

Article

« Par-delà l'éthique : vers une sociologie des pratiques éthiques contemporaines »

José Julián López

Cahiers de recherche sociologique, n° 48, 2009, p. 27-44.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/039764ar>

DOI: 10.7202/039764ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

José Julián López

Par-delà l'éthique : vers une sociologie des pratiques éthiques contemporaines¹

Un survol rapide des discours publics dans la société occidentale contemporaine nous convainc que nous vivons dans une période où les discours éthiques sont bel et bien dominants. Nous sommes en effet témoins d'une véritable explosion des discours éthiques formels : les diverses éthiques professionnelles, l'éthique des affaires, la bioéthique, l'éthique de la recherche sur des sujets humains, l'éthique de la guerre juste, la consommation éthique ou responsable, la réglementation éthique, l'investissement éthique, les diverses éthiques individuelles, l'épargne éthique, le tourisme éthique, l'éthique communicationnelle, etc. Quelles sont donc les conclusions que la sociologie doit tirer de cette situation ? Répondre à cette question n'est pas facile, car la sociologie contemporaine, du moins la sociologie anglo-américaine, a peu investi l'étude de ces pratiques. De plus, lorsque la sociologie traite de l'éthique, celle-ci n'est conçue qu'en tant que processus subjectifs ou réflexifs. Cela est particulièrement paradoxal puisque, après tout, la question éthique comme phénomène social était très proche de l'esprit des sociologues dits classiques².

Dans les pages qui suivent, je dresserai dans un premier temps un bilan de la question éthique en sociologie, de l'époque classique à nos jours, qui m'amènera à formuler une hypothèse à l'égard de sa sous-représentation actuelle notamment dans la sociologie anglo-américaine. Dans un

1. J'aimerais remercier Stéphanie Gaudet, Josée Madéia et Nathalie Mondain pour leur aide linguistique inestimable.

2. D. Levine, *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 ; C. Shilling et P. A. Mellor, *The Sociological Ambition*, Londres, Sage, 2001 ; P. Pharo, *Morale et sociologie*, Paris, Gallimard, 2004 ; P. Cingolani et G. Namer, *Morale et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995.

deuxième temps, je reviendrai sur la justification d'une sociologie néoclassique élaborée par Anthony Woodiwiss³. J'affirme l'utilité d'une telle approche pour l'analyse des pratiques éthiques susmentionnées, même si les phénomènes et les enjeux normatifs contemporains sont certes différents de ceux de l'époque de la sociologie classique. Finalement, je développerai les idées suivantes: 1) l'importance de distinguer la normativité sociale des discours éthiques formels, 2) la nécessité de conceptualiser l'éthique comme une pratique qui est caractérisée par un travail de rationalisation et de transmission réalisé par des acteurs agissant dans des conjonctures déterminées, et 3) le fait que les pratiques éthiques sont toujours liées à des rapports de pouvoir localisés dans un espace social.

Le développement de l'éthique comme objet de recherche pose des défis importants à la sociologie contemporaine. L'éthique, comme le disait Althusser à l'égard de l'idéologie, semble être éternelle. En d'autres termes, depuis que la civilisation existe, on observe des efforts d'élaboration de systèmes normatifs cohérents ancrés dans des postulats métaphysiques, dont le but est la transcendance. À l'origine, ces efforts faisaient partie de la chasse gardée des autorités religieuses et s'inscrivaient donc, essentiellement, dans le discours religieux jusqu'à ce que, plus récemment, la philosophie prenne le relai. Nous avons ainsi le sentiment que l'éthique a toujours existé, en changeant de forme bien sûr, mais avec une substance qui a perduré. Aujourd'hui, face à des objets normatifs qui n'ont guère perdu leur dimension transcendantale, les sociologues, appartenant à une discipline empirique et historiciste plutôt que normative, semblent avoir deux choix: les ignorer parce que l'éthique n'est pas un objet approprié pour la sociologie ou bien les réduire à des effets idéologiques, liés à des groupes d'intérêts ou de classes. Le second choix nous conduit à des analyses où la consommation éthique est conçue comme un artifice pour nous inciter à consommer davantage, tandis que la bioéthique est perçue comme une stratégie qui vise la préservation de l'autonomie de la profession médicale.

Il est intéressant de noter que les droits humains sont marqués par le même degré de sous-développement des approches sociologiques pour les appréhender: comme dans le cas de l'éthique, malgré l'importance croissante des droits humains à l'heure actuelle, les efforts pour développer une sociologie des droits humains sont restés limités. Curieusement la situation s'avère différente concernant l'étude des droits de la citoyenneté à laquelle la sociologie a fortement contribué. La différence s'explique par le fait que les droits de la citoyenneté sont enracinés dans l'État-nation, un objet compatible avec l'analyse sociologique, alors que les droits humains font davantage appel à un humanisme proche des droits naturels, donc moins admissibles comme objet d'analyse pour les sociologues. Ainsi, les sociologues ont tendance à négliger les droits humains; les considérant comme indûment

3. A. Woodiwiss, *The Visual in Social Theory*, Londres, Athlone, 2001; et, du même auteur, *Scoping the Social*, Maidenhead, Open University Press, 2005.

métaphysiques ou, de façon plus critique, comme des ruses occidentales visant de nouvelles modalités de domination, voire de colonialisme⁴.

Il existe un deuxième facteur qui empêche les sociologues de se sentir à l'aise avec l'éthique comme objet de recherche sociologique possible. Il explique en partie l'essor des approches qui abordent l'éthique comme «phénomène subjectivant», pour reprendre le terme utilisé par Jean-Louis Genard, et qui sont actuellement dominantes⁵. Notre expérience sociale de l'éthique nous a habitués à vivre l'éthique comme un appel qui émerge dans la profondeur de notre rationalité ou humanité individuelles, une sorte de réflexivité solipsiste qui requiert un acte de volonté individuel. En somme, l'opposition hétéronomie / autonomie constitue la source de nos conceptions de l'éthique, et rend difficile à saisir le fait que notre expérience de l'éthique dépend toujours d'un travail de rationalisation préalable réalisé ailleurs, dans des conjonctures et rapports sociaux déterminés. Par conséquent, lorsqu'on encadre l'éthique comme pratique de réflexion individuelle associée à la modernité et à l'épanouissement de l'individualisme, sa concordance avec notre expérience nous reconforte. L'éthique comme objet d'analyse nous semble moins inquiétante, sans parler du fait que l'individualisme est un objet d'analyse sociologique *bona fide*.

Pour éviter les malentendus je dois préciser que, dans ce texte, mon intérêt porte avant tout sur l'éthique en tant que pratique sociale qui conduit à l'élaboration de discours formels plutôt que sur les attitudes subjectivantes dont je viens de faire mention. Cela dit, je ne pense pas que la position objectivante, que j'élabore ici, soit incompatible avec des approches subjectivantes. En effet, comme ce fut le cas chez Weber, mon point de départ est la reconnaissance que l'expérience éthique individuelle est impensable en dehors des rapports sociaux et de l'appropriation individuelle des systèmes normatifs partagés. Ceux-ci ont été engendrés par un travail de systématisation et de rationalisation réalisé dans des contextes concrets. Néanmoins, deux préoccupations à l'égard des approches subjectivantes me semblent dignes d'être soulignées. Premièrement, en amalgamant l'éthique avec les autres pratiques normatives de la modernité ayant conduit au développement d'une réflexivité autonome, on perd l'occasion de saisir la spécificité de l'éthique comme phénomène social, faisant de l'éthique un phénomène sans histoire, voire éternel. Cela est particulièrement problématique si nous voulons expliquer les raisons de

4. Ces arguments sont développés dans A. Woodiwiss, *Human Rights*, Londres, Routledge, 2005; B. S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, University Park, University of Pennsylvania Press, 2006; et M. Sommers et C. N. J. Roberts, «Toward a new sociology of rights: a genealogy of “buried bodies” of citizenship and human rights», *The Annual Review of Law and Social Science*, vol. 4, 2008, p. 385-425.

5. Voir par exemple J.-L. Genard, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999; S. Gaudet et A. Quéniart (dir.), *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008; L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991; et Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Londres, Routledge, 1993.

l'explosion actuelle des discours éthiques formels. Deuxièmement, en adoptant une approche «subjectivante» qui s'accorde avec notre propre expérience, on risque de «faire de l'économie dans la tâche de construction de l'objet», ce qui nous amène à confondre l'objet «réel» préconstruit par notre «expérience spontanée» en tant qu'acteurs sociaux avec «l'objet de la science comme système de relations construites expressément⁶». Pour Bourdieu, Chamboredon et Passeron, il demeure fondamental de prendre du recul pour remettre en question notre perception automatique et vécue des phénomènes sociaux: en d'autres termes, il faut soupçonner des objets familiers préconstruits sinon on est amené à les reproduire. Par ailleurs, les objets internes au discours sociologique ne sont pas exclus de cette interrogation. C'est dans cet esprit que dans la section suivante je me penche sur une analyse, préliminaire pour le moment, du parcours de l'éthique et de la morale comme objets sociologiques, pour rompre avec notre sens commun disciplinaire à leur égard. Par la suite, en développant une perspective néoclassique, je propose une esquisse provisoire qui tentera de reprendre des aspects de la sociologie classique en vue d'élaborer l'éthique comme objet sociologique.

L'éthique et la sociologie

Les philosophes dans la tradition anglo-américaine font habituellement une distinction entre la morale et l'éthique. La première fait référence à l'ensemble de codes de conduites, de mœurs, d'habitudes, de moralités, d'enseignements moraux et de coutumes d'une société, c'est-à-dire un ordre normatif, tandis que la seconde constitue avant tout une réflexion ou une étude formelle, souvent philosophique mais pas toujours, des principes, valeurs et normes sous-jacents à la vie morale; une sorte de «science ou discours sur la morale⁷». Cependant, les deux termes sont communément utilisés de façon interchangeable, sans autre précision. Aussi, je distinguerai dorénavant normativité et éthique pour permettre un exposé plus clair⁸. J'utiliserai le terme «normativité» pour décrire l'ensemble des rapports

6. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Berlin, Mouton de Gruyter, 1988, p. 51.

7. P. Pharo, *op. cit.*, p. 9 et 10.

8. Dans le contexte de la recherche empirique, cette distinction est très pertinente. Pour donner un exemple, dans le livre *Habits of the Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985), Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton s'intéressent à l'analyse de l'absence de valeurs normatives portant sur la solidarité et la communauté dans la société états-unienne, où l'individualisme utilitariste et expressif est endémique. Néanmoins, Jeffrey Stout soutient, à juste titre à mon avis, que, dans les entrevues de terrain et l'analyse qui en a résulté, la normativité est conçue comme une série de principes moraux ou éthiques formels. Malgré le fait que les sujets de la recherche expriment une grande variété de valeurs normatives dans leurs récits de vie, ils sont méconnus et ignorés par les chercheurs (*Ethics After Babel*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 100).

sociaux qui produisent et font respecter des attentes comportementales⁹, et «l'éthique», comme un sous-ensemble de la normativité, pour englober les discours et pratiques rationnels ayant comme objectif une systématisation ou une réflexion formelle sur la conduite morale ou le bien agir des individus¹⁰.

La normativité et l'éthique, conçue comme pratique normative plus restreinte, étaient au cœur de la sociologie au moment de son émergence. En effet, la démarche d'Auguste Comte et d'Émile Durkheim avait comme objectif le développement d'une science de la «morale» ou normative, malgré le fait que chacun concevait le projet de manière différente. De même, la concurrence entre les différentes éthiques issue des processus d'urbanisation, de rationalisation, de différenciation sociale et du développement du capitalisme ont retenu l'attention de Max Weber et de Georg Simmel. Néanmoins, dans les deux traditions, française et allemande, le raisonnement sociologique prend forme autour d'un axe commun, celui de l'interrogation profonde quant aux conditions de la possibilité d'une éthique ou d'une normativité laïque.

Plus globalement, l'ouverture ontologique et épistémologique à ce type de réflexion sociologique fut possible en raison du déclin de la vision chrétienne du monde. Celle-ci interprétait les destins individuels comme étant inscrits dans un ordre divin, lequel légitimait une organisation sociale hiérarchique et une conception du pouvoir souverain et absolu. Affranchis de cet ancrage transcendant, il est devenu possible pour les intellectuels des Lumières de développer des discours philosophiques à l'égard de la vie sociale et normative fondés sur la rationalité et l'expérience humaine. D'ailleurs, comme le souligne MacIntyre, les questions philosophiques et les considérations pratiques se sont rapprochées considérablement pendant cette époque¹¹. Par conséquent, la réponse théologique pour l'encadrement de la vie morale fut de mettre l'accent sur l'existence des valeurs fondées sur la volonté de Dieu. En revanche, les réponses philosophiques prirent deux formes : la recherche des principes et des buts transcendants capables de gouverner les choix humains, comme chez Kant, ou le

9. A. Woodiwiss, *Human Rights*, op. cit., p. 4.

10. Je laisse de côté le terme «morale» pour deux raisons : premièrement, de nos jours, il est fréquemment associé de manière péjorative à la religion ; deuxièmement, le terme a des connotations de société traditionnelle (c'est-à-dire la solidarité mécanique chez Durkheim) et d'obligations irrationnelles qui sont habituellement juxtaposées à la réflexivité prétendue de la modernité. La moralité est à la société traditionnelle ce que l'éthique est à la société moderne. Sans refuser de reconnaître l'utilité de cette opposition dans certains contextes, il me semble qu'elle sert à sous-estimer l'importance de la persistance de l'irréfléchi, de l'incarné et de l'émotif dans les rapports à la norme du sujet moderne. En outre, l'opposition introduit une tendance à l'essentialisation de l'éthique, rendant plus difficile le dépistage des divers rapports et pratiques sous-jacentes.

11. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1967, p. 141.

nihilisme basé sur l'idée de la mort de Dieu chez Nietzsche¹². Selon Shilling et Mellor, l'émergence de la sociologie peut se situer entre le nihilisme et le transcendantalisme. D'ailleurs, ils ajoutent que la sociologie n'est pas une simple héritière des Lumières ou de la réaction conservatrice : elle est hétérogène, avec de complexes filiations entre les deux.

Dans la tradition britannique, les philosophes écossais des Lumières, les penseurs de la philosophie naturaliste, les fondateurs du libéralisme économique et les promoteurs de l'utilitarisme ont pris le développement du capitalisme comme toile de fond de leur formulation d'une normativité sociale à la fois individualiste, naturaliste et rationaliste : «Pourtant, tous ces grands penseurs étaient unis dans leur quête d'une éthique laïque. Une telle éthique énoncerait les valeurs les plus profondes de la culture britannique, dans laquelle le point d'ancrage pour la morale serait la maximisation du contentement de l'individu. Ces penseurs étaient aussi unis autour de l'idéal de la nouvelle vision atomique de la nature et de ses méthodes [...] comme tremplin vers cette quête. [...] Bien que les intellectuels français et allemands du dix-huitième siècle aient connu les textes de la tradition britannique, ils ne se sont pas servis de leur naturalisme hyper-individualiste pour l'étude des systèmes normatifs et éthiques. En effet, ils ont conçu leurs pensées sociologiques en opposition à la vision britannique¹³.»

Dans la tradition française, en commençant par Montesquieu, une tendance claire se dessine, selon laquelle la société est conçue comme un phénomène supra-individuel, ayant des propriétés irréductibles aux individus qui la composent. Dans ce contexte, l'origine de la «moralité» (c'est-à-dire la normativité) est inscrite dans les institutions sociales qui rendent la vie collective possible. D'ailleurs, l'individu y est perçu comme incarnant une tension entre un désir égoïste et une faculté inhérente de vivre en communauté. Pour cette raison, ces auteurs ont exploré la capacité des institutions sociales à réduire l'égoïsme et à exploiter, pour le bien commun, le potentiel individuel de solidarité. Ici, on y trouve une normativité historiciste, fortement ancrée dans des contextes sociaux concrets¹⁴.

Dans la tradition allemande, la situation fut autre. Depuis les écrits de Martin Luther, un point de départ clé dans la réflexion sur l'ordre moral a été l'individu lui-même. Ici, l'individu est pensé comme un être possédant une compétence inhérente lui permettant non seulement de distinguer entre le bien et le mal, mais aussi d'utiliser sa rationalité (Kant), voire sa volonté (Nietzsche), pour transcender l'hétéronomie du monde naturel et social. C'était donc l'individu qui engendrait un ordre normatif collectif par le biais de ses choix autonomes et le sens qu'il rattachait à ses actions¹⁵.

12. C. Shilling et P. A. Mellor, *op. cit.*, p. 3.

13. D. Levine, *op. cit.*, p. 150 et 152.

14. C. Shilling et P. A. Mellor, *op. cit.*, p. 8 ; voir aussi D. Levine, *op. cit.*, p. 152-180.

15. C. Shilling et P. Mellor, *op. cit.*, p. 9 ; aussi D. Levine, *op. cit.* Le dépistage de l'émergence de la responsabilité individuelle réalisé par Jean-Louis Genard (*op. cit.*) est très pertinent pour comprendre ces processus.

Simmel et Weber, quant à eux, développent cette idée pour étoffer un cadre analytique et conceptuel leur permettant d'aborder les conséquences sociales des multiples constellations d'actions et de leurs tendances historiques (bien sûr, de façon plus systématique et empirique dans le cas de Weber). Cependant, leurs recherches ont provoqué un profond malaise au fur et à mesure qu'ils constataient que la cristallisation des actions rationnelles dans des processus et des structures sociales (par exemple, la bureaucratisation, la différenciation des milieux sociaux, le capitalisme) avait comme résultat l'érosion de la capacité de développer une personnalité apte à entreprendre un mode de vie, ancré dans un système normatif partagé, un univers de sens.

Dans les années 1940, une vision plus optimiste émergea dans la très influente relecture et synthèse de «la sociologie classique» réalisée par Talcott Parsons. Dans sa réflexion sur les États-Unis des années 1940 et 1950, les problèmes qui avaient été à la source des préoccupations chez Durkheim (c'est-à-dire l'origine institutionnelle de la solidarité dans les sociétés avec un taux élevé de division du travail) et Weber (c'est-à-dire la possibilité de maintenir une personnalité active et réflexive dans les structures capitalistes et bureaucratiques) semblaient s'être évanouis. Selon Parsons, l'ordre social n'était pas un but à atteindre, mais une réalité empirique. Pour expliquer cette dernière, il a élaboré un système conceptuel extrêmement abstrait qui articulait les systèmes de la personnalité, du social et de la culture. Le système social était composé d'un ensemble de positions institutionnelles (par exemple un père, un patron, un médecin, etc.) et de rôles sociaux, tandis que le système de la personnalité concernait «les besoins et les dispositions, l'interconnexion, l'intégration et l'organisation des [...] actions personnelles¹⁶» du sujet individuel. Finalement, le système culturel faisait référence à l'organisation des valeurs, des symboles et des structures logiques de l'ordre des croyances. Ainsi, le système des positions-rôles (le système social) était intériorisé par le sujet individuel qui y intégrait ses besoins et ses dispositions (le système de la personnalité). Dans la mesure où les buts du système des positions-rôles invoquaient des valeurs qui étaient acceptables pour la majorité de la société (le système culturel), il devenait possible d'envisager un ordre social à la fois activement choisi par des acteurs et issu d'un consensus moral ou éthique. D'ailleurs, les États-Unis, une société «moderne», étaient avant tout un ordre normatif cohésif auquel un individualisme radical ne posait aucune menace. Selon Parsons, cet ordre était fondé sur des valeurs universalistes: «Nous vivons dans une culture où les standards sont principalement “universalistes”, et nous avons donc tendance à penser un standard moral comme transcendant le système d'action particulier à la société dans laquelle il est exercé¹⁷.»

Cependant, dans les années 1960 et 1970, cette vision de la société fut mise à l'épreuve aux États-Unis et ailleurs. L'apparition de mouvements

16. P. Pharo, *op. cit.*, p. 104.

17. T. Parsons cité dans *ibid.*, p. 107-108.

sociaux de masse revendiquant leur inclusion dans la société, ainsi que leurs intérêts et leurs valeurs, a miné le prétendu consensus normatif. S'il y avait certes un ordre normatif dominant, il était érigé sur le pouvoir plutôt que sur l'accord! Ce courant s'exprima dans la sociologie avec l'entrée en scène des critiques contre-culturelles, du marxisme et de la sociologie du conflit. Cette dernière n'exprimait pas un rejet de la notion d'un ordre normatif émanant de valeurs partagées, mais constatait plutôt l'existence d'une concurrence sociale et politique entre les divers systèmes normatifs au sein de la société, ceux-ci étant amarrés à divers intérêts de groupes.

Un deuxième courant, l'interactionnisme symbolique, a aussi contribué à mettre au jour la sociologie du consensus normatif. Malgré le fait que cette dernière remontait au pragmatisme américain du principe du vingtième siècle et à la sociopsychologie de George Herbert Mead, c'est dans les années 1960 qu'elle a joué un rôle de premier plan dans la sociologie. Cette approche a entre autres mis en évidence l'existence d'une grande variété d'identités enracinées dans une pluralité de sous-cultures, avec ses valeurs normatives correspondantes¹⁸. L'importance croissante des théories de l'identité a été renforcée par celle, plus ancienne, de la psychanalyse¹⁹, qui d'ailleurs n'était pas absente du travail de Parsons. Plus largement, un des effets de la psychanalyse, aux États-Unis, a été de positionner la culture dominante, ses mœurs et ses valeurs, comme une entrave illégitime dont l'individu devait se libérer. La confluence de ces divers éléments a abouti au rejet de l'idée qu'une éthique sociale puisse être fondée sur une «culture», ou une morale officielle et oppressive, c'est-à-dire la «société». Avec les politiques identitaires en plein essor et l'arrivée du postmodernisme et sa répudiation des grands récits de la sociologie dite «moderne», l'éthique est devenue davantage associée à une ouverture à la différence et à un respect de celle-ci. De plus, cette nouvelle attitude critique était une forme d'opposition à la domination des structures sociales et de la pensée engendrée par la «modernité». Ce faisant, la normativité s'est progressivement effacée en tant qu'objet d'analyse sociologique avant d'être pratiquement supprimée, alors même qu'elle subissait une «transsubstantiation» pour être intériorisée comme un protocole «méthodo-normatif.» L'ouverture à autrui et le respect de la diversité sont devenus l'une des garanties de la production d'une connaissance légitime et éthique.

Nous arrivons donc à la situation paradoxale où, alors que les discours éthiques formels se multiplient et s'octroient la capacité de gérer, voire de fonder notre système normatif, l'éthique et la normativité, comme objets d'analyse, ont été évacués de «l'imaginaire sociologique», d'où leur sous-

18. A. Woodiwiss, *Scoping the social*, op. cit., p. 119. En Angleterre, ce sont les *cultural studies* qui ont rehaussé l'importance des identités et les valeurs des sous-cultures.

19. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Wilmington (Del.), ISI Books, 2006.

représentation actuelle. Dans la mesure où l'éthique apparaît dans les discours sociologiques, elle inspire soupçons et méfiance compte tenu de ses filiations avec les sociologies déterministes et objectivantes telles que les sociologies durkheimienne et parsonienne, c'est-à-dire la sociologie dite «moderne». Un bon exemple de cette tendance est la sociologie de Zygmunt Bauman, pour qui l'éthique est simplement une modalité de contrôle social. Par la suite, s'appuyant sur la philosophie de Levinas, il soutient que la «moralité» est antérieure au lien social, car celle-ci sert à le dénaturer²⁰. La notion d'éthique est aussi présente dans les discours sociologiques sous la forme d'une déontologie formelle dont le but est de réglementer et de faciliter des activités de recherche sur des sujets humains, et ne représente donc pas un objet d'analyse en soi. L'éthique subsiste, dans certaines sociologies, comme une obligation éthico-politique, ou un principe méthodo-normatif, d'ouverture, de respect et de fidélité envers autrui. Finalement, l'éthique perdure de façon dominante sous forme de problématique subjectivante. Malheureusement, aucune de ces orientations ne permet d'expliquer et de comprendre les raisons de l'essor actuel des discours éthiques formels qui s'affirment comme les cadres de la vie normative contemporaine²¹.

20. Z. Bauman, *op. cit.*

21. Il faut admettre que deux importantes contributions sociologiques à l'éthique ont été laissées de côté, celles de Niklas Luhmann et de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Voir par exemple N. Luhmann, «The sociology of the moral and ethics», *International Sociology*, vol. 11, n° 1, 1996, p. 27-36, et L. Boltanski et L. Thévenot, *op. cit.* Pour Luhmann, l'objet d'analyse de la sociologie des systèmes sociaux est la communication. Selon lui, la modernité se caractérise par la différenciation des sous-systèmes sociaux (économique, politique, légal) qui se reproduisent de façon autopoïétique, c'est-à-dire que leurs propres fonctionnements sont responsables de leurs reproductions. Chaque système est organisé autour d'un code binaire (rentable / pas rentable, gouvernement / opposition, légal / illégal, etc.) qui fonctionne dans une clôture opérationnelle. Par conséquent, une communication provenant de l'environnement, qui est toujours externe au système, va être interprétée par le code propre au système. D'après Luhmann, l'autonomie opérationnelle serait donc une disposition qui permettrait aux sociétés modernes de se complexifier. Dans ce contexte, la morale représente une menace importante aux systèmes modernes, car elle a comme principe opératoire la neutralisation des codes propres aux sous-systèmes, leur remplacement par le code moral : bon / mauvais. La posture éthique immanente à la modernité est ainsi pour Luhmann la défense de l'autonomie opérationnelle des sous-systèmes. Malgré des éléments très suggestifs dans l'analyse et pour des raisons qui seront clarifiées ci-dessous, le rationalisme extrême de la sociologie luhmannienne, comme son caractère non empirique, ne permet pas de déchiffrer la diversité des pratiques éthiques contemporaines. Dans *De la justification : les économies de la grandeur*, Luc Boltanski et Laurent Thévenot, en combinant une approche subjectivante avec la sociologie pragmatique, ont réussi à éviter le piège de l'éthique comme objet préconstruit. Leur modèle des cités mérite un examen en profondeur que nous ne ferons pas ici. Disons brièvement, toutefois, que leur virage vers les agents et leur éloignement du concept de structure ne convainc pas. Pour des

Pour une sociologie néoclassique

Alors que faire ? Étant donné que l'éthique comme domaine de recherche était bien établie chez les auteurs classiques mentionnés, nous pourrions toujours puiser chez eux pour chercher et emprunter des explications substantives afin d'expliquer la situation actuelle²². Cela dit, les détracteurs pourraient soutenir que le contexte social et historique est bel et bien différent aujourd'hui et, de plus, même à l'époque où elles furent développées, ces explications concrètes étaient peu satisfaisantes²³. La stratégie que j'esquisse ci-dessous a pour objectif d'effectuer un retour à la sociologie classique — afin de nous permettre de dresser une ébauche de l'éthique comme objet d'analyse —, mais en esquivant ces prises de positions polarisées en ce qui a trait à la sociologie classique.

Il existe maintes critiques de la sociologie classique. Celles qui sont, aujourd'hui, les plus fréquentes portent sans conteste sur ses silences et ses exclusions (son sexisme et son ethnocentrisme, entre autres), ou encore, sur ses biais politiques. Sa position épistémologique fait également l'objet de critiques importantes, comme les différences structurelles qui séparent les deux époques. Loin de vouloir trancher ces débats épineux, je tiens ici à faire référence à une lecture de la sociologie classique et des débats connexes qui me semble très à propos, celle d'Anthony Woodiwiss. Selon lui, la sociologie classique, notamment dans les œuvres de Marx, Weber et Durkheim, est caractérisée par plusieurs éléments communs. Bien sûr, ceux-ci ne sont pas énoncés de façon explicite et doivent être dévoilés par des lectures symptomatiques.

Très brièvement, parmi les éléments partagés par ces auteurs émerge une conceptualisation du «social» comme un domaine distinct, et, par conséquent, comme un objet d'analyse propre à la sociologie. Pour eux, les dimensions fondamentales du social comprennent l'économique, le politique et le culturel, et les imbrications réciproques de ces dimensions rendent possibles des formes de vie sociale complexes. Nous trouvons également chez les auteurs classiques l'élaboration d'un grand nombre de concepts et d'aperçus concernant ces formes de vie sociale et leurs effets mutuels qui sont en principe traduisibles d'un cadre théorique à l'autre — par exemple, le capitalisme comme mode de production, la bureaucratie et les représentations collectives²⁴. Le dernier élément en commun est dérivé

raisons exprimées ailleurs, je ne suis pas persuadé de l'impératif d'abandonner le concept de structure (voir J. J. López, *Society and its Metaphors*, Londres, Continuum, 2003, et aussi A. Woodiwiss, *Scoping the Social*, *op. cit.*).

22. Par exemple, C. Shilling et P. A. Mellor, *op. cit.*; D. Levine, *op. cit.*; W. W. Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, Montréal, McGill University Press, 1996; G. Roth et W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley, University of California Press, 1979.

23. Z. Bauman, *op. cit.*; P. Pharo, *op. cit.*; G. Namer et P. Pharo, *op. cit.*

24. A. Woodiwiss, *The Visual in Social Theory*, *op. cit.*, p. 57.

du fait que chacun des trois auteurs, à sa manière, a pu surmonter ce que Woodiwiss nomme leur *représentationalisme* initial. C'est-à-dire qu'ils ont rompu avec l'idée que le propre de la sociologie était la production de représentations de la société. Ils se sont rendu compte que les rapports et les liens structurant les diverses formes de vie sociale avaient une existence réelle et complexe, bien que pas nécessairement visible. D'après Woodiwiss, la grande réussite de la sociologie classique réside donc dans le développement de ce qu'il nomme une *theoretical visuality*, à savoir des modèles théoriques explicatifs — et non pas des représentations! — qui ciblent des objets d'analyse concrets. Ceux-ci deviennent «visibles» seulement par le biais des recherches empiriques théoriquement médiatisées. Autrement dit, Marx, Weber et Durkheim ont créé un espace d'étude et de recherche, ni empiriciste ni rationaliste, visant des objets d'analyse sociaux.

Bien entendu, Woodiwiss ne prétend pas que ces modèles, concepts et explications substantifs ne posent pas de problèmes. Au contraire, bien qu'il soit favorablement disposé envers les œuvres des auteurs mentionnés, sa relecture est critique et surtout reconstructive. Il estime ainsi, à juste titre selon moi, que nous sommes loin d'avoir épuisé le potentiel du modèle explicatif de la sociologie classique. Le fait que nous pensions le contraire reflète nos propres limites plutôt que celles des auteurs classiques²⁵. C'est dans ce même esprit que je propose d'effectuer un retour à la sociologie classique, dans la section suivante, pour nous aider à «visualiser» l'éthique comme objet d'analyse sociale.

Une sociologie néoclassique de l'éthique

La normativité, telle que décrite précédemment, a été un objet d'analyse essentiel pour les auteurs classiques. Même au cœur de son individualisme méthodologique, où l'accent est mis sur les sens et les choix des individus, Weber soutient que ce serait faire fausse route que de penser qu'une approche méthodologique individualiste impliquerait des systèmes de valeurs individuels. Au contraire, elle requiert des systèmes de valeurs partagés²⁶.

25. Woodiwiss soutient que plusieurs sociologues des générations ultérieures ont été tellement enthousiasmés par les concepts de la sociologie classique qu'ils les ont pris comme des représentations visuelles précises, des «portraits» en quelque sorte de la société. Par conséquent, au fur et à mesure que le «visage» de la société a changé, ils ont soit nié les changements en s'attachant dogmatiquement aux concepts classiques contre toute logique, soit jugé ces changements inadéquats et les ont abandonnés. Ce faisant, ils ne sont pas arrivés à comprendre que les concepts avaient été élaborés en tant qu'éléments des modèles explicatifs liés à des questions empiriques concrètes et non comme des représentations générales de la société. Par conséquent, aujourd'hui, le travail sur les concepts classiques est beaucoup moins avancé qu'il aurait pu l'être. En outre, nous sommes héritiers d'un corpus théorique caractérisé par un *hyper-rationalist representationalism* (*ibid.*, p. 60).

26. M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 18.

D'ailleurs, en dépit du fait que la sociologie wébérienne accentue la prise de décision consciente et responsable de l'individu, la normativité n'est pas simplement située au niveau des valeurs volontairement et rationnellement choisies par l'acteur. De fait, dans *Économie et société*, en présentant sa typologie célèbre des actions — traditionnelles, affectives, rationnelles en valeur (*wertrational*) et rationnelles en finalité (*zweckrational*) —, il souligne que la plupart des actions quotidiennes sont du type traditionnel et affectif; en d'autres termes, elles seraient irréfléchies et irrationnelles²⁷. Finalement, il n'y a aucun doute que, pour Weber, la normativité, en tant qu'objet d'analyse, doit être traitée comme une réalité complexe et émergente dans un champ de rapports sociaux hétérogènes et irréductibles à une seule cause. Cela est bien démontré dans son texte *La sociopsychologie des religions du monde*, où il fait ressortir de façon très précise que la normativité économique ne peut être réduite à une seule cause, par exemple les structures des systèmes économiques, les religions, les intérêts des groupes ou les rapports de pouvoir, bien que tous ces éléments, et bien d'autres, contribuent aux conditions qui rendent possible la normativité économique²⁸.

Pour Durkheim, il n'existe aucune activité sociale qui n'ait pas une dimension normative²⁹. De plus, la complexité de la réalité normative est aussi un thème très présent chez lui. En fait, une des critiques qui réapparaissent dans tous ses écrits sur la normativité est l'incapacité des éthiques philosophiques formelles, de caractère déductif et inductif (respectivement le kantisme et l'utilitarisme), à saisir le nombre élevé des éléments qui sont entrelacés dans un ordre normatif: «Quand on songe à la prodigieuse complexité des faits moraux, à cette multitude chaque jour croissante de croyances, de coutumes, de dispositions légales, on ne peut s'empêcher de trouver bien simples et bien étroites toutes ces formules dont on veut faire le tout de la morale³⁰.» Comme Weber, Durkheim met l'accent sur l'importance de comprendre la normativité dans sa pleine extension et sa variété empirique; pour dévoiler «ses relations multiples avec les faits innombrables sur lesquels elle se modèle et qu'elle règle tour à tour³¹». D'ailleurs il existe, chez ces deux sociologues, une convergence à l'égard des dimensions non rationnelles de l'ordre normatif. Par contre, bien que dans l'œuvre de Weber le non-rationnel demeure une catégorie résiduelle³²,

27. *Ibid.*, p. 25.

28. M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge, 1995, p. 267.

29. É. Durkheim, *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 1969, p. 53.

30. É. Durkheim, «La science positive de la morale en Allemagne», *Revue philosophique*, vol. 24, 1887, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_12/sc_pos_morale_allemande.pdf>, p. 49.

31. *Ibid.*, p. 12. Voir aussi É. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, Fabert, 2005, p. 137.

32. A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988; J. J. López, *op. cit.*, p. 67-89.

dans les écrits de Durkheim, particulièrement dans ceux qui portent sur la religion, c'est une dimension fondamentale. Ainsi, pour Durkheim, un ordre normatif ne peut pas être seulement le résultat d'une médiation rationnelle ou d'un calcul utilitaire, c'est aussi l'aboutissement des attachements profonds et émotifs, parfois suscités par une effervescence collective, une espèce d'énergie sociale capable de bouleverser les individus³³. En fait, toujours selon Durkheim, la majorité des institutions normatives ont comme origine des causes obscures, des sentiments subconscients, et des motifs qui n'ont aucun lien avec les effets produits³⁴.

La spécificité de la dimension normative est beaucoup moins développée dans les analyses de Marx en raison de son effort pour analyser les origines matérielles de la vie sociale, mais elle n'en est pas absente non plus. Nonobstant une certaine tendance au réductionnisme à l'égard de la façon de concevoir l'idéologie et les formes des « consciences sociales », la normativité, ses origines et ses conséquences demeurent des questions importantes dans son œuvre. De plus, ce qui est clairement souligné chez Marx, et qui n'est pas absent de l'œuvre de Weber ou de Durkheim, c'est que la normativité s'articule toujours avec des rapports de pouvoir.

Ainsi, pour récapituler, vue à travers une optique néoclassique, la normativité — définie comme l'ensemble des rapports sociaux liés à des attentes à l'égard des comportements — constitue un objet d'analyse fondamental pour la sociologie classique. Conçue comme un fait social multidimensionnel, elle cristallise une pluralité d'enchaînements et de processus sociaux. De plus, la relation entre les individus et les différents ensembles de normativité peut être localisée dans un continuum. On peut tout d'abord commencer en conceptualisant les attentes comportementales qui sont intériorisées ou incarnées dans un mode inconscient, touchant parfois des bassins d'émotions profondes — l'*habitus* de Bourdieu³⁵. Poursuivant dans le continuum, nous pouvons conceptualiser les rapports aux normes, aux valeurs et aux principes qui sont plus conscients (par exemple, les pratiques de justification décrites dans le modèle cité de Boltanski et Thévenot) et, à l'autre pôle du continuum, on peut analyser les efforts plus formels pour produire des discours cohérents portant sur le comportement normatif (par exemple, l'élaboration des principes normatifs dans les textes juridiques). L'éthique comme travail intellectuel et comme pratique de réflexion formelle sur la normativité serait localisée près de ce dernier pôle. Il est important, cependant, de comprendre que l'éthique n'est pas une voie de sortie de la normativité ou de l'espace social, mais plutôt la configuration ou la constellation spécifique d'une pratique normative, similaire au travail normatif juridique tout en présentant des

33. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1937.

34. É. Durkheim, art. cité, p. 14.

35. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1972.

différences importantes avec celui-ci. Par conséquent, l'éthique est aussi un produit des rapports sociaux qui structurent son espace d'action. Cela est bien souligné par Weber, qui rappelle que les diverses formalisations rationnelles des éthiques pratiques contenaient des présupposés irrationnels. Ces formalisations, à leur tour, étaient considérablement déterminées socialement et historiquement par la situation et les intérêts de leurs groupes porteurs. Il précise que ce sont les « couches civiques » (artisans, commerçants et entrepreneurs) qui historiquement ont démontré une « affinité élective » pour un rationalisme pratique ; ces couches civiques ayant des liens très faibles avec la nature, « toute leur existence a été fondée sur des calculs technologiques ou économiques et sur la maîtrise de la nature et de l'homme³⁶ », et de cette façon les couches civiques demeurent ouvertes à la possibilité de rationaliser les autres sphères de leurs vies.

Chez Durkheim, le développement historique des éthiques qui ont comme objet l'autonomie et l'individualisme est inextricablement lié au développement de la division du travail³⁷. L'insistance sur la nécessité de localiser les éthiques rationnelles dans des rapports sociaux concrets n'est pas étrangère aux écrits de Marx non plus. En fin de compte, comment comprendre *L'idéologie allemande*, sinon comme un effort pour expliquer l'émergence d'un système éthico-philosophique, le hégélianisme, par rapport au développement des relations sociales concrètes, c'est-à-dire la propriété privée, les forces productives et la division du travail ? L'utilité de ces perspectives pour expliquer les philosophies éthiques plus formelles est bel et bien démontrée par la recherche de Joseph M. Bryant, notamment dans son œuvre *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece*. Empruntant des concepts et des analyses de Weber et de Marx, Bryant montre, dans une analyse historique pointue, comment le passage d'une éthique philosophique ancrée dans les liens entre le citoyen et la cité (celle de Platon et Aristote) à d'autres formes d'éthiques, fondées sur un individualisme radical (le stoïcisme et l'épicurisme), peut être lu à travers les changements socio-politiques. Parmi les éléments les plus importants pour localiser cette analyse dans un espace social, Bryant souligne les faits suivants : « les origines sociales et les affiliations des intellectuels dominants et leurs publics respectifs, l'héritage des conventions linguistiques et cognitives qui guident et limitent les perceptions et les expressions théoriques, le consensus sur les normes, valeurs et croyances qui encadrent la vision dominante du monde ou les socio-psychologies des principaux groupes ou couches de la société, et, plus généralement, l'arrangement institutionnel de la société en question, ses formes politiques, économiques, religieuses, etc.³⁸ ».

Il est important de préciser que mon propos ici n'est pas d'affirmer que la philosophie éthique est un exercice illégitime, une mystification ou une

36. M. Weber, *From Max Weber, op. cit.*, p. 284.

37. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1960.

38. J. M. Bryant, *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece*, New York, State University of New York Press, 1996, p. 469.

ruse liée au pouvoir des groupes ou des classes dominantes. Pour des raisons complexes qui ne peuvent pas être abordées ici, une large partie de l'entreprise philosophique a comme objectif «la spécification objective ou transcendante de la vérité³⁹». Je ne soutiens pas que le travail effectué par les philosophes soit mieux fait par les sociologues⁴⁰. J'insiste plutôt sur le fait que le propre de la sociologie est de constater que les «aspirations universalistes [de la philosophie éthique] ont tendance à être compromises par les circonstances particulières qui les ont engendrées : la production du savoir philosophique — comme n'importe quel type de création culturelle — est toujours enracinée dans un réseau de rapports sociaux déterminés⁴¹».

Le propre de la sociologie de l'éthique, du moins vue à travers une optique néoclassique, est d'expliquer l'émergence des positions éthiques spécifiques, plutôt que de les justifier. Par exemple, l'idée d'un agent moral autonome est le point de départ pour la grande majorité des approches éthiques contemporaines. Comme je l'ai indiqué précédemment, cette orientation remonte aux efforts philosophiques pour refonder une idée de la transcendance dans un contexte laïque. Ainsi, chez Kant, cet idéal correspond à la transcendance par l'universalité de la rationalité humaine, alors que chez Nietzsche il est atteint par le biais de la volonté — après tout, le *Übermensch* est «celui qui est capable de transcender⁴²». Dans les deux cas, l'autonomie est comprise comme la nécessité de surmonter individuellement des déterminismes hétéronomes, de la nature ou de la société. Nous pourrions dire que cela explique, en partie, la raison pour laquelle la philosophie moderne a de la difficulté à penser l'éthique de façon contextuelle. Ce qui pour l'éthique va de soi, c'est-à-dire l'autonomie comme point de départ de la réflexion éthique, est précisément, du point de vue de la sociologie de l'éthique, ce qui doit être expliqué : son émergence et ses conditions sociales de possibilité. Pour cette même raison, il faut être prudent avec les approches sociologiques qui ne distinguent pas entre éthique et autonomie.

La sociologie, classique et contemporaine, a beaucoup contribué à expliciter les tendances historiques, les processus sociaux et les institutions sociales qui ont conduit à l'émergence, à l'élaboration et à la radicalisation de l'individualisme et de «l'autonomie» en tant que pratiques sociales. Cependant, il nous faut encore analyser la contribution des philosophies éthiques formelles à l'évolution de ces processus et identifier quelle est la spécificité de la notion d'autonomie dans ces discours et ces pratiques. De plus, il est nécessaire d'explorer les terrains sociaux pertinents pour comprendre quelles sont les conditions sociales, à l'échelle globale et spécifique,

39. *Ibid.*

40. Toutefois, il faut dire que je suis du même avis que MacIntyre lorsqu'il affirme que la philosophie morale tirerait profit d'une approche plus sensible au contexte historique et social (*op. cit.*, p. 1).

41. J. M. Bryant, *op. cit.*, p. 469.

42. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 217.

qui ont favorisé l'émergence des concepts clés de l'éthique (comme l'autonomie et la responsabilité) aussi bien que ses appareils méthodologiques connexes. Quand les concepts philosophiques éthiques prennent forme dans le discours social, il faut comprendre les conditions qui ont permis cette diffusion du discours.

Faisant appel au langage néomarxiste de Gramsci, la question qui doit nous occuper est liée à la conversion d'une pratique intellectuelle en une pratique «intellectuelle organique». Plus précisément, quelles sont les conditions et les contextes qui permettent qu'une conceptualisation, une analyse, un débat ou une idée soient développés comme une pratique intellectuelle dans un milieu social restreint tel le philosophique⁴³, et repris ailleurs par d'autres acteurs afin de co-produire de nouveaux rapports sociaux? Quelles sont les pratiques spécifiques et les réseaux sociaux à travers lesquels l'éthique circule dans différents domaines sociaux? Comment la légitimité de l'éthique comme encadrement et comme guide pour l'action est-elle assurée au-delà du champ social où elle a été engendrée? Ou encore, comment, et pour quelle raison, certains systèmes éthiques deviennent-ils le *bon sens* d'un groupe, d'un domaine ou même d'une société⁴⁴?

Finalement, un point de vue néoclassique doit aussi retenir l'analyse du pouvoir comme une dimension fondamentale de l'étude de l'éthique comme pratique sociale. Cela est important non seulement du fait que, comme Marx et Weber l'ont démontré, la capacité à entreprendre un travail de systématisation et de rationalisation implique l'exercice de diverses formes de pouvoir social, mais aussi parce qu'au fur et à mesure que ces systématisations commencent à circuler au-delà de l'espace philosophique, dans le sens le plus étroit, elles vont pouvoir être utilisées, de façon stratégique, pour défendre et légitimer diverses formes d'inégalité et de domination, voire pour créer des formes nouvelles de domination. Une tendance que Weber avait bien identifiée: «Celui qui est privilégié est rarement satisfait de son privilège. Plus encore, il a besoin de savoir qu'il a *droit* à son privilège. Il veut être convaincu qu'il le "mérite", et surtout qu'il le mérite plus que les autres. Il veut être conforté dans sa croyance que

43. Cette question est très pertinente dans la mesure où, comme Randall Collins l'a montré, la philosophie dans la plupart des sociétés s'est reproduite dans des réseaux plutôt isolés (*The Sociology of Philosophies*, Cambridge, Harvard University Press, 1998).

44. Une hypothèse à explorer est que l'éthique, comme une demande ou un effort de résolution d'un problème normatif ou d'une tension sociale concrète, voit le jour lorsque les institutions sociales ne sont pas en mesure d'assurer la normativité des processus sociaux. Cependant, il ne faut pas perdre de vue le fait que les tentatives de résolution peuvent prendre des formes variées, parmi lesquelles un travail intellectuel concret, comme dans le cas de la philosophie éthique, est une des possibilités, parmi bien d'autres. Voir par exemple A. Hunt, *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

ceux qui possèdent moins que lui possèdent, comme lui, exactement ce qui leur est dû⁴⁵.»

C'est aussi la conclusion que l'on peut tirer des analyses de Marx qui portent sur l'idéologie et de sa critique de la conception «bourgeoise» de la liberté et de la démocratie. De même, c'est la raison pour laquelle Durkheim maintient qu'il faut favoriser et promouvoir le développement des éthiques professionnelles dans la sphère économique afin de faire contrepoids à la liberté radicale et anarchique du marché, qui permet que certains groupes profitent au détriment d'autres. L'importance de ne pas perdre de vue les liens entre le pouvoir et l'éthique est soulignée par Woodiwiss dans son étude néoclassique sur les droits de la personne. Cette dernière constitue un autre point de départ éthique à peine interrogé actuellement. Selon lui, «en l'absence de cultures démocratiques solides (c'est-à-dire dans des circonstances normales) [...] chaque société a tendance à produire un régime des droits de la personne qui lui convienne, spécialement de manière que le régime empiète le moins possible sur l'équilibre du pouvoir prédominant [...] il existe toujours des modes de protection disponibles qui affectent moins le statu quo, et ce sont ceux-ci qui sont généralement adoptés⁴⁶».

Une deuxième précision de Weber à l'égard de l'éthique et des rapports de pouvoir réside dans le fait que la capacité à convertir une éthique formelle en un style de vie et à l'incarner n'est pas donnée à tous, car elle est axée sur l'accès à des ressources sociales de type économique, politique et symbolique⁴⁷. Cette dimension me semble particulièrement pertinente pour la situation qui nous intéresse ici. Dans la mesure où l'un des modes d'existence de l'éthique comme pratique sociale contemporaine est sa présence dans plusieurs domaines sociaux et son intériorisation comme attente individuelle et collective, on constatera l'existence d'individus et de groupes sociaux qui ne sont pas en mesure de vivre «éthiquement». Il me semble que la consommation éthique est un cas d'espèce.

Dans le contexte d'explosion des discours éthiques de la société actuelle et, surtout, de leur revendication de pouvoir guider la normativité contemporaine, j'ai essayé de formuler quelques hypothèses sur la sous-représentation de l'éthique comme objet de recherche dans la sociologie contemporaine. J'ai ensuite proposé une perspective néoclassique comme point du départ prometteur pour le développement d'une analyse sociologique de l'éthique. En particulier, j'ai mis l'accent sur la distinction entre la normativité, l'ensemble des rapports sociaux qui portent sur les attentes comportementales, et l'éthique, la réflexion formelle, historiquement et socialement variable, sur le bien agir des individus. J'ai soutenu que le propre de la sociologie n'est pas la justification des analyses éthiques

45. M. Weber, *From Max Weber*, op. cit., p. 271.

46. A. Woodiwiss, *Human Rights*, op. cit., p. 5.

47. M. Weber, *From Max Weber*, op. cit., p. 268-269.

spécifiques, mais bien l'explication des conditions et des contextes sociaux de leur émergence et de leur efficacité sociale.

Si l'analyse présentée ici a un caractère quelque peu abstrait, cette démarche m'est apparue nécessaire pour esquisser une vision plus programmatique. Ailleurs, dans des textes portant sur le développement de la bioéthique aux États-Unis, la réglementation de la biotechnologie au Canada et les possibles contributions de la sociologie à l'étude de la nanotechnologie⁴⁸, j'ai élaboré ce type d'analyse de façon plus empirique en employant le modèle explicatif des « formations discursives⁴⁹ » de Michel Foucault. Ce modèle me semble particulièrement fécond puisqu'il permet un type d'analyse qui reconnaît l'obligation de respecter l'intégrité et la spécificité méthodologiques et conceptuelles des savoirs, sans toutefois cesser d'explorer leurs imbrications dans des rapports et processus sociaux.

En raison de la présence de la dimension « sociale » dans plusieurs discours éthiques, il existe toujours une sorte d'invitation ouverte aux sociologues pour y participer. Devrions-nous le faire ? Étant donné les hypothèses développées dans ce texte, la sociologie devrait plus que jamais contribuer à la compréhension des possibilités qu'implique cette explosion des discours éthiques de même que de ce qui en demeure exclu, plutôt que de tenter de se redéfinir comme une discipline normative elle-même.

48. Voir J. J. López, « How sociology can save bioethics... maybe », *Sociology of Health and Illness*, vol. 27, n° 2, 2004, p. 875-896 ; J. J. López et A. Robertson, « Ethics or politics? The emergence of ELSI discourse in Canada », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 44, n° 2, 2007, p. 201-218 ; J. J. López, « Bridging the gaps : science fiction in nanotechnology », *Hyle*, vol. 10, n° 2, 2004, p. 129-152 ; J. J. López, « Enrolling the social sciences in nanotechnoscience », *Practicing Anthropology*, vol. 28, n° 2, 2006, p. 15-18 ; J. J. López, « Nanotechnology : legitimacy, narrative and emergent technologies », *Sociology Compass*, vol. 2, 2008, p. 1-21.

49. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.