

LA SOCIOLOGIE COMME ONTOLOGIE DU PRÉSENT

[Frédéric Vandenberghe](#)

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2020/2 n° 56 | pages 175 à 198

ISSN 1247-4819

ISBN 9782348065422

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2020-2-page-175.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La sociologie comme ontologie du présent

Frédéric Vandenberghe

Nul ne sait si un nouveau Parsons, Habermas, Luhmann ou Freitag apparaîtra¹. Le fait est que, en sociologie, nous ne disposons plus d'une théorie générale de la société capable d'intégrer les fondements philosophiques (métathéorie), l'élaboration d'un système de concepts fondamentaux (théorie sociale) et une réflexion sur les transformations structurelles de la modernité (théorie sociologique) dans une théorie unique qui serait à la fois générale, systématique et historique. Le temps de la *Grand Theory* semble bien révolu. En tout cas en sociologie, du moins dans la sociologie française et américaine, la théorie pure n'est guère encouragée. L'obligation d'arrimer la réflexion au terrain empêche la déterritorialisation de la théorie. Celui ou celle qui s'aventure hors-terrain pour s'adonner aux plaisirs de la spéculation, de la systématisation ou de l'axiomatisation sort de la piste et s'exclut du jeu de langage de la sociologie. Par effet disciplinaire, le hors-piste se met « hors-champ ».

Dans cet article, je voudrais suggérer un double déplacement – d'abord, de la discipline de la sociologie vers une nouvelle synthèse des sciences sociales, de la philosophie morale et politique et des nouvelles humanités [Caillé et Vandenberghe, 2021] et, ensuite, du passé glorieux de la sociologie vers l'actualité qui l'est beaucoup

1. J'inclus notre regretté ami Michel Freitag, chef de file de l'École de Montréal et compagnon de route du MAUSS, parmi les grands théoriciens de la société. Voir la réédition revue et augmentée de *Dialectique et Société* en 5 vols (dont 3 sont déjà publiés) [Freitag, 2011-2013] et les deux volumes sur les formes historiques de la société [Freitag, 2016-2018].

moins. Ce qui importe désormais ce n'est plus de savoir ce qu'est ou ce que fait la sociologie mais bien plutôt d'essayer d'interpréter les événements qui déstructurent les sociétés par-delà le monde et les poussent vers l'abîme, la catastrophe, la mort. Comme autrefois dans l'entre-guerre, comme l'ont fait Karl Mannheim, Theodor W. Adorno et Talcott Parsons, il faut changer en urgence les agendas de recherche. Les collègues étrangers (Américains, Russes, Indiens, Turcs, Brésiliens, etc.) qui, comme moi, vivent sous un régime autoritaire, n'ont pas attendu la pandémie du coronavirus pour donner des cours sur l'actualité². Dans l'esprit d'une « sociologie augmentée » [Macé, 2020] qui prend acte de la crise de la société, de la crise de la modernité et de la crise de la sociologie, je proposerai l'ontologie du présent comme une réflexion indisciplinée sur la seconde postmodernité.

Paysages de la sociologie

Ce ne sont pas tant les sociologues que les philosophes qui désirent une nouvelle alliance entre la philosophie et les sciences sociales et proposent « un traité de paix » autour de la théorie comme « un projet qui pourrait être fédérateur » [Gauchet, 2014, p. 201]. Pour les sociologues, la théorie renvoie plutôt à une sorte d'agglomération et de réorganisation synthétique des thèmes de recherche qui transcende les différents points de vue sur un certain domaine (la culture, la classe, la consommation, les mouvements sociaux, etc.) qu'on trouve dans la littérature spécialisée des différentes sous-disciplines de la sociologie (sociologie de l'éducation, du travail, de la stratification, etc.). Ce qui manque, me semble-t-il, est une montée en généralité qui n'essaie pas tant de réorganiser les matériaux de la recherche dans une théorie de moyenne portée mais qui réorganise et synthétise les théories de moyenne portée dans une théorie de la société.

2. Dans cet article, j'essaie de systématiser quelques réflexions que j'ai explorées dans le séminaire doctoral « Ontologie du présent : Néolibéralisme, Anthropocène, Populisme » à l'Université fédérale de Rio de Janeiro en 2019. L'effondrement du Brésil sous le gouvernement de Jair Messias Bolsonaro forme l'arrière-plan et le bas-fond de mes réflexions sociologiques sur ce pays que nous avons tant aimé.

La variation des échelles de généralité est importante car en variant la résolution des différentes approches de la réalité – en passant du *Google Street View* au *Google Earth* –, on ne peut pas seulement maintenir la continuité entre l'abstrait et le concret, le conceptuel et l'empirique, mais on peut aussi poursuivre avec plus de facilité le dialogue entre les sous-spécialistes et les généralistes qui sont les garants de l'unité de la discipline. Unité de la discipline qui passe également par la reconstruction rationnelle et la réinterprétation rituelle des classiques. De fait, c'est leur fonction principale. Si on retourne de façon obsessionnelle à Marx, Weber et Durkheim, ce n'est pas parce qu'ils ont bien vieilli mais parce que le passage obligé par leurs œuvres permet de mettre du nouveau vin dans des vieilles cruches et du vieux vin dans de nouvelles bouteilles. C'est ainsi par canonisation et incorporation dans le corpus disciplinaire-départemental que la sociologie maintient sa cohérence et se ferme sur elle-même.

L'avantage d'une théorie de portée générale est qu'elle est « surplombante » – comme le belvédère, elle permet d'élargir l'horizon et d'apercevoir le paysage dans toute son étendue : les chaînes de montagnes, les vallées, les rivières invisibles des observatoires inférieures ne deviennent visibles qu'au sommet. Bien entendu, les belvédères plus bas permettent eux aussi de voir une partie de paysage, y compris de l'observatoire supérieur qui les observe. Je conçois le théoricien non pas comme le créateur de l'univers mais bien plutôt comme le peintre qui peut passer d'un belvédère à l'autre. La belle métaphore des « paysages de la vérité » [Löwy, 1985] est commode mais trompeuse, car la réalité sociale n'est pas statique mais dynamique. La nature n'est pas morte mais animée. L'histoire s'est remise en mouvement. Les sociétés sont en ébullition. La culture est contestée. Les individus sont politisés, polarisés et hyperactifs, même pendant le confinement.

Ce dont nous avons besoin est une nouvelle synthèse dynamique, comme celle que proposait autrefois Karl Mannheim [1995], comme alternative à la philosophie de l'histoire marxiste. Dans cette vision d'une sociologie dynamique et synthétique, le peintre est un intellectuel sans attaches qui se permet de flotter librement entre les disciplines pour essayer de comprendre ce qui se passe dans le monde, avec la nature, dans la culture et avec les sociétés quand il n'y a plus (ou pas encore) de philosophie de l'histoire.

La sociologie se sent mal à l'aise non pas seulement par rapport à la théorie et à la philosophie mais aussi devant le spectacle de la politique mondiale et l'actualité nationale. Comme l'a justement observé Danny Trom [2019, p. 7], « celui qui s'aventure à en dire quelque chose acte le langage de la prose journalistique et s'exclut du jeu de langage des sciences sociales ». En effet, jusqu'à peu, les essais sur la conjoncture et les analyses situationnelles étaient plutôt mal vus – bien reçus et bienvenus comme expressions d'une citoyenneté engagée, mais non pas lus comme des contributions professionnelles de sociologues. Ce serait plutôt une affaire de philosophes médiatiques ou de journalistes d'investigation s'exprimant sur les sujets les plus variés (le terrorisme, les Gilets jaunes, la pandémie) mais comme des « fraudeurs » sans discipline et sans terrain qui voyagent sans ticket.

Le succès de la « sociologie publique » [Burawoy, 2005] ne contredit pas cette observation mais la confirme. Successeur de la sociologie critique marxiste des années 1970, il s'agit bien d'une sociologie hétérodoxe et militante, une sociologie enracinée dans le quotidien qui trouve dans la sociologie ses ressources conceptuelles pour s'engager dans les luttes des minorités actives contre les dominations, les discriminations et les exclusions³. On la voit à l'œuvre dans des nouvelles revues, forums de discussion, groupes de travail, tribunes collectives, pétitions et manifestes sur une multiplicité de thèmes – du droit des migrants aux droits des animaux, de la politique des identités aux violences policières, de la critique des nanotechnologies au changement climatique [Durand, 2019]. Même si la sociologie publique et la sociologie critique ne peuvent et ne doivent pas occuper tout le champ de la discipline, je crois néanmoins que la situation critique de la société fait de chaque professionnel un intellectuel, ce qui ne veut pas dire un activiste. Le maintien des normes de la rigueur académique est essentiel pour la sociologie qui cherche à interpréter et expliquer l'actualité. Comme le disait autrefois Bourdieu [2002], le savoir et l'engagement – *scholarship* et *commitment* – ne sont pas exclusifs mais

3. Moins militante, mais non pas moins engagée que la sociologie publique, la sociologie civique met la morale et le local au premier plan. Je signale la nouvelle revue *Civic Sociology*, éditée par la University of California Press, qui vient de publier le *Second Manifeste convivialiste* en anglais. Cf. <<https://civicsociology.org>>.

inclusifs. Tout en ouvrant la sociologie aux disciplines voisines et en s'engageant dans l'espace public, la sociologie doit maintenir l'autonomie de la science pour défendre les valeurs qui sont les siennes – communisme, universalisme, désintéressement et scepticisme organisé [Merton, 1973] – qui sont menacées à la fois par la privatisation de la connaissance (les marchés) et le retour des régimes autoritaires (les États)⁴.

Le double malaise de la sociologie par rapport à la théorie et à l'actualité, ses relations tendues avec la philosophie et le journalisme comme « pôles qui devraient disparaître du champ d'une discipline plus exigeante scientifiquement » [Lahire, 2002, p. 46, note 6] expliquent en partie pourquoi la discipline se trouve dépassée sur ses bords. De nos jours, la théorie de la société se développe plutôt en dehors de la sociologie, parmi les philosophies post-marxistes – la « théorie critique » non pas tant au sens municipal (Francfort) qu'au sens œcuménique du terme – mais également dans les nouvelles inter – ou indisciplines des *cultural studies* au sens large, incluant ici des spécialités telles que les études du genre, des médias ou du postcolonialisme, qui ouvrent les perspectives de la vieille Europe en donnant voix aux dominés et aux subalternes. Vu les circonstances (la pandémie), la conjoncture fluide (le populisme), la turbulence géopolitique (la nouvelle guerre froide) et dérèglement écologique que nous traversons, on peut penser que, comme dans les années 1960 et 1970, la sociologie sera plus historique et politique, davantage préoccupée par une analyse du présent que par une investigation de ses présupposés philosophiques et de sa cohérence conceptuelle. On peut douter qu'elle soit à l'avant-garde de la pensée dans les années à venir.

Non pas qu'elle ne puisse pas contribuer à la réflexion sur l'ontologie du présent mais, moins que jamais, elle ne pourra le faire en se repliant sur elle-même. Ce n'est que si elle se conçoit comme une partie intégrante des sciences sociales et s'ouvre vers ses bords, si elle réussit à reprendre le dialogue avec la théorie critique et les

4. Les valeurs qui sous-tendent les sciences peuvent facilement être actualisées et reformulées dans le langage du MAUSS : la recherche se fait dans des communs ou des communautés épistémiques (communisme) qui ensemble cherchent la vérité (universalisme) dans un esprit anti-utilitariste (désintéressement) et agonistique (scepticisme organisé). C'est par une lutte pour la reconnaissance que la conscience et la connaissance avancent.

studies, ainsi qu'avec la philosophie et l'essayisme qu'elle sera à nouveau, comme le disait Mannheim [1995, p. 77], « à la hauteur de la situation ». Peu importe d'ailleurs que cette réflexion sur l'ontologie du présent soit faite par des sociologues, des anthropologues, des politistes, des économistes ou des philosophes ; peu importe également qu'il s'agisse de science ou de journalisme de haut niveau. Pour accompagner l'actualité, il faut faire feu de tout bois.

Ontologie du temps présent

Compte tenu des offensives de la droite contre le « marxisme culturel » en général et la sociologie en particulier, je ne tiens pas à annoncer la fin de la sociologie [Vandenberghé et Fuchs, 2019] mais bien plutôt à redéfinir ses fins et ses tâches dans ces temps de transition : reconstruire les sciences sociales pour reconstruire les sociétés⁵. Pour lancer le débat, je propose la notion d'ontologie du présent et je la conçois comme une relève (*Aufhebung*) de la sociologie de la modernité tardive. Je parle d'ontologie du présent non pas par présomption, mais tout simplement pour indiquer avec Hegel la nécessité impérieuse d'une réflexion collective, interdisciplinaire et sans attaches, qui essaie de « saisir son temps en pensée ». Pas facile de le faire quand l'histoire est en ébullition et nul ne sait ce que l'avenir nous apportera.

Nous sommes confrontés à un « problème de Minerve » : aussi longtemps que nous sommes pris dans le tourbillon du présent, nous ne pouvons pas l'interpréter. Avec la pandémie, nous sortons enfin du vingtième siècle. Nous savons qu'une époque vient de se terminer. Avec la reprise assez soudaine de l'histoire événementielle, la pensée épocale atteint également ses limites [Foucault, 1984a]. On peut même penser que toute sociologie du futur sera nécessairement événementielle, ce qui ne l'empêchera pas d'analyser des tendances

5. De retour à Rio de Janeiro après avoir participé de la conférence mondiale de sociologie à Toronto en 2018, je m'étais plu avec Stephan Fuchs à une analyse *post festum* de la sociologie. Après la fin de métaphysique, de l'art, de l'histoire, de l'expertise, du journalisme, de la statistique et des abeilles, il n'y avait pas de raison pour exempter la sociologie. Mais c'était avant que Bolsonaro lance son offensive contre la civilisation et la sociologie.

historiques, de proposer des concepts dynamiques ou de projeter le présent dans un changement social à venir [Savage, 2009].

La sociologie doit accompagner les événements locaux qui atteignent directement la structure et ont une signification systémique. La problématique de l'ordre social – « Comment la société est-elle possible ? » [Simmel, 1992] ou, de façon tout aussi kantienne : « Quelles sont les conditions de possibilité d'un ordre social relativement stable ? » – n'est plus à l'ordre du jour. La question désormais n'est plus tant de savoir « ce qui fait tenir la société » que « ce qui la fait éclater ». On passe de la problématique de l'intégration à celle de la désintégration sociale avec son spectacle de précarisation économique, de polarisation politique, de fragmentation culturelle, d'anomie normative et de violence physique. Peut-être faut-il tout simplement inverser la réflexion et partir de l'hypothèse d'un chaos originaire qui se répand à travers du monde avec des poches ubiquitaires d'ordre relatif dans un océan de contingences.

De même, la problématique scolaire et scolastique de l'agence (*agency*) et de la structure cède le pas à la question pratique de la relation entre l'événement, la conjoncture et la structure [Vandenbergh, 2020]. Les événements de l'actualité qui ébranlent la structure affectent nos capacités d'interprétation. Tous les scénarios doivent être continuellement revus et révisés. Cependant, pour nous orienter, nous devons anticiper l'avenir et spéculer sur l'époque qui arrive. Et cela d'autant plus que nos interprétations de la société peuvent contribuer à sa configuration.

Il peut sembler contre-intuitif de vouloir invoquer l'ontologie du présent pour indiquer l'instabilité et la non-permanence du monde. L'ontologie ne serait-elle pas l'étude de l'être (*das Sein*) plutôt que de l'étant (*das Seiende*) ou des « étants » qui, eux, relèveraient de l'ontique ? Sur ce point le portugais et l'espagnol sont plus instructifs que l'allemand de Heidegger. Les langues latines disposent de deux verbes pour désigner deux modalités de l'être : *ser* qui renvoie à ce qui est permanent et intransitif et *estar* qui, lui, renvoie à ce qui est transitoire, fugitif et transitif. L'ontologie du présent, telle que je l'entends avec Foucault, est une ontologie de l'*estar*, des états de choses qui sont en mouvement, qui échappent à notre contrôle et nous tombent dessus [Canha, 2020]. Dans le Sud Global, la différence ontologique est une différence situationnelle et existentielle. L'état du monde n'est jamais tout à fait stable. La

crise n'est pas l'exception mais la règle. La société n'est pas une chose mais une corrélation instable de forces en mouvement. Les institutions ne sont pas des êtres mais des processus dynamiques en voie continue de reconstruction et de destruction. Les acteurs savent que rien n'est stable et qu'il faut continuellement s'adapter et inventer pour ne pas sombrer.

Si je me permets néanmoins de parler à la suite de Foucault [1984b] d'ontologie du présent comme réflexion sur notre « mode d'être historique » – comprendre « ce que nous sommes devenus » et ce que nous aurions pu ou pourrions être –, c'est pour rappeler que, en fin de compte ce sont bien les acteurs sociaux qui font l'histoire, même s'ils ne la font pas dans les circonstances qu'ils ont choisies et même si elle leur échappe inévitablement. Il faut un peu d'optimisme et penser qu'en dessous des décombres, il y a des forces vives qui n'attendent qu'à remettre l'histoire sur les rails.

La sociologie, du début jusqu'à la fin

Avec l'émergence des disciplines au dix-neuvième siècle, la division du travail entre dans la pensée. Alors que l'histoire continue à s'occuper du passé sans se fragmenter, l'anthropologie et la sociologie divisent le temps un peu de la même façon que les pouvoirs coloniaux divisent l'espace [Connell, 2007]. L'anthropologie s'occupera des peuples sans histoire dans les colonies tandis que la sociologie pensera les sociétés modernes de la métropole. En tant qu'« auto-description » [Luhmann, 1994, vol. II, chap. 5] réflexive des sociétés modernes, la sociologie est coextensive à la modernité. La réflexivité du discours sociologique de la modernité vient du fait que ce discours qui prend la relève du discours philosophique de la modernité est lui-même moderne, y compris dans sa critique de la modernité⁶.

6. Normativement, la sociologie présuppose et poursuit le projet philosophique des Lumières avec ses notions entrelacées d'autonomie et d'authenticité, de justice et de progrès. Si occasionnellement elle introduit le soupçon dans le discours philosophique de la modernité, elle le fait pour mieux réaliser ses promesses. Conçue dès le départ comme un projet normatif et politique, sa critique de la société est donc nécessairement une critique immanente, ce qui n'empêche pas par ailleurs que les philosophes puissent fonder les principes normatifs en raison et leur donner une justification transcendantale.

La sociologie naît avec la modernité et on peut supposer qu'elle disparaîtra avec elle. Elle porte les marques de ses origines dans les sociétés européennes secouées par les révolutions religieuse (Allemagne), politique (France) et industrielle (Angleterre). Alors même qu'une première modernité s'est développée sur la péninsule ibérique avec l'ouverture de l'Atlantique et la découverte du Nouveau Monde [Dussel, 1993], la sociologie ne naît pourtant pas au seizième siècle dans le Sud de l'Europe mais au dix-neuvième siècle dans le Nord de l'Europe.

Dans le devenir de la sociologie, on peut distinguer au moins cinq générations qui se succèdent et qui sont chacune profondément marquées par les événements marquants de leur époque : i) les précurseurs (Comte, Marx et Spencer) qui se positionnent par rapport aux révolutions de 1789 et 1848 ; ii) les classiques (Marx, Weber, Durkheim) de la fin-de-siècle confrontés à la première guerre mondiale ; iii) les successeurs (Mauss, Parsons, Mannheim) qui ont vécu l'entre-guerre, la montée des totalitarismes et le retour à la démocratie en Europe ; iv) les contemporains (Bourdieu, Habermas, Giddens, Luhmann) de la révolution mondiale de 68 et puis nous, les post-modernes qui sommes en train de sortir du xx^e siècle.

i) La sociologie naissante est à la fois l'héritière de l'idéalisme allemand, du socialisme utopique français et de l'économie politique. Si on ne se restreint pas aux pères fondateurs de la sociologie, qui n'étaient pas sociologues et ont été « disciplinés » après coup, mais considère ses précurseurs immédiats (Comte, Spencer et Marx, ce dernier pouvant être considéré à la fois comme un précurseur de la sociologie et comme le premier de ses classiques), on constate immédiatement que la sociologie continue la philosophie de l'histoire par d'autres moyens, dans une ethnographie spéculative à grande échelle qui ordonne toutes les sociétés sur une ligne de développement temporelle à la fois empirique et normative, descriptive et exhortative, scientifique et politique.

Les premières sociologies n'offraient pas seulement des auto-descriptions de sociétés en voie de transformation. Elles se concevaient en même temps comme des esquisses d'une transformation sociale maîtrisée. Pour Auguste Comte, la sociologie n'était pas seulement une nouvelle science et une nouvelle synthèse. Conçue comme une forme active de « sociolâtrie », instaurant le culte de la société, elle s'annonçait et se concevait comme une religion laïque

de l'Humanité. Pour Marx, qui associait d'emblée la sociologie au conservatisme de Comte, la critique de l'économie politique était également conçue comme un organe et un instrument de la révolution. Le libéralisme de Spencer n'est pas moins radical. Le parti-pris libéral, proche du libertarianisme de nos jours, relie son individualisme méthodologique et son antiétatisme viscéral dans une vision évolutionniste de la différenciation sociale qui fait passer les sociétés d'une organisation hiérarchique et autoritaire (militarisme) à une organisation horizontale d'interdépendance (commercialisme).

ii) Les classiques de la sociologie se veulent plus scientifiques qu'idéologiques, plus analytiques que synthétiques ou dialectiques. À la différence de leurs précurseurs, ils ne développent pas des systèmes de pensée – le « système de philosophie positive » de Comte, la « philosophie synthétique » de Spencer, le « matérialisme dialectique » de Marx – qui englobent aussi bien les sciences naturelles que les sciences humaines. Plus modestement, ils s'efforcent de fonder leur sociologie sur des bases scientifiques et transforment leur vision philosophique du monde et de la science (Hegel pour Marx, Kant pour Durkheim et Nietzsche pour Weber) en un programme de recherche sur l'action, l'ordre et le changement sociaux. Alors qu'il n'est pas toujours facile de démêler les fondements philosophiques (métathéorie) et les élaborations conceptuelles (théorie sociale) qui organisent leurs recherches respectives sur le capitalisme (Marx), l'industrialisme (Durkheim), le rationalisme (Weber) et l'individualisme (Simmel), on arrive rapidement au cœur de leur vision de la modernité lorsqu'on analyse leur diagnostic du présent. L'analyse des pathologies sociales constitue, en effet, un révélateur puissant de leurs engagements. Qu'il s'agisse de la perte de liberté (l'aliénation), de la perte de solidarité (l'anomie) ou de la perte de sens (le désenchantement du monde), on sent bien que l'objectivation de leur propre société est toujours déjà imprégnée par des principes normatifs et des préoccupations existentielles.

iii) Les successeurs des classiques en France, en Allemagne et aux États-Unis ont vécu à la fois la montée des totalitarismes pendant l'entre-guerre et l'entrée dans une « modernité organisée » dans l'après-guerre. À la synthèse ouverte d'un Karl Mannheim qui incorpore non seulement les classiques de la sociologie mais aussi tous les courants philosophiques (marxisme, historicisme,

pragmatisme, phénoménologie, psychanalyse) dans sa sociologie de la culture, de la connaissance et de l'éducation, fait face la synthèse fermée de la sociologie fonctionnaliste américaine de Talcott Parsons. Si celle-là tente de saisir une totalité dynamique sans garanties métaphysiques, celle-ci est à la fois l'expression et l'agent de l'ordre social positiviste, fordiste et keynésien de l'après-guerre. En phase avec l'esprit technocratique de l'époque, la volonté de faire science et de fabriquer la société industrielle-capitaliste comme une société bien intégrée qui produit des citoyens bien socialisés débouche sur une théorie de l'action qui fonctionne en même temps comme un plan d'action pour les autorités.

L'École de Francfort conteste et critique l'hégémonie de Parsons, Merton et Lazarsfeld, surtout quand elle est en exil à New York, un peu moins une fois de retour à Francfort. Malgré son invocation de la dialectique, elle maintient néanmoins le fonctionnalisme et le positivisme dans l'analyse, mais pas dans le jugement. La vision d'une société bien intégrée devient le symptôme d'une domination sans fards et sans brèches. La société est effectivement devenue un système et le positivisme l'enregistre de façon fidèle – fidèle, mais complice, sans le contester et sans le condamner.

iv) Avec le changement des structures de sensibilité de la jeunesse, la sociologie établie a été contestée dans les années 1960, aussi bien aux États-Unis qu'en Europe. D'une part, la contre-culture américaine avec ses *happenings* trouve son expression dans une micro-sociologie (comme celle de Goffman, Garfinkel et Sacks) qui fait voir et valoir comment les acteurs eux-mêmes produisent la société ; d'autre part, les « enragés » montent des barricades dans la rue et s'inspirent des marxismes et des anarchismes pour attaquer la sociologie dominante. Les deux courants se retrouvent et s'expriment dans la sociologie réflexive d'un Alvin Gouldner [1970] qui annonce la crise de la sociologie dominante et anticipe celle du marxisme soviétique. Ceux qui ont tant aimé la révolution se sont efforcés de rejoindre les bouts que la contestation avait fait valoir contre la sociologie établie : la créativité des acteurs et la domination du système. Toutes les grandes synthèses théoriques qui nous inspirent encore, que ce soit celle de Bourdieu, Touraine ou Morin en France, de Habermas et de Luhmann en Allemagne ou de Giddens, Alexander et Randall Collins dans le monde anglo-saxon,

ont bien incorporé la sociologie de l'action dans une sociologie générale et historique du conflit.

La sociologie a connu sa période de gloire pendant les Trente Glorieuses [Steinmetz, 2005, p. 1-56]. Sans doute parce que tout en incorporant l'esprit de la contestation et la demande d'inclusion, elle est une discipline qui non seulement décrit, interprète et explique le monde à partir d'une perspective normative libéral-communautaire et social-démocratique, mais qui aussi contribue à sa réalisation, et cela d'autant plus que la majeure partie des sociologues travaillent pour l'État dans les universités et dans les cabinets du gouvernement⁷.

Comme l'a bien enregistré Francois Duret [2020, dans ce numéro de la RDM], ce monde est fatalement entré en déclin. Avec le passage du fordisme au postfordisme, du keynésianisme au néolibéralisme, du modernisme au post-modernisme, la société que la sociologie présupposait à la fois comme son fondement quasi transcendantal et comme son objet d'investigation empirique s'est individualisée et fragmentée. Ce qui reste de la société est la nostalgie d'une société intégrée, avec son emboîtement d'une économie, d'une culture, d'une nation et d'une souveraineté politique dans un système d'action.

Figée dans le temps, la sociologie de Bourdieu est à la fois la réalisation plus accomplie de la sociologie de la société et l'expression la plus nette de ses limites conceptuelles. De même que la théorie de l'agir communicationnel de Habermas est le sommet de la sociologie des nouveaux mouvements sociaux, elle est aussi celle qui enregistre le mieux les promesses de la social-démocratie. En tant que dystopies (Bourdieu) ou utopies (Habermas) conceptuelles d'une époque révolue, les sociologies de l'après-guerre fonctionnent comme des idéaltypes wébériens – par la déviation du modèle, la sociologie de nos contemporains nous permet de comprendre que notre monde n'est plus tout à fait le leur.

7. Le fait que les philosophes opposent les libéraux aux communautariens ainsi que la redistribution à la reconnaissance ne doit pas faire perdre de vue que l'autonomie de l'individu et l'autoréalisation du collectif constituent le socle normatif commun de toutes les sociologies. En dessous de toutes les divisions en courants intellectuels et écoles académiques qui traversent les sociologies, il y a bien une unité idéationnelle et normative.

Les *studies* — encore un tournant ?

Nous, les postmodernes, ne sommes pas devenus des postmodernes par vocation mais par nécessité. C'est parce que nous avons assez soudainement basculé dans une nouvelle époque que nous avons fini par nous ranger au(x) post-modernisme(s) et au(x) post-structuralisme(s) des post-soixante-huitards. On a beau s'opposer à la *French Theory* de Foucault, Derrida, Deleuze et encore davantage aux *studies* qui s'en sont inspirés, il faut bien dire qu'avec leur jeunesse insolente elles ont mieux réussi à capter l'air du temps que la sociologie avec laquelle elles partagent pourtant une certaine sensibilité à la domination, l'exclusion et la discrimination. Car, en effet, bien qu'elles soient elles-mêmes des symptômes de la crise, les *studies* ont réussi à introduire la crise dans la philosophie, l'anthropologie et les humanités. Là où la sociologie cherchait la société, elles se sont directement rattachées aux nouveaux mouvements sociaux et ont analysé la production de la culture et des identités sous l'angle du binôme du pouvoir et de l'émancipation. Ce faisant, elles ont forcé les disciplines à s'ouvrir sur l'actualité et à renouveler la critique.

En sapant les fondements épistémiques des disciplines, en montrant leur complicité avec la domination, en suivant les nouveaux développements technologiques, en s'attaquant directement aux problèmes sociétaux et en parlant au nom des minorités actives, les nouvelles humanités ont réussi à prendre la relève de la théorie critique dans leur réflexion sur l'ontologie du présent. En déconstruisant tous les concepts fondamentaux des vieilles disciplines – la Raison de la philosophie, la culture de l'anthropologie, le texte de la littérature comparée, la société des sociologues – les indisciplines ont introduit la pluralité, la fracture et la disjonction dans la discussion et mis la pensée sous tension.

Thématiquement, les *studies* sont entrées dans les domaines de la philosophie (critique de la raison), de l'anthropologie (analyse des cultures et des communautés) et de la sociologie (analyse des sociétés de classe et de masse) mais elles l'ont fait à partir des humanités. En élargissant le spectre de l'analyse de la culture au-delà de la classe à la race et au genre, avec une sensibilité poststructuraliste et en généralisant la critique marxiste à toutes les formes de domination, elles ont envahi les domaines de la sociologie,

mais sans passer par elle. Le résultat est l'émergence des in(ter) disciplines des *studies* avec leurs propres auteurs et leurs propres revues qui échappent en général à l'œil du sociologue. Il suffit de regarder les nouvelles revues et les bibliographies des études culturelles, féministes et postcoloniales pour s'apercevoir qu'elles n'ont pas besoin de la sociologie pour parler des questions sociales et sociétales. Elles citent davantage Foucault et Deleuze, Irigaray et Haraway, Saïd et Bhabha.

Pourquoi les sociologues devraient-ils accompagner les débats sur le genre, la race, le sexe, les castes, le colonialisme, etc. ? Parce que les étudiants le demandent et les militants l'exigent ? Oui, c'est une bonne raison, surtout quand on est de gauche et qu'on s'identifie avec la part critique et civique de la sociologie. Et pour y répondre de façon satisfaisante, il faudrait aussi inverser la question et leur expliquer pourquoi les *studies* auraient besoin de passer par la sociologie plutôt que par la philosophie, l'anthropologie ou la littérature comparée. Une fois qu'on a terminé la déconstruction des concepts de la sociologie et montré leurs euro- et androcentrismes, il faut bien passer à l'analyse de la situation objective, des interactions situées et des expériences subjectives avec des concepts et des outils qui ont fait leurs preuves sur d'autres terrains. À défaut d'une autre science et d'une autre sociologie, il faut bien reconstruire celle-ci de l'intérieur en faisant travailler ses concepts hérités et ses méthodes éprouvées sur des nouvelles réalités. Par exemple, le féminisme gagne s'il réussit à introduire la question de l'action dans une analyse qui privilégie systématiquement les pratiques discursives ou encore s'il étudie le rôle des interactions situées dans la fabrique et la performance des identités. De même, pour analyser comment le colonialisme fonctionne, le postcolonialisme peut s'appuyer sur la sociologie relationnelle pour montrer comment les asymétries structurelles entre la métropole et les territoires dits d'outre-mer se répercutent concrètement dans les interactions entre colons et ex-colonisés en France.

Ici comme ailleurs, il n'y a qu'une solution : écouter, apprendre, lire et enseigner. On ne peut pas tout lire mais on ne peut pas non plus se fermer à tout et se limiter à sa propre discipline en alléguant qu'il s'agit d'activisme et pas de science. D'où vient donc cette peur des *studies* ? Pourquoi ce rejet violent et toutes ces diatribes contre le féminisme, l'anti-racisme et le postcolonialisme ? N'a-t-on

donc vraiment rien appris (ou rien à prendre) de Stuart Hall, Judith Butler ou Achille Mbembe ?

Prenons *Brutalisme*, le dernier livre du philosophe camerounais Achille Mbembe [2020]. Il y propose une théorie de la réification, de la démolition et de la carbonisation du corps humain par une convergence de la raison instrumentale et utilitaire des technologies de gouvernement néolibéral, la raison électronique et digitale du capitalisme informationnel et la raison biologique et neurologique de la biotechnologie dans une *mathesis universalis* qui efface la distinction ontologique entre le vivant et les machines, les humains et les choses. Pour étayer sa thèse du devenir-artificiel de l'humanité dans la nouvelle ère du brutalisme qu'il analyse à partir de l'Afrique, on le voit discourir sur les drones, les bombes, les camps de réfugiés, l'extraction minière, la biotechnologie, la gouvernementalité, l'animisme et les masques africains avec une bibliographie parfaitement actualisée sur le capitalisme, l'anthropocène, le populisme, les flux migratoires, la torture, les *big data*, etc. venant d'une multiplicité de disciplines (philosophie, sociologie, anthropologie, géographie, droit, littérature) et de domaines hybrides (technologie et littérature, agnotologie et algorithmes, architecture et archives).

Et puis à l'intérieur de la prolifération des interdisciplines des *studies*, de façon transversale, il y a eu la succession des « tournants » anti-paradigmatiques [Bachmann-Medick, 2016]. Si les *studies* cherchent à dépasser le carcan des disciplines, les tournants suivent une logique artistique – il faut être absolument moderne, innover et introduire à chaque fois une nouvelle révolution dans les sciences qui capte l'attention et radicalise le tournant antérieur. En général, le tournant prend un thème (la langue, la culture, la pratique, les affects, etc.) et le transforme en une perspective qui transforme et transfigure le réel. Depuis l'annonce du tournant linguistique par Richard Rorty en 1969, une soixantaine de tournants ont été proclamés. On peut distinguer quatre « moments » et autant de « mouvements intellectuels » qui ont tenté de désarticuler et de révolutionner la philosophie, l'anthropologie et les sciences humaines : les tournants linguistique et culturel (1960-70), les tournants postmoderne et poststructuraliste (1970-80), les tournants global et postcolonial (1990-2000) et, enfin, les tournants pratique, ontologique et spéculatif (2000-2020).

Comme dans le cas des *studies*, il serait tout aussi erroné de les ignorer que de les suivre tous. La dérive n'est pas inintéressante. Prenons comme exemple le tournant affectif [Vandenberghe, 2017]. Venant après le tournant praxéologique, le tournant affectif s'oppose de l'intérieur du mouvement poststructuraliste au constructivisme des études culturelles (toutes tendances comprises) et récuse toute forme de représentation. À la différence des émotions qui sont, comme on sait, culturellement construites, les affects sont viscéraux, infinitésimaux et moléculaires. Il s'agit de sensations et de pulsations vitales qui traversent les corps mais qui échappent à la conscience. En tant que flux, les affects sont infra-individuels, intimes et transpersonnels. À l'instar des virus, ils sont contagieux, passent d'un organisme à l'autre et, comme la peur et l'excitation, les affectent collectivement. Ainsi, avec son vitalisme, son panpsychisme et son animisme, le tournant affectif rejoint la sensibilité des nouvelles anthropologies avec ses métaphysiques descriptives (Latour, Descola, Viveiros de Castro etc.).

Alors que l'anthropologie a été très durement atteinte par la critique coloniale et postcoloniale et qu'elle en est sortie renouvelée et ressourcée [Comaroff, 2010], avec de nouveaux terrains en prime [Agier, 2013], la sociologie n'a connu aucune crise notable depuis les années 1970. Certes, elle a connu et connaît encore ses guerres de chapelle, pendant un bref moment, quelques doutes sur son « nationalisme méthodologique » mais sinon elle a continué à se professionnaliser tout en se positionnant plus clairement à gauche, non seulement à propos des questions de classe, de genre et de race mais aussi sur d'autres thèmes comme la définition du populisme, les protections sociales, les droits des animaux, les nouvelles formes de famille, les violences policières, etc. [Durand, 2019]. Or aujourd'hui la crise touche aussi la sociologie ; toutefois, elle n'est pas endogène. C'est parce que les sociétés elles-mêmes ont disjoncté et sont entrées en crise que la sociologie, aussi, panique. Les bouleversements des dernières années sont tellement radicaux que c'est son substrat même qui se dérobe. La société va tellement mal et le changement social est tellement rapide que la sociologie se voit dépassée par l'actualité et peine à saisir le présent avec ses concepts du passé récent.

La seconde postmodernité

Il est vrai que dès les années 1980 les sociologues avaient pris la mesure des transformations structurelles, culturelles et technologiques de leurs sociétés. Ils sentaient bien que leurs théories des années 1960 ne permettaient plus de penser de façon adéquate les sociétés de la fin-de-siècle. En réponse aux théories de la postmodernité, ils ont appelé au développement d'une théorie sociologique de la « modernité tardive » qui analyserait de façon plus sobre les effets de la mutation culturelle, structurelle et sociétale, intervenue après 1968, qui ont fait basculer les sociétés occidentales dans une nouvelle phase de la modernité, si ce n'est dans un nouveau type de civilisation [Bonny, 2004]. La distinction entre deux phases de la modernité, qu'on retrouve au départ chez Touraine (la « société post-industrielle »), Beck (la « seconde modernité »), Giddens (la « modernité tardive ») et Bauman (la « modernité liquide ») et qui sera ensuite reprise et transformée par Peter Wagner [1994] et Luc Boltanski [Boltanski et Chiapello, 1999] dans un schéma triphasique, prend acte d'une césure. Avec la crise de 1973, la conjonction du fordisme et du keynésianisme se défait. Les Trente Glorieuses sont révolues et l'État commence à se rétracter au profit des marchés. Les nouvelles technologies d'information et de communication font leur apparition. Désormais, les économies seront libérales, les sociétés post-industrielles, les cultures post-modernes et les sujets individualisés.

Dans les années 1990, à la suite de la chute du Mur de Berlin et à l'ascension des pays émergents (les Brics), le grand débat sur le postmodernisme et la postmodernité fut relayé par un autre sur la mondialisation [Held *et al.*, 1999]. Si, au départ, le débat se centrait sur l'économie (la dérégulation des marchés, les entreprises transnationales), la politique (le déclin de l'État) et la technologie (les technologies d'information), il a rapidement englobé toutes les dimensions de l'existence (le droit, la culture, l'identité, la subjectivité) et mis en question l'eurocentrisme et l'évolutionnisme des théories héritées. La sociologie n'est plus qu'une discipline et un département parmi d'autres et les *global studies* émergent comme un champ d'études spécialisées avec leurs propres bibliographies

constamment actualisées⁸. Pour comprendre l'état du monde, il ne faut pas seulement se décentrer et se déprovincialiser, il faut encore se dédiscipliner et ouvrir toutes les fenêtres disciplinaires en même temps. D'ailleurs, dans le Sud global, il ne s'agit pas tant de « déprovincialiser » les théories métropolitaines euro-américaines que de les « reprovincialiser », ce qui veut dire en l'occurrence les tester sur des terrains qu'elles ne pouvaient pas prévoir, les confronter avec des mondes vécus qui révèlent leurs limites et les faire disjoncter pour les reterritorialiser. Dans la postcolonie, le sociologue est par nécessité aussi un anthropologue.

La critique de la globalisation et l'invocation d'une société civile globale contre l'emprise des marchés sur les États laissaient croire qu'un autre monde serait possible. C'était l'époque du Forum Social Mondial, du mouvement altermondialiste et d'un cosmopolitisme renouvelé. Puis, soudainement, en 2001, avec l'attentat spectaculaire d'Al Qaeda à New York, le monde bascule dans la violence. Le Moyen Orient (Irak, Syrie, Lybie, Yémen) s'embrase comme autrefois les Balkans et on semble assister au début d'une guerre civile mondiale. En 2008, la crise des *subprimes* met à nu la fragilité de l'économie mondiale. Le néo-libéralisme est idéologiquement délégitimé mais, en imposant une politique d'austérité, il devient d'autant plus opérationnel. L'élection de Trump en 2016 intervient comme un météore qui déstabilise le cours du monde. Le national-populisme progresse et l'extrême droite s'installe peu à peu sur tous les continents. En même temps, l'urgence d'une transition écologique s'impose à tous. L'anthropocène nous guette. La pandémie de 2020 est un moment de réflexion, peut-être d'inflexion, qui annonce les nouveaux temps plus sobres et plus sombres.

Nos grandes théories sur la modernité tardive, le postfordisme et le postindustrialisme ne sont valables que jusqu'en 2000, tout au plus jusqu'en 2007. Non pas qu'elles soient fausses mais les ana-

8. Les *global studies* ne font pas partie des *cultural studies*, encore que des recherches sur la culture pop et post dans les différentes parties du monde peuvent y entrer. Les *global studies* ont pour objet la « gouvernance du monde » au niveau transnational et se trouvent à l'intersection des relations internationales, l'économie politique internationale, le droit international et les études des aires culturelles. Les *critical global studies* traitent des mêmes questions mais dans une perspective tiers-mondiste qui explore les contradictions du capitalisme global et les alternatives qui viennent du Sud.

lyses de Wallerstein, Habermas, Giddens, Beck, Castells, Boltanski et compagnie doivent être mises à jour, si ce n'est complètement reformulées. Pour aiguïser la pensée, je propose de qualifier l'époque présente de « seconde postmodernité ». Elle émerge sur les ruines de la première postmodernité. Celle-ci se caractérisait par la mise en question radicale de la *culture* de la modernité. Désormais, ce sont les *structures* du système qui s'écroulent en temps réel. Dépassés par les événements, nous sommes désorientés et avançons dans le brouillard.

Il y a environ trente ans, dans un rapport remarqué au gouvernement du Québec, Jean-François Lyotard proclamait l'avènement d'une condition postmoderne. Mettant en avant l'échec des philosophies totalisantes de l'histoire qui promettaient l'émancipation, il définissait la nouvelle époque en termes culturels : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour postmoderne l'incrédulité envers les grands récits. » [Lyotard, 1979, p. 7] Il pourrait sembler ironique que le débat historique sur le post-isme des années 1980 ait été remplacé dans les années 1990 par un récit encore plus ample sur la mondialisation. Si le postmodernisme se réfère à la « logique culturelle » des sociétés industrielles-capitalistes avancées, la mondialisation met l'accent sur la « logique structurelle » de l'expansion du capitalisme post-industriel autour du globe.

Avec du recul, nous pouvons comprendre aujourd'hui que le postmodernisme était un chant du cygne de l'Occident et que le craquellement du code culturel de la modernité n'était que la phase d'ouverture d'un processus prolongé de mutation systémique mondiale. Cette fois-ci, le changement est « réel ». Ce n'est pas seulement la culture de la modernité qui se fragmente et se diffracte. La seconde postmodernité signifie que les structures mêmes du système mondial sont défaites en temps réel. Le chaos peut s'étendre du centre à la périphérie du système-monde, réorganiser la géopolitique et se déployer depuis les sous-systèmes économique et politique vers l'ensemble des sphères de la vie personnelle, sociale et culturelle. « L'ancien se meurt, le nouveau ne parvient pas à voir le jour : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés. » [Gramsci, 1996, p. 283]

À cette citation bien connue de Gramsci, on peut en ajouter une autre tout aussi classique concernant la nécessité de joindre « le pessimisme de l'intellect et l'optimisme de la volonté » (la devise

de la revue *Ordine Nuovo* fait écho à celle, plus romantique et mystique, de Romain Rolland à qui Gramsci l'a empruntée). Il est entendu qu'il faut garder l'optimisme de l'intellect tout en évitant le pessimisme de la volonté. C'est tout le projet des convivialistes et des autres initiatives venant de la société civile qui veulent mobiliser les passions joyeuses pour traverser les temps sombres qui nous attendent. De fait, on ne peut faire un diagnostic lucide de l'ontologie du présent que si on s'autorise à penser « sans espoir » et à agir « avec amour ». C'est parce qu'on sait qu'il y a une solution locale qu'on peut se confronter à la situation globale qui, elle, n'en a pas. Comme le dit Latour [2015, p. 22] à propos de la crise écologique, « nous ne sommes pas dans une crise. Ça ne va pas “passer”. Il va falloir s'y faire. C'est définitif ».

Pour penser l'ontologie du présent, il faut essayer de monter un système de concepts relativement stables et interconnectés qui viennent de différentes disciplines (et de différents départements) qui thématisent, chacune à sa façon, une problématique critique de l'actualité à un niveau de généralité qui transcende les discussions plus spécialisées de l'économie politique, des sciences politiques et de l'écologie. Les concepts retenus sont le néolibéralisme, le populisme et l'Anthropocène⁹. Ce ne sont pas vraiment des concepts ni des catégories analytiques, mais plutôt des notions élastiques politiquement chargées et expressivement colorées sur lesquelles nous, les intellectuels de gauche, projetons, comme dans un test de Rorschach, nos angoisses et nos phantasmes. Comme les représentations symboliques et les formes de classification de Durkheim et Mauss, ces notions sont chargées d'affects, rassemblant ceux qui les utilisent dans une communauté de pensée et de valeurs relativement unifiée qui s'oppose frontalement à ceux qui polluent et profanent la vérité et la morale. Ce n'est que lorsque les vérités et les valeurs que nous tenons pour sacrées sont profanées que nous nous réalisons combien nous y tenions. Cette observation ne vaut pas seulement pour le patrimoine axiologique du XIX^e siècle (liberté

9. Ce ne sont pas des concepts, mais des chemises dans lesquelles on range une grande quantité de textes sur les grands thèmes de l'actualité qui orientent la discussion. Il faudrait élargir encore l'approche en y incluant la géopolitique, les relations internationales et les nouvelles technologies de guerre, les nouvelles technologies d'information et de communication du capitalisme digital et la psychologie politique de la nouvelle « personnalité autoritaire ».

et égalité) que la sociologie représente mais aussi pour celui du xx^e siècle (différence et reconnaissance) que les *studies* défendent contre ceux qui veulent remettre les femmes, les gays et les trans, les blacks et les beurs à leur place.

Il faut prendre les trois notions ensemble et explorer comment les permutations peuvent varier et former un système. L'enjeu de l'exercice est double : d'une part, explorer les problématiques de la « grande transformation » vers le néolibéralisme [Polanyi, 1957], la « grande régression » politique du populisme [Geiselberger, 2017] et la « grande accélération » écologique de l'Anthropocène [Steffen *et al.*, 2015] et, d'autre part, analyser leurs interrelations qui, au départ, sont contingentes mais qui ont fini par converger pour former un syndrome. Il faut donc les prendre ensemble sans réductionnisme et sans se donner les facilités d'un marxisme qui résout l'équation (néolibéralisme-capitalocène-fascisme) mais ne se remet pas en question. Le néolibéralisme et le populisme sont interconnectés. Le libéralisme antidémocratique des marchés provoque le rejet de la mondialisation et l'adhésion à la démocratie illibérale. Ensemble, les marchés et les populistes qui s'opposent, renforcent les tendances entropiques qui mènent à la catastrophe écologique, les premiers en stimulant la croissance, la consommation et les voyages internationaux ; les seconds en niant le problème et en soutenant l'industrie lourde alors même que la pollution chimique détruit leur habitat immédiat (affaissements du sol, fuites de méthane, etc.), comme Arlie Hochschild [2016] le montre avec beaucoup de compassion dans ses entretiens avec les Américains de Louisiane qui ont massivement voté pour Trump.

Depuis trois siècles, on cherche à résoudre l'équation à deux termes : capitalisme et démocratie. On sait qu'il y a une tension, si n'est une véritable contradiction, entre les deux. Le lien historique entre démocratie et capitalisme est contingent. Il s'est noué et dénoué à plusieurs reprises. À présent, comme autrefois dans l'entre-deux-guerres, il se défait à nouveau, sans doute pour les mêmes raisons que Polanyi a indiquées dans son analyse de l'effondrement de la civilisation du xix^e siècle. Il semble que le capitalisme peut se passer de la démocratie, tout comme la démocratie peut se passer du libéralisme. La bonne nouvelle est que, officiellement, nous sommes toujours dans l'Holocène. Mais la thématique de l'Anthropocène indique que désormais il n'y a aura plus deux

termes, mais trois : capitalisme, démocratie et soutenabilité [Djaïz, 2020]. On aimerait croire encore avec Marx que l'humanité ne se pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre mais quand c'est l'humanité elle-même qui pose problème, il faut retourner à la racine. La racine, c'est l'homme lui-même. Pour ne pas rentrer dans l'Anthropocène, mais ouvrir la voie à ce que Bernard Stiegler appelait le « Néguanthropocène » [2016, p. 434], entendu comme rêve noétique d'une organisation psycho-sociale qui fait face à l'entropie, il faut renouveler l'humanisme et reconstruire en même temps les sciences sociales, les sociétés et les technologies.

Références bibliographiques

- AGIER Michel, 2013, « Le tournant contemporain de l'anthropologie », *Socio*, n° 1, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BACHMANN-MEDICK Doris, 2016, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, Berlin, De Gruyter.
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, 1999, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- BONNY Yves, 2004, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou post-modernité?*, Paris, Armand Colin.
- BOURDIEU Pierre, 2002, « Pour un savoir engagé », *Le Monde diplomatique*, n° 575.
- BURAWOY Michael, 2005, « For public sociology », *American Sociological Review*, n° 70, Thousand Oaks, SAGE.
- CAILLÉ Alain et VANDENBERGHE Frédéric (dir.), 2021, *For a New Classic Sociology. A Proposition, Followed by a Debate*, Londres/Delhi, Routledge.
- CANHA Antônio, 2020, « Girassol à meia-noite », *Insight/Inteligência*, n° 89.
- COMAROFF John, 2010, « The end of anthropology, again : on the future of an in/discipline », *American Anthropologist*, n° 12, Hoboken, Wiley.
- CONNELL Raewyn, 2007, *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Cambridge, Polity.
- DJAIZ David, 2020, « Capitalisme, démocratie soutenabilité : l'impossible équation? », *Le Débat*, vol. 2, n° 209, Paris, Gallimard.
- DUBET François, 2020, « Le retour de la société », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 56, Paris, La Découverte.
- DURAND Jean-Marie, 2019, *Homo intellectus. Une enquête (hexagonale) sur une espèce en voie de réinvention*, Paris, La Découverte.

- DUSSEL Enrique, 1993, « Europa, modernidad y eurocentrismo », p. 41-53 in LANDER Edgardo (dir.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- FOUCAULT Michel, 1984a, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et Écrits* Tome IV (texte n° 339), Paris, Gallimard.
- 1984b, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et Écrits* Tome IV (texte n° 351), Paris, Gallimard.
- FREITAG Michel, 2011-2013, *Dialectique et Société*, 3 vols, Montréal, Liber.
- 2016-2018, *Formes de la société*, 2 vols, Montréal, Liber.
- GAUCHET Michel, 2014, « Philosophie en France aujourd'hui. Entretien avec Didier Mineur », *Cités*, n° 58, Paris, PUF.
- GEISELBERGER Heinrich, 2017, *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Suhrkamp.
- GOULDNER Alvin W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books.
- GRAMSCI Antonio, 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, New York, International Publishers.
- HELD David *et al.*, 1999, *Global Transformations. Politics, Economics, and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- HOCHSCHILD Arlie R., 2016, *Strangers in Their Own Land*, New York, New Press.
- LAHIRE Bernard, 2002, « Utilité. Entre sociologie expérimentale et sociologie sociale », in LAHIRE Bernard (dir.), *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno, 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- LUHMANN Niklas, 1994, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am main, Suhrkamp.
- MACÉ Éric, 2020, *Après la société. Manuel de sociologie augmentée*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- MANNHEIM Karl, 1995, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main, Klosterman.
- MBEMBE Achille, 2020, *Brutalisme*, Paris, La Découverte.
- MERTON Robert K., 1973, « The normative structure of science », *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, University of Chicago Press.
- POLANYI Karl, 1957, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- SAVAGE Mike, 2009, « Against epochalism : an analysis of conceptions of change in British sociology », *Cultural Sociology*, vol. 3, n° 2, Thousand Oaks, Sage.

- SIMMEL Georg, 1992, « Exkurs über das Problem : Wie ist Gesellschaft möglich ? », in *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* (GSG 11), Frankfurt, Suhrkamp.
- STEFFEN Will *et al.*, 2015, « The trajectory of the Anthropocene : The Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, vol. 2, n° 1, Thousand Oaks, Sage.
- STEINMETZ George (dir.), 2005, *The Politics of Method in the Human Sciences. Positivism and its Epistemological Others*, Durham, Duke University Press.
- STIEGLER Bernard, 2016, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les liens qui libèrent.
- TROM Danny, 2019, *La France sans les juifs. Émancipation, extermination, expulsion*, Paris, PUF.
- VANDENBERGHE Frédéric, 2017, « To be or not to be affected », *Newsletter Society and Emotions* (TG8/ISA) n° 2, Bristol, Bristol University Press.
- 2020, « Sociologie de la conjoncture, de la structure et de la démocrature au Brésil », *Problèmes d'Amérique latine* (sous presse), Paris, ESKA.
- VANDENBERGHE Frédéric et FUCHS Stephan, 2019, « On the coming end of sociology », *Canadian Review of Sociology*, n° 56, Canadian Sociology and Anthropology Association.
- WAGNER Peter, 1994, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Londres, Routledge.