, ci-dessous).

Ce dont il nous faut nous rappeler maintenant, c'est le *sens* historique (la direction temporelle irréversible) dans lequel s'est opéré cette «abstraction», qui fut réalisée par une volonté de reconstruction *ex nihilo*, et ceci précisément parce qu'elle fût une abstraction non pas tellement «généralisante» que «reconstructiviste», et qu'elle est parvenue à nous faire accepter les résultats de ses opérations «idéologico-normatives» comme le point de départ évident (non problématique) de toute appréhension ontologique de l'objectivité et de la subjectivité. Il nous faut donc nous souvenir que la «liberté» (ou l'«autonomie» opératoire) propre au sujet n'est une liberté que dans la mesure où elle ne peut être accomplie comme activité réelle concrète que par des êtres qui occupent déjà une position particulière dans le monde et qui assument singulièrement celle-ci comme «identité». Inversement, il ne faut pas oublier non plus que le «déterminisme» ou la «régularité» universels ne peuvent «régir» des êtres subjectifs individuels que si ceux-ci détiennent déjà de par soi le principe de leur particularité existentielle, et ne se confondent donc pas avec de purs et simple «phénomènes» («faits» ou «événement») qui ne posséderaient, au-delà des opérations arbitraires de leur «découpage objectif», aucune consistance ontologique propre et donc particulière ou même singulière. En d'autres termes, il faut nous ressouvenir que tout procès d'abstraction objective *présuppose la synthèse du sujet qui l'accomplit*, et que s'agissant de la compréhension de toute identité et activité subjective, cette synthèse est précisément celle qui s'opère toujours déjà dans et par la normativité, en tant qu'elle constitue l'unité réelle du sujet et de chacun de ses actes dans la particularité concrète de son genre, de son concept.

Tout ce que nous venons de dire sur la normativité implique donc l'existence d'une *réciprocité ontologique fondamentale* entre le sujet singulier et le genre particulier auquel il appartient. Cette réciprocité est médiatisée par la réflexivité du sujet vis-à-vis des déterminations génériques qui le constituent dans sa spécificité concrète, et ceci à tous les niveaux de l'ontogenèse de l'existence subjective et autonome. Chez l'animal, la dépendance ontologique de l'individu vis-à-vis de l'espèce se manifeste dans l'«instinct», et la réflexivité propre à la subjectivité dans la médiation de tout «comportement» par la sensibilité et la motricité comprises dans leur dimension d'intentionnalité. Chez l'être humain, cette réciprocité constitutive s'accomplit essentiellement dans la culture, en tant qu'elle médiatise *a priori* la totalité de l'activité symbolique (significative-normative), et elle se déploie ensuite expressément dans la politique. L'unité ontologique de la «société» se manifeste donc d'abord dans l'unité structurelle spécifique de la culture, comprise comme «langage» (le

13. Le développement d'une référence «idéologique» à une «raison pratique universelle», dans le champ politique, a précédé, faut-il le rappeler, celui de la référence «épistémologique» à un sujet universel de la raison théorique. Le mouvement des Communes, Bodin, Althusius, Moore, Machiavel ont précédé Galilée, Descartes et Newton, même si les deux mouvements, politique et épistémologique, se sont sans cesse prêtés appui au fur et à mesure qu'ils affinaient la formulation de leurs positions normatives; et ceci jusqu'aux lumières, dans lesquelles s'opère vraiment leur synthèse (et après cette synthèse-là, l'Occident n'en connaît plus d'autre!). Quant à la Renaissance, elle n'en fût pas une vraiment, puisqu'elle a contourné la dimension politico-idéologique pour formuler un idéal «humaniste» classique dont la réalisation politique et épistémologique eût orienté les sociétés occidentales dans une voie de développement historique peut-être plus proche du taoïsme chinois — et donc d'un mandarinat purgé de son traditionalisme confucéen — que de la «modernité» démocratique, positiviste et utilitariste que nous avons connue. Voir à ce sujet la deuxième partie, consacrée à la Chine ancienne, de la magnifique thèse de doctorat de M. Lalonde, *Temps et société*, Montréal, Université de Montréal. 1987).

structuralisme) ou bien comme «conscience collective» (comme le fait le réalisme sociologique de Durkheim), et ensuite dans les représentations idéologiques à travers lesquelles s'effectue l'identification au pouvoir et la légitimation de celui-ci. De la même manière qu'il ne peut y avoir de «parole» que dans un «langage», il n'existe d'action significative (normative-expressive) que dans le champ d'une culture commune *a priori* qui en spécifie toujours déjà pour autrui la signification, la valeur et le sens. Et il faut toujours comprendre cette référence constitutive à une culture normative de manière concrète, ainsi que le fait par exemple K.O. Apel lorsqu'il critique le «solipsisme méthodologique» de la pensée moderne au nom de l'«*a priori* de la communauté de communication» (cf. *Transformation der Philosophie*, vol. 2), et non de manière formelle abstraite comme dans le concept habermasien des «*a priori* quasi-transcendants de la communication». En effet, il ne peut exister de «communication», c'est-à-dire d'activité pratique symboliquement médiatisée, qu'à l'intérieur d'une culture qui assigne déjà aux actes et aux énoncés des protagonistes une signification et une valeur *déterminés normativement-expressivement*, et qui les inclut ainsi *a priori* dans l'évidence d'un sens commun («justesse», «validité», «véracité», «convenance», tout ceci s'opposant alors, globalement, à la notion de «non-sens» ou d'«ubris»).

Cette appartenance *a priori* de toute action significative à un univers normatif déjà structuré symboliquement n'exclut pas, mais au contraire rend possible, l'autonomie réflexive de chaque action et de chaque personne agissante à l'égard des normes qui la régissent. Elle fait que l'exercice de cette autonomie possède un sens ontologique, plutôt que d'exprimer un pur arbitraire subjectif qui pourrait être alors identifié au hasard objectif. En effet, il est dans la nature même de la médiation symbolique — et cela l'oppose alors formellement à l'instinct — d'être toujours objectivable en tant que telle, et donc d'être virtuellement sujette à une activité réflexive explicite de transformation, de contestation, de développement «productif» qui est elle-même «ancrée dans le monde» autant social que naturel (ainsi, chez l'être humain, l'activité générique perd son caractère «infinitésimal», et acquiert un caractère «historique»).

Le caractère *a priori* de la médiation qui structure significativement-normativement-expressivement (ou esthétiquement¹⁴) la pratique sociale fonde donc le caractère ontologiquement réel de la totalité collective (la «communauté» ou la «société», selon les modalités formelles (soit culturelles, soit politiques) de cette médiation. Mais ce «réalisme ontologique» est toujours aussi redoublé, dans la société elle-même, par un rapport «vertical» de représentation de la société chez ses membres, à caractère «idéologique». Je ne m'étendrai pas ici sur les modalités historiques diverses de cette représentation idéologique de la totalité, c'est-à-dire de cette objectivation réifiante de l'unité transcendantale de la structure normative *a priori* qui régit référentiellement toute action sociale en société. On pourrait les ramener, typologiquement, aux formes de *mythe*, de la *religion*, et enfin, dans la modernité, à la transcendantalisation d'un sujet *éthique* formel puis d'une *raison* abstraite et universelle (voir ci-après). Avant même d'exprimer le besoin de légitimation d'un pouvoir séparé, ce «redoublement idéologique» témoigne d'abord de l'existence d'un sentiment — sans doute originel chez l'être humain — de la contingence et de la fragilité existentielle de son ordre ontologique propre, à caractère explicitement symbolique et normatif. Il témoigne de l'appréhension de la nécessité (fonctionnelle-structurelle!) de protéger la structure des références normatives constitutives d'une identité particulière contre la menace constante de «dissolution», d'«errance», de «discord» (le mythe de la tour de Babel), bref, de la conscience, seulement refoulée idéologiquement, de la fragilité et de la mortalité intrinsèques de cette référence normative commune et constitutive (c'est ainsi que l'historiographie est née en Grèce, explicitement chez Thucydide, pour suppléer au mythe dans la fonction qui consiste à sauver de la mort les actions exemplaires et à leur conférer une valeur «fondatrice» vis-à-vis de l'identité normative commune).

Si j'ai ici effleuré ce point, c'est d'une part parce que c'est en lui que se manifeste le plus clairement la nature ontologique de la normativité; et c'est d'autre part, surtout, parce que la

14. «Esthétique vient de *aisthanesthai*, «percevoir par les sens» (ou, selon le mode du verbe, «être affecté sensoriellement par...»), et originellement, percevoir par l'ouïe. Mais le sens moderne s'est (depuis Kant?) fixé sur la dimension critico-réflexive inhérente à l'*intention* (réfléchie) de l'appréhension et de la représentation sensibles (Hegel: «Tout art est la représentation sensible d'une représentation idéale»). L'esthétique désigne alors le *jeu* expressif du sujet dans l'élaboration réflexive des formes de la représentation sensible, «jeu» qui se manifeste lui-même comme «expression de soi» dans la représentation («montrer non l'objet, mais son «voir», faire entendre non une histoire, mais son «dire»...). Cela nous autorise à faire un pas de plus et à qualifier d'esthétique toute forme d'objectivation sensible de l'identité, ou encore, toute objectivation de la réflexivité engagée dans la «présentation de soi» et la «représentation du monde». Alors, l'expressivité «esthétique» s'oppose bien, comme chez Parsons, à l'«instrumentalité». On est aussi, bien sûr, assez loin des Grecs, et aussi de Heidegger.

reconnaissance réfléchie et critique du caractère réel de la totalité, c'est-à-dire en fin de compte de la *société* elle-même, me paraît être un des enjeux décisifs posés dans les sciences sociales contemporaines par le développement des approches non seulement purement techniques, mais aussi compréhensives. À la suite de Weber (voir son option en faveur de l'«individualisme méthodologique», le principe de la «neutralité axiologique» et sa conception «opérationnelle» de la construction des «types idéaux»), celles-ci semblent, en effet, vouloir restreindre l'appréhension de la signification au niveau purement individuel et interrelationnel, et la «société» ne représente plus alors de leur point de vue que l'environnement contextuel empirique des actions significatives individuelles. Cette attitude témoigne alors de la persistance d'un parti-pris positiviste individualiste au niveau méthodologique dans une situation historique marquée par le déclin des références transcendantales abstraites et universalistes qui avaient orienté le développement de la modernité, et ceci d'autant plus qu'en opposition aux approches positivistes «scientistes», elles refusent ou réfutent explicitement toute prétention universaliste. Du même coup, en ignorant ainsi l'irréductibilité ontologique de la totalité, qui coïncide avec son caractère à priorique, les sociologies compréhensives participent directement au procès historique de la «perte de sens» qui marque le crépuscule de la modernité, en même temps qu'elles préparent le terrain à une réappropriation «technocratique» («gestionnaire», «opérationnelle») des pratiques sociales particulières dont elles réhabilitent le caractère intrinsèquement significatif. Dans cette mesure, elles s'engagent alors de manière active mais non critique dans la «postmodernité», en procédant de l'intérieur, de manière directe, à la réduction «empirique» de la normativité, alors que le positivisme classique se contentait de refouler celle-ci à l'extérieur de son champ objectif.

3. LA VALEUR IDÉOLOGICO-NORMATIVE DES SCIENCES SOCIALES CLASSIQUES

L'unité réelle de la société comprise comme «totalité» n'est pas seulement, ni même d'abord spécifiquement, une simple unité de fait, qui résulterait de toutes les interrelations actuelles effectives des sujets sociaux, ou encore de l'immédiate dépendance du devenir collectif à l'égard d'un environnement naturel objectif auquel il se serait adapté ou accommodé passivement. Elle ne correspond donc pas au concept d'une pure et simple «structure» à caractère exclusivement positif et empirique. Cette unité réelle possède elle-même ontologiquement un caractère subjectif et *transcendantal*, en tant qu'elle est toujours déjà «présente» chez les sujets sociaux comme référence *a priori* déterminante à l'égard du sens, de la valeur, de la signification et de l'identité expressive de toutes leurs actions, pour autant du moins qu'il s'agisse effectivement d'actions possédant *pour autrui*, au moins virtuellement, une signification, une valeur normative et expressive, bref, un «sens» (celui-ci fut-il plus ou moins problématique). Cette condition ontologique et existentielle peut être illustrée aisément par le rapport que chaque expression significative particulière (chaque «parole» et chaque «action») entretient avec un «langage» et une «culture» déjà donnés de manière concrète et donc déterminée; et on pourrait l'illustrer aussi, à un plus haut degré de généralité, par le rapport que dans le monde de la vie chaque individu entretient avec «son espèce» (voir plus haut).

Mais, dans le domaine de la réalité humaine-sociale-historique, il ne suffit pas de dire que la totalité se trouve ainsi toujours-déjà présente *a priori*, comme c'est aussi le cas chez l'animal pour le genre et pour la structure instinctive qui lui correspond; elle y est encore aussi toujours «représentée» en tant que telle, c'est-à-dire directement en sa valeur de norme, et la contingence de cette norme se trouve alors «dépassée» en étant expressément — réflexivement «transcendantalisée».

Toute société jusqu'à la nôtre — «postmoderne» — a en effet placé en dehors d'elle l'origine, le fondement, le garant ontologique de son ordre propre, qui acquiert ainsi pour elle la valeur de seul et unique ordre légitime. Elle se réfléchit ainsi elle-même, en son unité normative, sur le miroir d'une transcendance extérieure vis-à-vis de laquelle, en son existence même, elle aurait contracté, selon la très heureuse expression de M. Gauchet¹⁵, une «dette de sens»; et cette dette n'est rien d'autre, en fin de compte, que la reconnaissance de la dépendance de chaque action significative-normative particulière vis-à-vis de l'ordre signifiant d'ensemble, tel qu'il est advenu de manière contingente, et tel qu'il est néanmoins «nécessaire» à toutes les pratiques qu'il intègre

15. Cf. M. Gauchet, «La dette de sens ou les racines de l'état», *Libre*, n° 2, 1977.

et régit puisque c'est de lui qu'elles tirent leur signification, leur valeur et leur sens. La reconnaissance de la dette de sens est ainsi constitutive en même temps du maintien de l'identité propre et de la différence à l'égard de l'altérité. Ontologiquement, elle fixe, à la société, sa place dans le monde, tout en faisant pour elle du monde son monde propre, dans l'accueil duquel elle se tient.

Dans les sociétés «primitives», c'est le langage commun, la culture normative commune qui se trouvent directement transcendantalisés par le mythe. Celui-ci projette sur une origine immuable la raison constitutive de l'ordre particulier de la société, et c'est cette origine que réactualise chaque action lorsqu'elle est «pleine de sens». Dès lors, «le mort y saisit le vif» de manière quasi immédiate puisqu'il y revit sans cesse, de la même manière que l'ancêtre revit dans sa descendance. Dans les sociétés traditionnelles, la différence transcendantale s'est par contre intériorisée dans la société à travers la constitution d'un pouvoir séparé, dont la référence à la divinité extérieure représente le moment, le versant ou la face transcendantale. Mais sur son autre versant, qui est celui de l'exercice de la domination, cette intériorisation sociale de la différence ontologique qui fonde la normativité confère déjà à cette dernière un caractère explicitement réflexif, puisque le pouvoir objectivise expressément l'ordre social dont il impose le respect, et que toute pratique subordonnée trouve désormais concrètement constitué en dehors d'elle le moment de sa dépendance envers le tout et le principe efficient de l'unité de ce tout¹⁶.

La forme typique de cette objectivation déjà formellement réflexive de la normativité dans les sociétés traditionnelles est représentée par la royauté (je ne parlerai pas ici des deux autres formes également typiques, mais cependant «secondes», de l'exercice de la domination dans les sociétés traditionnelles que sont la «société de castes» et l'«empire»¹⁷). Or, l'autorité royale est elle-même, immédiatement, de nature traditionnelle (et c'est d'abord par référence à ce mode de constitution de l'autorité, que les sociétés en question peuvent elles-mêmes être qualifiées de traditionnelles, et non en raison du fait que les activités sociales particulières y resteraient directement régies par des traditions «vernaculaires», ce qui ne permettrait en aucune façon de les spécifier vraiment ni par rapport aux sociétés archaïques, ni par rapport à la modernité, dans laquelle ont subsisté, en ce sens-là, de nombreuses «réserves de tradition» (Habermas) lesquelles y furent toutefois «consommées» sans être «renouvelées» selon le jeu spécifique de la nouvelle logique de régulation politico-institutionnelle. La royauté s'est progressivement dégagée de la chefferie et des rapports «privés» de clientèle en consolidant à son profit une structure de hiérarchisation pyramidale des multiples puissances sociales particulières et en s'arrogeant le monopole de leur «reconnaissance» et de leur sanctionnement légitime. À cet égard, il est significatif que la royauté traditionnelle (dont il faut alors distinguer la royauté «absolue» des Temps modernes qui représente une forme de transition vers le pouvoir d'État universaliste) ne possède aucun pouvoir proprement législatif, mais qu'elle tende seulement au monopole de l'autorité juridictionnelle, en quoi elle reconnaît elle-même le caractère originel des droits particuliers au service desquels elle entend mettre la capacité «déclarative» et l'exercice de la violence conditionnelle dont elle a acquis l'usage légitime exclusif (concept de «souveraineté», distinct lui aussi du concept d'«imperium».) Pour l'État moderne encore, la souveraineté représente la dimension extérieure de son pouvoir, c'est-à-dire alors justement sa «puissance» en tant qu'elle se fait reconnaître, alors que sa dimension interne est exprimée par l'imperium. Dès lors, la royauté se pose comme la représentante d'un «ordre ontologique normatif»

16. Cette approche «ontologique de l'idéologie n'est pas contradictoire avec son appréhension «critique», mais elle la soutient au contraire. Lorsque la société intériorise la «division sociale» (ou plutôt lorsqu'elle laisse se développer en elle une «contradiction» au sens marxiste), c'est dans la verticalité de la domination que se réalisent en même temps le principe de sa division interne et le mode de son unité nouvelle en tant que société divisée — et élargie alors par cette division. On peut bien sûr à partir de là s'engager dans des positions normativement contradictoires, selon que l'on valorise la possibilité de la suppression de la division verticale, ou qu'au contraire on s'y oppose. Mais dans les deux cas, il faudrait cependant fonder son jugement de manière critique, ce qui signifie ici en tenant compte de l'ambivalence fondamentale de toute domination, puisque son extériorité même dans la société comporte déjà, lorsqu'elle se distingue de la pure violence par la reconnaissance, la légitimation qu'elle parvient à se faire octroyer l'élargissement de l'unité sociale et l'agrandissement de l'identité qui se réfèrent à elle par-delà les particularismes ou l'étroitesse de la conscience culturelle commune. Par la distance ainsi créée entre la personne (ou le groupe particulier) et la société, s'ouvre la possibilité d'une «autonomie» et d'une «émancipation» des personnes particulières à l'égard de l'emprise immédiate de la normativité collective sur toutes leurs actions. C'est du moins ce dont témoigne, idéologiquement et pratiquement, tout le procès de la modernité qui se présente en même temps comme le procès d'émancipation de l'individu singulier (mais «abstrait»), et comme le procès de constitution du pouvoir d'État compris comme «imperium», c'est-à-dire comme monopole de tout exercice légitime — parce que réglé de manière socialement-politiquement réflexive, de toute violence sociale.

17. Voir à ce sujet *Dialectique et société*, vol. 3, à paraître.

à caractère lui aussi hiérarchique et concret, au sommet duquel se trouvent les dieux, dont la volonté ordonne le monde sans qu'aucun d'entre eux ne soit à proprement parler le créateur *ex nihilo* du monde.

C'est directement à l'encontre de cette structure ontologiquement hiérarchique et particulariste de la société traditionnelle et de sa référence de légitimation transcendantale concrète et extérieure que va se construire la modernité. En tant que procès historique pluriséculaire, celle-ci peut être entièrement comprise comme un projet d'émancipation de l'individu à l'égard de la complexe structure des régulations normatives et idéologiques traditionnelles; cette émancipation vis-à-vis de la tradition implique une reconstruction systématique de l'ordre social, réalisable déductivement à partir du postulat de l'existence transcendantale d'une raison formelle à caractère universel, raison à laquelle l'individu en tant que tel, considéré de manière abstraite, aurait directement et «naturellement» accès. En négligeant nombre de précisions conceptuelles et bien des références historiques qui seraient indispensables à sa «démonstration», je défendrai alors la thèse suivante: à savoir que les «sciences sociales» — comprises au sens large mais dans le respect du sentiment de spécificité qu'elles ont elles-même éprouvé dès leur origine à l'égard de la tradition et des autorités dogmatiques, ainsi que des humanités qui voulaient seulement se rapporter à cette tradition et à ces autorités de manière critique et réfléchie — ont essentiellement assumé la fonction, alors «doctrinale», de légitimation impliquée dans ce projet de reconstruction sociétale. Elles ont érigé, non pas empiriquement, mais idéalement, contrafactuellement et à titre de postulat à priorique, le principe de la «rationalité» de l'ordre «naturel» de la société en principe ultime de légitimation, principe auquel bien entendu toutes les autorités et coutumes traditionnelles ne pouvaient qu'avoir dérogé en leur arbitraire constitutif. Par ordre naturel rationnel, elles entendaient un ordre normatif qui pouvait se laisser déduire du libre exercice d'une raison individuelle «éclairée», consciente en même temps de sa propre liberté fondatrice et de l'existence de lois universelles et immuables régissant la totalité du monde objectif extérieur à elle (voir plus haut). Les sciences humaines ont donc fait du postulat de la raison *positive* un mot d'ordre polémique tourné contre la tradition, et le fondement *normatif* d'un ordre social *virtuel*, ou projectif, réalisable par émancipation à l'égard de l'arbitraire traditionnel et par reconnaissance d'une valeur normative authentique à la seule soumission, réalisée réflexivement, aux lois universelles de la nature (c'est peut-être Sade qui a poussé au plus loin la logique inhérente à ce nouveau mode de légitimation, et cela n'est pas entièrement paradoxal: il n'avait les pudeurs, ni l'attachement humaniste, de Kant!).

Ceci dit, l'histoire des sciences humaines pourrait alors peut-être se comprendre, dans ses grandes lignes et ses principales figures théoriques, en fonction de l'histoire de la modernité, appréhendée dans la double dimension de son rapport agonistique à la tradition et de son procès interne et cumulatif de reconstruction systématique, cette deuxième dimension prenant progressivement la relève de la première au fur et à mesure de sa réalisation effective. Les sciences humaines, ou sociales, ne se sont pas en effet développées d'une manière plurielle, à partir d'un découpage disciplinaire fonctionnel ou objectif de la réalité qui leur serait apparu d'emblée comme empiriquement évident. Elles se sont au contraire présentées comme une succession de discours doctrinaux globaux qui visaient, chacun tour à tour, à «faire raison» ou plutôt à «donner raison» au procès de développement de la modernité compris de manière synthétique à travers l'unité d'un seul principe de rationalisation assumant, aussi bien polémiqument dans le rejet de la tradition que constructivement dans l'organisation systématique des nouvelles régulations institutionnelles à caractère formel et universaliste, la fonction (idéologico-transcendantale) de légitimation fondamentale et le rôle (technico-pratique) d'intégrateur logique des pratiques, et d'abord de la praxis politique. Les premières doctrines globales qui se présentèrent ainsi pour assumer la double fonction de la légitimation et de la régulation systématique du procès de la modernité furent les doctrines *juridico-politiques* du *droit naturel moderne*, fondé déductivement sur le concept de la liberté individuelle, et du *contrat social* compris comme fondement de tout ordre socio-normatif légitime parce que rationnellement déductible du même postulat de l'autonomie normative individuelle. Rétrospectivement, ce sont ces doctrines juridico-politiques qui ont effectivement tenu lieu de «théorie générale de la société», à valeur normative, depuis la fin de la Renaissance jusqu'au tournant du XIX^e siècle, et elles trouvèrent dans la philosophie politique des *lumières* et dans la *Critique de la raison pratique* de Kant leurs expressions idéologiques les plus achevées.

Avec les révolutions anglaise, américaine et française, les principes polémiques normatifs des doctrines classiques du droit naturel individualiste et du contrat social compris comme fondement ultime de toute légitimité politique parviennent à leur réalisation effective, et elles cessent d'être

en tant que telles idéologiquement problématiques dans ce que l'on peut considérer comme la partie la plus éclairée de la société occidentale moderne, celle qui commande le développement de la pensée théorico-idéologique la plus avancée ou du moins la plus en accord avec le sens dans lequel s'oriente le développement socio-politique dominant. Ce qui par contre devient alors problématique, c'est le mode institutionnel d'organisation de la société civile à l'intérieur du champ d'autonomie que lui a ouvert la «révolution politique bourgeoise». Dans les sociétés post-révolutionnaires, c'est alors dans le champ de la société civile que vont se déployer directement les luttes sociales. C'est à ce problème que va répondre, vers la fin du XVIII^e siècle, le développement d'une *économie politique* à prétention théorique générale (et donc pas seulement pragmatique, comme c'était le cas s'agissant du mercantilisme et du caméralisme des XVII^e et XVIII^e siècles). Or, comme on l'a dit, cette prétention théorique implique aussi immédiatement une prétention idéologico-normative globale relativement aux problèmes de régulation et de légitimation posés par l'ordre sociétal bourgeois capitaliste compris comme une totalité à caractère dynamique.

Dans cette transmission de l'hégémonie théorico-idéologique depuis les doctrines politiques aux doctrines économiques, le point tournant peut être situé dans l'œuvre d'Adam Smith, comme P. Rosanvallon l'a bien montré me semble-t-il dans *le Capitalisme utopique*. Mais l'important pour notre propre argumentation, c'est que les sciences politiques contemporaines continuent bien à voir dans des auteurs comme Bodin, Machiavel, Althusius, Hobbes, Locke, Rousseau, etc., les fondateurs ou du moins les précurseurs directs de leur discipline dans la modernité, comme le fait également l'économie politique vis-à-vis d'A. Smith et de l'école classique anglaise, et ceci toute critique idéologico-théorique mise à part. Et ajoutons qu'avant la première moitié du XIX^e siècle, il n'existe nulle part de «sociologie» qui revendique ce nom pour s'identifier, à l'encontre des doctrines politiques et économiques, à une théorie générale de la société. Jusque vers la fin du premier tiers du XIX^e siècle, c'est en effet dans le politique puis dans l'économique que la dynamique de la modernité se révèle de manière idéologiquement agonistique, et c'est donc aussi à ces niveaux formels de la pratique sociale que se joue la question normative de l'aménagement institutionnel et de la légitimation idéologique de l'ordre nouveau propre à la société bourgeoise puis capitaliste. À travers les doctrines politiques puis économiques classiques, c'est donc la société moderne qui s'est donné d'elle-même une nouvelle représentation normative-expressive à valeur «transcendante», laquelle se substituait ainsi fondamentalement aux représentations religieuses dominantes dans les sociétés traditionnelles. Et le «contenu» de ces représentations idéologiques de la société moderne, les idéaux de l'émancipation individuelle puis du progrès matériel, correspondaient très étroitement au caractère projectif-volontariste de tout le procès de développement de la modernité en Occident. Le modèle auquel la société se mesure normativement n'y est plus reporté dans le passé, ni projeté dans une transcendance extérieure concrète, il est anticipé dans l'avenir sous la forme d'une exigence rationnelle et d'une nécessité formelle à l'aune desquelles la réalité sociale empirique doit être jugée de manière critique; et c'est par référence à ces exigences rationnelles et formelles que la légitimation fondamentale du pouvoir et de la praxis socio-politique consistera désormais dans leur capacité de transformation de la société, plutôt que dans leur participation au maintien d'un ordre déjà donné de manière concrète.

Le rationalisme de la pensée sociale moderne dominante, du XVI^e au XIX^e siècle, ne doit donc pas être interprété d'abord, rétrospectivement, comme un principe «épistémologique» dont la mise en œuvre méthodique aurait principalement eu comme finalité la connaissance «scientifique» et «objective» de la réalité sociale-historique effective. Il représente au sens le plus strict du terme, une idéologie, dont l'objet, comme pour toute idéologie, est le mode ontologique de la transcendance. La Raison formelle, abstraite et universelle, en tant que référence transcendante qui a animé les luttes pour la modernité puis servi de légitimation à la modernité triomphante contraste certes avec les formes antérieures de la transcendance religieuse, à caractère concret, particulier et extérieur. Mais elle ne représente pas un déclin de la transcendantalisation de la référence de légitimation; bien au contraire elle confère à cette référence transcendante un caractère absolu en son abstraction et son universalité formelle; et si, sous cette forme abstraite et idéale, cette référence transcendante peut désormais se trouver immédiatement intériorisée dans les sujets sociaux, ce sont alors ces sujets qui se trouvent transcendantalisés dans le principe même de leur subjectivité individuelle (ce constat — auquel l'œuvre de Kant pourrait à elle seule servir de preuve — permettrait de mesurer la distance parcourue entre l'individualisme transcendantal classique, et l'individualisme psychosociologique et pragmatique qui caractérise l'entrée contemporaine dans la postmodernité).

La modernité triomphe, idéologiquement et pratiquement, dans l'autonomisation de l'économique, et dans la reconstruction de l'ordre social sur la base du laisser-faire utilitariste. La *sociologie*, qui est, dans sa genèse en tant que science sociale dominante, inséparable du passage du rationalisme au positivisme (c'est Comte qui fait ici la jointure et la transition, comme Smith l'avait effectuée dans le passage de la théorie politique à la théorie économique), va naître alors en héritant d'un objet nouveau, la «société», dont la consistance propre se manifeste au fur et à mesure que s'imposent les conséquences «négatives» d'un développement économique autonomisé et naturalisé. Ces conséquences ont été décrites de manière synthétique par K. Polanyi dans *la Grande Transformation*, et elles peuvent être résumées sommairement comme comportant une menace cumulative de disparition de toute la dimension de la réciprocité symbolique, de la solidarité normative-expressive et de l'identité collective *a priori* dans la vie sociale. C'est donc sous le signe et dans la dimension de l'intégration normative (politique et culturelle) menacée par le développement économique autonomisé que la société comprise comme totalité va faire son apparition en tant qu'objet *sui generis* d'une science humaine, la sociologie, et ceci en parallélisme étroit avec le développement dans la société capitaliste triomphante d'un courant «réformiste» de plus en plus puissant et de plus en plus efficace autant sur le plan politico-institutionnel que sur le plan idéologique¹⁸. Et, à la différence du mouvement révolutionnaire, ce courant réformiste n'est plus essentiellement rationaliste, mais positiviste et pragmatiste.

La sociologie se présente donc sur la scène historique-idéologique comme une théorie de la dimension d'«intégration» de la société, de l'existence réelle de la société comme «totalité *sui generis*» irréductible aux seules dimensions politiques et économiques: tous les classiques, sauf Marx dont on a déjà parlé, en témoignent. Et en (re)découvrant, au niveau savant, ce qui avait depuis toujours imprégné envers et contre tout la conscience commune, la sociologie se donne la légitimité d'être une science «positive» à l'encontre des conceptions rationalistes-idéalistes de la société, à caractère idéologico-normatif, puisque celles-ci énoncent les conditions d'un devoir-être idéal qu'elles transcendent pour en faire une «nécessité objective». Mais il ne faut pas s'y tromper, le principe d'intégration que la sociologie «découvre» devient immédiatement son mot d'ordre normatif, face d'une part à la menace de dissolution réelle qui pèse sur une société capitaliste dont toute la dynamique de développement historique serait abandonnée au libre jeu de la rationalité économique qui la régit normativement, et en relation d'autre part avec les exigences normatives nouvelles de solidarité que le mouvement réformiste invoque pour assurer sa propre légitimité sociale. Et il ne faudrait pas oublier non plus, pour apprécier la portée idéologico-normative de l'œuvre théorique des fondateurs «classiques» de la sociologie, la nouvelle sensibilité à la dimension collective et culturelle concrète de la société qu'impose le caractère national que revêtent toutes les sociétés que l'universalisme politique et l'individualisme formel ont fait émerger du traditionalisme

18. Je privilégie ici, au niveau de l'histoire sociale des idées et de la critique historique des idéologies, le mouvement réformiste relativement au mouvement révolutionnaire, même si le premier a pendant longtemps bénéficié d'une moindre visibilité théorique et s'il n'eut pas le même succès en tant que référence de légitimation idéologico-politique. C'est que le discours — et la praxis — révolutionnaire est resté, pour l'essentiel, attaché au moment idéologique du rationalisme politico-économique, et que toute sa problématique politico-idéologique s'est, dans le contexte des sociétés capitalistes les plus développées auquel il se référerait lui-même presque exclusivement à l'origine, en quelque sorte «crispée» sur une modalité de la référence transcendantale qui se trouvait de plus en plus dépassée dans les faits, c'est-à-dire dans les pratiques sociales effectives et dans leurs références de légitimation. Il est symptomatique que la révolution n'ait «réussi» que là où la modernité bourgeoise, capitaliste et libérale ne s'était pas encore vraiment instaurée, et que c'est là seulement qu'elle peut encore rester actuellement à l'ordre du jour. Mais le cheminement réel de l'histoire moderne, dès le milieu du XIX^e siècle, apparaît rétrospectivement — malgré les dramatiques moments de rupture des fascismes — comme l'histoire du réformisme qui transforme de manière pragmatique les conditions formelles-rationnelles d'opération d'une «économie pure», c'est-à-dire aussi, d'une société régie entièrement selon les exigences d'une rationalité purement économique (d'où aussi l'impossibilité désormais d'une théorie «macro-économique» qui soit encore en même temps une théorie proprement économique. Les économistes se sont alors rabattus sur la construction de modèles micro-économiques formels qui n'ont de vraiment opérationnel que leur nom, lorsqu'ils ont encore un quelconque contenu théorique-déductif, et ne représentent par ailleurs que de brillants jeux de la pensée formalisante, ou au contraire, des modèles de description purement empirique (analyse multivariée, tableaux statistiques, et boule de cristal). On peut d'ailleurs penser que c'est justement le succès du réformisme qui a causé l'échec du «révolutionarisme», mais il faut voir alors que cela a signifié en même temps le succès «idéologique» du pragmatisme positiviste contre le rationalisme, de la «sociologie» contre l'«économie politique». Car c'est précisément en postulant la «rationalité intrinsèque» de l'économie capitaliste, qui pouvait alors être jugée à un niveau supérieur comme une «irrationalité intrinsèque» parce que limitée, que la théorie révolutionnaire pouvait s'assurer de la validité de son mot d'ordre fondamental. À la rationalité formelle et médiante de l'échange, elle pouvait alors également de manière entièrement rationnelle vouloir substituer la rationalité matérielle du besoin et de la productivité technique du travail (on connaît la phrase célèbre de Marx-Engels à ce sujet à la fin du *Manifeste*).

médiéval comme États souverains. On sait que Durkheim, comme Weber, étaient aussi des « patriotes », et on pourrait sans doute en dire autant encore de Parsons, même si chez lui la « patrie nationale » ne possède plus tellement une forme territoriale : l'*american way of life*, comme référent culturel transcendantal à prétention cosmopolite « impérialiste », représente certainement une des composantes majeures du « nationalisme américain », comme le « libéralisme », par-delà son universalisme formel, représentait lui aussi une dimension essentielle du nationalisme de l'Angleterre impériale. Car le nationalisme des puissants peut bien se permettre d'être plus ouvert et plus universaliste que celui des faibles.

Je passerai ici sur un examen plus attentif de l'histoire interne de la sociologie, histoire elle aussi dominée par des considérations normatives-idéologiques profondément enracinées dans l'histoire socio-politique concrète. Elle se laisse cependant résumer d'une manière assez simple : à mesure que, sous l'effet de la « naturalisation » du réformisme, le fondement de la légitimité de l'ordre social s'est déplacé de l'invocation rationaliste de principes transcendants abstraits, formels et universalistes, vers la reconnaissance d'une capacité démocratique de résolution pragmatique des conflits et des « problèmes sociaux », c'est aussi la question normative de l'intégration *sociétale* qui a cédé la place, idéologiquement parlant, aux multiples problèmes particuliers de l'intégration *sociale*, puis à ceux de la « participation sociale », et ceci toujours dans la même perspective d'une approche « positive » et de plus en plus pragmatique de la réalité empirique. Mais le caractère « positif » de cette approche a progressivement été entendu en un sens explicitement éthico-pragmatique plutôt qu'épistémologico-idéologique. Les interventions sociologiques ont de plus en plus fondé leur sens et leur légitimité sur le fait qu'elles « servaient » à quelque chose ou à quelqu'un, et qu'elles permettaient d'orienter l'action effective dans la résolution des problèmes qu'elle rencontre au jour le jour dans la vie socio-politique concrète, et ceci dans un contexte sociétal où le réformisme lui-même avait progressivement étendu d'une manière indéfinie le champ des interventions particularistes légitimes d'un État d'abord bureaucratique puis de plus en plus technocratique.

Le réformisme a alors entraîné un nouveau déplacement de la fonction de légitimation sociétale assumée par les sciences sociales : de formellement idéologique qu'elle était, elle est progressivement devenue simplement *technique*, et par là je veux dire deux choses. D'un côté, les sciences sociales dérivées de la fragmentation (par spécialisation et professionnalisation) de la sociologie générale (fragmentation dans laquelle d'ailleurs toutes les sciences idéologico-théoriques antérieures retrouvaient leur place sur un pied d'égalité empirique), se convertissaient directement en modalités purement techniques de gestion des « problèmes sociaux » puis plus généralement de tous les rapports sociaux. D'autre part, et dans la mesure précisément où elles pouvaient néanmoins se revendiquer d'un statut de « sciences positives objectives » conquis dans la période précédente, elles continuaient de fournir à la bureaucratisation et à la technocratisation de la société la référence de légitimation transcendantale, désormais directement épistémologique, dont celle-ci avait encore besoin *for the time being*. Il est alors normal que ce ne soit pas un sociologue qui ait marqué de son nom cette nouvelle transition, mais un épistémologue : T.S. Kuhn, et que cet épistémologue ait alors précisément déplacé le problème de l'épistémologie sur le terrain de la nouvelle sociologie pragmatique ; qu'il ait en d'autres termes réussi l'opération que les exigences de l'*aggiornamento* idéologique faisaient peser sur elle : procéder à la liquidation de la valeur transcendantale conférée à la science entendue comme expression normative absolue de la raison abstraite, formelle et universelle (le rationalisme), et en même temps, sur l'autre versant de la même opération de renversement, réaliser le transfert de la valeur transcendantale jusqu'alors conférée à cette même raison scientifique *a priori*, et désormais attaché au seul *nom* de science (ou plutôt au seul adjectif de « scientifique »), à toute pratique d'intervention technico-pragmatique *a posteriori*, conduite de manière méthodique, ou encore « opérationnelle ». Dès lors, c'est le pragmatisme démo — et bureaucratique — technocratique¹⁹ qui se trouvait érigé, au raz de ses opérations effectives, en

19. Comme il est d'un bout à l'autre question ici de normativité, je ne peux pas laisser entièrement indéfinies les présuppositions normatives ou les préjugés qui sont impliqués dans cette dernière expression : « démo-buro-technocratique ». Peut-on ainsi réunir, pour les galvauder ensemble, l'eau et le feu, dieu et le diable (et qui plus est, un double diable en l'occurrence, l'ancien et le moderne, Belzébuth et Béhémoth — et quelle prédestination dans ces noms pour être des diables !)? Ne faut-il pas prendre position, dans la puissance du langage ou face à elle ? La démocratie, comme toute forme de société, ne peut tirer son principe de légitimité que d'un fondement transcendantal. Or, c'est précisément un tel fondement — celui de l'individualisme transcendantal du rationalisme classique — qui se dérobe maintenant sous les pieds de la démocratie « participative » vers laquelle évoluent toutes les sociétés occidentales, et ceci nonobstant toutes les déclarations des « droits de la personne », car la « personne » qui s'y trouve invoquée est de plus en plus une personne purement empirique, pourvue

principe ultime de légitimité. Celui-ci a comme noms «fonctionnement», «efficacité», «effectivité». C'est la transcendantalisation de l'«état de fait» compris dynamiquement comme «système opératoire». Il me semble que nous en sommes là. (Et j'ai, dieu merci, dans cette «envolée», avalé mon quatrième point avec le troisième! Il ne reste donc plus que le dernier point, qui prend ainsi la quatrième place au lieu de la cinquième qui lui avait été assignée.)

4. LA VOCATION NORMATIVE CONTEMPORAINE DES SCIENCES HUMAINES

Les sciences sociales n'ont donc jamais été des sciences positives, et le rationalisme dont elle se sont réclamées dès leur origine a essentiellement servi à orienter normativement la lutte engagée par la modernité contre la tradition, sa valeur étant alors finalement épuisée avec le déclin de cette tradition. En d'autres termes, rationalisme et positivisme furent les mots d'ordre normatifs des sciences sociales, et celles-ci ont, globalement et tour à tour, d'abord assumé le rôle qui consistait à produire et à diffuser l'idéologie de légitimation de la modernité. Ceci, bien sûr «pour le meilleur et pour le pire», et de manière inévitable, puisque l'idée même d'une connaissance purement positive de la société et de l'histoire est un non-sens de par le fait du caractère normatif, expressif et réflexif de l'action sociale, caractère ontologique auquel aucune connaissance de la société par elle-même, de l'activité par elle-même, du sujet individuel par lui-même, ne peut se soustraire.

Pourtant, on assiste, dans la présente transition vers la postmodernité, à un déclin de toute référence normative transcendantale aussi bien au niveau de l'orientation du devenir historique qu'à celui de l'intégration de la société et de la régulation des pratiques particulières, tout cela devenant de plus en plus une pure et simple affaire de gestion technique (affaire à vrai dire alors aussi de plus en plus complexe!) Dans cette même mesure, la société perd progressivement comme l'individu sa dimension ontologique de totalité subjective, son unité et sa «simplicité» transcendantales, liées à son mode d'existence réflexif à travers la représentation (voir la «perte de sens», la «mort du sujet», la «crise de légitimité», la «fin des idéologies», etc.). À ce processus, les sciences sociales participent directement dans la mesure où elles se reconvertissent en «recherche», entendue de plus en plus en termes «opérationnels». On pourrait dire alors qu'elles perdent (enfin!) leur dimension idéologique pour devenir immédiatement pratiques. Cela est sans doute vrai, mais ce constat possède cependant un double sens. Car la fin de l'idéologie devient alors la méta-idéologie de la postmodernité, c'est-à-dire l'idéologie de légitimation immédiate de la perte de la normativité, de la réduction de l'action au comportement, d'une culture de l'immédiété où la vie perd toute référence à son propre passé et toute orientation vers l'avenir, ou le sujet, reporté sans cesse vers son désir immédiat, finit par n'être plus pour lui-même et pour autrui, qu'une «chose» complexe et imprévisible, qu'il appartient à une multitude de spécialistes de sonder, d'adapter, d'intégrer morceau par morceau à lui-même et à autrui.

L'image ainsi brossée n'est qu'une caricature unilatérale, et pourtant les pas faits dans la direction de la réalisation effective de cette image caricaturale, avec l'assistance des sciences sociales, sont déjà nombreux et irréversibles, et la cadence, depuis cinquante ans, depuis vingt ans, depuis cinq ans s'accélère sans cesse. Face à ce mouvement, l'effet premier de la méta-idéologie de la fin des idéologies est alors de désamorcer tout débat idéologique autour du développement de la société postmoderne, et de rendre *a priori illégitime* toute référence à une *normativité a priori*: il faut laisser faire et laisser aller, toute volonté normative n'est qu'une illusion dogmatique dangereuse, qu'un rêve passéiste irréaliste, qu'une inefficace nostalgie. Laisser faire et laisser aller

de droits particuliers et donc contingents, et cette particularité et cette contingence, de leur côté, ne sont plus fondées sur aucune «tradition» (la modernité est passée par là!); elles deviennent ainsi elles-mêmes purement empiriques, c'est-à-dire immédiates et circonstancielles, arbitraires. En définitive, tendanciellement, ce sont les rapports de force, et en particulier les rapports de force médiatiques, qui fondent ou créent désormais les «droits». Face à une telle évolution, il paraît vain de vouloir se cramponner aux principes universalistes abstraits de la modernité, puisque dans les pays démocratiques, c'est justement leur application qui a conduit vers la présente dérive purement pragmatique. Toutefois, face à cette situation il en existe une autre, beaucoup plus massive globalement; celle de l'unification croissante du monde, qui se réalise, elle, en l'absence de toute référence normative commune, et peut-être dans les pires conditions d'inégalité et d'injustice que l'humanité, dans son ensemble, ait jamais connue. C'est à ce niveau qu'une autre légitimité démocratique doit être inventée, qui ne se soucie pas seulement de la liberté des personnes, mais de l'autonomie des cultures et des civilisations, de leur participation à la construction d'une histoire commune, etc. Cela implique non pas un recul vis-à-vis des concepts rationalistes de liberté, d'égalité et de justice, mais leur élargissement et leur concrétisation.

la technique, laisser faire les spécialistes, les organisations fonctionnelles, les rapports de force, les rétroactions aménagées dans les circuits informatiques, décisionnels, prévisionnels, programmatiques. Laisser faire les médias, laisser aller toutes les cultures vers le *melting pot* et chaque identité vers son solipsisme, laisser venir à nous le futur puisqu'il a toujours déjà été prévu comme une conséquence inéluctable de ce qui a déjà été fait, de ce qu'on a déjà laissé faire et laissé aller. La seule norme, la seule idéologie qui subsiste encore comme norme et comme idéologie collective légitimes est alors une norme, une idéologie du refus, ou de la peur, de la violence. N'importe quoi, mais sans violence! Ou du moins, pour nous qui sommes au centre du mouvement vers la postmodernité, que la violence s'exerce seulement du centre vers la périphérie, du connu vers l'inconnu, de manière impersonnelle, involontaire, irresponsable, inconsciente, purement objective, idéalement statistique. Et c'est peut-être pour ne pas oublier sa dernière norme que la société postmoderne non violente aime tellement se faire peur avec la violence subjective et archaïque, et qu'elle en voit partout où elle se regarde encore.

Caricature. Et pourtant menace réelle vis-à-vis de «quelque chose», l'identité normative de la société, de la personne et de l'action, qui est une réalité fragile puisqu'en la perdant on en perd aussi le souvenir; une chose délicate puisqu'elle n'existe que si l'on y tient, si on la «cultive»; une chose qui n'est rien d'autre que l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes: action, individu, société, civilisation, histoire, humanité. Tout cela dont rien n'a jamais été nécessaire. Tout cela qui n'existe que par normes, par fidélité à ce que nous sommes de manière contingente, et par désir d'être, singulièrement, en nous «augmentant» (H. Arendt: agir: *augere*: augmenter: ce qui se déploie dans la continuation d'un commencement, et n'a pas ailleurs de fondement, ni de refuge, de lieu sûr, d'abris. Et pas plus qu'il n'y a d'abris antinucléaires, il n'existe d'abris contre la disparition normative d'une personne ou de notre espèce. Positivement, objectivement, homme ou fourmi, c'est la même chose, sujet ou chose, c'est pareil. Et c'est devenu un choix — à moins, dira-t-on, que ce ne soit qu'une question de goût. Un choix aussi et d'abord pour les sciences sociales).

Puisque la société fonctionne désormais à l'information et à la décision, on n'empêchera pas les sciences sociales de faire carrière dans la recherche opérationnelle: il n'y a pas de sot métier, pas plus maintenant qu'avant. Mais la question n'est vraiment pas là. Les sciences sociales sont nées en occupant une place — et il faudrait dire plutôt qu'elles ont pris cette place de haute lutte — celle de la «connaissance de la société», celle de la «réflexion», celle du «miroir», celle de la définition de l'identité, celle en un mot de la légitimation de la normativité et donc de l'idéologie, de leur constitution et de leur transmission réflexives. Formellement, l'exercice de la fonction propre à cette place, c'est le magistère dogmatique ou pédagogique, la différence tenant alors seulement dans le degré de réflexion (de réflexivité critique) mis en œuvre. On ne peut pas alors blâmer les sciences sociales de quitter cette place, d'abandonner cette fonction ou cette vocation qu'elles ont exercée depuis plusieurs siècles, *mais à la condition toutefois* qu'elles ne prétendent pas la prendre avec elle, la mettre dans leur poche comme un bien propre et exclusif. Aussi, la question normative et idéologique, relativement aux sciences sociales, ne se pose-t-elle pas d'abord en considération de leur carrière, mais en rapport au destin de la société, compris dans sa dimension dogmatique et pédagogique. Les sciences sociales se sont imposées et ont été reconnues comme les pédagogues des Temps modernes, mais le droit ne leur appartient pas de détruire l'école lorsqu'elles déménagent vers les bureaux, et ceci même si elles peuvent se prévaloir d'avoir elles-mêmes jadis remplacé les églises par des écoles. Le problème qui se pose, à travers la crise contemporaine des sciences sociales au plan théorique et par conséquent normatif et idéologique, est donc un problème qui ne se pose littéralement qu'à travers cette crise, et non pas *en elle*: c'est le problème de la reproduction (et de la «production», marginalement) de la normativité et de la référence transcendantale de légitimation dans notre société. C'est seulement après que la question ait été ainsi posée qu'il peut devenir évident que toute la réflexion qu'elle exige, et que toute solution qu'elle appelle, doivent elles-mêmes être enracinées dans le projet classique des sciences sociales, puisqu'il fût précisément un projet de connaissance et d'orientation normative-réflexive de la société et de son développement historique. Or, il ne faudrait sans doute pas accepter de revenir en arrière de cette exigence de réflexivité dont elles procédèrent et qu'elles mirent en œuvre, même si elles sont maintenant en passe de l'abandonner, au profit d'une efficacité technique plus immédiate.

Dans le contexte d'une évolution de la société qui comporte la dissolution progressive de toute référence à une normativité commune, et donc la perte progressive du sens de l'unité normative

transcendantale de la société elle-même, la première position normative consiste donc soit à accepter cette évolution comme une donnée historique inéluctable, soit à la refuser en s'y opposant, et en la considérant dès lors non comme un «fait» mais comme une tendance elle-même normative — à caractère alors négatif. Un tel refus implique la recherche d'une alternative, aussi bien en ce qui concerne le contenu d'une nouvelle normativité sociétale qu'en ce qui concerne les modalités, politiques ou pédagogiques, de sa diffusion dans la société. Ce problème ne concerne pas particulièrement les «sociologues», mais tous les membres de la société.

Où le sociologue (le politicologue, l'historien, le philosophe...) peut se sentir particulièrement concerné, c'est dans le rapport qu'il entretient avec la tradition de sa discipline, et dans la place qu'il appartient selon lui à celle-ci d'occuper dans la société en raison de cette tradition. Or, cette tradition est celle justement de la *réflexion normative critique*, qui comporte par définition une prétention pédagogique — celle-ci fut-elle aussi toujours polémique. Cette approche professionnelle du problème de la normativité dans la société contemporaine débouche donc sur une problématique sociétale tout à fait générale, mais elle ne saurait prétendre absorber celle-ci, ni conserver pour elle-même le monopole des choix qu'elle pose. Après tout, encore une fois, les sciences sociales peuvent bien délaissier l'école, en autant qu'elles y laissent libre la place qu'elles y occupaient, et qu'elles n'en détruisent ni les murs ni les meubles: d'autres pourront alors venir la remplir pour la réaménager selon les exigences actuelles.

Quels «autres»? Il me semble que la question ne soit pas condamnée à rester entièrement sans réponse. Revenons un peu en arrière. Depuis leur origine, les sciences sociales ont prétendu être des disciplines rationnelles, puis des sciences positives, mais il s'est avéré que dans ces prétentions s'exprimaient précisément leur engagement normatif le plus profond: elles étaient entièrement au service idéologique de la modernité. Or, c'est précisément maintenant cette modernité qui est entrée en crise, politiquement et idéologiquement. Vers quoi pointe alors l'exigence d'une idéologie de «sortie de crise»? Vers quelque chose sans doute qui permettrait de «dépasser» les apories devenues manifestes de la modernité, et plus précisément celles qui sont devenues manifestes de par leur réalisation. Or, la principale de ces apories est le caractère négatif de la Raison pratique universaliste, et l'inconsistance ontologique du sujet individuel abstrait, qui lui correspond. Après avoir lutté idéologiquement, au nom de ces abstractions, contre toute normativité concrète à caractère *dogmatique* (la lutte contre la tradition), les sciences sociales ne pourraient-elles pas dépasser ce moment abstrait de leur critique, et s'engager dans une *reconstitution critique-réflexive de la normativité positive*, comprise alors comme une dimension ontologique fondamentale de toute existence humaine. Elles ne trahiraient pas, ce faisant, le rôle qu'elles ont toujours assumé historiquement, mais seulement l'interprétation qu'elles s'en étaient données. Et surtout, elles ne manqueraient pas de ressources, dans leur tradition, pour accomplir ou participer à l'accomplissement d'une telle tâche.

Il convient de rappeler ici que les sciences sociales se sont non seulement substituées, idéologiquement, au dogmatisme de la religion traditionnelle. Elles ont également écarté de leur chemin, pour des raisons qui étaient idéologiquement compréhensibles mais qui étaient pourtant ontologiquement et épistémologiquement inconsistantes, les «humanités» qui s'étaient pourtant données, à la Renaissance, un statut laïque, et qui, à l'orée de la modernité, avaient représenté la possibilité de l'élaboration d'une normativité non dogmatique. L'échec relatif, ou l'épuisement de la modernité, peut peut-être nous inciter à revenir sur ce moment manqué de notre histoire, où notre histoire restait encore proche des autres histoires humaines, ou du moins de celles de toutes les grandes civilisations. Les sciences sociales ne pourraient-elles pas retrouver un sens théorique, c'est-à-dire idéologico-normatif, et redevenant les «humanités» de notre siècle, ou du siècle à venir: une anthropologie, une cosmologie, une éthique et une politique, une métaphysique raisonnées (plutôt que rationnelles). Les sciences humaines n'ont, jusqu'à présent, ou du moins jusqu'à récemment, produit d'autre anthropologie que celle des sauvages, laquelle bien sûr ne pouvait avoir pour nous aucune valeur normative (je ne parle pas de l'ethnographie purement descriptive: on ne fait plus que cela avec la nouvelle fascination pour le «quotidien» et les «histoires de vie» que crée justement le déclin de tout sens collectif). N'est-t-il pas temps de découvrir la nécessité d'une anthropologie générale, théorique, et par conséquent normative — ce qui veut dire alors aussi polémique? Et de constater sa possibilité, que tant d'ouvrages ou d'œuvres récentes ont commencé à explorer et à construire, en marge de toutes les disciplines traditionnelles? Une telle anthropologie, non pas tant dans ses «résultats» que dans sa démarche même, pourrait alors servir de centre à un nouveau projet normatif et pédagogique, animer la formation, la *Bildung* de l'honnête

homme» et de l'«honnête femme» du siècle qui vient, et qui auront besoin de connaissances réfléchies et aussi de sagesse.

RÉSUMÉ

Dans la foulée d'une certaine crise épistémologique et théorique du positivisme (sa méthodologie se porte bien, Dieu merci!), on a pu assister depuis une dizaine d'années à un regain de popularité et de légitimité «scientifique» des différentes problématiques «compréhensives» dans les sciences sociales. Mais en insistant sur la «dimension significative» et «subjective» de l'action, ces approches «interprétatives» font resurgir au centre des préoccupations épistémologiques le problème de la normativité immanente à l'objet d'étude, aussi bien que celui de l'implication «idéologique» des sciences humaines. La question est donc maintenant de savoir dans quelle mesure lesdites sciences humaines sont prêtes à assumer théoriquement cette double dimension, objective et subjective, de leur pratique cognitive comprise comme rapport critique à la société, et elle est du même coup de savoir si elles disposent d'un modèle adéquat pour reconnaître cette dimension normative en sa spécificité ontologique et épistémologique. C'est un tel modèle que voudrait esquisser philosophiquement le présent article, pour en dégager quelques idées directrices touchant à une réorientation pédagogique, à caractère non dogmatique mais réflexif, de la tâche normative qui échoit aux sciences humaines dans la société contemporaine.

SUMMARY

Following in the wake of a certain epistemological and analytical crisis in positivism (its methodology is mercifully in good shape), a revival in the popularity and «scientific» legitimacy of various «comprehensive» analytical approaches in the social sciences has been witnessed over the last ten years. However, by insisting on the significant subjective dimension of action, these interpretive approaches have brought the problem of normativity inherent in the research object, as well as the problem of the «ideological» implication of the human sciences, back into the centre of epistemological preoccupations. The question now is to know to what extent the so-called human sciences are prepared to accept, from a theoretical point of view, this dual objective and subjective dimension of their cognitive practice, seen in critical relationship with society. It is also a question as to whether the human sciences have at their disposal an adequate model for recognizing this normative dimension in its ontological and epistemological specificity. This paper sets out to outline just such a model from a philosophical point of view in order to identify some main ideas relating to a pedagogical reorientation, introspective rather than dogmatic, of the normative task which has fallen to the human sciences in contemporary society.

RESUMEN

En la multitud de una cierta crisis epistemológica y teórica del positivismo (¡ su metodología está muy bien gracias a Dios!) hemos podido asistir desde hace unos diez años a un renuevo de popularidad y de legitimidad «científica» de las diferentes problemáticas «comprendivas» en ciencias sociales. Pero insistiendo sobre la «dimension significativa» y «subjectiva» de la acción estos planteamientos «interpretativos» hacen resurgir al centro de las preocupaciones epistemológicas el problema de la normatividad immanente al objeto de estudio así como también aquel de la implicación de las ciencias humanas. La cuestión ahora es saber en que medida las dichas ciencias humanas están preparadas para asumir teóricamente esta doble dimensión objetiva y subjetiva de su práctica cognitiva comprendida como relaciones críticas con la sociedad y al mismo tiempo saber si disponen de un modelo adecuado para reconocer esta dimensión normativa en su especificidad ontológica y epistemológica. Este es el modelo que quiere esbozar filosóficamente el presente artículo con el fin de retirar algunas ideas directoras que tienen relación con una reorientación pedagógica con un carácter no dogmático sino más bien reflexivo de la tarea normativa que corresponde a las ciencias humanas en la sociedad contemporánea.