

LE LIEU DE LA SOCIOLOGIE

Conférence de Joseph Yvon Thériault prononcée à la Cérémonie de sa présentation à la Société royale du Canada, le samedi 26 novembre 2005, Salle du sénat, Université d'Ottawa

« Le lieu de la sociologie ». Ce titre n'est pas sans référence au grand livre de Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*. S'il sied bien d'évoquer des maîtres, en des moments solennels, je dois dire immédiatement que mon propos et le parcours qu'il veut décrire balisent beaucoup moins large que les pérégrinations de Dumont. Pour Dumont, en effet, le lieu de l'homme c'est la culture dans son sens anthropologique. Il s'agit pour lui d'une particularité propre à l'humanité et seulement à elle – les animaux n'habitent pas une culture; si les dauphins parlent dauphin, les humains ne parlent pas humain – et, son projet (le projet de Dumont) consistait à préciser les tribulations de cette culture tout au long du déploiement de l'humanité, des sociétés archaïques aux sociétés modernes.

J'aimerais simplement me raccrocher à la dernière portion de ce cheminement, celle qui décrit la culture des sociétés modernes, la culture qui a fait naître la sociologie et dont elle (la sociologie) vise à rendre compte. Pour Dumont, depuis les débuts de l'humanité, la culture a été la maison de l'homme, elle a été le cadre qui faisait l'unité entre l'univers des dieux – la transcendance qui donnait sens au monde – d'une part, et le monde de l'immanence, de la vie quotidienne. Cette compréhension unitaire du monde, par la culture, nous serait, à nous moderne, interdite, en raison de la sécularisation du monde. En effet, cette dernière a inversé l'ordre de l'explication du monde pour en chercher l'origine dans la vie quotidienne et non plus dans une volonté transcendante, ce qui a inscrit la pluralité des pratiques humaines à l'origine du monde. Ce processus a aussi historicisé la culture, c'est-à-dire l'a rendue contingente aux différents temps et peuples historiques.

Il reste néanmoins que la sécularisation, son pluralisme social et son relativisme historique, n'a pas aboli le besoin culturel de chercher un sens au-delà de la diversité, de tendre vers une explication qui ferait de l'origine des sociétés quelque chose d'antérieur à la praxis sociale. Mais, la maison de l'homme est à jamais fissurée. Pour Dumont, la culture moderne est

irréductiblement déchirée entre une raison immanente qui cherche dans « l'événement » son lieu d'être, et une raison transcendante qui continue à chercher un « avènement » qui nous sortirait de la mondanité du monde. Prise dans ce déchirement irréductible, « la culture est donc, moins que jamais la maison de l'homme. Malgré tout, poursuivait-il, elle reste son lieu... »¹, car l'humanité ne saurait se défaire d'une empreinte dans la culture.

La sociologie (en)quête du lieu de l'homme

Quand la culture n'est plus la maison de l'homme, il faut une science qui défriche le lieu de l'homme. La maison est fissurée, ce qui en reste est un questionnement interminable. La sociologie est fille de cette fissuration, elle cherchera à comprendre comment dans un univers irréductiblement pluraliste et historicisé, les hommes et les femmes continuent à vouloir faire société, à se donner des lieux. La démarche même du sociologue est tout empreinte d'une telle fissuration. Comme le rappelle Dominique Schnapper² : « Le projet sociologique, lui, est né d'une inquiétude sur la capacité d'intégration des sociétés modernes : comment entretenir ou restaurer les liens sociaux dans des sociétés fondées sur la souveraineté de l'individu ». C'est pourquoi aussi la sociologie est à la fois particularisante par ses objets « le sociologue mène ses enquêtes et forge ses concepts dans une société particulière » et universaliste dans son intention, le sociologue « participe pourtant à un effort de connaissance rationnelle dont l'horizon est universel. »

On se rappellera comment chez Montesquieu, chez qui on peut voir le premier des sociologues, la loi avait deux sens différents, voire irréductibles; le sens d'une règle morale qui renvoyait à l'univers des mœurs et donc à la diversité de l'humaine condition, le sens d'un rapport nécessaire entre les choses qui renvoyait à un principe, à une loi générale. Le lieu de la sociologie se lovra quelque part, sans jamais s'y fixer définitivement, entre ces deux sens de la règle, entre le particulier et l'universel, entre les mœurs et l'esprit des lois.

¹ Fernand Dumont (1994), *Le lieu de l'Homme, La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 27.

² Dominique Schnapper (1998), *La relation à l'autre, au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, p. 15.

On l'aura compris, c'est par l'universalité de la raison que les modernes chercheront à colmater la fissure introduite dans la culture et à redéfinir, sinon une maison, du moins un lieu de l'homme. Cette recherche ne fut pas veine. Disons-le immédiatement, à l'encontre d'une certaine pensée nostalgique dont Dumont ne fut pas toujours exempt, la réponse moderne à l'ébranlement de la culture traditionnelle n'est pas sans noblesse et originalité. Il s'agira dorénavant d'assumer la diversité et les particularités des expériences humaines, tout en leur donnant sens de manières réflexives. Le lieu de l'homme qu'allait ainsi indiquer la sociologie ne pouvait plus être un lieu naturel, mais un lieu construit, un lieu artificiel, un lieu réfléchi.

Le lieu de l'homme moderne : nation et démocratie

Ce lieu a un nom : c'est la nation. C'est par ce moyen que les modernes réuniront artificiellement, fragilement, de manière toujours temporaire, car réflexive, la praxis d'une société qui se produit elle-même à partir de son infinie diversité, et le principe extérieur à sa praxis nécessaire à son existence comme société. C'est ce lieu qui m'intéresse ici parce qu'il a fait l'objet principal de mon travail de sociologue, mais aussi parce qu'il m'apparaît être au cœur des grands enjeux du monde contemporain. J'ai bien dit que la sociologie avait indiqué ce lieu, elle ne l'a pas inventé, je dirai même que ce lieu s'est imposé à elle à son corps défendant.

Pour comprendre pourquoi la nation a été le lieu de la sociologie, il faut introduire un troisième joueur, soit la démocratie. Entre la sociologie, la nation et la démocratie, il y a ce que Max Weber appelait une « affinité élective », c'est-à-dire non pas un rapport de causes à effet, mais une structuration particulière qui rend compréhensible, après coup, leur rencontre. Il est intéressant d'ailleurs de rappeler que les trois phénomènes semblent, au départ, émaner de champs réflexifs différents, s'ignorant mutuellement, lorsqu'ils ne s'opposent pas directement – la démocratie des Lumières; la nation du romantisme; la sociologie du positivisme. C'est d'ailleurs uniquement aujourd'hui, comme le rappelait récemment Will Kymlicka dans une recension sur la théorisation de la nation, que la pensée politique reconnaît la centralité qu'eut

la nation dans la démocratie moderne³. On élargira facilement ce constat à la sociologie qui n'eut pas, chez ses fondateurs notamment, de grands penseurs, ni de la nation, ni de la démocratie.

Pourtant, ces trois phénomènes – démocratie, nation, sociologie – furent historiquement concomitants. Ainsi, c'est dans l'Europe du début du 19^e siècle, que la révolution démocratique s'embrasa pour renverser les aristocraties millénaires, que la nationalité s'imposa comme le lieu par excellence de la référence identitaire moderne, et que la sociologie naîtra comme projet d'une science positive des sociétés humaines.

Dans un premier moment, ces trois processus semblent se chasser mutuellement. La démocratie au départ : elle s'affirme, dans sa prime version, comme un rassemblement de volontés libres sur un territoire. Elle s'oppose, notamment chez les penseurs du contrat social, aux aristocraties du sang, aux autorités traditionnelles, aux corps organisés, ou encore aux sociabilités naturelles qu'elles soient ethniques communautaires ou religieuses. Jusqu'à la Révolution française, la nation n'est qu'un corps politique qui rassemble des volontés libres, elle postule pour emprunter une expression à Marcel Gauchet une pure transparence à elle-même⁴. « Qu'est-ce que la volonté d'une nation ?, disait Sieyès à l'aube de la Révolution, « c'est le résultat des volontés individuelles, comme la nation est l'assemblage des individus », répondait-il⁵. La nation n'est donc pas encore perçue ici comme un acteur historique collectif et les individus qui la composent ne sont pas perçus comme traversés par des rapports sociaux.

La nation, comme communauté d'appartenance, de projet, comme acteur historique collectif, apparaît par la suite, dans un premier temps, largement en réaction à cette conception artificielle – démocratique – du corps politique à laquelle nous venons de faire référence. Elle apparaîtra chez des philosophes allemands, comme Herder ou Fichte pour rendre compte d'un génie

³ Will Kymlicka (1999), "Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", *European Journal of Philosophy*, Vol. 7/1, p. 65-88 [co-authored with Christine Straehle].

⁴ Marcel Gauchet (2002), *La démocratie contre elle-même*, Coll. Tel, Paris, Gallimard.

⁵ Emmanuel Sieyès (1982), *Qu'est-ce que le Tiers État*, Paris, Quadrige, PUF, p.85

national qui informe de façon particulière l'universelle citoyenneté des modernes, elle se déploie dans la réaction conservatrice à la Révolution française, chez Edmund Burke comme chez de Bonald, pour rappeler que les droits de l'homme sont avant tout des droits octroyés par une communauté politique particulière, le droit des Français, le droit des Anglais. Dans tous les cas, la nation, comme corps social, apparaît comme quelque chose qui n'était pas prévu dans les formulations politiques des modernes et d'ailleurs largement réfractaire à ce mouvement de modernisation.

La sociologie enfin, comme la pensée de la nation, est largement issue de la réaction au projet démocratique des modernes. Auguste Comte rêvait d'une société positive qui mettrait fin aux élucubrations métaphysiques du siècle précédent. Émile Durkheim donnait peu de crédits aux théoriciens du contrat social qui croyaient que la société naissait de la volonté libre des individus. « A-t-on déjà vu, rappelle-t-il dans *Les règles de la méthode*, des hommes délibérer pour savoir s'ils entreraient ou non dans une société et dans celle-ci plutôt que dans celle-là⁶ ». À la différence des penseurs de la nation toutefois, ce qu'ils – les sociologues – opposent à la démocratie ce n'est pas l'existence transhistorique d'un génie national, mais les règles universelles du développement de l'humanité, ou encore, le fait brut que la démocratie est une illusion, car les hommes et les femmes ne sont pas gouvernés par leur volonté, mais par des rapports sociaux qu'ils ne contrôlent pas.

Au-delà des oppositions fondatrices entre démocratie, nation et sociologie, qui demeurent par ailleurs encore aujourd'hui de vraies oppositions, il faut voir que l'histoire effective a réuni ces trois composantes. Cette réunion elle fut au départ empirique. C'est ainsi que la révolution démocratique du début du 19^e, en contradiction flagrante avec la pensée démocratique moderne, se fit largement au nom du principe des nationalités, c'est-à-dire au nom du principe que chaque peuple historique avait le droit à se gouverner lui-même, démocratiquement. De la même manière, les sociologues durent convenir qu'au-delà des lois de l'histoire, il y avait des

⁶ Émile Durkheim (1895), *Règles de la méthode*, p. 105, cité par Jacques Donzelot (1984), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, p. 77.

acteurs qui intervenaient au nom d'une identité sociale, ethnique, sexuelle, linguistique, etc., et qu'une grande partie du social historique consistait justement en effets non prévus par la rationalité universelle. Qui plus est, la mise ensemble de ces différences et oppositions – l'intégration sociétale, pour parler comme un sociologue – se réalisait dans un cadre national. Quand Marx décrit la lutte des classes ou Durkheim la division du travail, implicitement ils conçoivent ces processus dans un cadre national.

Enfin, dans la vaste entreprise historiographique du début du 19^e siècle, si la nation s'affirme, chez les historiens, comme le personnage central de l'histoire, la nation, loin d'être le développement d'une particularité, s'affirmera finalement comme le dépositaire du projet civilisationnel moderne. Cela est vrai tant chez Michelet en France que chez Garneau chez nous, la nation est le lieu de réalisation d'une universalité civilisationnelle.

Démocratie, nation et sociologie s'opposent théoriquement, mais sont enchevêtrées historiquement.

Le lien démocratique

Comment comprendre cette synergie effective qui semble contredire les répulsions premières? Il faut revenir pour cela à la fissuration culturelle, dont nous parlions au départ en référence à l'analyse de Fernand Dumont. L'unité du monde moderne, où le lieu de son avènement, pour employer le langage de Dumont, c'est dans l'universalité civilisationnelle, principalement rationnelle, qu'on la situera. C'est là, la grandeur de la modernité et sa faiblesse. Car, cette rationalité civilisationnelle n'est à proprement parler porteuse d'aucune culture, d'aucune subjectivité particulière. À la différence des grandes civilisations classiques qui reposaient sur des valeurs substantielles, la civilisation moderne repose sur des principes de rationalité qui, pour reprendre l'affirmation de Max Weber « – du moins nous aimons à le penser, précisait-il – , ont revêtu une signification et une valeur universelle⁷ ». Cette rationalité sans valeurs était pour lui, est-ce utile de le rappeler, porteurs d'un désenchantement du monde. Marcel Gauchet

⁷ Max Weber (1964), « Avant-propos », *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, p. 11.

ramenait récemment à deux grands processus, et à deux seuls, les principes de la civilisation moderne : « la politique des droits de l'homme et l'efficacité des mécanismes économiques⁸ ».

Ce qu'il faut retenir de cela, c'est que la civilisation moderne n'est pas organiquement liée à un sujet humain, elle n'a pas de lieu, elle est littéralement inhumaine. Il fallut donc un lieu à cette civilisation, un espace qui réassocie ce que la modernité dissocie, un espace qui réarticule le processus de civilisation à un lieu de l'homme, à la culture. On saisit bien ici toute la portée de la distinction allemande du début du 19^e siècle entre civilisation (lieu sans subjectivité) et culture (lieu de la particularité subjective)⁹.

Ce lieu ne pouvait être les lieux de sociabilités traditionnelles, la communauté ethnique, villageoise, corporative, ou encore religieuse, des lieux incapables de s'ouvrir à la rationalité civilisationnelle. Ce lieu ne pouvait être la civilisation, incapable, comme on vient de le dire, d'être un lieu de l'homme. Il fallait en effet un lieu assez éloigné des anciennes sociabilités pour être un lieu de liberté démocratique, suffisamment distant de l'universelle rationalité pour être un lieu de sens. Tant pour la démocratie que pour la sociologie, ce lieu articulatoire entre l'universel et le particulier, entre la rationalité civilisationnelle et l'infinie diversité humaine fut la nation.

C'est la démocratie qui força la civilisation moderne à se donner un lieu. Il y a au moins deux bonnes raisons à cela. Le projet démocratique, premièrement, est celui de l'autogouvernement de tous, c'est pourquoi la démocratie a besoin d'un lieu pour définir le sujet collectif dépositaire de cette puissance sociale. Deuxièmement, le projet démocratique vise à (re)solidariser, sur une base citoyenne, les solidarités anciennes ébranlées par les procès de modernité et cette (re)solidarisation a besoin d'une profondeur que seule une communauté d'histoire et de mémoire peut procurer. Comme le dit Habermas, la nation a suppléé aux insuffisances de l'intégration sociale propres à la modernité politique. Bref, la nation s'est imposée comme la

⁸ Marcel Gauchet (2004), « Le problème Européen », *Le Débat*, mars-avril, n° 129, p. 50-67,

⁹ Norbert Elias (1976), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy.

forme de regroupement humain assurant l'historicité et la solidarité citoyenne dans les sociétés modernes. C'est pourquoi, si toutes les nations ne furent pas démocratiques, toutes les démocraties modernes furent nationales. C'est pourquoi aussi, si la nation disparaît la démocratie, comme la sociologie, n'auront plus de lieu.

Nation et démocratie dans l'espace canadien-français.

En faisant de la nation le lieu par excellence de l'explication du social, les sociologues ne feront, en quelque sorte, que de reproduire, à un niveau explicatif, un processus réel propre à modernité démocratique. C'est ce processus, comment il s'est joué et se joue ici, qui habite, depuis près de trente ans maintenant, le cœur de mes travaux sur la dynamique identitaire de l'Acadie, du Québec et des francophonies minoritaires. J'aimerais ici, en référence à ce que je viens de dire, en dire quelques mots.

Dans le cas de ces regroupements, la nation s'est avérée être autant un enjeu, un projet, voire même une perte, qu'une réalité effective structurant la vie collective. Elle n'en est pas moins l'élément central qui donne sens à leur existence comme collectivité – petites sociétés, dirais-je aujourd'hui – depuis près de deux siècles. Rappelons comment c'est au début du 19^e siècle que s'est formulée l'intention de structurer, autour de « nos institutions, notre langue, nos lois » – pour reprendre l'épigraphe du journal le Canadien fondé en 1806 –, une nation française en Amérique. Insistons pour souligner d'ailleurs comment cette intention naît dans la mouvance de l'implantation des institutions démocratiques (par *l'Acte constitutionnel de 1791* la démocratie moderne s'institue dans le Bas-Canada). Car, ici comme ailleurs, la nation naît de la démocratie. Pour le dire dans les mots que nous avons employés jusqu'ici, il fallut un lieu pour loger la démocratie et ce lieu sera la nation « canadienne ». Seulement, comme on le sait, cette proposition buta sur le refus du pouvoir britannique, l'affrontement des Rébellions de 1837-1838 et l'union forcée des deux Canadas. C'est pourquoi plus qu'ailleurs le lieu de la nation fut ici problématique.

Toutefois, la proposition de faire des parlants français d'Amérique du Nord une communauté d'histoire, un lieu articulatoire où la civilisation moderne prend un visage humain, un lieu ou un pourvoir collectif et une forme particulière de solidarité s'affirment en différence avec celle dominante sur le continent américain, bref, de faire, autour de la langue française, société, de faire nation, persista. C'est une telle proposition que l'on retrouvera dans le projet canadien-français visant à établir une civilisation franco-catholique en Amérique du Nord. C'est une variante de cette proposition nationale qui se formulera en Acadie dans la deuxième partie du 19^e siècle. C'est cette proposition encore qui sera formulée politiquement par Henri Bourassa sous la forme des deux nations au début du 20^e siècle, ou encore qui sera reformulée dans l'autonomiste et le souverainiste québécois contemporain.

Est-ce que ce projet toujours vivant dans les communautés minoritaires canadiennes, en Acadie, dans la francophonie ontarienne, comme dans celle de l'Ouest canadien ? Autrement dit, ces communautés veulent-elles encore avoir un lieu qui leur soit propre, faire société, être une nation ? Quoiqu'il faille émettre des nuances, dire que cette proposition reste plus forte en Acadie, qu'en Ontario français ou encore que dans l'Ouest, la réponse à cette question est oui. Une large part de la représentation identitaire de ces groupes m'apparaît incompréhensible sans l'inscrire dans ce vieux désir national de faire société. C'est en cela que ces collectivités ne sont pas des communautés ethniques, communautés qui se perçoivent comme regroupements internes à une société plus large, mais des groupements nationalitaires visant l'autonomie institutionnelle. C'est en cela qu'ils revendiquent leur propre institution ou encore visent à conserver celles qu'ils ont héritées du vieux Canada français (comme l'institution qui nous accueille aujourd'hui). Certes, dans ces communautés la fragilité propre aux petites sociétés est plus saillante et des tendances fortes à la dénationalisation (ou l'ethnicisation, selon par quel bout de la lorgnette on regarde le problème) existent. Il reste néanmoins que ce désir de faire société persiste, est légitime et structure encore de larges pans de la vie sociale.

*

* *

J'ai discuté jusqu'ici de deux choses qui furent, depuis toujours, au centre de mon travail de sociologue. La dynamique de l'identité dans la modernité démocratique et le cheminement de la référence nationale dans l'histoire des francophonies d'Amérique. Je suis conscient que ce parcours est doublement enraciné. Enraciné, d'une part, par mon appartenance multiple à ses francophonies d'Amérique – si la sociologie a un lieu, le sociologue est toujours d'un lieu –, enraciné, d'autre part, par une adhésion aux valeurs de la modernité démocratique.

Mais, et j'aimerais conclure sur cela, se pourrait-il que ce double enracinement m'obstrue la vue jusqu'à ce me faire percevoir des lieux qui ne sont que des ombres d'une époque révolue. Je veux dire par là que, de toute part, aujourd'hui, l'on nous annonce la fin des lieux, la fin des frontières, bref... la fin des nations, pour un monde aux appartenances multiples, au non-lieu, au réseau des réseaux.

Je crois que ces pronostiques sont faux. L'Homme, j'ai tenté de le démontrer, a besoin d'un lieu pour ne pas être soumis à des déterminations purement techniciennes. Ce lieu, nous apparaît plus urgent que jamais à réfléchir, car, pour parler comme Marcel Gauchet, « plus l'universalité citoyenne progresse, plus l'arpage cosmopolite de la variété des contextes où elle prend sens s'impose comme un impératif¹⁰ ». Autrement dit, plus la maison de l'homme est fissurée, plus le besoin d'un lieu de l'homme s'affirme. Certes, ce lieu pourrait être autre chose que la nation, car la nation comme lieu par excellence de la culture est récente dans l'histoire de l'humanité. Mais aucun nouveau lieu n'apparaît à l'horizon, aucun nouveau lieu où le sociologue voit au travail l'enchevêtrement d'une intention démocratique et d'une intention culturelle.

¹⁰ Marcel Gauchet (2004), « Le problème Européen », *Le Débat*, mars-avril, n° 129, p. 50-67.