
**Fonder ou représenter :
de l'apriorisme et du constructivisme
en sciences sociales.
Quelques clefs de lecture
en guise d'introduction**

*B. Frère, chargé de recherches du FNRS
(ULg – University of Cambridge)
M. Jacquemain, Professeur (ULg)*

La sociologie et la question de l'a priori

L'Histoire des sciences sociales est une histoire jonchée de disputes et de querelles scientifiques qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à renforcer des lignes générales de théories, de «paradigmes¹», foncièrement différents. À l'heure actuelle, on ne compte plus les genres de sciences sociales et leur corpus de règles et de méthodes chaque fois spécifiques et parfois en opposition très nette avec celles du paradigme voisin. Voilà probablement pourquoi il reste très difficile aujourd'hui de définir avec précision ce que serait «la science sociale» et qu'il convient de continuer à parler d'elle au pluriel. Au regard d'une telle diversité, il nous a semblé pertinent d'organiser cet ouvrage sur un spectre, en l'occurrence épistémologique, jalonné de quelques

¹ «Un paradigme est un modèle de pensée, un ensemble de propositions de fond prises pour acquises. Un paradigme se compose de lois théoriques et de techniques générales d'application que les membres d'une communauté scientifique particulière sont d'accord d'adopter afin de fixer la norme selon laquelle leurs recherches doivent être conduites» (Kuhn T., 1970, nous traduisons).

grands courants qui ont marqué les sciences sociales au XX^e siècle. Tracer un tel spectre permet de suggérer une première porte d'entrée simplifiée dans ce champ vaste et toujours en friche des théories sociologiques sans pour autant résoudre des oppositions à l'évidence irréductibles. Il s'étend d'un pôle que nous qualifierons d'« aprioriste » au pôle « constructiviste » qui égraine les « nouvelles sociologies », dont parle aussi P. Corcuff², sans pour autant regrouper sous ce dernier terme les mêmes paradigmes. Dans une version totalement purifiée qui ne correspond pas en tant que telle à un paradigme donné, le premier pôle serait celui d'une sociologie cherchant à déterminer ce qui fonde le monde social comme étant un *donné* a priori, c'est-à-dire précédant et surtout conditionnant l'expérience que les acteurs sociaux ont du monde en général et les représentations qu'ils s'en font en déposant en eux ses traces. Le second serait l'idéal-type d'une sociologie n'envisageant ce même monde que comme un lacs de représentations *construites* à partir de points de vue distincts au sujet desquels il importe peu de savoir si ce qui les a constitués *en tant que points de vue* résulte des influences de tel ou tel type de monde social. Ce qui importe est, pour ainsi dire, le sens *a posteriori* que ces points de vue concèdent au monde, aux objets, aux personnes et aux relations qui tentent de se stabiliser entre différentes entités.

On peut estimer que les paradigmes aprioristes s'inscrivent dans une reprise du projet métaphysique kantien lequel cherche à définir les conditions de possibilités de la connaissance et de la pensée humaine. Mais ils le font dans un cadre et avec des objectifs considérablement renouvelés par rapport à l'humanisme du XVIII^e siècle. Dans notre hypothèse, la tâche consistant à découvrir l'a priori qui conditionne ce que nous pensons et faisons serait depuis le XX^e siècle davantage assignable aux sciences sociales qu'à la philosophie. Les sociologies de l'a priori cherchent à fonder socialement les modes de connaissances nous permettant d'appréhender le monde et ses objets là où la philosophie moderne les fondait subjectivement. Leur but ultime est d'établir les formes et les catégories sociales qui sont au principe de l'action des acteurs et qui constitueraient d'une certaine manière la paire de lunettes au travers de laquelle ils perçoivent le monde. Ainsi, la sociologie critique de Bourdieu, la sociologie de l'action de Touraine ou encore la sociologie de l'action publique pourraient être envisagées comme relevant d'une démarche davantage aprioriste que les autres.

À l'autre bout du spectre sur lequel se placent les paradigmes abordés par cet ouvrage, se situent le pôle constructiviste et le relativisme qui en est la forme extrapolée. Les constructivistes, envisagent leur démarche comme une fine traduction de la manière dont les personnes et leurs bagages cognitifs (savoirs,

² [1995], 2007, *Les nouvelles sociologies : entre le collectif et l'individuel*, Paris, Armand Colin.

stratégies, valeurs morales, etc.) s'y prennent pour construire et stabiliser un (ou des) monde(s) commun(s). Leur espace de problématisation évolue assez loin de la question de savoir quels sont les a priori sociaux qui nous conduisent à penser comme nous pensons et à agir comme nous agissons. En réalité, il s'agit de déplacer complètement le regard des conditions de l'action à l'action elle-même en la déployant dans sa multidimensionnalité.

Pour reprendre les mots de T. Benatouïl³, le constructiviste constate que « l'homme fait bien des choses de lui-même, d'autrui et des choses, dans bien des mondes différents. Il faut entendre le mot action (...) au sens le plus large possible. Tout verbe personnel ou presque désigne une action. Ce que fait l'homme, ce peut être construire une théorie, appliquer une catégorie, se justifier, dénoncer, s'associer à d'autres hommes, s'abstenir d'agir, etc. » (Benatouïl T., 1999 : 295). Il n'y a pas une ontologie a priori (qui fonderait les êtres dans leur nature sociale), mais des ontologies variables qui poussent sans cesse à redéfinir les acteurs, leurs objets et leurs actions en fonction de la manière dont ils qualifient la situation dans laquelle ils se trouvent. Ces situations étant multiples, les constructivistes envisagent leurs systèmes conceptuels comme étant davantage régionaux, situés et dynamiques (susceptibles de changer de forme) que synthétiques et systématiques, à l'instar des concepts a priori d'autres sociologies qui peuvent voir varier leur contenu empirique, mais pas leur forme (le concept d'habitus chez Bourdieu par exemple ou celui de Sujet chez Touraine donnent la même forme à des réalités différentes dans le temps et l'espace).

Prise dans ce flux de construction et de déconstruction actanciel, notre compréhension du monde social n'est jamais qu'un coup de projecteur panoramique spécifique sur une région du monde social telle qu'elle se transforme. D'une certaine manière, les sociologies constructivistes posent la question politique avant la question des déterminants sociaux : comment nous y prenons-nous pour débattre démocratiquement de ce qu'est la réalité et quelles prises avons-nous sur elle ? Non pas pour déterminer ce qui fonde a priori telle ou telle position à son égard, mais bien pour explorer « la complexité de leurs argumentations, leurs références privilégiées, leurs différents fondateurs » (Benatouïl T., 1999 : 303).

Du point de vue épistémologique, cette tendance constructiviste dans les sciences sociales a des implications importantes. On assume, et on voit même comme incontournable, le fait que des facteurs extrascientifiques (comme le débat politique) percolent dans la démarche scientifique elle-même. Il ne s'agit pas seulement de dire que les thématiques évoquées (démocratie, débats, argumentations, etc.) peuvent être approchées par les sciences sociales, mais bien de dire qu'elles sont aussi au cœur de leur démarche, qu'elles l'orientent.

³ Lorsqu'il parle de sociologie pragmatique.

Non pas comme formes susceptibles de traduire ce qui met *a priori* notre connaissance *en forme* à notre insu et de nous dire ce qu'est le monde social en «vrai», mais comme schèmes performatifs permettant aux acteurs et aux chercheurs de construire leurs représentations de ce monde pour déterminer des moyens de le saisir et d'agir. Car il n'est pas dit que des *a priori* puissent aussi facilement venir y mettre de l'ordre. D'ailleurs, le monde, dans sa nature, est sans cesse influencé par la manière dont nous nous le représentons et nous le qualifions. Dans des paradigmes comme la sociologie pragmatique, la sociologie des sciences et de la traduction, et plus encore dans l'ethnométhodologie, la science ne doit logiquement plus chercher à *fonder*, mais à *représenter* correctement pour donner *prise*.

Face à ces deux tendances, on peut choisir son camp ou chercher à composer. Vouloir fonder – pour mieux les maîtriser – les *a priori* au travers desquels nous saisissons le monde social est légitime. La dynamique des paradigmes aprioristes plonge ses sources les plus profondes dans des traditions sociologiques qui ont de longue date fait autorité, comme nous l'évoquons ci-après avec Durkheim. Et il faudrait être bien mal inspiré pour ne pas voir que la force de ces traditions est en grande partie assignable à leur foi en la science en général, et dans les sciences sociales en particulier. Inversement, il faut reconnaître qu'en trente ans, l'entreprise de «relativisation» assumée par l'imaginaire constructiviste a gagné en crédibilité. Nous avons le droit d'interroger la science lorsqu'elle nous présente comme acquises les vérités qu'elle prétend avoir identifiées au fondement des choses, des êtres et des relations sociales – la vérité scientifique correspondant au monde tel qu'il serait vu par une personne consciente des *a priori* qui *in-forment* son regard et le conduisent à adhérer à des vérités «communes» ou à amputer son jugement sur la réalité. À n'en pas douter, le constructivisme nous a apporté ceci: que les scientifiques acceptent ou non que tout un chacun ait un droit de regard sur la manière dont ils attribuent aux théories vérité et fausseté dans leurs laboratoires, il convient de faire en sorte que les fins assignées à leurs recherches restent l'objet de décisions collectives. À ce titre, pour les sciences sociales, c'est dans l'arène des joutes démocratiques que devront débattre de leurs arguments les paradigmes du XXI^e siècle.

Quand l'Histoire et le monde social dérobent l'a priori au sujet

Chez Kant, l'a priori renvoie avant toute chose au sujet. Les catégories a priori du sujet (comme l'identité, la non-contradiction, etc.) mettent en forme et conditionnent les expériences qu'il fait du monde (1980, [A80], [B 116]: 140-141). Ces catégories sont universelles (elles concernent tous les hommes, quelles que soient leur culture et leur société) et intemporelles (elles fonctionnent depuis que l'homme est homme). Sans elles, aucune expérience n'est

même simplement possible. Ce en quoi elles sont dites aussi transcendantales⁴. Cette priorité accordée au sujet dans le travail de connaissance marque une représentation anthropologique très propre à la modernité que plusieurs philosophes ont entrepris de critiquer dès le XIX^e siècle, en montrant par exemple avec Marx que ce qui donnait un cadre premier à nos représentations du monde n'était en rien assignable au Sujet mais aux superstructures (du mode de production capitaliste), bref au monde lui-même. Par la suite, bien d'autres philosophes ont continué à vouloir extraire les conditions de possibilité de la connaissance hors du sujet transcendantal kantien. Certains d'entre eux en arrivent à la conclusion qu'une telle tâche n'est possible qu'à condition de pointer avant tout le nœud du problème: l'anthropologisation forcenée de l'a priori. Ainsi, le phénoménologue allemand Max Scheler au début du XX^e siècle (1913), puis le français Mikel Dufrenne (1959) dans les années 1950, ont consacré des ouvrages volumineux à la tentative de fonder un *a priori objectif* (Frère B., 2007).

L'essai le plus remarquable pour ce qui nous occupe reviendra certainement à Foucault lorsqu'il engagea son archéologie des sciences humaines. Dans *Les mots et les choses*, puis dans *L'archéologie du savoir*, le philosophe définit ce qu'il nomme l'a priori historique comme ce qui «à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu comme vrai» communément (1966: 171). Ce qui intéresse Foucault, ce sont les ordres de discours qu'ont autorisés ou proscrits les différentes époques de notre Histoire. Chercher à dénicher l'a priori des discours propres à une époque donnée, c'est isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subissent, se transforment et disparaissent» (1969: 167).

L'a priori foucauldien est une reconfiguration continue. Ni universel, ni intemporel, il s'agit de l'espace des conditions de possibilité des connaissances empiriques à une époque donnée (1966: 13). Ces conditions sont, dit-il, les *épistémès* d'une époque⁵. Et ce n'est pas aux mêmes conditions que l'on «pense» à deux époques distinctes. Ainsi, par exemple, la représentation que l'on se fait de l'«Homme» ne vaut que pour la modernité postkantienne, et pas pour l'âge classique. Il reste que pour cette époque, elle compose bel et bien l'un des *a priori* qui vont nous permettre de penser, de structurer le monde et de prononcer à son sujet un ensemble de discours (par exemple

4 À cet égard, il ne faut évidemment pas confondre la notion de «transcendantal» avec celle de «transcendant» renvoyant à l'idée qu'il existe une ou des entités (valeurs, divinité, humanité...) qui peuvent ou doivent dicter nos conduites sociales (morales, politiques...) pour la simple raison qu'elle(s) serai(en)t supérieure(s) au plan immanent sur lequel ces conduites se déploient.

5 Pour le commentaire, on se référera à Caeymaex F., 2005.

contre les dangers de la soumission de la raison humaine à la foi religieuse). Il est un transcendantal (une condition de possibilité de la connaissance) historique et non plus subjectif.

Tout comme chez Kant l'a priori conditionne ce que nous pensons. Mais contrairement à Kant il n'est pas une forme du sujet, identique à elle-même quelle que soit la position de ce dernier dans le temps et l'espace. Voilà qui jette le soupçon sur les espoirs de l'humanisme du XVIII^e siècle désireux de faire du Sujet, de l'Homme, la mesure de toute chose. Mais il n'a pas fallu attendre la belle œuvre de Foucault pour que le doute à son sujet s'installe. Là où la philosophie utilise la notion d'a priori pour saisir ce qui a permis au savoir des sciences humaines d'émerger à l'époque moderne (comme notamment le concept d'Homme), l'une d'entre elles, la sociologie en l'occurrence, avait déjà depuis un certain temps pris l'initiative de restituer l'a-priorité au monde. Dès Durkheim, l'a priori est extrait hors du sujet pour être replacé dans son contexte social.

Le principe d'identité, l'une des catégories a priori du sujet qui, selon Kant, lui permettent de penser, n'est en réalité en rien universel et intemporel expliquait-il au début du XX^e siècle. Par exemple, «il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'Histoire des idées un rôle considérable (...): ce sont les mythologies. Il y est sans cesse question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois un et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue». Ces variations prouvent que, «loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle [la catégorie de l'identité] dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux» ([1912], 1969: 17-18)⁶. Les catégories a priori de l'entendement humain, poursuit Durkheim contre Kant, «cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles de l'empirisme ne sauraient avoir raison. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles, mais au contraire comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles (...). Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions (a priori) que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interroguions notre conscience; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer» (*ibid.*: 27-28).

6 C'est probablement Lévy-Bruhl, ethnologue et sociologue français, collaborateur de Durkheim, qui est allé le plus loin dans cette démonstration en démontrant que la catégorie de l'identité subjective se trouve infirmée non seulement par l'étude des religions et des mythes, mais aussi par l'étude de sociétés concrètes au sein desquelles les individus ne distinguent pas l'espèce humaine d'autres espèces animales (voir 1928, pp. 76-83 et 1933, pp. 85-93, 142-148, 510-517). Sur l'œuvre de Lévy-Bruhl, on consultera l'excellent ouvrage de Frédéric Keck (2008).

Entendons bien évidemment dans les mots conquérants de Durkheim «la science sociologique». Et, qui plus est, une science sociologique qui naît sous l'égide d'un réalisme transcendantal.

Dompter l'a priori et faire science

Le fait que nous ne soyons pas en mesure, en tant que simples profanes, de saisir les catégories sociales a priori qui mettent en forme nos jugements nous conduisent à croire que ceux-ci sont à la fois tout à fait subjectifs et tout à fait exacts quant à l'analyse qu'ils offrent du monde. Or, les jugements profanes selon Durkheim, sont «essentiellement faits d'idées, de croyances, d'habitudes, de tendances communes qui imprègnent les individus tout en existant indépendamment d'eux» ([1894], 1988: 290). Les déchiffrer et les démêler est le travail auquel doit s'atteler la science sociologique si elle veut avoir une chance de pointer du doigt les formes objectives a priori qui informent ces jugements. La science devient avec Durkheim la mesure de toute chose, en lieu et place de l'homme universel et rationnel. Cette image d'une science sociale porteuse, à l'instar des sciences naturelles, de toutes les promesses face à des profanes bercés d'illusions, se maintient à l'horizon des sociologies aprioristes qui restent sur ce point redevables de certains axes tutélaires brossés à l'aube de la discipline. C'est le cas des courants que l'on rattache au poststructuralisme en général, lequel sera illustré dans cet ouvrage par l'œuvre de l'un de ses derniers grands représentants aux côtés de Foucault: Pierre Bourdieu (Calhoun G. et al., 2007: 7; Baert P., 1998: 6). Chez lui, les concepts a priori au travers desquels prend forme notre représentation du monde social en général sont l'*habitus* ou le sens pratique.

Le but de la sociologie critique de Bourdieu est de rendre à l'agent (terme préféré à celui d'acteur) la conscience claire et la connaissance parfaite de ce qui *sous-tend* l'ordre social. Et ce, afin que ses actions ne le conduisent plus à ratifier ou à reproduire inconsciemment celui-ci. C'est la raison pour laquelle on la qualifie de critique. L'*illusio* est l'«adhésion immédiate à la nécessité du monde», à l'ordre établi, que l'on accepte tel qu'il est en omettant tout ce qu'il a de critiquable (1997: 122). La réflexion que les acteurs peuvent avoir sur leurs pratiques est de l'ordre d'une sociologie spontanée et le sociologue, en tant que scientifique, n'en a jamais fini avec elle. Il doit s'imposer une polémique incessante contre les évidences aveuglantes qui procurent à trop bon compte l'illusion d'une réflexion encore trop imprégnée par le sens commun, adhérent à l'ordre établi. Les causes a priori de la vie sociale et de leurs actions échappent à la conscience des agents, avance Bourdieu en reprenant Durkheim, ce pour quoi ils se contentent des préjugés qui en sont dérivés. Contrairement à ce que laisserait entendre le langage usuel, les illusions, les préjugés, le sens commun ne sont aucunement des a priori. Mais ils résultent

du travail que nos catégories a priori effectuent sur notre représentation du monde (nous ne voyons pas le monde de la même manière depuis un habitus d'ouvrier ou un habitus de professeur des Universités). Le rôle du sociologue est donc de permettre aux acteurs de les comprendre et de les maîtriser.

De prime abord, les catégories échappent donc aux acteurs. Certes, Bourdieu tiendra compte des agents, bien davantage que Durkheim. Ses plus belles pages sont consacrées à leur raison pratique (1972, 1980). Il montre avec quelle finesse celle-ci, par le truchement de l'habitus, leur permet de s'adapter aux situations les plus complexes. Mais il gardera toujours une réserve sur leur conscience théorique (Frère B., 2004 : 85-99 ; 2005 : 471-496) et sur la justesse de leurs analyses. En guise de conclusion à la somme impressionnante de témoignages de drames sociaux divers que constitue *La misère du monde* (1993), il reprend ses premières analyses au sujet du sens commun en montrant comment le sociologue doit aider les acteurs à s'en débarrasser. Si Bourdieu insiste sur la nécessité pour le sociologue de se débarrasser de ses propres préjugés avant de pointer ceux des acteurs, il ne concède pas à ces derniers la possibilité d'une initiative compréhensive sans son appui.

Le sociologue donne à voir les a priori dont les agents ne peuvent pas être conscients, que ces agents soient les *dominés*, comme dans *La misère du monde*, ou qu'ils soient ceux qui sont davantage privilégiés dans la structure sociale, comme dans *La Distinction* (1979). *Science de la science et réflexivité* (2001a) nous explique en ce sens que «les agents sociaux, lorsqu'ils occupent des positions *dominantes*, ne sont pas seulement ignorants, ils ne veulent pas savoir». Et parce qu'elle fait voir la vérité de leur position arbitraire dans tel ou tel champ, «la sociologie ne peut espérer la reconnaissance unanime que s'attirent les sciences de la nature et elle est vouée à être contestée» (p. 173). Dans ce même ouvrage, Bourdieu assume sa position transcendantaliste (ou aprioriste) et sa filiation avec Kant. Mais c'est surtout de Foucault qu'il est au plus près lorsqu'il y écrit ainsi que l'enjeu de la sociologie est bien «d'objectiver l'inconscient transcendantal que le sujet connaissant investit sans le savoir dans ses actes de connaissance, ou, si l'on veut, son habitus comme transcendantal historique». À l'aide de ce concept, il s'est lui-même donné «pour objet la recherche des conditions sociotranscendantales de la connaissance» (*ibid.* : 154-155).

Cette tendance aprioriste prend chez Bourdieu un pli durkheimien en ce sens qu'il octroie à la science sociologique une force explicative plus juste que celle des acteurs. Mais elle trouve aussi des correspondances dans d'autres sociologies. Comme l'expliquera A. Levêque dans le second chapitre de cet ouvrage, la sociologie de l'action publique, née aux États-Unis dans les années 1930, estimera identiquement qu'il ne s'agit pas de se reposer sur ce que les gens savent et veulent pour expliquer ce qu'ils font, mais de percevoir ce dont ils ont besoin car ils sont mauvais juges de leur intérêt. Il s'agit toujours d'opposer ce qui *fonde* réellement la connaissance du monde social aux représen-

tations que s'en font les acteurs. Mais il faut aussi retenir que la démarche aprioriste qui fait le propre de l'investigation scientifique est tendanciellement adoucie. En effet, si les connaissances ou les analyses que développent les acteurs sur les raisons de leurs actions ne sont pas satisfaisantes, ce n'est pas précisément parce qu'ils sont en proie à des illusions et des préjugés. C'est plus simplement parce qu'il leur manque certains éléments d'information sur ce qui régent l'action. Ils ne sont pas au courant de toutes les stratégies et de toutes les connaissances que peuvent avoir les autres acteurs sur un même fait social. Dans le cadre d'une politique publique, il est avéré que l'information dont tous les protagonistes disposent s'avère incomplète et fragmentaire. Le sociologue, confronté à chacun d'entre eux, est en mesure de collecter l'ensemble de ces informations pour construire un savoir objectif et une meilleure connaissance du fait en question tandis que chaque acteur, pris isolément, ne peut revendiquer une lucidité absolue sur les buts poursuivis et les moyens mis en œuvre par les autres. Ici, la mauvaise connaissance des acteurs sur la réalité n'est pas due au fait qu'ils n'ont pas conscience des réelles causes a priori qui structurent leur jugement (et qui les conduisent à expliquer la réalité par des préjugés), mais elle est due au fait qu'ils n'ont accès qu'à certaines d'entre elles. Celles qui relèvent de leurs consciences et de leurs stratégies propres. Le sociologue peut, pour sa part, opérer la «synthèse transcendantale» de toutes ces connaissances fragmentaires sur le monde social.

C'est aussi une confiance accrue à l'égard de l'acteur, dans un imaginaire néanmoins toujours aprioriste, qui caractérise la pensée d'un grand contemporain de Bourdieu. Tout comme dans les années 1930, les premiers pas de la sociologie de l'action publique ne vont pas sans rappeler Durkheim, la sociologie de l'action qu'Alain Touraine commence à élaborer parallèlement à la sociologie critique de Pierre Bourdieu (dès la fin des années 1960) ne va pas sans faire écho à celle-ci. En effet, à l'opposé des auteurs constructivistes, Touraine commande au sociologue de ne pas s'engluer dans les méandres de l'action, les stratégies et les idéologies des acteurs sociaux s'il ne veut pas être, comme eux, égaré par celles-ci. C'est ce que démontrera G. Pleyers dans le troisième chapitre. Là où Bourdieu parle de prénotions ou d'illusions, Touraine parle de vitrages idéologiques qui enferment les différents membres d'une société. Moins influencé par le déterminisme durkheimien que Bourdieu, Touraine assigne néanmoins au sociologue le même rôle que ce dernier : il doit permettre à l'acteur de retrouver son autonomie et de se construire grâce à la prise de conscience des formes sociales a priori qui le déterminent à être ce qu'il est et qui composent les ressorts de son action.

Touraine se détournera de l'approche strictement structuraliste ou poststructuraliste du monde social car elle ne permet que difficilement de dépasser la reproduction de la société et de l'ordre établi. Or ce qui l'intéresse est le changement. Seuls les acteurs sont susceptibles de changer le monde, ce qui signifie qu'ils sont, à certains moments, capables d'acquérir les connaissances

requis pour ce faire. Touraine continuera à penser, comme Bourdieu, que la véritable sociologie consiste à rompre avec le point de vue des acteurs pour considérer des relations sociales. Il attribue également au sociologue une position transcendante qui lui permet de dénouer les actes et les discours dans lesquels les acteurs sont empêtrés en pointant du doigt ce qui les conditionne a priori. Mais contrairement aux auteurs poststructuralistes ou « critiques » (Foucault, Bourdieu ou encore Derrida), il décide d'étudier ce moment clef où les acteurs, capables de rationalité, se réapproprient les hypothèses des sociologues au sujet de leur conduite. Une confiance leur est octroyée en ce qu'ils sont aptes à saisir les informations issues de la sociologie. Ils ont en quelque sorte le pouvoir de valider le savoir du sociologue sur les conditions a priori de leur action.

Avoir interrogé la manière dont les acteurs peuvent s'appuyer sur les concepts sociologiques pour fonder leur action conduira Touraine à étudier toujours davantage ce qu'il finira par appeler le « Sujet ». Il est un moment où développer un savoir exact sur ses actes sociaux est important pour chaque acteur car, comme tout acteur, il se caractérise par la volonté de se construire comme sujet autonome. Les connaissances qu'il développe alors au sujet de ses actions sont authentiques, pour autant qu'il soit dans cette quête de recherche de sa propre subjectivité. Mais ce savoir ne peut jamais être total et, pas plus que l'acteur plongé dans l'action publique ne peut avoir une connaissance exhaustive des causes qui déterminent l'action, l'acteur tourainien ne peut prétendre devenir un sujet achevé susceptible d'appréhender la totalité de son être social. Le sujet est une activité des individus et des groupes qui n'est jamais identifiable à une pratique réelle. Il peut être un « mouvement social » (et G. Pleyers montrera combien cette notion a déterminé l'ensemble des travaux empiriques de Touraine) mais il ne se donne jamais à voir dans une rationalité subjective incarnée. Et comme pour Bourdieu, tout comme d'ailleurs également pour la théorie de l'action publique, la méthode de l'intervention sociologique tourainienne vient ultimement découvrir le sujet au fond même de l'individu là où l'individu n'est pas en mesure de le faire en ne comptant que sur ses uniques compétences. On peut aussi parler d'un réalisme du « sujet transcendantal » chez Touraine car s'il est le point fixe réel depuis lequel se déploie l'action authentique, il ne correspond à aucun « je » empirique présent dans un mouvement social. Contrairement au sujet kantien, nous sommes ici loin de toute tendance subjectiviste anthropologisant le transcendantal. Le transcendantal n'est pas présent en tant que tel et de la même manière chez toutes les personnes, mais il est la synthèse des différents principes individuels qui président à leurs engagements respectifs tout en existant en dehors d'eux.

À l'instar de l'habitus, il est une sorte de fiction sociologique (Frère B., 2005 : 484-485) qui aide à penser car elle ramasse sous sa forme transcendante l'ensemble des dynamiques subjectives qui participent au mouvement social.

Et en définitive, le sujet tourainien pourrait bien être l'expression de l'agent bourdieusien capable de maîtriser ses propres a priori, figure extrapolée que le chef de file de l'école critique laisse comme à l'horizon de sa pensée sans jamais en dire un mot. Ce sujet-là deviendrait dès lors comme une sorte d'a priori positif, conscient de lui-même et apte à éviter les voies de l'illusion.

La philosophie des sciences pour tournant sociologique

Le rôle assigné à la sociologie dans le défrichage des a priori de la pensée et de l'action humaines ne sera pas toujours facile à jouer pour celle-ci, surtout lorsqu'elle doit se mettre à composer avec les nouveaux répertoires qu'écrit la philosophie des sciences. En effet, le dernier tiers du XX^e siècle sera l'objet d'un véritable chamboulement dans la représentation que la pensée contemporaine se fait de la science. À ce titre, et à l'exception de la très précoce ethnométhodologie, ce chamboulement précède légèrement le « shift » sociologique qui caractérise ce moment où divers paradigmes se mettent à proposer des représentations du monde social moins marquées par la dynamique aprioriste que par le constructivisme. Le chapitre que F. Heselmann consacre à cette problématique nous permettra de voir combien le renversement de la « sacralisation de la science » peut conduire à remettre en doute la volonté de déterminer ce qui fonde nos connaissances du monde social.

Popper, l'un des philosophes présentés dans ce chapitre pivot, est un protagoniste important des controverses philosophiques de l'époque sur la nature de la science. Pour lui, une proposition ou un énoncé scientifique n'est pas une hypothèse vérifiée – ou vérifiable par l'expérience – mais une hypothèse « falsifiable », c'est-à-dire une hypothèse qui accepte de courir le risque d'être un jour réfutée. Les propositions « Dieu existe » ou « Vénus influence les individus du signe de la balance » sont par exemple non scientifiques car non réfutables. Popper, comme Durkheim hier ou Bourdieu aujourd'hui, revendiquera toujours l'unicité du modèle scientifique que la science soit « naturelle » ou « sociale ». Dans l'ouvrage⁷ qu'il élabore avec Adorno, il défend que la sociologie comme science sociale peut se soumettre à la falsifiabilité. Mais Popper se confrontera vite à un ensemble de contradicteurs. Feyerabend, Kuhn et Lakatos vont chacun à leur manière montrer que les prescriptions méthodologiques de Popper ne garantissent pas la validité scientifique d'une recherche, pas plus qu'elles n'expliquent les choix des chercheurs. Ce retournement, qui est en train de se jouer en philosophie des sciences autour des années 1970, est gros des éléments nécessaires à l'avènement de cette nouvelle atmosphère de recherche en sciences sociales qu'est le constructivisme. Entre

7 De Vienne à Francfort. *La querelle des Sciences Sociales*, Paris, Complexe, 1979. Lire surtout « La logique des Sciences Sociales » (Popper) et « Sur la logique des Sciences Sociales » (Adorno).

l'ambition, d'un côté, de fonder le savoir grâce à la science et l'affirmation, de l'autre, que le savoir est une construction perpétuelle qui ne peut jamais livrer de vérités ou réalités a priori se déploie alors tout un spectre. Sur ce spectre viennent se placer divers courants contemporains majeurs comme la sociologie pragmatique politique et morale de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, la sociologie des sciences et de la traduction de Callon et Latour (véritables théoriciens du « constructivisme » en sociologie) ou l'ethnométhodologie fondée par l'Américain Garfinkel. Avec Corcuff, il nous faut insister sur le fait que derrière l'appellation « constructivisme », nous ne voulons pas considérer une nouvelle école ou un nouveau courant doté d'une homogénéité. Il s'agit plutôt d'une atmosphère, d'un espace de questions dans lequel travaillent un ensemble de chercheurs très divers quant à leurs intérêts intellectuels ou à leurs inspirations théoriques (Corcuff Ph., [1995], 2007). Néanmoins, il nous semble que les rapproche une représentation de la science plus étrangère à l'idéal visant à pointer ce qui fait a priori le réel social et son influence sur l'acteur.

Le chapitre que C. Schinkus consacre à la distinction constructivisme vs relativisme permet de situer clairement ces nouveaux protagonistes du débat épistémologique. Dans le sillage de Feyerabend, Latour et Callon tentent de démontrer dans les années 1980 que le scientifique est un opportuniste qui doit ruser afin d'imposer son hypothèse et de faire en sorte qu'elle se répande dans son « réseau », concept clef du constructivisme. Chaque nouvelle théorie ou hypothèse s'insère dans un réseau de croyances préalablement établi, et s'inspire de celui-ci. Ce constructivisme se détourne de l'idée de vérités a priori (sujet, habitus) qui attendrait quelque part d'être découverte par la démarche scientifique en deçà de nos représentations. Selon sa logique, la vérité s'apparente à une stabilisation générale de conventions établies entre les protagonistes d'une controverse scientifique au sujet d'un objet. Autrement dit, les faits scientifiques ne se trouvent pas « déjà là » dans la nature ou dans la société. Ils sont construits de part en part par les chercheurs à partir de données qui ne « parlent pas » d'elles-mêmes et à qui il faut prêter une voix pour qu'elles s'expriment. Au plus une hypothèse parlant au nom d'une « réalité » se diffuse dans les réseaux, au plus son potentiel, son « effet de vérité » croît (1988 : 184).

Bien qu'il se dessine dans un espace de pensée autre que celui du constructivisme, on peut considérer le relativisme (qui est essentiellement philosophique) comme la forme extrapolée de celui-ci. Dans cette perspective, seule importe la force du discours et du réseau. Ne disposant d'aucun point de vue extralinguistique, nous n'avons aucun critère de démarcation qui nous permettrait de distinguer ce qui viendrait de notre langage de ce qui viendrait de la réalité elle-même. Seule compte la force de conviction avec laquelle on impose un discours au sujet du réel, la science n'étant qu'une croyance comme les autres servant la motivation de l'argumentation.

Constructivisme et relativisme ont pris leurs distances avec les grands concepts modernes que sont la vérité, la raison ou l'objectivité. Ils ne les déclarent pas « faux » (ce qui reviendrait à rester dans l'ordre du langage dont on veut précisément prendre congé), mais doutent qu'ils puissent être utiles pour élaborer une théorie de la connaissance. Par contre, le constructivisme conserve une foi dans la science, dans la solidité, l'efficacité et l'utilité des constructions et théories qu'elle échafaude au sujet du monde. Les relativistes, à l'inverse, flirtent avec l'idéalisme qui tend à penser que la réalité extérieure n'existe que dans les catégories mouvantes de notre savoir. Pour eux, la science n'est donc qu'une forme de rationalité parmi d'autres (c'est très nettement exprimé chez Feyerabend, par exemple).

Constructivisme doux et constructivisme dur

Campé dans une conception de la société davantage constructiviste que relativiste, Luc Boltanski et Laurent Thévenot fonderont dans la seconde moitié des années 1980 et au début des années 1990 un paradigme sociologique qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « pragmatique », mais que l'on nomme aussi parfois « sociologie de la critique », « sociologie des régimes d'actions » ou « sociologie politique et morale » en fonction de l'usage que l'on en fait. Cette sociologie assume pleinement l'engagement du chercheur dans le monde et rejette l'idée que grâce à une forme quelconque de distanciation à l'égard des savoirs profanes les concepts du sociologue – retraçant les cadres a priori de ces savoirs déposés, telles des traces, par la société dans les humains – aient un accès plus exhaustif à ce qu'est le monde social lui-même *en vérité*. L'équipement mental et cognitif dont dispose le scientifique n'est pas différent de celui dont disposent les acteurs qu'il étudie. Et il arrive que ces derniers mobilisent des schèmes de raisonnement que l'on assigne habituellement exclusivement au développement scientifique.

La sociologie « pragmatique » renvoie dos à dos le scientisme de Durkheim et le positivisme qu'il soupçonne chez Bourdieu ; l'un des auteurs qu'elle discute le plus. Dans l'une et l'autre de ces perspectives, les acteurs attribuent certaines causes aux représentations convenues du monde social, le sociologue les dénonce et les remplace par d'autres, plus authentiques (les a priori). À l'inverse, la sociologie pragmatique « tient compte de ce que les gens savent de leurs conduites et de ce qu'ils peuvent faire valoir pour les justifier. Elle respecte par là une caractéristique des personnes humaines qui est la faculté d'être raisonnable, d'avoir du jugement » (Boltanski L., Thévenot L., 1991 : 181). Ce jugement n'a de cesse d'être sollicité car nous vivons dans des sociétés différenciées au sein desquelles « chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s'y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de complexes

au sens où leurs membres doivent posséder la compétence nécessaire pour traverser des situations relevant de mondes différents» (*ibid.* : 266) (sociaux, économiques, politiques, domestiques, etc.) et pour argumenter la façon dont ils agissent en leur sein. Il va de soi que l'acteur (la « personne » diraient plutôt les sociologues pragmatiques) n'est pas toujours confronté à la critique et à l'exigence d'argumenter sur ce qu'il fait. D'autres *régimes d'action* l'emportent parfois sur d'autres états d'esprit (aimer, haïr, etc.). Mais, expliqueront M. Jacquemain et F. Claisse dans le chapitre 6, il dispose des schèmes intellectuels nécessaires pour le faire. Ces schèmes agencent des *cités*, lesquelles composent un appareil *cognitif* chaque fois spécifique.

On le voit, la réflexion théorique est, ici, aussi l'apanage des acteurs. C'est pourquoi le sociologue doit s'accorder la prétention d'évoluer avec eux plutôt que celle de les révéler à eux-mêmes : « suivre au plus près leurs mouvements (...) sans se donner les facilités d'une approche surplombante, et, par conséquent, sans en rajouter sur les opérations auxquelles ils se livrent » (*ibid.*). Parler de la manière dont les acteurs argumentent et voyagent entre les cités pour imposer leur représentation du monde revient pour le sociologue à développer un métalangage qui ne fait que formaliser la compétence commune.

On pourrait parler pour la sociologie pragmatique d'une véritable sociologie de la contingence (Jacquemain M., Jamin J., 2007) car le monde selon Boltanski et Thévenot est doublement indéterminé. Il l'est une première fois au niveau des objets. La *vérité* d'un objet, ce qu'il est réellement, varie d'une cité à l'autre en fonction de la manière dont le qualifient les acteurs afin d'avoir la meilleure prise sur lui, celle qu'exige la cité dans laquelle ils se trouvent. Il l'est une seconde fois pour les humains car les a priori censés fonder l'action ne sont que construction et réélaboration perpétuelles : « les élaborations causales que nous proposons n'ont de sens que si elles échappent pour être reprises, modifiées, détruites, par le travail de nos collègues attentifs et – si elles leur parviennent – par celle des acteurs intéressés » (Boltanski L., Thévenot L., 1991 : 267).

La tendance à remettre en cause la démarche même de théorisation scientifique se marquera bien davantage dans la sociologie des sciences et de la traduction, dont la pragmatique est une véritable sœur ennemie. Bruno Latour est probablement dans le champ intellectuel français contemporain celui qui continue à se situer le plus loin de ce que nous appelons la sociologie de l'a priori ou le réalisme transcendantal.

Comme il le soulignera avec M. Callon, ce qu'il faut s'astreindre à montrer c'est que l'argumentation scientifique est tributaire – comme toute tentative de légitimation d'un discours – de jeux de pouvoir, de compromis et de négociations, ce en quoi leur sociologie des sciences s'inscrit dans la lignée de Kuhn et de Feyerabend et plus encore dans celle de l'école d'Édimbourg. Les principaux leaders de cette dernière, Bloor et Barnes, développèrent le

programme dit « fort » en sociologie des sciences, lequel restera connu pour son célèbre *principe de symétrie*. Le principe de symétrie nous enseigne de considérer identiquement les énoncés auxquels l'on concède la validité scientifique et ceux auxquels on la refuse. Il s'agit de voir par quels moyens les tenants de théories parviennent à les imposer contre d'autres : « ce que nous voulons savoir, insistent les auteurs de *La science telle qu'elle se fait*, c'est comment un point de vue, un objet technique finissent par s'imposer » (Latour B., Callon M., 1991 : 25).

« Ce principe de symétrie, prétend Latour, est le seul principe méthodologique qui permette d'obtenir une connaissance réaliste et non transcendante de construction des connaissances. Il permet le déploiement de toutes les controverses, l'examen minutieux de tous les arguments et contre-arguments : il donne aux acteurs tout l'espace dont ils ont besoin. Il n'affirme en aucune occasion que tous les moyens sont bons. Il n'épouse en rien le combat que Paul Feyerabend mène contre la raison puisqu'il ne dit rien de la raison » (*ibid.* : 25-26). Le relativisme est évité de justesse.

Mais comme le montrent F. Claisse et P. Balancier dans le chapitre 7, c'est bien la notion de vérité scientifique que le Latour des années 1980 semble travailler à dissoudre puisqu'il voit la réflexion et l'action scientifique comme des rapports de forces lorsqu'il prend congé des rapports de raisons purement théoriques. On l'a vu, dans *La science en action*, la vérité est strictement proportionnée à la vigueur des arguments en présence, aux stratégies diverses, aux formes rhétoriques de persuasion, aux logiques de carrière, bref à tout un ensemble de raisonnements pratiques que l'on juge habituellement scientifiquement non pertinents. Latour est le premier à véritablement refuser ouvertement de donner une quelconque mesure à une sociologie qui traiterait différemment les sciences et les opinions, les objectivités et les subjectivités⁸. Le savoir profane doit avoir une légitimité sociologique et « l'interprétation de la société que donne un sociologue ne peut se substituer à ce que chacun d'entre nous pense de la société (...) sans manuels, chaires d'université, etc. » (Latour B., 1989 : 622).

Plutôt que démystificateur, le sociologique (et tout scientifique) doit se faire le porte-parole d'un groupe d'entités qui peuvent ou non être humaines. Il faut précisément ériger un modèle performatif qui soit « à l'opposé des réalistes simplistes qui considèrent qu'il existe quelque chose qu'on appelle société qui existe à distance du chercheur et dont il s'emploie à découvrir les règles de fonctionnement », les lois (Callon M., 1999 : 68). Dans le sillage de l'Actor

8 La science prétend éradiquer les croyances illusaires, mais elle-même n'est jamais qu'une succession « de croyances qui bousculent les anciennes. Le producteur d'un énoncé scientifique doit déployer tous les moyens possibles pour forcer l'assentiment de sorte que l'énoncé devienne un fait plus dur par comparaison avec les régimes plus souples mis en œuvre dans les comportements et croyances quotidiens » (Latour B., 1989, p. 506).

Network Theory, la sociologie de la traduction de Callon et Latour allègue que le sociologue ne dévoile pas, mais qu'il représente. Les «traductions» consistent à mettre en évidence «la prolifération des entités qui composent notre monde commun au nom desquelles elles prennent la parole». Aux acteurs agis par des structures, noyés dans des contextes, ballottés par des champs, mis en scène par la sociologie du dévoilement (ou de l'*Aufklärung*), cette sociologie «substitue des acteurs faisant flèche de tout bois pour constituer de nouveaux collectifs, pour se donner de façon réflexive et volontaire des environnements à leur action et pour les mettre en forme», pour imposer «leur réalité» des choses (*ibid.* : 71). L'acteur agit dans ses réseaux comme le scientifique dans les siens. Ni plus, ni moins.

Science faite et défaite : la traduction et l'ethnométhodologie au bord du relativisme

La sociologie de la «traduction» redouble la tension qui rapproche Latour du relativisme et l'éloigne du point d'achoppement qui articule encore partiellement à l'apriorisme d'autres constructivismes, comme par exemple la sociologie pragmatique. La principale critique que l'école de la traduction adresse au modèle de la pragmatique est de vouloir continuer à déterminer de l'ordre, de la logique, en surimprimant sur les phénomènes sociaux observés des grilles grammaticales synthétisantes (des «façons de parler») propres aux diverses cités. Ce qui intéresse la traduction ce sont les détails dans leur multiplicité : il s'agit de suivre les acteurs et les objets à la trace dans ce qui fait leurs réseaux, sans jamais quitter ce plan d'immanence. Les données d'une enquête ne doivent pas être découpées pour être ensuite reconfigurées sous de nouveaux principes de coordinations (régimes, cités, etc.), mais être décortiquées et renvoyées à d'autres données tout aussi singulières. Les principes de coordinations doivent être trouvés dans les choses elles-mêmes. En partant d'une coquille Saint-Jacques,⁹ c'est l'univers entier qui, de loin en loin, par le truchement des réseaux, peut finir par être décrit : les pêcheurs, les laboratoires de test, les oursins, les marchands de fruits de mer, le législateur, la grande surface, L'État... (Callon M., 1986 : 169-208). La vérité de ce que sont les uns et les autres n'importe plus. Seul le «sens» qu'ils donnent à leurs situations est à présenter.

Pourquoi attacher tant d'attention au singulier et refuser qu'intervienne une quelconque forme de réduction – sous des catégories ou des structures a priori – de la multiplicité des agents, des objets et des trames qui se tissent entre eux ? Et que devient la sociologie à partir du moment où elle se confine

⁹ Titre du célèbre article de M. Callon (1986) qui agita toute la France sociologique des années 1980.

à la description, demanderait un «pragmaticien» à un «traducteur»? Les divergences se font sentir toutes les fois que Latour, Callon ou les sociologues de la traduction se revendiquent de l'ethnométhodologie. C. Lejeune refermera cet ouvrage en montrant que ce qui caractérise ce paradigme, outre le constructivisme et la symétrisation déjà évoqués pour les paradigmes proches, c'est bien qu'il colle au plus près des microsituations, dans lesquelles se trament des actions, sans prétendre discerner une quelconque forme de normativité qui permettrait de la comparer à une autre et de la subsumer sous une catégorie quelconque. Le chapitre de C. Lejeune consiste en un double exercice d'illustration de la démarche ethnométhodologique confinant à la description pure et de mise en perspective de sa situation paradigmatique dans le champ des sciences sociales.

Comme ailleurs dans la forêt constructiviste, on insistera ici sur le fait que le geste épistémologique proclamé comme discriminant par les scientifiques est accompli quotidiennement par les acteurs dans leurs activités de tous les jours (non scientifiques). Mais l'ethnométhodologie va plus loin que personne. L'objectif général que Garfinkel, son fondateur, assigne à l'ethnométhodologie dans sa démarche microdescriptive, est d'amener l'informateur à expliciter sa pensée, à lever les ambiguïtés, à préciser son discours sans jamais que le sociologue propose une alternative ou une paraphrase qui lui serait propre (démarche qualifiée «d'indexicale») là où partout ailleurs un métalangage reste convoqué, même en respectant les capacités des acteurs à dire ce qui donne sens à leur acte. Mais suivre le raisonnement d'un agent, ainsi que ses faits et gestes quotidiens, n'est pas possible à l'infini. Comme l'écrit C. Lejeune, «l'ethnométhodologue doit, à un moment ou à un autre, décider d'arrêter la récursivité de l'explicitation, car celle-ci est inévitable et par conséquent irrémédiable : la description n'est jamais complète. Il est illusoire de tenter de la compléter.»

On comprend pourquoi l'ethnométhodologie est qualifiée de radicale et accusée par presque toute la sociologie actuelle de flirter dangereusement avec le relativisme qui jusqu'à ce jour n'a jamais été revendiqué en tant que tel que par des philosophes : elle proscrie toute interprétation des faits relatés par la description du chercheur. Que l'on souscrive ou non à ce programme radical, force est de constater que le rapport y semble inversé : l'acteur apparaît comme plus compétent que le chercheur, la science comme plus faible que le sens commun. Le principe de symétrie de compétence entre l'acteur et le sociologue ou, pour le formuler ethnométhodologiquement, entre le sociologue pratique et le sociologue professionnel, se double d'une asymétrie en faveur du premier («l'informateur»). Contrairement à la sociologie pragmatique, l'ethnométhodologie et, quelques fois, la sociologie de la traduction ne se contentent pas de dire que les acteurs ont des compétences similaires à celles des scientifiques. Elles vont jusqu'à suggérer que les savoirs des acteurs non scientifiques ont plus de sens que ceux de la science. Les catégories a priori

qui mettent en forme leurs jugements sont si nombreuses et variées qu'il est absurde de croire qu'elles déforment la réalité (ou qu'elles n'en offrent qu'un accès partiel) et qu'un point de vue scientifique plus authentique et capable de les dompter tiendrait un discours sur la réalité plus proche de la vérité.

Tout prête à penser que jamais la science n'a été à ce point remise en chantier. Mais l'épistémologie peut aussi avoir ses raisons que la raison ignore. Car, alors même que Durkheim ou Popper semblent, dans ces paradigmes, relégués aux oubliettes de l'Histoire de la théorie des sciences, une question peut se poser et relancer un champ d'investigation : est-on en réalité aussi éloigné de l'apriorisme que l'on ne le pense ? En effet, avec la traduction, ou l'ethnométhodologie, les concepts de la science feraient en fin de compte moins «sens» que les notions évoquées par les gens pour fonder leurs actions et tenter de stabiliser tant que faire se peut le monde dans lequel ils vivent. Ce n'est plus la vérité du monde qui importe, mais son sens. Et c'est l'acteur qui le donne. On pourrait donc avoir l'impression d'un kantisme inversé. Les observations empiriques se suffiraient à elles-mêmes et fonderaient toute possibilité de discours sur le monde en général.

Parce qu'il est impossible de se passer de mots, parce que nous ne pouvons que tenter de catégoriser ce qui nous semble tenir les choses et les êtres pour dire ce qu'ils sont, parce que nous chercherons toujours simplement à parler un langage commun, nous formaliserons toujours des concepts fondateurs et idéalement universels, qu'ils parlent de vérité ou de sens. Même si cela est une fiction sociologique, cette nécessité se retrouve chez les constructivistes qui, d'une certaine manière, emprunteraient leurs questionnements métaphysiques aux plus pures traditions des pensées de l'a priori si ce n'est qu'ils les posent depuis la position des actants plutôt que depuis le Sujet (Kant), l'Histoire (Foucault) ou la société (Durkheim, Bourdieu, etc.). La seule nuance étant qu'à présent, entre d'éventuels a priori et les pensées, concepts, jugements, justifications et actions qui nous déterminent, il n'y a plus d'écarts dont nous serions inconscients. Ce sont les manières diverses et variées dont nous nous en armons pour avoir prise sur le monde que le sociologue va devoir décrire. Son travail de clarification sera surtout utile au moment où le monde résiste à cette prise et que le débat ou le conflit surviennent. Nous cherchons à imprimer nos a priori sur ce qui leur résiste et la science prend acte de ceux qui emportent la victoire.

Au risque de nous répéter, il ne s'agit pas de donner des torts et des raisons. Mais de montrer comment, en se combinant et en se décomposant sans cesse mutuellement, constructivisme et apriorisme offrent un champ fertile et varié de paradigmes pour la recherche du XXI^e siècle. En sciences sociales, la pensée s'ébroue dans un magma de contraires. Peut-être Feyerabend a-t-il raison : c'est dans la contradiction que la science progresse.