

Introduction

Le concept de société comme problème sociologique

*Yan Sénéchal, Jonathan Roberge et Stéphane Vibert**

La sociologie contemporaine est dans une situation des plus paradoxales. D'un côté, les invocations de la « société » comme référent de sens commun sont devenues de plus en plus présentes tout au long du XX^e siècle, ce dont témoigne la prolifération des génitifs qui lui sont associés (société moderne, société industrielle, société du savoir, etc.). D'un autre côté, le concept même de société se retrouve, particulièrement depuis les 50 dernières années, au cœur de nombreux débats, à commencer par celui qui oppose les tenants de l'individualisme méthodologique et ceux du holisme.

Il faut toutefois convenir que cette problématique du concept de « société » en sociologie n'a rien d'exceptionnelle – si ce n'est qu'il s'agit, en principe du moins, d'un concept constitutif pour elle. En effet, tous les concepts fondamentaux qui ont contribué à l'édification du projet épistémique de la sociologie soulèvent chez les chercheurs des problèmes sémantiques, ontologiques, épistémologiques, théoriques et méthodologiques potentiellement interminables, qu'il s'agisse de « contrôle social », de « classes sociales » ou encore de « déviance » pour ne prendre que quelques exemples. À priori une telle problématique pourrait sembler mettre en péril la validité des savoirs produits à partir de tels concepts et, ce faisant, le statut disciplinaire de la sociologie elle-même, sa cohérence ou encore son unité. Et pourtant, loin d'être un écueil, cette problématique a été et demeure une condition de possibilité et un indice de réflexivité de ce que Jean-Michel Berthelot a nommé « l'intelligence du social¹ ».

* Respectivement Chargé de cours, Université de Montréal et Université Laval, Chercheur postdoctoral, Université McGill et Professeur agrégé, Université d'Ottawa.

1. Jean-Michel Berthelot, *L'intelligence du social : Le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, PUF, 1990.

Ce qui demande en revanche à être interrogé, à partir de ce constat élémentaire, ce sont les postures adoptées par les sociologues eu égard à cette problématique inhérente au concept de « société », en ce qu'elles révèlent leurs engagements pratiques envers la discipline et la manière dont ils affrontent les difficultés conceptuelles qui l'assaillent. Dans l'histoire de la sociologie, au moins deux postures sont distinguables. La première, qui peut être qualifiée de *reconstructionniste*, envisage d'abord et avant tout ce concept comme un outil de travail – perfectible au moyen d'un processus itératif de recherche entre histoire disciplinaire, réflexion épistémique, hypothèses théoriques et épreuves empiriques – destiné à éclairer la compréhension du vivre-ensemble.

Georg Simmel est sans doute l'un des premiers sociologues à avoir explicitement travaillé dans le sens d'une telle reconstruction ; son étude intitulée *Le problème de la sociologie* est en effet une tentative visant à déplacer la compréhension du concept de société comme « tout ce qui est humain » vers l'analyse de « l'action réciproque de plusieurs individus² ». Max Weber peut également être situé dans cette perspective, lui qui a déclaré être « devenu sociologue », dans sa lettre du 9 mars 1920 à Robert Liefmann, « pour mettre un terme à la pratique qui hante encore les lieux et qui consiste à travailler avec des concepts de collectifs [*Kollektivbegriffe*]³ ». Ce que Weber désavoue en fait, c'est davantage la conception substantialiste habituellement associée à de tels concepts plutôt que leur usage en tant que tel. Voilà pourquoi il considère que le « social », comme concept, « ne possède vraiment une précision suffisante pour délimiter les problèmes scientifiques qu'à la condition d'être accompagné d'un prédicat spécial quelconque déterminant son contenu⁴ », par exemple « l'aspect *économico-social* de la vie culturelle ». Une telle posture reconstructionniste est une constante dans l'histoire de la sociologie ; c'est d'elle que sont issues les conceptualités de la « division du travail social » chez Durkheim, du « système social » chez Parsons ou encore de la « théorie critique de la société » chez Habermas.

Depuis le début du XXI^e siècle, quelques sociologues ont réaffirmé d'une manière systématique la pertinence du concept, afin de lutter contre « l'oubli de la société⁵ », afin de justifier pourquoi la notion de société devrait être « ré-examinée et développée⁶ », ou encore afin d'en élaborer un « concept

-
2. Georg Simmel, « Le problème de la sociologie », dans *Sociologie : Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1908/1999, p. 39-79.
 3. Max Weber, « Max Weber à Robert Liefmann », *Revue Française de Sociologie*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 924.
 4. Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales [1904] », dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p.146.
 5. Michel Freitag, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Sainte-Foy, PUL, 2002.
 6. Phillip A. Mellor, *Religion, Realism and Social Theory: Making Sense of Society*, Londres, Sage, 2004.

défendable' ». Mû par un certain sentiment d'urgence, ce mouvement est à comprendre comme une prise de position forte face à la présence de plus en plus prégnante d'une autre posture concernant la problématique du concept de « société », *déconstructionniste* celle-là. Pour ceux qui s'inscrivent dans cette perspective, la constellation des problèmes qui gravitent autour de ce concept constitue un prétexte pour en justifier le rejet ; la « société » est alors pour eux, au mieux, un concept obsolète pour appréhender le monde ou, au pire, une fiction discursive qui se reproduit dogmatiquement de texte en texte avec comme seul fondement l'existence du mot lui-même.

S'il est possible d'en trouver des traces dès les débuts du XX^e siècle – à l'occasion notamment de la réception américaine des travaux de Durkheim –, il faut bien reconnaître que la remise en question du concept de société s'est considérablement radicalisée et transformée depuis les années 1960 à partir de l'analyse des acteurs, des mouvements sociaux, de la culture, de la mondialisation et plus généralement de la postmodernité. L'œuvre d'Alain Touraine est emblématique à cet égard⁸ ; elle a même ouvert la voie à une série de travaux qui ont cherché à spécifier et à prolonger sa perspective dans différents horizons⁹. Bruno Latour est un autre protagoniste important de cette remise en question, lui qui a récemment systématisé quelques leçons à ce sujet à partir de ses travaux sur les sciences et les techniques¹⁰. Mais les postulats déconstructionnistes qui ont jusqu'à présent eu le plus de retentissement, pour des raisons qui restent à identifier, sont probablement celui de « la fin du social » proclamée par Baudrillard et celui de l'avènement d'une « sociologie au-delà des sociétés » invoqué par Urry¹¹.

Étonnamment, les sciences sociales et la philosophie commencent à peine à s'emparer collectivement de cette remise en question d'une manière réflexive, particulièrement dans la francophonie¹². D'où la pertinence du présent collectif, dont l'objectif explicite est d'examiner les perspectives et les enjeux qui émergent dans l'horizon de cette remise en question du concept de « société » afin d'en interroger les possibilités et les limites.

7. William Outhwaite, *The Future of Society*, Londres, Blackwell, 2006.
8. Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965 et voir Jonathan Roberge ici.
9. François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, PUF, 1994 ; voir aussi Danilo Martuccelli, *La consistance du social : Une sociologie pour la modernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
10. Bruno Latour, *Changer de Société : Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.
11. Jean Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Fontenay-sous-Bois, Cahiers d'Utopie, 1978 ; voir aussi John Urry, *Sociology beyond Societies : Mobilities for the Twenty-First Century*, Londres, Routledge, 2000.
12. Voir entre autres Pierre Livet et Ruwen Ogien (dir.), *L'enquête ontologique : Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Édition de l'EHESS, 2000 ; Catherine Colliot-Thélène et Jean-François Kervégan (dir.), *De la société à la sociologie*, Lyon, ENS éditions. Les travaux anglo-américains sont un peu plus avancés à ce sujet, voir notamment ; John D. Greenwood (dir.), *The Mark of the Social : Discovery or Invention?*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, par Patrick Joyce (dir.), *The social in Question : New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2002.

Nous avons donc choisi de répartir les contributions de cet ouvrage en trois parties complémentaires qui éclairent les diverses manières d'aborder l'idée de « société » dans les sciences sociales contemporaines: l'analyse critique et déconstructionniste qui discute les présupposés méthodologiques et politiques de la notion de « société », la relecture des auteurs classiques afin d'y rechercher des pistes fécondes de réflexion et de réappropriation du concept et enfin la tentative théorique de réaffirmer la pertinence de la catégorie « société » à l'aune notamment d'un réalisme sociologique prenant appui sur une ontologie forte de l'être-ensemble.

La première partie, qui porte sur les critiques contemporaines du concept de société, commence par un texte concernant l'œuvre d'Alain Touraine. Jonathan Roberge s'attarde ici à reconstruire l'un des réquisitoires les plus acerbes contre ce concept. Il présente cette « anti-sociologie » comme un lieu de cristallisation de cette question qui consiste à se demander ce qu'il peut y avoir après la fin de la société, c'est-à-dire une fois tirées les conséquences de sa dissolution. Ayant développé les principaux concepts de la pensée tourainienne – l'action, l'historicité, les mouvements sociaux et le Sujet – le texte cherche à montrer que ceux-ci forment une assise solide pour penser un temps présent postindustriel, conflictuel et marqué par des bouleversements importants quant à la vie de l'individu. C'est ce dernier que Touraine cherche à défendre en sorte que la montée du Sujet, chez lui, est indissociable de la dévaluation de l'idée même de société.

La partie centrale du texte s'intéresse plus particulièrement à ce diagnostic sans ambages: « la sociologie n'existe plus » puisque « la société a disparu ». Pour Touraine, la sociologie classique en est une de l'ordre, de l'institution et de l'État qui est, pour cette raison, incapable de prendre acte des changements actuels, la mondialisation, d'une part, et le repli identitaire, d'autre part. La troisième partie du texte, quant à elle, offre une discussion à partir de Touraine, mais voulant aller au-delà du « nouveau paradigme » qu'il recherche. Entre autres, il est demandé comment il est possible de se défaire de l'idée de société sans en rester prisonnier ou, autre question, comment Touraine peut faire la promotion du couple Sujet-culture sans voir qu'il est dialectiquement opposé à la notion de société. Enfin, il est reproché à Touraine de ne pas avoir vu que la société demeure un horizon d'attente pour les acteurs sociaux et qu'elle persiste, en ce sens, à avoir une double réalité symbolique et politique.

Depuis la fin des années 1970, Bruno Latour et Michel Callon mettent également de l'avant, mais d'un tout autre point de vue que Touraine, l'idée d'une fin de la société. Celle-ci découle en effet selon eux de l'extension de l'analyse sociologique à l'étude des sciences et des techniques. Dans ce domaine, le social et, par extension, la société s'avèrent impuissants à expliquer les faits scientifiques et les artefacts techniques. C'est pourquoi il convient de faire subir une véritable révolution à la sociologie. D'où la

distinction entre sociologie « prérelativiste » et sociologie « relativiste » que les auteurs, dans leur texte demeuré jusqu'ici inédit et qui annonce la plupart des concepts de la théorie de l'acteur réseau (association, traduction, controverse, etc.), cherchent à expliquer en esquissant, sinon en exagérant les différences épistémologiques et méthodologiques résultantes. Ces deux idéaux-types ont des objets différents : alors que la première étudie le « social », la seconde étudie l'« association ».

De ce *distinguo* initial découlent des postulats antinomiques qui tournent autour de trois dimensions : le savoir, les acteurs et le métier de sociologue. Étudier le social nécessite de partir du principe que la société possède des propriétés stables (un « système social »), que les acteurs sont de simples informateurs et que l'explication sociologique doit prendre la forme d'un métalangage. Étudier en revanche les associations, cela implique de postuler que de telles propriétés stables sont inexistantes, que les acteurs définissent eux-mêmes la société et que l'explication sociologique doit plutôt prendre la forme d'un infra-langage. Il ne s'agit ainsi plus pour la sociologie de chercher à connaître en amont la société, mais plutôt de dresser la liste des associations qui performent en aval le social.

Simon Lavoie entreprend pour sa part une analyse critique de la sociologie de Zygmunt Bauman, à partir d'une position assumant elle-même une certaine essentialisation minimale de la notion de « société » (comme entité possédant une puissance de causalité descendante, capable de modifier les parties qui la composent). Selon l'analyse qu'en offre Lavoie, Baumann critique la modernité comme projet de maîtrise rationnelle à partir d'un postulat progressiste qui va jusqu'à lui faire considérer l'Holocauste comme la pleine réalisation d'un monde placé sous administration bureaucratique. En ce sens, si la réalité crue de la moralité moderne consiste en une « production sociale de l'indifférence », alors il est nécessaire pour Bauman d'échafauder une critique de la sociologie moderne comme discipline des « intellectuels législateurs » (une « ingénierie socio-scientifique »). Se développe dès lors la perspective baumanienne de la « modernité liquide » afin d'en critiquer radicalement l'aspect systémique, fonctionnel et capitaliste, et de prôner l'abandon du concept de « société » au profit d'une sociologie « internationale ».

Mais Lavoie souligne que deux autres aspects importants se conjuguent à ce paysage global pour venir en nuancer le portrait. Tout d'abord, on note l'émergence d'une « éthique postmoderne aux accents libertariens », quasi naturalistes et présociologiques, selon laquelle la liberté et l'égalité seraient des qualités innées perverties par l'ordre social institutionnalisé. Ce verdict ouvre sur l'appel à une sociologie comme « interprétation du tumulte », où les notions de « socialité », de « système » ou d'« habitat complexe » doivent remplacer la « société » afin de rendre compte plus adéquatement des dynamiques (pluralisme, contingence, ambivalence) libérées par l'affaisse-

ment du projet moderne. Ensuite, second aspect, cette révolution descriptive entend favoriser une réflexion renouvelée sur la tâche de la sociologie, aspirant à accroître la liberté des individus en contexte social, notamment par la subordination de l'économie à un projet démocratique planétaire. Un retournement semble alors s'effectuer dans la pensée de Bauman puisque la dissolution de la « société » se révèle comme une stratégie et un effet du nouveau pouvoir économique « délocalisé », appelant par là une nouvelle imagination descriptive en vue de nourrir la théorie critique. Bauman se ferait-il alors à son tour « législateur » ?

S'inspirant librement des travaux de Niklas Luhmann, le texte de Jean-Sébastien Guy cherche à comprendre pourquoi et comment la mondialisation en est venue à se poser comme meilleure autodescription de la réalité contemporaine, ce qu'il nomme également le « système X ». Dans son abstraction même, le systémisme a le grand avantage de penser le monde, le système, comme un ensemble de communications à partir duquel certaines autodescriptions sont périodiquement choisies pour mieux réorienter l'action. Il est alors surtout question de discours synthétique et de cadre global, en sorte que la mondialisation n'est pas directement tributaire des derniers bouleversements dans les transports, les savoirs, etc. Ce qui n'empêche qu'elle s'inspire des connaissances concrètes et que celles-ci sont fondamentalement différentes de celles prévalant dans un système marqué par l'idée de société. Guy offre ainsi un tableau comparatif dans lequel la mondialisation prend appui sur des sciences modernes montrant que la Terre est le monde d'un seul genre humain, alors que l'idée de société reste attachée à la possibilité d'une « *communitas perfectas* », d'un ordre immuable dans lequel chaque chose a sa place.

Le but d'une telle comparaison n'est pas de dire que le souci éthique d'autrefois a fait place à une « démarche indifférente, voire apathique », mais plutôt de voir que chaque discours sur le système X est « autologique », à savoir qu'il porte en lui-même sa propre justification – par exemple que la différence entre bien et mal marquant l'autodescription de la société est bien en elle-même. La conclusion du texte n'est alors paradoxale qu'en apparence : c'est parce qu'ils possèdent chacun leur code distinct que mondialisation et société peuvent *à la fois* coexister et donner à voir cette tendance actuelle à s'en remettre à la mondialisation comme meilleure autodescription.

La deuxième partie réunit des textes qui proposent une relecture du concept de société chez les classiques. Dominique Morin se propose de participer à la construction d'une science positive de l'évolution des formes sociales d'humanité, laquelle contient nécessairement un principe normatif de connaissance des conditions permettant la liberté politique et morale de l'homme. L'étude de certains textes fondamentaux de Durkheim permet à Morin de mieux percevoir cette relation entre l'élaboration d'un véritable savoir de la société et l'engagement en faveur d'une lutte pour l'émancipa-

tion humaine. Il faut, selon lui, partir de l'analyse de la « méthode philosophique » de Durkheim, qui comprend l'homme comme un « être sociable », principalement par la structure familiale et l'association politique. Cette sociabilité conduit au fait universel de la « responsabilité morale », selon le postulat kantien de l'action envers l'homme comme finalité, qui se traduit par la citoyenneté et le devoir civique. C'est seulement à partir de ce point que peut s'effectuer l'application de la « méthode sociologique », influencée par la lecture des travaux de Wundt, des « socialistes de la chaire », d'Espinas, ou encore la réappropriation critique des concepts de Tönnies « communauté » et « société ».

Se voit par là introduite la réalité d'un « ordre social et moral », supposant une solidarité entre les individus par l'expression de sentiments collectifs attachés à des représentations communes. Mais à partir de 1902, Durkheim déplace son questionnement central de l'intégration des sociétés humaines vers la constitution et l'évolution des institutions. Dans son étude de l'individualisme, il

suggère ni plus ni moins que les institutions politiques doivent être abordées comme les institutions religieuses, parce qu'elles sont un lieu d'expression d'idéaux collectifs inspirés aux consciences par la praxis de leurs sociétés, et parce qu'elles ont pour fonction d'instituer des croyances et des modes de conduite tenant leur autorité de la sanction de la collectivité.

Morin nous rappelle enfin que, dans sa « sociologie politique », Durkheim lie le développement de l'État et l'épanouissement de la liberté individuelle aux progrès de la démocratie, notamment selon une appréhension dialectique des corps intermédiaires (les « corporations nationales »), assez puissants pour intégrer l'individu mais subordonnés à l'État démocratique, seul apte à réfléchir de manière consciente le « bien commun ».

Le texte d'Elke Winter se donne pour objectif de réfléchir aux aléas de l'appartenance moderne, visible au travers du retour en force du « national » au début du XXI^e siècle par l'insistance sur les notions de cohésion sociale, d'intégration ou de valeurs communes. Les termes de « communauté » et de « société », dans leur construction sociale et leur historicité propres, permettent de mieux saisir l'oscillation entre les perspectives organiques ou ethniques, d'une part, et les tendances pluralistes ou dynamiques, d'autre part. La sociologie de Max Weber insiste sur les processus subjectifs qui donnent sens et orientation à l'action sociale, ouvrant par là sur un « pluralisme des valeurs » d'origine individuelle. Weber développe ainsi une « sociologie sans société », à partir d'une analyse des relations « communautaires » ou « sociétales » présidant aux divers types d'agrégation sociale, préférant au concept de « société » l'expression « rapports sociaux et institutions sociétales ».

Elke Winter entreprend ainsi de montrer la fécondité de l'analyse webérienne par une application aux relations entre groupes majoritaires et

minoritaires dans les États contemporains, selon une analyse du processus de « clôture sociale ». Si le groupe majoritaire construit la norme sociale de façon prétendument « universelle » (il se pense comme « société »), les minorités, par contre, se retrouvent « communautarisées » et renvoyées à leur particularité (ethnique par exemple). Ainsi, dans les discours journalistiques du Canada multiculturel s'énonce une double différenciation en vue de définir le « Nous sociétal ». D'une part, y est valorisé un « devenir communauté » canadien, par opposition à un « Eux externe » majoritaire et incarné par les États-Unis. D'autre part, la « revendication de société » (universelle, cosmopolite, ouverte: une « nation-monde ») s'effectue cette fois par distinction avec un « Eux interne » particularisé: le Québec perçu comme communauté ethnique et homogène.

S'interrogeant sur la pertinence du concept de « société » pour les travaux sociologiques contemporains, Louis Quéré part à la recherche du « contexte pratique » nécessaire à la compréhension et à l'expression de la question selon l'usage et l'expérience des « agents sociaux » en situation. D'une certaine manière, la « production de la société » se conçoit comme toujours antérieure à l'activité politique volontaire, puisqu'elle relève de cette « historicité du quotidien » particulièrement bien décrite par l'ethnométhodologie. L'invention moderne de la société correspond sans nul doute à un imaginaire social particulier, qui contient en outre diverses autres notions, comme celles de « citoyenneté » ou de « peuple ». Les mœurs et habitudes d'un ensemble social reposent certes sur un « ordre légitime des croyances »: mais d'où cet ordre provient-il ?

Afin de répondre à cette question, Quéré a recours au concept pragmatiste d'environnement (Dewey), à la fois conçu comme « milieu » et « medium », l'action, induisant coopération et relativité mutuelle entre un organisme et son environnement. La société s'avère un « milieu normatif de comportement », assurant l'ordonnancement régulier de scènes sociales comme adhésion moralement motivée aux « faits naturels ». Pour Quéré, l'expérience de l'ordre social se révèle toujours à la fois normative et cognitive, selon le « caractère institutionnalisé de la connaissance du monde » (Garfinkel) qui appelle un engagement moral. On peut supposer une reconstitution permanente et perpétuelle de la « société » par la confiance à l'égard des attentes d'arrière-plan, dont la rupture (*distrust*) empêche rapidement toute interaction. Ainsi, la culture commune est d'abord et avant tout une affaire d'admission de règles, de possession d'habitudes opérationnelles, de techniques, de méthodes et de procédures, et de connaissance pratique des environnements organisés autour d'actions concertées. Les actions et événements ne sauraient être observés ou décrits sans la compréhension de l'ordre social qui leur donne sens, tout comme celui-ci se voit dépendant de ce qui le manifeste. L'un des défis majeurs du travail sociologique consiste donc à décrire de façon pertinente l'organisation ordinaire de la vie sociale, ce qu'elle a

souvent échoué à faire en négligeant l'inscription concrète des notions les plus générales.

La troisième partie rassemble des contributions qui tentent de renouveler la compréhension du concept de société. Jean-François Filion fait le pari qu'il est à la fois possible de prouver et de défendre l'existence concrète de la société à partir des positions du réalisme ontologique, freitagien notamment. Suivant cette perspective, la totalité sociétale possède ses propres structures de sens qui en font l'objectivité et qui, pour cette raison, incitent les individus à y adhérer. Et puisqu'ils y adhèrent de fait, se crée une dialectique par l'entremise de laquelle la culture et les institutions se voient reproduites. Ontologie et épistémologie se recoupent et doivent participer d'une seule et même critique du nominalisme entendu comme réduction de toute chose à ses dimensions empiriques et observables. Pour Freitag, et Filion après lui, ce nominalisme et ses diverses déclinaisons (positivisme, pragmatisme, etc.) offrent toujours de courtes vues en plus d'être ignorants de leurs présuppositions et conséquences réelles.

C'est que le nominalisme participe du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, à savoir que « la neutralité axiologique positiviste et cybernétique s'intègre *par enchantement* à la logique technico-économique dominante ». Le diagnostic freitagien est alors des plus sombres : la postmodernité s'égalé à la « fin de la société » en s'égalant au nihilisme, aux libertés négatives ainsi qu'à un néolibéralisme du marché optimal. Or, c'est là que Filion prend quelque peu ses distances puisqu'il s'agit surtout, pour lui, de « déshistoriciser » cette fin annoncée de la société. D'une part, est cherché un modèle mixte dans lequel des éléments de la modernité culturelle et politique pourraient coexister avec certains autres davantage postmodernes de telle sorte que rien ne serait joué une fois pour toutes. D'autre part, et suivant cette mixité, Filion cherche à ouvrir le modèle vers un plus grand sens des possibles, ce qui devrait permettre, en outre, une certaine reconceptualisation du républicanisme de même que du rôle de la nature dans notre compréhension de l'humanité et de la culture.

Yan Sénéchal cherche quant à lui à introduire un peu de perplexité eu égard à l'avènement d'une « sociologie sans société » par une lecture interne et orientée de l'un des textes les plus marquants publiés depuis le début des années 1980, nommément *Théorie de l'agir communicationnel* de Jürgen Habermas. L'intérêt de ce texte réside dans la thématization d'une Théorie critique de la société qui prend acte de la problématique de ce dernier concept tout en cherchant à poursuivre l'exigence de penser la société « dans son ensemble ». Sénéchal s'attache d'abord à reconstruire la logique qui préside à la conceptualité impliquée par la Théorie critique de Habermas. La description et l'articulation des concepts d'agir communicationnel, de monde vécu et de système le conduisent à discuter de la thèse d'une colonisation

systemique du monde vécu par les médiums régulateurs de l'argent et du pouvoir. Il oriente ensuite sa lecture de la Théorie habermassienne au carrefour de la sociologie juridique et de la sociologie politique en interrogeant ce qui se trouve au principe de l'intégration sociétale des sphères différenciées du système et du monde vécu.

De ce point de vue, la thèse de la colonisation trouve une traduction empirique possible avec la juridicisation ambivalente des relations sociales dans les sociétés démocratiques contemporaines; ce sont en effet les normes juridiques qui légalisent la prédominance des médiums systémiques au détriment de l'intercompréhension langagière. La problématique de l'analyse des modes de légitimation des lois devient par le fait même incontournable selon Habermas. À une légitimation strictement procédurale de la juridicisation, il oppose une légitimation morale dans la mesure où la législation est avant tout un phénomène politique. C'est pourquoi Sénéchal pense que la question du fondement normatif des lois est difficilement analysable à partir d'une sociologie politique du droit « sans » société.

La question posée par Joseph Yvon Thériault est des plus fondamentales: l'annonce de la fin de la société implique-t-elle la fin de la démocratie? Si la question se pose, selon lui, c'est que la construction de l'idée de société est consubstantielle à l'émergence de la démocratie dans la modernité. En effet, cette dernière se caractérise par une opposition entre le pouvoir individuel (libéralisme) et le pouvoir collectif (républicanisme). La récurrence de cette opposition conduit l'auteur à penser que l'expérience de la démocratie moderne est essentiellement traversée par ces deux pôles.

Il s'ensuit une hypothèse forte: dès que l'un de ces pôles tend à se déployer à l'exclusion de l'autre, le risque émerge d'une dissolution de la société comme espace politique conflictuel et, ce faisant, d'une apparition de pratiques contraires à la démocratie. C'est précisément un tel risque que Thériault diagnostique par rapport à deux principaux courants qui mettent de l'avant l'idée d'une fin de la société. D'un côté, la sociologie de l'action (Touraine) cherche à faire du sujet individuel le lieu de la réconciliation entre la subjectivation et la rationalisation face à l'épuisement de la capacité de l'État-nation. Or, c'est là donner trop de responsabilité aux acteurs puisqu'ils doivent pouvoir prendre appui sur un principe instituant qui assure la persistance du vivre-ensemble. D'un autre côté, la sociologie de la mondialisation, dans la version qu'en propose le « cosmopolitisme méthodologique » (Beck), pointe en direction d'un dépassement du cadre national par l'entremise de mécanismes de démocratisation plus adéquats à la situation planétaire actuelle. Il faut cependant mettre en doute le potentiel démocratique des mécanismes envisagés (instances juridiques internationales, forums citoyens transnationaux, etc.). Il s'agit alors de comprendre que si l'hypothèse de la fin de la société ne tient pas la route, celle de la fin de la démocratie apparaît davantage plausible et inquiétante. Aussi Thériault

considère-t-il que l'avènement de la démocratie comme politique est une conquête de la modernité et qu'elle est un principe à préserver en raison notamment de sa capacité à « faire société ».

Enfin, le texte de Stéphane Vibert tente d'interroger le soubassement ontologique et épistémologique qui permet aux théories de la « fin de la société » d'associer description prétendument neutre des évolutions fondamentales définissant le monde contemporain (globalisation, affaiblissement des États-nations, cosmopolitisme, multiculturalisme, etc.) et transformation des catégories et concepts aptes à dépeindre ce réel en mouvement (flux, réseaux, hybridité, rhizomes, associations, etc.). Pour ce faire, Vibert se propose d'abord de situer brièvement l'émergence de la notion de « société » au sein de la modernité politique, notamment au travers de son rôle historique de « totalisation », qui, quoique partiel, n'en n'est pas moins resté capital pour l'instauration d'un régime démocratique libéral continuant aujourd'hui à gouverner notre conception du monde.

Il s'agit donc à ce stade de mettre en cause l'assimilation induite effectuée par les auteurs critiques de la notion de « société » entre cette dernière et les faces les plus sombres du processus moderne, selon une vulgate foucauldodeléuzienne décelant derrière toute normativité institutionnelle les affres de la rationalisation ou de l'assujettissement. En effet, montre Vibert, les théories de la « postmodernité » (de tendance interactionniste ou vitaliste) reconstruisent le plus souvent un adversaire à leur mesure, selon l'image mythifiée d'une « société » homogène, tyrannique, isolée et ultra-fonctionnaliste, afin d'en établir avec aisance l'archaïsme politique et l'inanité conceptuelle.

Restaurer l'historicité, la complexité interne et la fécondité de la notion de société, insiste finalement Vibert, devrait contribuer à élaborer une « socio-anthropologie des modes de totalisation » dans l'esprit d'un « holisme structural » qui ne céderait rien aux sirènes à la mode de la déconstruction, en parfaite harmonie, selon lui, avec les logiques marchandes et juridiques qui destituent l'ancrage symbolique et politico-culturel de toute société humaine. Dans le sillage de Mauss, Dumont, Descombes, Castoriadis ou Freitag, il convient de poursuivre l'intelligence des « institutions » qui donnent forme et sens à l'expérience collective, par l'expression d'un écart entre l'être et le devoir-être, entre le descriptif et le normatif, entre l'immédiat et l'infini.

S'il est possible de formuler une conclusion à la lumière des différentes contributions rassemblées dans le présent collectif, c'est peut-être la suivante : « après la fin de la société », force est de reconnaître en ce concept, ni plus ni moins qu'un problème sociologique. Ce faisant, l'intérêt de la posture déconstructionniste, qui représente un véritable défi, pourrait être d'avoir inauguré, ne fût-ce qu'indirectement, une interrogation générale sur l'importance, le statut et, en fin de compte, la pertinence du concept de société pour la compréhension du monde qui vient.
