



LES FONDAMENTAUX

HISTOIRE
DE
LA THÉORIE
SOCIOLOGIQUE

Pierre DEMEULENAERE



HACHETTE
Supérieur

Important :

Cette version de livre, réservé aux
personnes qui ne peuvent pas
obtenir la version originale.



dz-sociologie.blogspot.com



<http://www.facebook.com/dz.sociologie>

LES FONDAMENTAUX

HISTOIRE
DE
LA THÉORIE
SOCIOLOGIQUE

Pierre DEMEULENAERE



HACHETTE
Supérieur

LES FONDAMENTAUX

LA BIBLIOTHÈQUE DE BASE DE L'ÉTUDIANT
EN SCIENCES HUMAINES

— 1^{er} cycle —

HISTOIRE
DE LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE

Pierre Demeulenaere

Maître de conférences à l'université de Paris-Sorbonne

HACHETTE

LES FONDAMENTAUX

LA BIBLIOTHÈQUE DE BASE DE L'ÉTUDIANT

EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

— 1^{er} cycle —

Dans la même collection :

La Psychanalyse (M. Lobrot et Th. Bonfanti) n° 25

La Psychologie sociale (A. Mucchielli) n° 26

Introduction à l'anthropologie (Cl. Rivière) n° 49

Les Sciences de l'information et de la communication
(A. Mucchielli) n° 50

Droit de la communication (L. Franceschini) n° 73

Sociologie des communications de masse (A. Akoun) n° 94

ISBN 2-01-144937-5

© HACHETTE LIVRE 1997, 43, quai de Grenelle, 75905 Paris Cedex 15.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes des articles L.122-4 et L.122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que « les analyses et les courtes citations » dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ».

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris), constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Table des matières

Introduction	7
Chapitre 1 : L'explication des actions et de leurs conséquences	11
I – Montesquieu : l'explication de la diversité des situations sociales .	11
A/ Rendre compte de l'esprit des lois	11
B/ Tableaux et typologies	15
II – Hume : la restriction du champ de la rationalité	16
A/ Moyens et fins, faits et valeurs	16
B/ Analyse utilitariste de l'émergence des normes sociales	17
III – Smith : les conséquences involontaires des actions individuelles .	18
Chapitre 2 : L'évolution des sociétés	20
I – Comte : sociologie de la connaissance scientifique et ordre social	21
A/ Théorie de la connaissance	21
B/ L'ordre social	23
C/ La critique de l'individualisme chez Comte	25
II – Marx : sociologie de la domination	27
A/ Le principe d'un conditionnement des actions sociales	28
B/ La richesse et la domination	29
C/ L'analyse des comportements et des croyances	32
III – Spencer : les limites de l'analogie organiciste	34
A/ Le statut de l'analogie organiciste	34
B/ Évolution, sociétés militaires et sociétés industrielles	36
Chapitre 3 : La comparaison des sociétés	39
I – Tocqueville : l'explication de la modernité	40
A/ La méthode comparative de Tocqueville	40
B/ La société égalitaire	42
II – Le Play : la typicité des actions	44
III – Tönnies : volonté organique et volonté réfléchie	46
A/ Deux modalités fondamentales de l'action	47
B/ Des formes d'action aux formes de société	49
Chapitre 4 : L'interaction	53
I – Dilthey : les différents registres de l'interaction	54

A/ La compréhension	54
B/ Les dimensions de l'interaction	55
C/ L'unité des époques historiques	57
II – Simmel : la polysémie de la notion de forme	59
A/ Les modèles d'interaction	60
B/ Les formes de l'interaction	62
C/ Théorie de la connaissance	65
III – Durkheim : la complexité de la notion de société	66
A/ Théorie de l'individuation	67
B/ Premier modèle d'interaction	69
C/ Second modèle d'interaction	70
D/ Le caractère social de la pensée	73
 Chapitre 5 : La rationalité	 76
I – Weber : différenciation et fécondité du principe de rationalité	76
A/ L'individualisme méthodologique	77
B/ La rationalité comme systématisme	79
C/ La rationalité comme pertinence	81
D/ La rationalisation historique	84
II – Pareto : le logique, l'illogique et le non-logique	86
A/ Le champ étroit de la rationalité	86
B/ L'étude des justifications	89
C/ L' <i>homo oeconomicus</i>	91
III – Tarde : les présupposés de la notion d'imitation	93
A/ Répétition et imitation	94
B/ Les deux directions de l'imitation	96
 Chapitre 6 : Les points de vue sociaux sur la réalité, singuliers ou communs, particuliers ou universels	 99
I – Mead : communication et communauté	100
A/ Communauté et individualité	100
B/ Universalité et rationalité	103
II – Schütz : l'objectivité de la sociologie à partir de sa démarche subjectiviste	104
A/ La représentation du monde social	105
B/ Théorie de la connaissance sociologique	108
III – Mannheim : sociologie de la connaissance	109
A/ Idéologie, utopie et décentrement	109
B/ Un exemple de sociologie de la connaissance	112

Chapitre 7 : Fonctions et structures	114
I – Parsons : l'intégration et la définition des finalités individuelles	114
A/ La structure sociale	115
B/ Le système social et ses fonctions	119
C/ Rapprochement avec la théorie instrumentale de l'action	121
II – Lévi-Strauss : la compréhension des énigmes de la mythologie	122
A/ La structure et ses caractéristiques générales	123
B/ L'interprétation d'une pensée « sauvage »	124
 Chapitre 8 : Le caractère central du thème de l'action	 127
I – Baechler : l'articulation des modèles d'action et de l'analyse historique	129
A/ Caractéristiques de l'action et typologie des régimes politiques	130
B/ L'émergence de la démocratie	132
II – Bourdieu : capital économique et capital culturel	133
A/ La recherche de la domination	134
B/ La contrainte des moyens	135
C/ La culture comme « capital »	137
D/ Le problème de la valeur	139
III – Habermas : le modèle de l'agir communicationnel	140
A/ Action instrumentale et agir communicationnel	141
B/ Aspects de l'agir communicationnel	142
C/ Le mouvement historique	147
IV – Boudon : richesse du principe de rationalité	148
A/ Les limites de la rationalité économique	148
B/ Position de l'individualisme méthodologique	149
C/ Renouveau de la théorie de la rationalité	153
 Bibliographie de référence	 157

Introduction

La tradition sociologique est souvent vue comme une gigantomachie. Cette discipline apparaît alors en bien mauvaise posture, n'atteignant pas la « correction » dans la représentation du monde que fournissent les sciences de la nature, sans pouvoir se réclamer des prestiges d'une connaissance comme la philosophie, qui ne revendique pas nécessairement un caractère scientifique. Les différents paradigmes qui ont été promus par les grands auteurs, dans l'invention, l'enrichissement et l'institutionnalisation de la discipline, apparaissent comme autant d'éléments d'un conflit sans merci, et dont l'issue doit toujours demeurer incertaine.

Il nous a semblé qu'une autre voie était possible dans la description de cette tradition sociologique. Une voie qui mette en avant, autant que possible, et sans nier les différences irréductibles (du moins lorsque celles-ci n'expriment pas des points de vue complémentaires mais des points de vue réellement antithétiques), l'unité des problèmes abordés, et, dans une certaine mesure, de leur traitement. Non pas pour accueillir simultanément les vues les plus incompatibles, ce qui serait absurde. Mais pour montrer que les grands auteurs de la tradition sociologique, dans leur effort d'investigation de la réalité sociale, ne peuvent pas échapper à une situation où, de fait, et en dépit des différences de paradigmes, ils parlent à partir de points de vue semblables. C'est ce point de vue sous-jacent (qui, répétons-le, n'exclut pas qu'il y ait de l'irréconciliable) que nous avons essayé de dégager.

Pour cela, deux voies étaient possibles. La première eût été de s'en tenir au développement des connaissances factuelles, ou empiriques, auquel s'est associée la sociologie : description de situations particulières de la vie sociale, traitement de données quantitatives, récolte de ces données, etc. Cette démarche infinie aurait cependant été peu féconde dans son principe même, puisque l'intérêt de ces investigations tient à leur précision et à leur détail. Leur résumé perd cet avantage.

L'autre voie était donc de s'intéresser à la dimension proprement théorique de l'investigation sociologique, qui permet de fournir un cadre conceptuel à l'élaboration des données empiriques. Il fallait pour cela trouver un thème transversal à la constitution des paradigmes, et suffisamment englobant pour

permettre d'envisager la plupart des grands problèmes abordés par la tradition sociologique. Ce thème, nous semble-t-il, existe, et s'impose de lui-même : c'est celui de l'action.

Le thème de l'action est ce qui fait la spécificité des sciences sociales par rapport aux sciences de la nature : il s'agit de rendre compte de l'effectivité des actions humaines, et de tenter de les décrire dans leur régularité, lorsque celle-ci existe, dans leur intelligibilité, lorsque celle-ci fait spontanément défaut, ou dans leurs résultats, lorsque le lien avec ceux-ci n'est pas évident. À cet égard, la tradition sociologique proprement dite (comme d'ailleurs la science économique) se distingue de la tradition philosophique en ce que, d'emblée, elle a voulu rendre compte de l'*effectivité* des actions. Non pas qu'elle se soit interdit, à partir de la connaissance de cette effectivité, les ambitions normatives ou réformatrices, mais elle s'est toujours appliquée à rendre compte de celles-ci à partir du donné préalable des sociétés réelles, dans leur contingence et leur diversité. On pourrait dire qu'un Hegel, par exemple, remplit ces conditions imputées à la sociologie ; mais, et c'est le second aspect, la tradition sociologique (contrairement aux perspectives développées par un Hegel) a fait son deuil de toute intimité de plain-pied avec un absolu (au sens des références à une réalité supra-humaine), dans sa description des sociétés.

Ce renoncement a pu revêtir des modalités différentes (par exemple, sur la question de Dieu, croyante chez Tocqueville, franchement athée chez Durkheim, sceptique-ironique chez Pareto, fortement intéressée chez Weber, dans l'expérience d'un « désenchantement ») : toujours est-il que, à la suite du mouvement de la science de la nature, qui a renoncé à essayer de suivre, dans la mise en évidence de la légalité du monde, les traces d'une main divine (ou de quelque absolu que ce soit), la sociologie s'est intéressée à la découverte des registres de l'action humaine, dans leur diversité d'application, sans chercher à y trouver des ressorts providentiels.

Ce thème de l'action peut être conçu de manière large ou étroite : d'une certaine façon, ce problème de définition relève encore d'un problème théorique. Faut-il considérer que l'action est en marge de la connaissance, ou intégrer celle-ci au concept plus général d'action, dont elle serait une variante ? Peu importe ici la réponse à cette question. Nous nous intéresserons, quant à nous, aux deux possibilités : en intégrant la question de la connaissance à la description de l'action, dans la mesure où toute action, qui ne soit pas d'ordre automatique, requiert la formation de représentations liées, consciemment ou inconsciemment, aux intentions d'action. Le thème

de la connaissance doit donc être intégré à une réflexion sur la théorisation sociologique de l'action, soit qu'on se représente la connaissance comme une forme d'action, soit qu'on la juge indispensable à la production des actions, conçues en un sens plus étroit.

Une autre présentation possible de la tradition sociologique se fonderait sur une tripartition fondamentale des paradigmes. Une première perspective serait « holiste » : elle insisterait sur l'hétérogénéité des groupes par rapport aux individus qui les composent, et sur une capacité d'action propre à ce niveau du groupe. Une deuxième perspective, opposée à la précédente, indiquerait au contraire la nécessité de se référer toujours à l'action des individus pour rendre compte de la vie sociale : c'est ce que l'on appelle l'individualisme méthodologique. Une troisième direction, enfin, insisterait sur l'interaction entre les individus : c'est-à-dire sur le fait que la vie sociale est avant tout le lieu d'actions où est toujours d'emblée impliquée une relation à autrui.

Nous nous sommes éloigné d'une telle présentation pour deux motifs principaux (qui prolongent notre souci de théorisation de l'action).

D'une part, par refus d'une « réification » excessive des points de vue de tel ou tel auteur, qui sont toujours plus souples que ne le laisserait supposer leur association à un schéma défini de manière univoque. Ainsi Comte et Durkheim sont-ils souvent présentés comme des « holistes ». Or ni l'un ni l'autre n'utilise ce terme, qui ne s'est répandu que récemment, sous une acception quelque peu étroite, ne correspondant pas à la pensée de ces auteurs. En revanche, Durkheim parle à plusieurs reprises d'interaction pour définir la vie sociale : il nous a donc semblé utile de ne pas projeter rétrospectivement, pour la classification des auteurs, des catégories auxquelles ils ne se réfèrent pas eux-mêmes, afin de mieux essayer de suivre le mouvement de leur pensée, dans leur ambivalence ou ambiguïté éventuelle.

Par ailleurs, cette tripartition des paradigmes laisse supposer une relative étanchéité des uns aux autres. Il nous a semblé que l'on pouvait insister sur une perspective telle que, au contraire, la pluralité des modèles d'analyse proposés puisse se montrer comme relevant d'une richesse additive, plutôt que comme d'une incompatibilité : ainsi, le thème de l'interaction (que nous ne définissons pas ici, car il correspond à tout un ensemble de possibilités descriptives) n'a pas à être systématiquement situé à côté de celui de l'individualisme méthodologique : nous essaierons de préciser, dans le cours de notre propos, de telles pistes.

Quelques mots enfin sur le choix des auteurs et le découpage des chapitres. Nous avons privilégié la description du contenu de la pensée des auteurs, pour être attentif aux détails et nuances de celle-ci, plutôt qu'une narration, ou une synthèse, qui se déroulerait en amont d'eux. Les rapprochements ou oppositions ont été évoqués, dès lors, à partir du mouvement de ces pensées. Cela nous a conduit à devoir retenir un nombre étroit d'auteurs, surtout pour la période contemporaine. Mais cette sélection ne pouvait être évitée.

Le découpage par générations est assez difficile et, dans une large mesure arbitraire. Nous avons préféré réunir les auteurs, à chaque fois, sous la bannière d'un thème dominant, en regroupant parfois certains qui n'appartiennent pas à la même époque (par exemple Tocqueville et Tönnies) : cela ne nous a pas paru trop grave, dans la mesure où l'exposé gagnait en clarté. Il va de soi, par ailleurs, que ces thèmes unifiants n'épuisent pas l'ensemble de la pensée de ces auteurs, qui pourrait aussi bien être appréhendée sous d'autres angles.

L'explication des actions et de leurs conséquences

L'origine d'une pratique sociologique, c'est-à-dire d'une étude de la vie sociale dans ses différents aspects, est évidemment bien ancienne : les Grecs, et en particulier Aristote, ont honoré cette entreprise de leur intérêt. Il est toutefois plus commode, dans les limites modestes de cet ouvrage, de s'en tenir aux prémices d'un continuum moderne : c'est à Montesquieu (1689-1755) que l'on réserve généralement le rôle de père fondateur de la sociologie moderne, même s'il n'en est pas l'inventeur. Sa lecture montre la modernité de cet auteur à bien des égards. Nous avons également retenu, dans cette présentation des *débuts*, parmi d'autres noms possibles — en particulier ceux de Rousseau ou de Ferguson —, ceux de deux Écossais, David Hume (1711-1776) et Adam Smith (1723-1790), en raison de l'importance rétrospective de leur apport, plus que pour leur rôle direct dans la constitution d'une tradition sociologique.

D'une certaine manière, ces premières approches ont un caractère complémentaire : Montesquieu, sur la base d'une théorie de l'action et de la connaissance relativement peu développée (même si on peut en caractériser les lignes générales), entreprend d'*expliquer* la diversité des situations sociales par la confrontation de facteurs unifiants et de facteurs variables. Ce thème de l'explication, qui sera central et récurrent dans la tradition sociologique, apparaît ainsi d'emblée, même s'il n'est pas thématisé comme tel par Montesquieu.

L'analyse de Hume et de Smith, en revanche, est plutôt centrée sur la constitution de modèles d'action, et sur l'étude des conséquences globales de ces actions. Leur conceptualisation opère ainsi constamment un va-et-vient entre le niveau de la détermination des actions individuelles, soit dans leur caractère typique, soit dans leur singularité, et les résultats sociaux

D'ensemble auxquels elles conduisent. La philosophie de Hume, qui, dans cette description de l'action et de la connaissance, insiste sur la différence entre les moyens et les fins, entre les jugements de fait et les jugements de valeur, aura de surcroît, et de manière plus ou moins directe, une influence profonde sur l'évolution des sciences sociales et donc, singulièrement, sur celle de la sociologie.

I - MONTESQUIEU : L'EXPLICATION DE LA DIVERSITÉ DES SITUATIONS SOCIALES

A/ Rendre compte de l'esprit des lois

Il y a, dans la présentation que donne Montesquieu de l'idée de « lois », dont il va chercher à mettre en avant l'« esprit », une continuité entre le sens que ce terme emprunte à la description scientifique du monde de la nature et celui qui intervient dans l'organisation juridique de la vie sociale : il y a, dans les deux cas, apparition d'une régularité. Toutefois, il distingue deux catégories de lois dans le domaine de l'action humaine : celles qui sont « naturelles », comme le fait de chercher à se nourrir ; et celles qui sont « positives » : les lois du gouvernement, ou de la « société » en général.

Mais la grande spécificité des lois humaines par rapport aux lois naturelles tiendra à leur inconstance. À la suite de Montaigne et de Pascal, Montesquieu est attentif à la pluralité des lois humaines — qui l'étonne —, c'est-à-dire à la diversité, et éventuellement à l'opposition, des coutumes, des mœurs, des règles de morale, etc. Cette diversité va être l'objet direct d'un effort d'analyse explicative, qui, par là même, tâchera de renvoyer à une certaine unité. De plus, en amont de ces propositions d'explications particulières, Montesquieu va référer ces lois positives à un ensemble de « possibles » antérieurs, diversement traduits, dans la réalité historique : il peut y avoir, par exemple, des sentiments de justice antérieurs à la loi positive qui les établit.

La diversité s'explique alors de deux manières : une manière négative renvoie à une faillibilité de l'homme, qui, comme être fini, a des connaissances bornées, qui le rendent sujet à l'erreur. Mais Montesquieu recourt

également à une explication positive, plus neuve : l'unité de la *raison* suscite la diversité des solutions par son application à la diversité des situations : « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine » (Montesquieu, 1963, p. 529) Montesquieu en appelle ainsi à la nature « flexible » de l'homme (*ibid.*, p. 529) pour rendre compte de cette démultiplication des solutions possibles au regard de la rationalité humaine.

L'entreprise explicative consiste alors à ramener cette diversité constatée à une unité du fait de ce rapport entre la raison humaine, tendanciellement unifiée, et la pluralité des circonstances : car, par principe, Montesquieu posera que la diversité des lois n'est pas le résultat de la « fantaisie des hommes ». Il s'agira donc de poser des principes, et de montrer comment les cas particuliers s'y plient, en dépit de l'impossibilité qu'il y a à les énumérer dans leur totalité. La démarche constante de Montesquieu consiste alors à évoquer une loi, ou une coutume, en apparence bizarre au regard de la raison, et de montrer que, compte tenu de la situation, elle est intelligible, soit encore, dans le vocabulaire de Montesquieu, qui donne le titre de son ouvrage le plus fameux, d'en donner l'« esprit ».

Prenons un exemple remarquable de bizarrerie qui suscite chez Montesquieu l'ambition de résolution de l'énigme proposée par l'histoire, et qui lui fait dire : « Je crois que je pourrais expliquer ceci » (*ibid.*, p. 543) :

« Il y avait, à Athènes, une loi dont je ne sache pas que personne ait connu l'esprit. Il était permis d'épouser sa sœur consanguine, et non pas sa sœur utérine. Cet usage tirait son origine des républiques, dont l'esprit était de ne pas mettre sur la même tête deux portions de fonds de terre, et par conséquent deux hérités. Quand un homme épousait sa sœur du côté du père, il ne pouvait avoir qu'une hérédité, qui était celle de son père : mais, quand il épousait sa sœur utérine, il pouvait arriver que le père de cette sœur, n'ayant pas d'enfants mâles, lui laissât sa succession ; et que par conséquent son frère qui l'avait épousée en eût deux » (*ibid.*, p. 543).

Dans cette explication, une chose bizarre est élucidée par la spécificité d'un contexte : éviter, dans une république, un héritage trop important. Ce point de référence explicative n'est pas, quant à lui, analysé dans ce passage. Mais Montesquieu en rend compte ailleurs, dans un des passages les plus fameux de son livre : la république, qui repose sur la liberté et l'adhésion des citoyens, implique qu'il n'y ait pas trop d'inégalités de richesse entre eux, qui soient telles qu'une partie puisse dominer entièrement l'autre. Cela s'entend à partir d'une configuration des régimes possibles, et des modalités de reconnaissance du pouvoir sur lesquels ils s'appuient.

L'explication, attentive à la « liaison » des choses, fonctionne alors, globalement, de deux manières : elle consiste, soit pour rendre compte d'un phénomène, à remonter en amont aux facteurs qui en permettent la naissance (dans l'exemple précédent : la loi bizarre s'explique par la nécessité d'éviter qu'il y ait des héritages trop importants). Soit, au contraire, à descendre en aval la chaîne des conséquences d'une situation : le maintien d'une république implique que l'on empêche qu'il y ait en elle de trop grandes inégalités. Ainsi la réflexion de Montesquieu s'oriente-t-elle d'abord vers une explication de l'émergence de certains phénomènes à partir de certains facteurs (qu'est-ce qui les rend possibles ?) et, ensuite, vers une déduction des effets que ces phénomènes eux-mêmes peuvent avoir, eu égard à d'autres éléments qui interviennent dans la particularité des situations.

Montesquieu dresse ainsi une liste des différents types de facteurs qui peuvent être sollicités pour rendre compte d'une situation. Ce qui frappe, c'est la pluralité des registres évoqués : des registres « physiques », comme le climat ou la forme du terrain (ainsi explique-t-il qu'un sol montagneux, parce qu'il est moins riche et plus difficile à conquérir qu'une plaine fertile, sera plus favorable à l'indépendance des personnes qui y vivent); des registres économiques, concernant le type d'activité auquel s'adonnent les individus (chasseurs, laboureurs ou pasteurs), cela de manière souvent très précise (spécificité du commerce maritime par exemple); des registres politiques, comme le degré de liberté existant dans une situation quelconque, et son incidence, par exemple, sur la pratique religieuse, et sur l'attitude des prêtres dans les méthodes employées pour recruter des adeptes (usant de contrainte ou, au contraire, d'un effort de persuasion, suivant qu'ils disposent du pouvoir politique ou n'en disposent pas); mais les facteurs religieux peuvent eux-mêmes servir, en retour, de point de départ à certaines explications d'un autre type : les conceptions religieuses des Indiens favorisent leur inactivité.

Il serait intéressant de dresser la liste des différents modèles explicatifs proposés par Montesquieu : ils sont quelquefois simples, quelquefois très complexes. Un schéma simple, par exemple, est le suivant : un climat rend nécessaires certaines lois ; ces lois donnent ensuite lieu à certaines mœurs. Mais, la plupart du temps, Montesquieu joue sur plusieurs registres simultanément et évoque par exemple des situations où il y a renforcement mutuel des causes et des effets : ainsi la frugalité des Vénitiens est-elle à la fois une cause de la république vénitienne, puisqu'elle la rend possible, mais aussi une conséquence, car elle apparaît comme nécessaire à son main-

tien et est ainsi promue comme règle d'action. Reprenons un exemple précédent pour en décrire toutes les modalités : le climat chaud auquel sont confrontés les Indiens les rend inactifs. Cette inactivité a une incidence sur leurs conceptions religieuses, qui favorisent le repos. Celles-ci, en retour, favorisent à nouveau leur inactivité.

B/ Tableaux et typologies

En même temps qu'il entreprend ces démarches explicatives, Montesquieu dresse des tableaux correspondant à des situations unifiées d'un certain point de vue, celles que l'on appellera plus tard des entités « typiques ». Celles-ci représentent des réalités hétérogènes. Il peut s'agir des types de gouvernement, référés à leur origine, à partir des facteurs énumérés précédemment ; de leurs modalités de fonctionnement, compte tenu des différentes motivations humaines. Montesquieu renouvelle ainsi l'appréhension de la typologie des régimes politiques, en les référant (notamment) à trois possibilités de rapport au pouvoir : il distingue ainsi les régimes politiques reposant globalement sur l'assentiment de ceux qui y prennent part (et non sur la crainte ou l'intérêt) ; ceux en revanche qui découlent de l'intérêt qu'ont les participants à se plier à une autorité qui détient la source des faveurs qui sont recherchées (les honneurs) ; ceux enfin qui reposent sur la crainte : ce n'est plus ni l'assentiment, ni l'intérêt positif, mais la terreur qui fonde l'autorité.

Montesquieu entreprend également, dans la description qu'il donne de la vie politique, d'étudier les vices et les vertus des attitudes humaines dans la perspective de leurs conséquences envisagées d'un certain point de vue : ainsi la vertu, dans la république, n'est-elle ni morale, ni chrétienne, mais « politique ». Il est attentif aux vices moraux qui peuvent représenter des vertus politiques, et aux vices politiques qui ne sont pas nécessairement des vices moraux. Il y a ainsi une spécificité du politique, qui est envisagé par Montesquieu du point de vue de ses caractéristiques propres, eu égard à la gestion des actions orientées vers le pouvoir : la liberté politique exige ainsi d'être protégée contre le pouvoir ; elle implique donc la mise en place de freins à ce pouvoir, c'est-à-dire de contre-pouvoirs.

Mais Montesquieu dresse également des tableaux plus particuliers, comme le portrait d'une nation quelconque, ou plus généraux, comme celui d'une société qui serait libre : il donne alors libre cours à des explications admirables qui montrent les effets qu'un régime de liberté peut avoir sur l'opinion

publique, la formation des partis, la conduite de la guerre. le prélèvement de l'impôt, les croyances religieuses, les manières etc. Si l'on prête à ces lignes toute leur force potentielle, on y trouve certains des thèmes essentiels qui seront avancés dans la tradition sociologique pour la description de la modernité.

II - HUME : LA RESTRICTION DU CHAMP DE LA RATIONALITÉ

Montesquieu est communément considéré comme le père, à l'époque moderne, de la tradition sociologique. La richesse et la finesse de son analyse, ainsi que l'entreprise d'unification explicative d'une diversité empirique, permettent de justifier cette place importante. Au contraire, Hume n'est pas tellement présenté comme un maillon essentiel de cette tradition sociologique : de fait, ses conceptions ne l'influenceront pas directement.

Sa place est néanmoins décisive pour deux motifs : on trouve énoncées chez lui, d'une part, des propositions théoriques extrêmement importantes qui caractériseront, indépendamment d'une référence nominative à son apport, des aspects essentiels de cette tradition sociologique et, plus généralement, de la tradition des sciences sociales ; d'autre part, de manière plus particulière mais non indépendante de l'aspect précédent, la modernité sociologique d'inspiration utilitariste empruntera fréquemment des voies qu'avaient ouvertes Hume lui-même.

A/ Moyens et fins, faits et valeurs

Hume va rompre avec une tradition philosophique vénérable en reconsidérant le champ de l'action et de la connaissance : il va opérer une restriction considérable du domaine de leur rationalité possible. Chez Montesquieu, nous l'avons vu, la référence à la rationalité, quoique sommaire et peu développée en tant que telle, est très originale et très souple : la raison permet une diversification des issues face à la pluralité des situations auxquelles elle est confrontée. Hume va chercher, de manière plus systématique, et du coup plus restrictive, à établir les fondements incontestables du critère de pertinence du principe de rationalité. C'est le critère de l'évidence empirique qui sera retenu pour servir de garantie ultime au principe de rationalité

(fondateur d'universalité). La connaissance sera alors le lieu d'une scission : la rationalité sera référée à la connaissance des faits, non des valeurs ; et, dans le domaine de l'action, de manière corollaire, la rationalité ne concernera que le choix des moyens, non celui des fins, abandonnées à la dispersion des passions humaines.

Ces propositions extrêmement importantes (qui nourrissent encore le débat philosophique et qu'il n'est pas possible de préciser ici dans leur détail et dans leur aspect discutable) représenteront une sorte de *destin* pour la tradition des sciences sociales. Pareto, par exemple, sera fidèle à ces conceptions humiennes, lorsque sa démarche « positiviste », radicalisée par rapport à Hume, le conduira à refuser tout caractère logique aux valeurs, dans la mesure où elles ne correspondraient pas à l'expérience. De même, influençant durablement sur ce point la science économique, il postulera que les goûts des individus, ou leurs préférences, ne relèvent pas d'une analyse rationnelle, mais seulement les moyens qu'ils emploient pour les satisfaire. Une question essentielle pour la tradition des sciences sociales tiendra au problème de l'interprétation des valeurs et des finalités : pourront-elles être interprétées à partir du thème d'une rationalité de l'action, alors même que l'héritage de Hume, retenant le critère de l'évidence empirique, tendra à restreindre fortement le champ d'une telle interprétation ; ou devront-elles alors être référées à des *causes* explicatives (quelle que soit leur nature) qui ne tiennent pas compte des capacités de rationalité des acteurs ?

B/ Analyse utilitariste de l'émergence des normes sociales

Toutefois, l'importance de Hume, à la suite de Hobbes, et de manière similaire à certains passages de Rousseau, est aussi de montrer qu'il peut y avoir émergence de normes à partir de certaines situations marquées par la poursuite de certains intérêts : les valeurs apparaissent alors comme des moyens permettant d'atteindre certaines fins, dans des situations où la recherche, par tous les protagonistes d'une interaction, de leur intérêt singulier aboutit à des résultats décevants du point de vue de ces intérêts eux-mêmes. Hume étudie en particulier la mise en place de normes en apparence altruistes, et non voulues directement comme telles, à partir de motivations de type égoïste. Ainsi donne-t-il une interprétation de l'apparition du droit de propriété qui ne doit rien à une thématique de droit naturel tout en s'écartant de la fiction d'un contrat social originel (cf. Demeulenaere, 1996, chap. 1).

III - SMITH : LES CONSÉQUENCES INVOLONTAIRES DES ACTIONS INDIVIDUELLES

L'apport de Smith à la tradition des sciences sociales est considérable, essentiellement pour son rôle de récapitulation des fondements de la connaissance économique de son temps. Toutefois, la modernité sociologique peut voir également en lui le promoteur de certains modèles explicatifs d'une grande fécondité : Smith montre en particulier comment certaines situations sociales sont le résultat des conséquences non voulues d'actions individuelles orientées vers l'obtention d'autres résultats.

La théorisation de l'action chez Hume renvoie à des finalités humaines multiples, qui ne se réduisent pas à l'intérêt, quel que soit, d'ailleurs, le contenu que l'on donne à ce terme peu clair : d'une part parce que des individus peuvent avoir des intérêts très différents les uns des autres ; et d'autre part parce que, si l'on oppose fréquemment un comportement intéressé à un comportement inspiré par des valeurs, ce dernier peut lui aussi poursuivre un intérêt, comme dans le cas du prosélytisme religieux.

Smith, quant à lui, va entreprendre de montrer la fécondité du recours à la notion d'intérêt pour l'explication de certaines situations sociales. Non pas qu'il considère que les individus poursuivent en tout lieu et en toute occasion leur intérêt : ce sujet est extrêmement complexe chez cet auteur, et il y a des aspects très intéressants de sa théorie qui ne font précisément pas référence à l'intérêt. Néanmoins, il décrit et compare des situations en termes de *coûts* et d'*avantages*, sur la base d'une prédétermination de ceux-ci pour les individus auxquels s'applique l'analyse. Smith est alors constamment attentif aux *conséquences non voulues* des actions individuelles, que celles-ci aient un aspect favorable, envisagé d'un certain point de vue (par exemple celui, précisément, des acteurs), ou au contraire défavorable d'un autre point de vue — souvent celui de Smith lui-même.

Ainsi, en des pages remarquables qui initient une interprétation économique de l'évolution historique, Smith décrit-il le passage d'une situation féodale à une situation « bourgeoise » du point de vue des conséquences de la vie économique sur les rapports « sociaux » entre les individus.

Il décrit tout d'abord le type de dépenses prévalant dans une époque féodale : le seigneur, bénéficiant de revenus agricoles importants, n'a d'autre choix, pour les dépenser, que d'entretenir directement une suite très nombreuse. Celle-ci se trouve alors vis-à-vis de lui dans une situation de

dépendance complète. Le développement progressif (par hypothèse, ici, externe) de l'industrie et du commerce fournit aux riches propriétaires de nouvelles occasions de dépense, qui auront cette fois-ci un caractère solitaire, c'est-à-dire non partagé par une suite. Dès lors, par sa dépense, le propriétaire continue à entretenir un nombre important de gens : tous ceux qui produisent les biens qu'il consomme ; mais ceux-ci cessent de dépendre de lui directement, et se trouvent ainsi dans une relation d'indépendance pratique à son égard.

Simultanément, les nouvelles occasions de dépense suscitent chez les seigneurs un besoin accru de ressources : ils vont donc confier à des fermiers des baux à long terme, car seuls ceux-ci sont propres à permettre une augmentation de la production, dans la mesure où ils permettent d'intéresser les fermiers à l'augmentation du revenu. Dès lors, ces fermiers prennent eux aussi, progressivement, leur indépendance, puisque, grâce à ces baux, ils ne sont plus dans la dépendance directe du seigneur. Cette indépendance progressive permet de faire en sorte que la justice ne soit plus seulement aux mains de ces grands propriétaires.

« Les tenanciers étant ainsi devenus indépendants, et les clients congédiés, les grands propriétaires ne furent plus en état d'interrompre le cours ordinaire de la justice, ni de troubler la tranquillité publique dans le pays. Après avoir ainsi vendu le droit de leur naissance, non pas comme le fit Esau, dans un moment de faim et de nécessité, pour un plat de lentilles, mais dans le délire de l'abondance, pour des colifichets et des niaiseries plus propres à amuser des enfants qu'à occuper sérieusement des hommes, ils devinrent aussi peu importants que l'est un bon bourgeois ou un bon artisan d'une ville. [...]

« Ainsi, une révolution qui fut si importante pour le bonheur public fut consommée par le concours de deux différentes classes de gens qui étaient bien éloignées de penser au bonheur général. Le motif des grands propriétaires fut de satisfaire une ridicule vanité. Les marchands et manufacturiers, beaucoup moins ridicules, agirent purement en vue de leur intérêt, et d'après ce principe, familier à toute la classe marchande, qu'il ne faut pas négliger un petit profit dès qu'il y a moyen de le réaliser. Pas un d'eux ne sentait ni ne prévoyait la grande révolution que l'extravagance des uns et l'industrie des autres amenaient insensiblement à la fin » (Smith, 1991, p. 509- 510).

L'évolution des sociétés

Montesquieu, Hume et Smith peuvent tous trois être considérés comme cherchant à décrire les différentes modalités des actions humaines, aussi bien du point de vue de leur constitution propre, quant à leurs potentialités, que du point de vue de leur dépendance à l'égard des situations où elles se déploient. Ils se montrent également attentifs aux conséquences globales de ces actions, prévisibles ou non, qui forment elles-mêmes des situations sociales données. Celles-ci servent donc tantôt de point de départ de l'explication de l'action (Montesquieu explique, par la référence à la situation d'un acteur, la particularité de son comportement); tantôt de point d'arrivée (Hume montre la manière dont se forme le droit de propriété à partir de motivations individuelles).

D'une certaine manière, ils pratiquent donc une méthode « individualiste » : ils expliquent la formation de situations sociales à partir d'actions individuelles; ils montrent l'intelligibilité des réactions des individus face à des situations données. Il n'y a cependant pas, dans le développement de leurs analyses, de théorisation de cette méthode, qui n'interviendra que plus tard. Cette méthodologie individualiste n'a, par elle-même, pas de lien direct avec le principe d'un *égoïsme* des individus. Ce lien, en soi non nécessaire, a pu paraître cependant essentiel dans la mesure où Hume et Smith décrivaient dans une très large mesure des actions individuelles égoïstes, ce qui n'est bien sûr pas le cas de Montesquieu.

Du coup, nous avons rapproché trois auteurs dans ce deuxième chapitre, le Français Comte (1798-1857), l'Allemand Marx (1818-1883) et l'Anglais Spencer (1820-1903), d'abord du fait de leur commune attention au thème de l'évolution des sociétés; mais aussi parce qu'ils peuvent être vus, ou sont communément vus, ou se sont vus eux-mêmes quelquefois comme envisageant la nécessité d'un dépassement, à caractère proprement sociologique, d'une description des actions en termes purement individualistes. Le sens méthodologique de cette notion d'individualisme est alors associé (chez

Comte en particulier) à un sens moral, celui de l'égoïsme. Il s'agit ainsi de quitter la perspective trop étroite, incarnée par l'économie politique, qui décrit exclusivement les actions d'individus intéressés.

Ces auteurs mettent en avant des paradigmes d'analyse de la société (positivisme, matérialisme dialectique ou organicisme) qui tendent à englober l'individu dans des totalités de rang supérieur : l'appréhension sociologique implique ainsi de ne pas considérer la société à partir des individus, mais, au contraire, d'envisager ceux-ci comme participant de la constitution d'une totalité — c'est ce qu'il est convenu d'appeler le holisme.

Nous voudrions montrer, cependant, dans ces quelques lignes, ce qu'une telle lecture peut avoir de schématique. Nous chercherons à souligner, en effet, l'importance et la continuité de la présence du thème de l'action chez ces auteurs (même s'il n'est pas nécessairement désigné comme tel), en sorte qu'ils puissent être rapprochés de ceux qui les ont précédés, tout en rendant compte de la nouveauté, non par rupture complète, mais par enrichissement, de leur apport.

I - COMTE : SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE ET ORDRE SOCIAL

Comte crée le mot de « sociologie » et lui donne une portée gigantesque, puisqu'il lui associe l'explication de l'ensemble des facultés humaines et de leurs réalisations dans le cadre d'une connaissance de l'évolution historique. Le projet est ainsi monumental, comme l'est l'œuvre, abondante quoique assez répétitive. On peut toutefois discerner dans cette théorie deux sous-ensembles, même si cette distinction est évidemment contraire à l'ambition comtienne qui cherche précisément à les réunir : une théorie de la connaissance d'abord, qui part du problème des relations de l'esprit humain avec un réel complexe ; une théorie de la société ensuite, qui ne se situe plus directement à partir d'une relation des esprits individuels confrontés aux problèmes de la vie commune, mais qui entend dépasser ce point de vue jugé insuffisant.

A/ Théorie de la connaissance

La théorie de la connaissance de Comte s'est articulée autour de la mise en évidence de trois types fondamentaux de relation de l'esprit humain à la

réalité, deux de ces types étant erronés, tandis que le troisième, lui, est pertinent : une attitude théologique, première chronologiquement, une attitude métaphysique, transitoire, et enfin une attitude « positive », définitive.

L'attitude théologique se pose la question des « causes » premières, et les associe à une volonté providentielle. L'attitude métaphysique met en avant des forces abstraites pour décrire la formation du réel. L'attitude positive, enfin, renonçant à la causalité et à l'abstraction, envisage le réel dans sa *légalité* : non plus les causes, mais les lois, démarche véritablement scientifique qui trouve son accomplissement dans la sociologie.

L'originalité de cette théorie de la connaissance et sa spécificité sociologique résident en ce que, loin de se contenter de condamner des points de vue jugés erronés pour leur substituer des points de vue jugés pertinents, Comte entreprend d'expliquer la formation de ces points de vue erronés à partir de l'effort même qui conduira au point de vue pertinent : l'erreur ne s'oppose pas unilatéralement à la vérité, du moins quant à la démarche qui la produit, mais elle résulte d'un premier essai de connaissance qui, décevant dans ses résultats immédiats, permettra cependant une fécondité ultérieure.

Qu'en est-il en effet de la démarche théologique ? « Elle seule avait l'importante propriété de nous offrir, dès l'origine, une théorie provisoire, vague et arbitraire, il est vrai, mais directe et facile, qui a groupé immédiatement les premiers faits, et à l'aide de laquelle nous avons pu, en cultivant notre capacité d'observation, préparer l'époque d'une philosophie toute positive » (Comte, 1972, p. 72). La philosophie théologique est ainsi une réponse simple à un problème complexe, issue d'un désir de connaissance confronté à une difficulté des choses qui interdisait que la bonne réponse fût d'emblée découverte. Aussi, face à l'énigme du monde extérieur, l'homme est-il enclin à rapporter l'inconnu au connu : or ce qu'il connaît, ce sont ses propres actes, qu'il érige alors en modèle d'intelligibilité du monde, expliquant celui-ci par une volonté analogue à la sienne.

La vérité se découvre par un effort d'apprentissage, du fait de la difficulté de l'objet de la connaissance et du fait des limites inhérentes à la constitution de l'esprit humain, en sorte qu'il y ait une histoire, nécessaire et inévitable, de cet effort de connaissance qui part de la fausseté théologique pour atteindre, par une lente découverte, l'exactitude scientifique et positive. Cette histoire de l'effort humain qui s'approche de résultats toujours meilleurs, Comte la nomme « évolution ». Si l'individu peut lui-même, séparément, parcourir les trois étapes, celles-ci le sont d'abord par la succession des

générations. Il y a évolution du fait de la nature des choses qui interdit la résolution immédiate des problèmes posés : cette résolution se fait lentement et progressivement, à travers la vie historique.

Dès lors, il en ira de même des sciences : celles-ci se développeront d'autant plus rapidement qu'elles seront confrontées à un objet plus simple, mais aussi plus général, et dont les parties seront dans une plus grande indépendance réciproque. Ainsi va-t-on, outre les mathématiques, de l'astronomie à la physiologie, en passant par la physique et la chimie, pénétrant ainsi la complexité toujours plus grande du réel en ses différentes parties, auquel l'esprit humain s'accoutume progressivement.

B/ L'ordre social

Qu'en est-il alors de la science sociale, c'est-à-dire celle qui s'occupe de la vie des hommes en société, avec leurs considérations morales et politiques ? Comte constate deux choses : d'une part, les sociétés, eu égard aux critères retenus dans l'approche du réel (simplicité, généralité et indépendance des parties), s'inscrivent dans la continuité des autres éléments du réel en atteignant le plus haut degré de complexité, de particularité et de dépendance des parties. La société est un objet d'étude analogue aux précédents, suscitant seulement des difficultés supplémentaires. D'autre part, cette science sociale est la moins développée de toutes les sciences, arrêtée à l'âge métaphysique des abstractions proposées par la philosophie du droit naturel, qui ne tient pas compte de l'évolution historique. Il s'agit donc de la refonder sur des bases positives.

Ici va s'opérer un déplacement décisif dans la présentation de Comte : alors que sa description de l'histoire de la progression du savoir se développe, de fait, relativement au point de vue typique des hommes sur une réalité plus ou moins complexe qu'ils découvrent progressivement, il ne va pas suivre directement la même démarche pour les questions de morale et de politique : il va insister sur la nécessité de quitter le point de vue des individus sur cette réalité, pour atteindre un niveau supérieur, celui de l'ordre social. Autrement dit, le point de vue de la science sociale quitte celui des acteurs de la société.

Comment comprendre ce passage surprenant ? Pour essayer d'en décrire les raisons, il convient de saisir la manière dont Comte se représente les résultats de toute démarche scientifique ou positive. Elle revient à mettre en évidence des lois, c'est-à-dire un ordre, lequel ordre a deux aspects : statique

et dynamique. La statique décrit la juxtaposition des éléments de manière synchronique. La dynamique décrit cette juxtaposition dans leur succession. La physiologie sert ici de modèle théorique, où la description de la vitalité complète celle de l'organisation.

La notion d'ordre est donc fondamentale dans la philosophie comtienne, et va permettre de faire le lien entre les sciences de la nature et celles de la société. En effet, s'il y a des lois des systèmes astronomiques, physiques, chimiques ou physiologiques, qui en assurent l'ordre interne, il doit y en avoir aussi pour les systèmes sociaux, lesquels sont eux-mêmes marqués par le phénomène de l'ordre. Il s'agira en outre de comprendre également celui-ci en termes de statique et de dynamique sociales. D'un certain côté, donc, l'homme, dans son activité scientifique, découvre, avec plus ou moins de rigueur, des ordres qui sont hétérogènes à son action propre. Mais il est lui-même pris, à travers son action, dans un ordre : Comte conçoit alors la nécessité d'appréhender cet ordre de l'extérieur, de la même façon que l'individu envisage *de l'extérieur* les ordres naturels. Cela le conduit alors à minorer le point de vue (éventuellement constitutif) de l'individu sur cet ordre.

Quand on lit Comte, on est frappé par l'usage qu'il fait d'un vocabulaire polysémique qui lui permet d'établir un certain nombre d'analogies fondamentales, fondatrices de sa pensée, entre des domaines hétérogènes. Outre celle d'*ordre*, il convient de remarquer les notions de *solidarité* et de *consensus*. Si, dans un système organique, il y a complémentarité des parties, celle-ci sera désignée par la notion de solidarité. Et cette dernière à son tour sera associée à la notion de consensus des parties. Dès lors, l'usage de ces notions permettra de penser l'ordre social, lui aussi, en termes de solidarité et de consensus, de manière analogue à l'ordre naturel. Mais cela n'est possible que parce que, implicitement, ces mots ne sont plus pris dans le simple sens d'une complémentarité technique des parties unifiées, mais dans un sens, surajouté, à caractère moral et politique (Comte, 1975, p. 118). La volonté d'établir une continuité entre l'ordre naturel et l'ordre social permet de jouer avec le sens des mots et les analogies, et de supposer que l'ajustement des parties relève d'une même « solidarité » dans le registre naturel et dans le registre social.

La référence à l'ordre, à la solidarité et au consensus, notions empruntées à une classe de phénomènes où elles n'ont pas directement de sens moral, aura des conséquences importantes pour celui-ci. Ainsi Comte va-t-il mettre l'accent sur trois aspects des sociétés : le phénomène de consensus des opinions (plutôt que le dissentiment) ; le phénomène de solidarité, interprétée

comme sympathie vis-à-vis d'autrui (plutôt que l'égoïsme); l'interdépendance des individus (plutôt que leur séparation). Tout cela équivaut à une critique de l'économie politique et de la philosophie du droit naturel, jugées trop individualistes. Comte insiste beaucoup sur la nécessité de ne pas envisager l'individu isolément, mais l'humanité dans son ensemble, sans quoi le phénomène de l'ordre social est manqué. Pour cela, il convoque essentiellement deux arguments.

Le premier de ces deux arguments, destiné à avoir (du moins sous une forme modifiée), de Durkheim à Parsons, une postérité considérable qui en fera un leitmotiv de la tradition sociologique, est que l'utilité ne saurait à elle seule expliquer la société, car l'utilité ainsi obtenue n'a pu se révéler qu'après que la formation de la société eut été acquise (*ibid.*, p. 177). Il en déduit la nécessité de faire intervenir, puisque la société existe, un instinct de sociabilité. Il faut noter ici que le concept d'utilité, flou et polysémique, est envisagé par Comte dans une acception courante, celle qui correspond à ce que l'intuition lui associe.

Le second argument, appelé lui aussi à une postérité considérable, sera de dire que l'homme en tant que tel n'existe pas, puisque tout son développement est dû à la société, et que le *nous* est plus important que le *moi* (Comte, 1995, p. 180 et 183).

C/ La critique de l'individualisme chez Comte

Toutefois, le souci de Comte de dépasser le cadre d'une référence aux individus pour l'explication de l'ordre social ne doit pas laisser penser à une volonté systématique de nier le rôle des actions individuelles, et encore moins, puisque les actions sont liées à des représentations, à une volonté de tenir à l'écart les opinions des individus. Certes, l'individu est toujours lié à la société et, par ailleurs, il n'est pas égoïste, mais cela ne signifie en rien qu'il soit déterminé par une totalité supérieure à lui.

En effet, lorsque Comte entreprend de préciser la méthode par laquelle on parvient à comprendre ces fameuses lois de l'ordre social, il se réfère directement à l'étude des actions et de leurs conséquences. Il s'agit de déterminer « exactement l'influence réelle, directe ou indirecte, privée et publique propre à chaque acte, à chaque habitude et à chaque penchant ou sentiment; d'où résulteront naturellement, comme autant d'inévitables corollaires, les règles de conduite, soit générales, soit spéciales, les plus conformes à l'ordre

universel, et qui, par suite, devront se trouver ordinairement les plus favorables au bonheur individuel » (*ibid.*, p. 175-176).

Par ailleurs, ces règles n'ont de chance de s'imposer que si elles recueillent l'approbation du public. Cela est décisif pour Comte (à toute époque historique : le catholicisme impose, au Moyen Âge, une vision commune des choses qui permet le consensus social), et il insiste sur la nécessité de l'éducation, dans la mesure où celle-ci sera capable de *démontrer le bien-fondé* de ces règles : d'ailleurs, le mouvement historique conduit déjà à une reconnaissance réelle de la pertinence de certaines règles, plutôt que d'autres, pour garantir la vie sociale : « Les préceptes moraux, ainsi que les autres, ont été de plus en plus ramenés à une considération purement rationnelle, à mesure que le vulgaire est devenu plus incapable d'apprécier l'influence réelle de chaque conduite sur l'existence humaine, individuelle ou sociale » (*ibid.*, p. 164).

Ainsi la nécessité du consensus, établie d'abord sur des bases erronées, théologiques ou métaphysique, se retrouve-t-elle finalement assurée par la *rationalité* humaine, capable de reconnaître le bien-fondé de certaines règles de vie commune.

Il ne faut donc pas exagérer le dépassement de l'individualité chez Comte. Il correspond essentiellement à un refus du présupposé de l'égoïsme, et à l'insistance sur l'interdépendance des individus, dans une perspective historique. Il inaugure ainsi un préjugé théorique que l'on retrouvera maintes fois dans la tradition sociologique : considérant que les économistes, dans leur représentation individualiste des actions, les envisagent comme égoïstes, il en déduit, pour dépasser cet aspect égoïste, qu'il faut dépasser le point de vue individuel. Comme, par ailleurs, il insiste sur l'interdépendance des individus, notamment historique, il constitue le thème d'un ordre social hétérogène aux individus. Pourtant, il décrit lui-même l'individu comme non égoïste, sans attribuer la responsabilité de cette absence d'égoïsme à l'ordre social, en sorte qu'il soit, fondamentalement, possible de ne pas associer étroitement égoïsme et individualisme. De plus, l'interdépendance est la plupart du temps décrite à partir des positions individuelles.

En réalité, de même qu'une science positive se constitue et suscite l'adhésion des esprits éclairés, de même les lois de l'ordre social peuvent être admises par les individus eu égard à la reconnaissance de leur bien-fondé. Comte conçoit alors l'action morale et politique comme un prolongement artificiel et raisonné des lois de l'ordre naturel : la connaissance permet de découvrir l'ordre, modulé historiquement, mais aussi son imperfection, et il

incombe alors aux hommes de parfaire cet ordre incomplet, c'est-à-dire, par une volonté réfléchie, de conduire l'évolution vers des degrés supérieurs. Il s'agit là du progrès humain, qui correspond à la dynamique de l'ordre social.

Si les opinions ont donc un rôle fondamental, cela ne signifie pas qu'elles aient une indépendance absolue, non plus qu'une dépendance complète. Comte met en avant un double mouvement d'influence des opinions sur les circonstances, mais aussi d'influence des circonstances sur les opinions. La dépendance des opinions à l'égard des circonstances dérive essentiellement de la division du travail : on ne peut s'occuper de théorie et de spéculation que si l'on est libéré du travail de production des biens qui assurent sa survie. Comte fait de manière répétée l'éloge du catholicisme médiéval, qui a permis de dégager une classe de penseurs libérés des besoins matériels. En retour, cette pensée, et notamment l'essor de la pensée positive, mais aussi de celui de la pensée théologique ou métaphysique qui ont permis d'initier ses développements, a le plus grand rôle pour l'évolution de la vie humaine.

Ainsi Comte établit-il une corrélation entre des dispositions militaires initiales associées à un esprit théologique et des dispositions industrielles plus récentes, et marquant le sens de l'évolution, avec un esprit positif. Cette évolution correspond donc à un surcroît de connaissance, individuelle et globale, de la vérité, qui permet une meilleure organisation sociale. Et un surcroît de liberté, dans la mesure où les individus, de plus en plus libérés des tâches pratiques, pourront davantage se consacrer aux plaisirs esthétiques.

II - MARX : SOCIOLOGIE DE LA DOMINATION

Il y a des analogies frappantes entre Comte et Marx. Tous deux insistent sur le principe d'une évolution historique à terme favorable à l'espèce humaine. Tous deux rejettent fermement tout principe théologique ou métaphysique, tout en cherchant à interpréter la naissance de ceux-ci à partir d'un accès tardif à la vérité permis par le mouvement de l'histoire. Tous deux lient les représentations intellectuelles et les formes d'organisation sociale à des circonstances historiques modifiables et transformables par l'action humaine. Tous deux envisagent la liberté humaine dans l'essor des facultés esthétiques et théorétiques, délivrées des contraintes pratiques.

Il y a toutefois entre eux une différence considérable, qui marque la spécificité de chacun de ces deux auteurs : tandis que Comte, pour les raisons que

nous avons vues, insiste, à chaque époque, sur l'existence inévitable, fondatrice de la société, d'un *consensus*, Marx, pour sa part, cherche au contraire à mettre en avant la permanence de luttes sociales fortes, y compris et surtout à l'époque industrielle, considérée par Comte comme une amélioration historique dans la mesure où chacun y occupe davantage une place conforme à son mérite, du fait de ses compétences, que dans les sociétés antérieures.

A/ Le principe d'un conditionnement des actions sociales

Le point de départ de Marx consiste à systématiser une idée ancienne, que l'on trouve chez Aristote et qui est d'ailleurs développée par Comte, lequel met en avant le fait qu'une liberté individuelle implique la possession des moyens de cette liberté, en particulier en termes de nourriture, de vêtements, de logement, etc., ce qu'il est donc convenu d'appeler (Marx ne fait pas cette réserve) les biens « matériels », ou la richesse. L'idée centrale de Marx est qu'une certaine liberté est toujours *conditionnée* par la possession de certaines richesses. Autrement dit, il y a une hiérarchisation des conditions de possibilité de l'action, certaines actions n'étant possibles que lorsque d'autres auront été effectuées. Les moyens conditionnent les fins, et il n'y a donc pas d'autonomie des fins par rapport aux moyens.

Dès lors, l'analyse prend une double direction : d'une part, l'étude des différentes modalités de production de la richesse, dans leur variabilité historique et dans la logique de cette variabilité ; d'autre part, la description des conséquences de cette variabilité sur les autres aspects de la vie humaine, essentiellement en termes d'organisation sociale et de représentations collectives (donc aussi d'intentions d'action).

Cette insistance sur l'étude des modalités de la production, lesquelles représentent des actions concrètes effectives, conduit Marx à rejeter tout « idéalisme », associé à la philosophie de Hegel, c'est-à-dire essentiellement à refuser une ontologisation du mouvement historique indépendamment de l'étude effective des actions humaines et de leurs conséquences (Marx, 1982, p. 1069). L'histoire, c'est la succession des différentes générations, chacune découvrant des circonstances qu'elle n'a pas créées, et essayant de les modifier sans pouvoir les contrôler entièrement.

Il y a donc toujours, chez Marx, un effort pour expliquer certaines circonstances par d'autres circonstances, en suivant le registre des actions possibles

dans un cadre initialement imposé. Autrement dit, puisque Marx parle beaucoup de « détermination », et d'action « déterminée », il s'agit toujours de mettre en avant le fait que certaines circonstances imposent, pour les acteurs en présence, des contraintes indépassables qui limitent considérablement leur marge de manœuvre, non seulement quant à la réalisation de leurs intentions, mais aussi et surtout quant à la constitution de ces intentions, aspect essentiel de la théorie de Marx.

Finalement, ces contraintes sont essentiellement de deux ordres.

D'une part, elles sont liées au caractère spécifique des modalités de l'action. Entrent dans cette catégorie les différents scénarios des capacités de production, qui connaissent une évolution historique par développement propre ; ou encore le fait déjà relevé que certaines actions ne sont possibles que si l'on bénéficie de certaines circonstances, ou, réciproquement, que certaines actions sont impossibles dans certaines circonstances.

Il y a, d'autre part, des contraintes liées à la non-maîtrise de la totalité des relations constitutives de la société, puisque « la société ne se compose pas d'individus, elle exprime la somme des relations, conditions, etc., dans lesquelles se trouvent ces individus les uns par rapport aux autres. » (Marx, 1968, p. 281).

Cette absence de maîtrise a elle-même essentiellement deux aspects : d'une part les individus, comme chez Smith, ne contrôlent pas les effets de leur action, qui ne sont généralement pas dans le champ de leur perception — cette absence de contrôle est due soit à un effet de dimension (l'addition de toutes les actions entreprises individuellement, par exemple celles des capitalistes), soit à un problème d'éloignement (dans l'espace : l'invention d'une machine a des effets en Inde ou en Chine ; dans le temps : le premier essor du commerce international contribue à terme à détruire la féodalité). D'autre part, ces effets sont eux-mêmes le point de départ, non voulu en tant que tel, de toute action, et ils contribuent par là même à en circonscrire les modalités.

B/ La richesse et la domination

Si l'on revient à l'idée centrale d'une incidence des formes de la production de richesses sur la vie humaine dans son ensemble, cette incidence se manifestera fondamentalement dans deux domaines, évidemment liés, mais qu'il convient de distinguer pour la clarté du propos : d'une part, l'organisation sociale, et, d'autre part, les représentations sociales.

Le fait que la disposition de la richesse a des conséquences sur la liberté a directement deux conséquences. Il instaure :

— premièrement, une inégalité de situation entre les possesseurs de la richesse et les non-possesseurs, structure permanente historiquement jusqu'aux jours annoncés du communisme, où cette dualité doit disparaître ;

— deuxièmement, une modulation de cette opposition permanente dans son détail en fonction de l'évolution des situations historiques, commandée largement elle-même par une évolution des modalités de production de la richesse.

Le détail de la caractérisation des différences historiques correspondant aux différentes modalités de production est extrêmement complexe et variable dans les écrits de Marx. Nous le laisserons donc ici de côté, ainsi que l'examen difficile des transitions entre ces différentes périodes. On peut essayer de réduire cette diversité d'analyses à un thème récurrent : une permanence du fait de l'enrichissement de certains au détriment d'autres, à travers deux types de situation : une situation esclavagiste puis féodale, associée globalement à une économie agricole et artisanale ; une situation capitaliste, associée à une économie industrielle et commerciale. Marx retrouve par là une dualité énoncée par Smith, et qui se retrouve, de près ou de loin, chez tous les grands auteurs de la tradition sociologique.

Marx va consacrer beaucoup d'énergie à essayer de démontrer une thèse à double face : l'économie capitaliste n'est pas une économie de libre-échange entre des individus libres, mais une économie de domination et de vol ; le processus de cette économie ne peut pas tenir à long terme, et s'effondre du fait de ses incompatibilités d'ordre interne.

La première proposition représente une volonté de rupture délibérée avec deux traditions de pensée (qui seront qualifiées d'« idéologie ») : l'économie politique, qui met en avant les bénéfices réciproques pour les deux partenaires d'un échange ; la philosophie des droits de l'homme, qui voit dans le droit de propriété individuelle une garantie de la liberté individuelle. Marx verra donc dans l'échange une contrainte exercée par une partie bénéficiaire (le capitaliste) au détriment d'une autre partie, perdante (l'ouvrier), et dans le droit de propriété une situation institutionnelle garantissant cette extorsion indéfiniment répétée. La seconde proposition visera à garantir, dans l'ordre des faits, et indépendamment d'une seule logique des aspirations éventuellement irréalisables, la perspective d'un dépassement effectif de cette situation, condamnée pratiquement et condamnable moralement.

Adam Smith avait montré que l'essor industriel et commercial conduisait à dépasser une situation où l'enrichissement de l'un se fit au détriment de l'autre, par le biais de la possession d'une ressource rare, en quantité finie (la terre), laquelle pouvait être obtenue par contrainte. Au contraire, le travail industriel produisait la multiplication des richesses. Par ailleurs, la division du travail permettait d'obtenir, grâce à l'échange des biens, les bénéfices de la spécialisation et de la complémentarité. Marx refuse cette description et voit plutôt, dans ce processus, la permanence de la contrainte caractéristique d'époques antérieures. Pour cela, il avance essentiellement deux propositions solidaires.

D'une part, l'ouvrier n'est pas libre du choix de son travail, il se trouve au contraire dans une situation de dénuement et de privation, issue de circonstances historiques, qui le contraint à accepter les conditions du capitaliste. D'autre part, l'existence d'un chômage important sert fonctionnellement les volontés du capitaliste. Celui-ci est donc dans une situation où il a la possibilité d'*exploiter* l'ouvrier, c'est-à-dire de le rétribuer pour une somme inférieure à la valeur réelle du travail fourni, la différence représentant la plus-value ou le profit. Il faut noter ici que l'aliénation de l'ouvrier ne se réduit pas à cette dépendance à l'égard des capitalistes, puisque s'y ajoute une dégradation du travail industriel par rapport au travail artisanal, davantage susceptible d'épanouir celui qui s'y consacre.

Contrairement, donc, à ce qu'avance la théorie classique, la concurrence ne bénéficie jamais, chez Marx, aux travailleurs. Dans la théorie classique, le revenu des travailleurs correspond au rapport entre une offre et une demande variables en fonction des spécialisations concernées. La diversité du travail est ainsi un facteur déterminant, et le besoin que l'on a de certaines capacités rares entraîne une hausse des salaires dans ce domaine, tandis que l'excès entraîne une baisse dans un autre. La diversité des travaux peut également faire apparaître la constitution du capital lui-même comme l'effet d'un travail particulier (il faut inventer les machines, tester leur viabilité, se montrer, suivant le terme qu'emploiera plus tard Schumpeter, « entrepreneur », et réussir dans ce rôle).

Marx, dans ses analyses, minore considérablement le rôle de cette diversité, opposant systématiquement le « capital » au « travail », les traitant comme des données globalement homogènes et antithétiques. Il ne s'en tient pas à une volonté d'affiner la description de l'échange en y introduisant l'inégalité de marge de manœuvre, ou de pouvoir, des différents protagonistes, ce que faisait Smith, et ce que fera Max Weber qui parlera, à propos

de l'échange, de lutte formellement pacifique de l'homme avec l'homme. Marx écarte les éléments favorables de l'échange pour ne retenir que les éléments défavorables, en simplifiant la notion de travail.

C'est ainsi que s'explique sa théorie de la baisse tendancielle du taux de profit, qui doit amener l'avènement d'une société communiste. Tout d'abord, le capitaliste est amené à investir toujours davantage dans les machines, moins coûteuses que le travail humain. Mais comme le profit ne peut se faire qu'à partir de l'exploitation du travail humain (différence entre la valeur produite par l'ouvrier et le salaire qui lui est versé), le capitaliste est amené à faire travailler l'ouvrier toujours davantage, tout en diminuant toujours davantage son salaire, épuisant ainsi ses forces tout en l'empêchant de consommer les biens produits puisque son revenu est trop bas.

On a ainsi un bel exemple, dans la méthodologie de Marx, de non-maîtrise des conséquences de l'action, par addition de celles-ci. En effet, nous dit Marx, chaque capitaliste cherche à restreindre la capacité de consommation de ses ouvriers, sans penser que l'autre fait de même, en sorte qu'il y ait impossibilité généralisée de consommer les biens produits, alors même qu'il y a abondance, et donc diminution du profit. Ces contradictions conduisent à des explosions révolutionnaires libérant les travailleurs de la domination du capital, et instaurant un régime de prospérité basé sur les capacités productives du développement technique.

Ce raisonnement, remarquable par sa forme méthodologique, présuppose à nouveau que les travailleurs ne bénéficient jamais, dans certains secteurs, d'une hausse de leurs revenus, ou, dans d'autres secteurs, d'une baisse du prix de consommation de certains prix par rapport à d'autres. Si l'on admet ces deux possibilités, il n'y a plus d'autre crise du capitalisme que l'instabilité due aux fluctuations incessantes de l'offre et de la demande, ainsi que la variation des activités due aux développements technologiques.

C/ L'analyse des comportements et des croyances

Toutefois, Marx se rapproche des économistes classiques en ce qu'il insiste sur la recherche constante et généralisée, par les capitalistes, du plus grand profit. Une originalité de Marx consiste à expliquer ce phénomène. Il distingue d'abord une économie traditionnelle, orientée vers la satisfaction des besoins, non vers le profit. Une rupture intervient dans cette situation par le développement initial et local d'un commerce et d'une industrie recherchant le profit.

Cette intrusion partielle se développe progressivement, car elle tend à ruiner l'économie traditionnelle orientée vers la satisfaction de besoins donnés. Dès lors, le capitalisme se répand et occupe unilatéralement la vie économique, et la recherche du profit se généralise car elle est la condition de survie de l'activité capitaliste, dont aucun représentant ne peut s'épargner la recherche constante du profit, sous peine de disparition. Ainsi, la généralisation d'une attitude est expliquée par l'incidence qu'une attitude minoritaire a sur une attitude majoritaire, devenant progressivement intenable et finissant par être entièrement supplantée, ce qui donne des pages célèbres de Marx sur le mouvement universalisateur du capitalisme. La détermination correspond ici à ce que, dans une certaine situation, un certain type d'attitudes tend à disparaître du fait de son incompatibilité avec un autre type d'attitude, lui-même en essor.

Mais, évidemment, les modèles d'analyse des motivations de l'action et des représentations sont bien plus complexes, organisés autour de la notion de classes sociales et d'idéologie. D'une manière générale, Marx oscille entre une définition binaire des classes sociales et une définition bien plus détaillée. De même, la description des idéologies relève de multiples modalités. Marx utilise beaucoup la notion d'intérêt, et analyse, de manière classique, la distorsion que fait peser l'intérêt sur la croyance, que ce soit de manière volontaire et stratégique ou involontaire et inconsciente.

Mais l'analyse de la croyance ne se réduit pas à un renvoi à l'intérêt, qui ne représente qu'une variété particulière d'un procédé plus général d'explication de l'idéologie, procédé qui consiste à montrer comment un aspect particulier de la réalité est donné pour un aspect général. Ainsi, la croyance dans le caractère « naturel » du marché dérive, pour Marx, par-delà toute question d'intérêt, de ce que son aspect transitoire et historique n'est pas perçu. La croyance en une harmonie des intérêts entre les classes résulte, pour les petits-bourgeois, du fait qu'ils ne sont ni clairement du côté du capital, ni clairement du côté du prolétariat, et qu'ils envisagent leur position particulière comme une position généralisable.

Il faut donc, à propos de chacun des concepts fondamentaux de la pensée de Marx, être attentif à la variation des sens et des usages auxquels ils sont associés ; par là, indiquer que, en même temps que Marx parle de totalités en acte, comme le capital, il utilise, en pratique, des descriptions beaucoup plus nuancées ; d'où, d'ailleurs, la difficulté de lecture de son œuvre.

III - SPENCER : LES LIMITES DE L'ANALOGIE ORGANICISTE

La théorie de Spencer s'articule autour de trois notions fondamentales, celle d'organisme, celle d'évolution, et celle de l'opposition entre sociétés militaires et sociétés industrielles. Le premier thème rapproche Spencer de Comte dans la mesure où tous deux assignent aux organismes vivants le rôle de modèle d'intelligibilité pour l'explication des sociétés. L'idée d'évolution rapproche également Spencer de Marx, dans la mesure où tous deux considèrent la division du travail comme un élément décisif de cette évolution. Enfin, l'opposition entre sociétés militaires et industrielles, semblable à certains égards à l'opposition analogue faite par Comte, mais dissemblable également eu égard à d'autres aspects, oppose en revanche fortement les perspectives développées par Spencer et celles développées par Marx sur la société capitaliste.

A/ Le statut de l'analogie organiciste

L'« analogie » faite par Spencer entre les organismes vivants et les sociétés occupe un rôle extrêmement important dans sa théorie, rôle qui ne doit cependant pas masquer les limites, nuances et difficultés de cette comparaison, autrement dit les *dissemblances* entre les sociétés et les organismes vivants, indiquées en même temps que les ressemblances entre eux. L'analogie a la fonction d'un « échafaudage », « péniblement » construit, destiné à mieux faire comprendre la constitution de la société, mais qu'il convient toutefois de démonter, une fois cette compréhension acquise.

Les motifs pour lesquels Spencer introduit cette analogie difficile et équivoque peuvent être ramenés à trois.

— Premièrement, il insiste sur le fait que la société ne ressemble pas à un agrégat d'individus réunis de manière factice, comme les élèves d'une salle de classe. Cette image est insatisfaisante dans la mesure où il faut insister au contraire sur la *différenciation des parties*, c'est-à-dire la différenciation des individus, qui n'ont pas des positions équivalentes.

— Deuxièmement, cette différence est solidaire des complémentarités qui existent entre les multiples individus, lesquels sont donc *liés* entre eux de manière forte. Or la particularité de ces liens est qu'ils peuvent perdurer

au-delà des individus qu'ils concernent en un temps donné. C'est-à-dire que les liens qui unissent les individus survivent à la disparition de générations particulières pour s'exercer à nouveau sur les générations suivantes. Toutes les institutions, en particulier, survivent à ceux qui les ont fondées et ont une durée de vie supérieure à celle des membres qui les font vivre successivement.

— Troisièmement, l'« organisation » sociale n'est pas factice, mais « naturelle », c'est-à-dire qu'elle n'est pas le résultat de volontés individuelles, mais se met en place spontanément — c'est-à-dire, en fait, sans qu'il y ait eu visée directe des résultats. Spencer, pour soutenir cette thèse, s'oppose à la lignée « artificialiste » de Platon et de Hobbes, pour se réclamer au contraire de Comte, même s'il reproche à ce dernier de ne pas s'être tenu à ces principes et d'avoir lui-même voulu réorganiser la société de manière artificielle.

Ces trois éléments fondent donc l'idée d'une organisation sociale impliquant des individus différenciés, solidaires, associés par des liens qui leur survivent, et enfin non voulue dans son ensemble, en sorte que l'analogie avec un organisme vivant soit forte puisque celui-ci obéit à ces critères.

Toutefois, une différence considérable entre les sociétés et l'organisme humain (variété la plus complexe de l'évolution) intervient, qui relativise considérablement cette analogie, pour rapporter finalement l'organisme social à une spécificité bien distincte de l'organisme vivant. Autrement dit, la société est une variété d'organisme, certes, mais distincte des organismes vivants, auxquels elle ne saurait être assimilée. L'usage du mot « organisme » est à cet égard largement trompeur. Spencer lui accorde une signification très générale, d'un rang supérieur aux organismes vivants, dont les caractéristiques ne représentent alors qu'une variété particulière. La difficulté est bien entendu que, dans le vocabulaire courant, la notion d'organisme renvoie précisément à ces organismes vivants, et non pas à ce qu'évoque Spencer.

La différence entre les organismes humains et les organismes sociaux est en effet considérable pour Spencer : « Chez les uns, la conscience se concentre dans une petite partie de l'agrégat. Chez les autres, elle se trouve répandue partout dans l'agrégat : toutes les unités possèdent l'aptitude au bonheur et au malheur [...]. Le bien-être de l'agrégat, considéré à part celui des unités, n'est pas une fin qu'il faille rechercher. La société existe pour le profit de ses membres ; les membres n'existent pas pour le profit de la société [...]. Les droits du corps politique ne sont rien en eux-mêmes, ils ne devien-

nent quelque chose qu'à la condition d'incarner les droits des individus qui le composent » (Spencer, 1899, t. II, p. 20).

Ce texte remarquable indique bien les limites de l'analogie, en ce qu'elle fonde, en même temps que la dépendance réciproque des parties, leur non-soumission à un centre unique, mais, au contraire, c'est Spencer qui l'affirme, leur liberté (*ibid.*, p. 15). Une des preuves de cette liberté tient à un phénomène tout à fait inconnu et impensable dans les organismes végétaux ou animaux : certaines parties peuvent prendre l'initiative de se séparer de l'ensemble auquel elles appartenaient et aller fonder de nouvelles sociétés. Les organismes sociaux permettent la migration et donc l'indépendance des parties à l'égard d'un tout préalable.

Il faut donc relativiser les différents aspects précédemment mentionnés pour fonder l'analogie : les individus sont dissemblables, mais semblables par leur liberté. Ils sont associés par des liens qui perdurent au-delà de leur existence, mais ils ont la possibilité de se défaire de certains liens, et les institutions ne sont pas immortelles. Enfin, la critique de l'artificialisme social a deux visées (qui, en tant que telles, peuvent très bien ne pas être rapportées à un modèle « naturaliste ») : elle indique d'une part que la pluralité des institutions ne correspond pas à un plan unique, volontaire, global et définitif, mais à une réalité évolutive en fonction d'une pluralité de facteurs. Elle permet d'autre part une critique du « centralisme » social caractéristique des sociétés militaires.

B/ Évolution, sociétés militaires et sociétés industrielles

L'évolution, à cet égard, n'est pas séparée, chez Spencer, des actions individuelles, dans la mesure où son moteur principal est la division du travail, laquelle représente une spécialisation et une différenciation des tâches qui sont poursuivies en fonction des avantages qu'elles procurent, non d'une nécessité propre étrangère aux desseins des acteurs. Ainsi, et de manière fondamentale, la différenciation entre un appareil directif de la société et un appareil d'entretien vient de la nécessité de constituer un tel appareil directif pour parer à la menace ou à l'effectivité d'une attaque de la part d'une société voisine.

Il y a donc deux aspects dans l'analyse de Spencer : l'évolution, liée à une différenciation toujours plus grande des tâches, revient à la mise en évidence de *formes* (cf. *ibid.*, p. 197) de l'action toujours plus nombreuses et différen-

ciées, en même temps que complémentaires. Cette notion de formes permet de faire un lien avec le monde organique (mais aussi, d'ailleurs, avec le monde non organique) dans un processus de complexification progressive. Ces formes de l'action ne sont pas en tant que telles inventées par l'homme, elles appartiennent, comme les formes de la nature, à la constitution du monde, irréductible aux desseins humains, et progressivement dévoilée. Mais ce processus ne se fait pas par-dessus la tête des individus, puisque la différenciation des tâches se fait à l'occasion de la découverte des avantages qu'elle permet.

L'affirmation de la liberté des individus joue d'ailleurs un rôle important dans la distinction entre société militaire et société industrielle. Spencer est tenté, suivant en cela Comte, d'établir entre elles une loi de succession, dans la mesure où le passage d'une société militaire à une société industrielle peut être envisagé du point de vue d'une division des tâches telle que l'industrie devienne toujours plus indépendante du pouvoir militaire, initialement constitué pour assurer des missions défensives et, par là, offensives. Le développement industriel étant, quant à lui, associé à des échanges libres et à une coopération mutuellement avantageuse permettant la mise en place de droits réciproques, il tendrait alors à se substituer aux situations d'agressivité caractéristiques des sociétés militaires.

Même si ce schéma est esquissé et suggéré par Spencer, celui-ci, à regret, n'est pas en mesure de le retenir, dans la mesure où il apparaît que des sociétés complexes peuvent être militaires, tandis que des sociétés non complexes peuvent être industrielles, ou en tout cas non militaires. Des sociétés complexes et industrielles, comme l'Angleterre contemporaine, peuvent de surcroît, sous la pression des circonstances (un voisin belliqueux), redevenir militaires.

On voit donc la différence avec Marx : celui-ci associait toute division du travail à une situation de contrainte, variable dans ses modalités en fonction de celles de la différenciation des tâches. Cela donnait une description du monde capitaliste et industriel mettant en avant les éléments de domination présents dans l'échange formellement libre. Au contraire, Spencer insiste sur la dimension de liberté de l'échange, mais montre que la coopération qu'il représente peut aussi être obtenue par la force. Autrement dit, la division du travail peut être aussi bien associée à une situation de liberté qu'à une situation de contrainte : et la critique de la contrainte, exercée par Spencer, dans le cadre de la société industrielle, ne visera pas les modalités de l'échange libre, conservé dans son caractère emblématique, mais au contraire toutes

les entorses à celui-ci : Spencer montre la tendance à la réglementation, à la centralisation, au paternalisme, à la redistribution des ressources et des activités, caractéristique des sociétés contemporaines, tendance qui, dans son esprit, les rapproche des sociétés militaires, c'est-à-dire des sociétés où le tout prévaut sur les parties, à travers l'autorité de certains sur d'autres, contre la nature fondamentale des personnes qui est d'être essentiellement libres.

Cet intérêt pour le développement des réglementations montre d'ailleurs que, en dépit de la référence à l'organisme, la plupart des raisonnements de Spencer relèvent d'une méthodologie mettant l'accent sur les actions individuelles et leurs conséquences : il met ainsi en avant le fait que certaines règles sont instituées pour prévenir certains maux, mais dans la non-perception des incidences de ces mêmes règles, qui vont ainsi préparer d'autres maux, éventuellement plus grands, qui n'étaient pas imaginés. La tendance à la réglementation limite par ailleurs la marge de manœuvre et d'adaptation des sociétés, et favorise leur déclin au profit de sociétés moins réglementées, et de fait plus dynamiques dans le processus d'évolution. Celui-ci est donc lié à des décisions pratiques, et à leurs conséquences heureuses ou malheureuses.

La comparaison des sociétés

Les Français Tocqueville (1805-1859) et Le Play (1806-1882), et l'Allemand Tönnies (1855-1936), différents à bien des égards, peuvent être réunis ici, dans la mesure où tous trois esquissent, dans une certaine continuité thématique avec les auteurs précédents, mais avec plus de précision (en tout cas pour Tocqueville et Tönnies), une comparaison entre ce que l'on pourrait appeler une société traditionnelle et une société moderne, sujet essentiel de la tradition sociologique.

Pourtant, on peut considérer que l'importance de ces auteurs est ailleurs, du point de vue de la théorie de l'action, encore, et de son influence sur l'explication sociologique. Tocqueville, bien qu'il ne formalise pas sa démarche, et la pratique sans véritablement préciser sa méthodologie, explique les situations sociales à partir de l'intelligibilité de certains choix et de certaines actions. Se situant ainsi dans la lignée d'un Montesquieu, il permet, par anticipation, d'annoncer une méthodologie wébérienne, et, à l'époque contemporaine, apparaît comme une référence centrale pour les modèles théoriques proposés par Boudon.

De manière plus particulière, au milieu de considérations idéologiques quelque peu pénibles pour le lecteur contemporain, la théorisation de Le Play annonce (comme le soulignait Lazarsfeld), par l'importance accordée au caractère typique de certaines situations, la possibilité de les traiter sur un mode quantitatif.

Enfin, nous avons rapproché Tönnies de Tocqueville et Le Play à cause de son insistance sur la comparaison entre société traditionnelle et société moderne. Mais nous avons cherché à souligner un aspect généralement non retenu par les commentateurs : la liaison de cette comparaison sociale avec une thématique assez complexe de l'action qui permet de mieux comprendre certaines catégorisations de celle-ci qui apparaîtront plus tard,

chez Weber en particulier. Tönnies essaie en effet d'opposer un type d'action orienté vers le calcul et la rationalité formelle à un type d'action orienté vers la tradition et le sentiment.

I - TOCQUEVILLE : L'EXPLICATION DE LA MODERNITÉ

Si Tocqueville n'a pas employé le mot de « sociologie », il a affirmé la nécessité de la constitution d'une « science politique nouvelle » correspondant à « un monde tout nouveau ». Ce monde tout nouveau qu'il se propose d'étudier, c'est celui de la démocratie et de l'égalité, découvertes aux États-Unis d'Amérique, mais reconnues comme tendance plus générale de l'histoire récente des sociétés européennes. Il y a donc bien chez Tocqueville une certaine pensée de l'évolution, mais, bien loin d'être, comme chez Comte, Marx ou Spencer, une nécessité historique forte, elle apparaît plutôt chez lui comme la transition progressive mais complexe d'un type de monde vers un autre type, sans qu'il y ait unicité des facteurs conduisant de l'un vers l'autre, mais au contraire multiplicité et variété de nature de ces facteurs en fonction des situations particulières des pays (en particulier les États-Unis, la France ou l'Angleterre) et de leurs histoires.

A/ La méthode comparative de Tocqueville

S'il y a en effet une tendance générale au passage d'une situation où prévaut l'inégalité vers une situation où prévaut l'égalité, celle-ci est le mélange de facteurs généraux mais aussi de facteurs particuliers. Par ailleurs, l'opposition entre des situations inégalitaires et des situations égalitaires représente un procédé comparatif plus général que son application au mouvement historique, puisque Tocqueville décrit par exemple les conséquences de l'égalisation des conditions imposée par le roi à la cour de France.

Parmi les facteurs généraux de passage d'une situation d'inégalité à une situation d'égalité, il y a tous ceux qui favorisent la mobilité sociale, instaurant une rupture à l'égard d'une situation aux positions hiérarchisées fixes, caractérisée par la prévalence de la terre dans la richesse, détenue par la force, qui représente le seul moyen de commander, et possédée par un petit nombre de familles qui se la transmettent héréditairement. L'existence d'un

clergé, où la naissance n'est pas le seul critère de la hiérarchie, l'affaiblissement des nobles par la guerre tandis que les bourgeois s'enrichissent dans le commerce, la complexification de la société et de ses lois, qui rend nécessaire une classe de légistes, le développement des connaissances, qui accroît le pouvoir des lettrés, ont pour résultat une baisse de la valeur de la naissance au bénéfice du mérite individuel.

Par ailleurs, les circonstances particulières de la naissance des États-Unis, fondés par des puritains épris de liberté, ou la politique des rois de France, cherchant à niveler la société pour mieux affirmer leur pouvoir, représentent des éléments déterminants permettant d'expliquer les modalités différentes de cette instauration de l'esprit d'égalité dans les sociétés étudiées par Tocqueville.

Ainsi donc s'impose une méthode comparatiste : la pluralité des facteurs possibles et de leurs conséquences est associée à l'étude de leur importance respective par comparaison des situations. Cette comparaison a une double orientation, spatiale et temporelle. La comparaison spatiale confronte la diversité des circonstances (elles-mêmes référées à d'autres circonstances antérieures) pour expliquer des différences de comportement : ainsi, une société égalitaire comme la société américaine pourra être favorable à la religion, car la religion y a précisément favorisé l'égalité. Au contraire, en France, le fait que la religion ait été intimement associée à un pouvoir inégalitaire la conduira à être rejetée dans la société égalitaire, pour des motifs non proprement religieux, mais politiques.

La comparaison temporelle, quant à elle, montrera comment des dispositions d'action communes, confrontées à des différences de situation dues à une variation historique (elle-même expliquée par la même méthode), conduisent à des attitudes tout à fait différentes : ainsi l'égalité sociale due à l'identité des lois du Bas-Empire romain, en dépit des différences nationales, a favorisé le monothéisme, tandis que la diversité et l'inégalité sociales féodales ont favorisé le culte des saints.

La méthode générale de Tocqueville est donc la suivante : il s'agit de repérer des besoins correspondant à des finalités ultimes de l'action humaine, telles que le besoin de religion, le besoin de connaissance, le besoin de richesse, le besoin de protection, le goût des arts, la nécessité d'avoir une morale, etc. Ces motifs de l'action sont constamment convoqués sans être explicités en tant que tels dans la mesure où ils représentent le donné préalable à toute investigation. Celle-ci s'orientera alors vers l'analyse des

différences de modalité de ces finalités générales, expliquées en fonction de la diversité des circonstances, elles-mêmes expliquées suivant la même méthode.

Ainsi Tocqueville développe-t-il une remarquable sociologie de la connaissance. Celle-ci présuppose un besoin d'avoir des connaissances pour l'action, et reconnaît la logique propre de l'ordre de la connaissance, irréductible à d'autres facteurs. Toutefois, Tocqueville va montrer comment telle situation sociale incite à avoir tel type de croyance plutôt que tel autre. En effet, la nécessité d'avoir des connaissances impose la nécessité d'avoir des croyances non vérifiées, car chaque individu isolé n'est pas en mesure de garantir par lui-même la validité des opinions sur toutes sortes de sujets dont il a pourtant besoin. Il n'a pas le temps de consacrer tous ses efforts à essayer d'établir des fondements valables à ses connaissances. Il a donc besoin de faire confiance à des autorités jugées valables. C'est là qu'intervient la différence entre une société inégalitaire et une société égalitaire. Dans la première, l'inégalité des conditions correspond à une inégalité de distribution des connaissances, qui fait que quelques individus savants se distinguent de la masse, qui va naturellement les prendre pour guides. Au contraire, dans une situation d'égalité, où il n'existe pas de telles prééminences, la seule distinction qui subsiste est alors celle de la majorité par rapport à l'individu, en sorte qu'il y ait une force très grande, sur les individus, de cette pensée du « public ». Toutes sortes de théories morales, philosophiques ou religieuses seront ainsi adoptées parce qu'elles sont déjà communément admises. Aussi y a-t-il maintien, dans le passage d'une société inégalitaire à une société égalitaire, des croyances dérivées de l'autorité, mais les modalités de celle-ci changent complètement.

B/ La société égalitaire

À partir de ce type de comparaisons, Tocqueville brosse le portrait d'une société égalitaire caractérisée par toutes sortes de comportements : il s'agit d'une société où règnent essentiellement l'individualisme, le matérialisme et l'utilitarisme, la douceur des mœurs en même temps que l'inquiétude généralisée.

L'individualisme s'explique par le fait que, dans une société aristocratique, caractérisée par la constance de la structure familiale, du fait de la possession continue de la terre, et donc par la constance des hiérarchies, il y avait un lien

social fort dû à cette stabilité et à la dépendance qu'elle impliquait, dans la mesure où ceux qui étaient au bas de la hiérarchie avaient besoin de la protection de ceux qui se trouvaient à son sommet, lesquels avaient eux-mêmes besoin du concours des premiers. Au contraire, la société égalitaire, caractérisée par la possibilité constante de l'ascension ou de la dégradation sociales, et par le fait que les individus peuvent davantage se suffire à eux-mêmes, conduit à un affaiblissement de ce lien social hiérarchique, auquel se substitue l'indépendance dans l'instabilité.

Le goût des richesses, caractéristique des sociétés démocratiques, dérive de cette instabilité. Dans une société où les riches ne craignent pas de cesser de l'être, et où les pauvres ont peu de chance de devenir riches, la recherche des richesses ne saurait être un moteur ordinaire des actions. Au contraire, lorsque ces deux caractéristiques disparaissent, et dans la mesure où l'égalité parfaite est impossible, la recherche des richesses tend à devenir une activité prépondérante, favorisée par le caractère commercial et industriel de l'économie.

Cet individualisme matérialiste est associé à un adoucissement des relations, dans la mesure où l'égalité des conditions permet une plus grande identification à autrui, et donc une plus grande sympathie à l'égard de ses malheurs ; en même temps, la plus grande indépendance rend les relations de contrainte héréditaires moins présentes. Pourtant, Tocqueville décrit aussi l'inquiétude typique des sociétés démocratiques, due à l'incertitude des positions : le souci de conserver son rang ou de l'augmenter supprime la quiétude propre à la stabilité sociale.

Une originalité de la description de Tocqueville tient à ce qu'il n'associe pas définitivement égalité et liberté. En effet, la liberté peut exister dans une situation inégalitaire, et une situation égalitaire peut quant à elle être associée à l'absence de liberté. L'analyse de l'égalité est donc indépendante de celle de la liberté, et Tocqueville est alors attentif à deux tendances contraires qui se produisent, l'une favorable à la liberté, l'autre opposée à elle. La tendance propice à la liberté naît de ce que, l'égalité étant associée à l'individualisme, et à l'absence de hiérarchie fixe, chacun tend à ne suivre que sa volonté. Certes, l'égalité, chez Tocqueville, est loin d'être absolue. Elle se caractérise essentiellement par la possibilité d'une mobilité sociale, dans les deux sens, en sorte que se constitue une vaste « classe moyenne », suivant des vues en cela bien opposées à celles de Marx. Les inégalités de richesse, loin de correspondre à la confrontation d'une classe dominante et d'une classe dominée, équivalent à une gradation progressive de positions essentiellement

instables, même si, par ailleurs, Tocqueville remarque que les pauvres ont peu de moyens de quitter leur condition de pauvres, et que, au milieu du mouvement universel, l'ouvrier seul est immobile.

Mais cette classe moyenne, étant composée d'individus égaux et par là même isolés, peut être le lieu de développement d'une servitude d'un nouveau genre. Lorsque Spencer décrira la réglementation toujours plus grande de l'État et son intervention toujours plus grande dans les vies individuelles, il l'attribuera, comme nous l'avons vu, à un développement de l'esprit militaire. Tocqueville est beaucoup plus précis dans l'explication de ce phénomène : il indique que, face à une multitude d'individus égaux, l'État, représentatif de la société, acquiert une dimension éminente : lui seul se trouve placé au-dessus des individus. Comme, par ailleurs, ces individus ont un besoin de protection qui n'est plus assuré par les hiérarchies anciennes et que l'intervention de l'État n'est pas perçue comme une atteinte à l'égalité, puisqu'elle n'est pas le fait de personnes privées suscitant la jalousie, cette intervention tend à se multiplier. En des pages célèbres, Tocqueville décrira alors la menace d'un État occupant de plus en plus de place dans la conduite des vies individuelles, supprimant ainsi progressivement leur liberté.

✕ II - LE PLAY : LA TYPICITÉ DES ACTIONS

L'œuvre de Le Play, également orientée vers la comparaison des sociétés, procure, à sa lecture, des sentiments ambivalents. Elle se caractérise en effet par un mélange de considérations méthodologiques sur la science sociale et de conclusions générales tirées par l'auteur des recherches menées suivant cette méthode. Si les premières innovent du simple fait de leur exposé et contribuent à fonder une sociologie empirique par la promotion d'enquêtes systématiques sur les différentes modalités de la vie sociale, les deuxièmes apparaissent comme assez superficielles, même si certains de leurs thèmes ne sont pas étrangers à des analyses que l'on retrouvera dans la pensée de Durkheim. Ainsi considère-t-il que la division du travail ne fournit pas d'avantages intrinsèques en termes de satisfaction de consommation. Il insiste aussi sur le fait que le bonheur social est lié au respect d'une loi morale forte s'imposant communément à tous.

La méthode prônée par Le Play vise à une investigation systématique des sociétés. Celle-ci doit s'orienter autour de l'étude du mode de vie des ouvriers des différentes sociétés, car ceux-ci représentent quantitativement le plus

grand nombre de leurs membres, mais aussi parce que, dans la mesure où ils travaillent, ils sont jugés plus représentatifs de la vie commune que ne le sont les riches oisifs, à cet égard marginaux. L'originalité de Le Play va résider dans la manière dont il va mener à bien cette recherche, mettant en avant et pratiquant le procédé de l'enquête produisant des « monographies » sur les familles ouvrières étudiées. L'ambition descriptive de Le Play vise la complétude, étonnante à bien des égards, comme en témoigne ce texte remarquable :

« L'observateur doit pénétrer dans toutes les parties de l'habitation : inventorier les meubles, les ustensiles, le linge et les vêtements ; évaluer les immeubles, le montant des sommes disponibles, les animaux domestiques, le matériel spécial des travaux et des industries et, en général, les propriétés de la famille ; estimer les réserves de provision ; peser les aliments qui entrent, suivant la saison, dans la composition des divers repas ; enfin suivre, dans leurs détails, les travaux des membres de la famille, tant au dehors qu'à l'intérieur du ménage [...]. Des investigations encore plus délicates sont celles qui se rapportent à la vie intellectuelle et morale, à la religion, à l'éducation, aux récréations, aux sentiments de parenté et d'amitié, aux rapports avec les patrons, les associés, les domestiques et les apprentis, enfin aux particularités concernant l'histoire de la famille » (Le Play, 1989, p. 221).

Ce gigantesque effort de précision dans la description, qui connaîtra au début du ^{xx}^e siècle son équivalent cinématographique dans les missions financées par Albert Kahn, est unifié par deux moyens simplificateurs : l'analyse du budget et la découverte de la typicité. Dans la mesure où, pour Le Play, la plupart des actes constitutifs de l'existence ouvrière se rapportent, plus ou moins directement, à une recette ou à une dépense, l'étude exacte des budgets familiaux, mesurant l'origine de chaque entrée et la destination de chaque sortie, permettra de connaître parfaitement la vie de la famille étudiée. Par ailleurs, Le Play considère que, sous certaines conditions fréquentes, qui sont telles que les familles se ressemblent beaucoup, il suffira d'en observer une pour les connaître toutes et connaître alors les éléments essentiels à la constitution de la société.

Il y a donc, chez Le Play, à partir de cette entreprise descriptive attentive aux moindres détails, la volonté d'établir des correspondances à travers la diversité des sociétés, due notamment à la diversité des sols ou des climats, ou à la diversité des modalités d'activité de ces ouvriers étudiés. Ainsi remarque-t-il que le lait est un des aliments principaux des populations en Europe, sauf sur le littoral de la Méditerranée. Il compare alors les différentes situations issues de cette constatation première : les vaches, les brebis et les chèvres fournissent le lait dans la majeure partie de l'Europe, mais, dans la région arctique, ce sont les rennes, et, près de la frontière d'Asie, les juments.

Mais son souci est bien davantage, par-delà cette diversité appréhendée avec exhaustivité, de retrouver une unité fondamentale du phénomène social, et, de manière corollaire, les conditions de possibilité du « bonheur » des sociétés et celles de leur « malheur. » Le vieux thème de la simplicité des mœurs, garantie de paix et de stabilité, dans le cadre d'une société à très faible division du travail, où les besoins limités sont satisfaits grâce aux productions spontanées d'une terre généreuse, va trouver chez Le Play une dignité sociologique qu'il n'avait pas connue auparavant. Cette situation heureuse primitive relève d'une paix inconnue des sociétés développées, et d'une stabilité également étrangère aux sociétés inquiètes décrites par Tocqueville.

À partir de là, Le Play dégage ce qui lui paraît être les conditions fondamentales du bonheur de toute société : le respect du Décalogue, dont il découvre un équivalent à partir des textes chinois, en sorte que se fonde pour lui la validité universelle de son contenu ; l'autorité paternelle, garantissant l'unité de la famille et, par extension, de la société. Celle-ci est alors secondée par la religion et le pouvoir politique, qui sont essentiellement des auxiliaires de la loi morale. Enfin, la réglementation de la propriété foncière, sous trois formes, la communauté, l'individualité et le patronage. Le Play répète à satiété l'importance de ces principes, sur lesquels il assoira ses projets de réforme sociale visant à rompre avec le libéralisme politique et l'industrialisme économique de l'époque dans laquelle il vit, qu'il juge malheureuse au plus haut point, dans ses grandes villes où les hommes ont perdu le secret de la loi morale.

III - TÖNNIES : VOLONTÉ ORGANIQUE ET VOLONTÉ RÉFLÉCHIE

Tönnies est enfin le troisième grand comparatiste des sociétés. Il oppose, lui aussi, des sociétés traditionnelles à des sociétés modernes, pour en relever les traits typiques, sans que le critère décisif de leur distinction soit le concept d'évolution. Pour mener à bien cette comparaison, il innove par rapport à ses prédécesseurs : dans le sillage d'une tradition qui était celle de Hume, d'une certaine manière reprise par Comte dans l'étude des dispositions humaines relatives à la connaissance, Tönnies va faire reposer l'étude comparative des sociétés sur celle, plus fondamentale, de l'action humaine et de ses modalités. Les thèmes de cette étude auront une portée considérable, en particulier sur

Simmel et Weber (mais aussi sur Pareto, même si la filiation est moins directe), dont les œuvres gagnent beaucoup en clarté lorsqu'elles sont confrontées à la manière dont Tönnies met en place ces catégories générales de l'action.

En effet, ce dernier reprend à son compte la question des finalités de l'action humaine, dans ses différentes modalités, et sa réponse influencera profondément ses successeurs, en dépit de fortes différences de vocabulaire.

A/ Deux modalités fondamentales de l'action

La thématization de l'action humaine se fait par distinction de deux modalités de l'agir, correspondant à deux *formes* de la volonté : la *volonté organique* et la *volonté réfléchie*. La distinction entre elles est très complexe, très fine, très riche, dans des développements également quelque peu obscurs, où notre volonté d'introduire de la clarté et de la simplicité nous expose à prendre le risque de la superficialité.

Les modalités essentielles de la volonté organique de l'homme, c'est-à-dire de son mouvement en tant qu'être vivant, sont le désir, l'habitude et la mémoire. Le désir est relié aux besoins fondamentaux de l'existence (la nourriture, la reproduction...), et la répétition de la satisfaction de ces désirs donne naissance à des habitudes, enregistrées par la mémoire. Autrement dit, les motivations de l'action relevant de la volonté organique sont de l'ordre de l'« état d'âme », lui-même donnant une idée des dispositions organiques de l'être humain. Cela rappelle l'idée de « passion » humienne (bien que celle-ci soit plus large que ce qui est désigné ici), et Tönnies parlera plutôt de « sentiment ».

La volonté organique est du côté du sentiment, en tant que celui-ci met en mouvement l'agir, dans sa recherche du plaisir. Le rapport ultime de l'homme au monde est ici un rapport émotionnel, où l'appréciation ou l'aversion pour certaines réalités conduisent et orientent les dispositions humaines. Autrement dit, comme chez Hume, les motifs ultimes de l'action, en tant du moins que celle-ci relève de la volonté organique, ne sont pas de l'ordre de la réflexion.

La volonté réflexive va consister, dans la description de Tönnies, en une prise de distance à l'égard de ce fond obscur du sentiment. Elle va introduire de la *clarté* dans cette relation de la volonté au sentiment. Cette clarté a essentiellement deux effets :

1. la représentation des moyens disponibles pour atteindre les buts ;
2. la distinction et la comparaison des buts possibles pour l'action, notamment eu égard à leurs conséquences (cf. Tönnies, 1944, p. 101).

Autrement dit, on retrouve ici le thème humien de la relation des fins et des moyens, associé cependant, en une même démarche de la volonté réfléchie, à une comparaison des buts, ce qui sera un aspect essentiel de la théorie de Weber relativement à ce qu'il appellera la *Zweckrationalität*. La volonté réfléchie introduit ainsi, par rapport à la volonté organique, une double médiation relativement à une immédiateté : le but est, d'une part, confronté aux moyens qui permettent de l'atteindre, et, d'autre part, confronté à d'autres buts possibles.

Comment comprendre alors le lien entre ces deux formes de l'action dérivées de deux formes de la volonté ? Cette relation a deux aspects solidaires et dépendants, même si c'est dans une mesure variable, l'un qui la rapproche de Hume, et l'autre qui fonde ce qui sera la représentation de Weber.

L'un des deux aspects est donc, d'une certaine manière, la reprise de la conception humienne : la volonté organique indique les fins, qui sont de l'ordre du sentiment, du désir, tandis que la volonté réfléchie indique les moyens d'atteindre ces finalités, lesquelles restent, au bout du compte, toujours à l'écart de la sphère de pertinence de la volonté réfléchie.

Mais l'autre aspect, en opposition partielle avec le premier, va insister sur le *degré d'implication* de la volonté réfléchie par rapport à la volonté organique. Le premier aspect indique une coprésence inévitable et perpétuelle entre volonté organique et volonté réfléchie, la première représentant le fond à partir duquel s'oriente la seconde. Mais la volonté réfléchie intervient plus ou moins dans la clarification des motifs de la volonté organique : c'est le deuxième aspect. Cela signifie que la volonté réfléchie prend *plus ou moins* en compte les moyens et les conséquences des différents buts. Que l'accent soit mis sur la volonté réfléchie ou sur la volonté organique, par ailleurs toujours inévitablement coprésentes, et l'allure de l'action sera tout à fait différente.

Si la volonté réfléchie est faible, la mémoire, l'habitude ou le sentiment tendront à être prépondérants, aussi bien dans le choix des moyens pour atteindre les fins (choix des moyens peu soumis à la réflexion) que dans la sélection des fins, admise sans distanciation critique. Au contraire, si la volonté réfléchie prend le dessus, les finalités seront davantage comparées

entre elles et les moyens mieux appréciés : la dimension du calcul et de la connaissance objective se développe, ainsi que l'appréciation des finalités (lesquelles, cependant, demeurent au bout du compte fournies par les dispositions de la volonté organique). De surcroît, la volonté réfléchie pourra entrer en conflit avec la volonté organique, lorsque celle-ci prescrit des normes ou des habitudes contraires au choix pertinent des moyens, dans certains cas.

Tönnies distingue ainsi deux styles d'action, l'un orienté vers le sentiment et la tradition, l'autre vers la réflexion et la critique, mais, en même temps qu'il les sépare, il montre ce qui les relie de manière indépassable. Aussi indique-t-il d'une certaine manière ce qui distingue le style des « buts » des deux volontés, parlant notamment pour la volonté réfléchie de « buts pratiques ». Mais en même temps, il insiste toujours sur l'enracinement de ceux-ci dans les motifs de la volonté organique, tout cela se faisant de manière assez complexe. Si la volonté réfléchie compare et décide entre des motivations diverses, le critère significatif de choix et de décision entre plusieurs alternatives n'est pas à proprement parler donné par la volonté réfléchie elle-même.

Tönnies note en particulier la différence entre un esprit artistique, orienté vers la mise en avant de formes, qui relève de la volonté organique, et un esprit mécanique, orienté vers la maîtrise des règles, qui relève de la volonté réfléchie. Ainsi le « génie » se livrant à la production de son œuvre relève-t-il de la volonté organique, dans la mesure où il n'applique pas des recettes préfabriquées.

B/ Des formes d'action aux formes de société

Dès lors, cette unité de l'action confrontée à une dualité et cette dualité confrontée à une unité vont avoir une traduction sociale différenciée. En effet, Tönnies indique que l'étude de ces formes constantes de la volonté a une signification sociale immédiate, dans la mesure où il y a *interaction* entre les différentes volontés humaines. « Les volontés humaines se trouvent entre elles dans des rapports multiples. Chacun de ces rapports est une action réciproque qui, en tant qu'exercée d'un côté, est supportée ou *reçue de l'autre* » (*ibid.*, p. 3).

Des finalités humaines similaires, comme la nécessité de la vie commune ou de la satisfaction des besoins, vont alors connaître des modalités différen-

ciées en fonction de la variation possible des modalités de l'action. À cet égard, sur la base de la variabilité fondamentale des styles de l'action constitutive de l'espèce humaine, les différences effectives interviennent du fait des circonstances, qui induiront tel ou tel style d'action.

Il y a en effet, corollairement à l'importance plus ou moins grande de la volonté organique et de la volonté réfléchie (sur la base de leur solidarité nécessaire), une différenciation des formes de la vie commune suivant deux modalités typiques, la communauté et la société. La communauté relève d'une prépondérance de la volonté organique, tandis que la société relève d'une prépondérance de la volonté réfléchie.

Ainsi Tönnies dessine-t-il le portrait de deux sociétés opposées, en fonction des oppositions dérivant des deux formes de volonté : d'un côté le sentiment, l'habitude et la mémoire, de l'autre l'intérêt, le calcul et le changement. Cette opposition est par ailleurs reliée à une différence entre activités agricoles et artisanales, prépondérantes d'un côté, et activités industrielles et commerciales de l'autre, en sorte que se retrouve ici le thème qui, de près ou de loin, est développé de manière similaire chez Smith, Comte, Marx et Tocqueville.

Mais la circonstance fondamentale de la différenciation des types de vie sociale, plus que la nature de l'activité économique prise en tant que telle, est un élément qui lui est lié mais qui s'en distingue quand même et qui a un caractère plus général : la proximité ou l'éloignement. Tönnies montre que l'on ne vit pas de la même façon dans une situation où le nombre de partenaires est limité dans un espace de petite dimension, où les gens se connaissent, et au sein d'une vaste multitude, éventuellement étendue aux dimensions du monde. Ainsi caractérise-t-il la petite ville comme relevant de la communauté dans une relation de solidarité avec sa campagne environnante, tandis qu'il consacre de belles pages à la « ville mondiale », en quelque sorte déterritorialisée malgré son enracinement local et étendue aux relations planétaires.

Il reprend donc et systématise l'opposition entre des relations personnelles et particulières, caractérisant la famille et le voisinage, dans une proximité de lieu, et des relations impersonnelles et générales, relevant de l'éloignement du marché. Tönnies distingue en particulier deux modalités de l'accord constitutif de la vie commune : soit l'accord immédiat et tacite, garanti par la coutume, et relevant d'une intercompréhension directe des différents membres de la communauté, intercompréhension favorisée par la confiance

et la vie commune ; soit au contraire l'accord garanti par la convention, distinguée de la coutume en ce qu'elle relève de l'accord formel entre des parties en présence, au nom de leur liberté individuelle, se posant comme indépendante de la relation commune et ne s'engageant que partiellement en elle.

Autrement dit, la vie sociale relève chez Tönnies, comme chez Comte, d'une sorte de consensus, plutôt que d'une guerre perpétuelle comme chez Marx, auquel Tönnies se réfère pourtant souvent. Cette vision de l'harmonie est cependant très nuancée. Tönnies indique en effet que, dans une situation d'esclavage, c'est-à-dire de domination formelle, la complémentarité et la bienveillance entre le maître et l'esclave peuvent être telles qu'il n'y ait pas réellement domination. En revanche, dans une situation de liberté formelle, une relation contractuelle peut effectivement être, dans une perspective marxiste, une relation de domination, en dépit des apparences de liberté.

Mais l'« harmonie » semble être inscrite pour Tönnies dans la possibilité des choses, et elle est découverte spontanément par les communautés, indépendamment de toute formalisation des conduites nécessaires à cette vie commune. L'absence de voisinage et d'habitudes communes fonde en revanche la nécessité d'une telle formalisation, par absence de contacts communs suffisants, en sorte que la société paraisse en retrait ; en termes d'harmonie, par rapport à la communauté, du fait même d'un certain retrait de l'individu par rapport aux conventions qu'il évalue avant de leur donner son assentiment. Là où, dans la communauté, les services rendus le sont de manière certes réciproque, mais immédiate et non calculée, ils feront l'objet, dans la société, d'une attente de retour et d'une comptabilité.

Par ailleurs, dans la communauté, les relations de domination sont plutôt vues comme des relations de complémentarité (comme chez Tocqueville) ; tandis que, dans la société, la concurrence généralisée où se situent les partenaires conduit à une sorte d'état de guerre latent. Mais il ne faudrait pas exagérer démesurément la nostalgie de Tönnies à l'égard de la communauté : il a, en se référant à Smith, des paroles favorables à la société et à son représentant emblématique, le marchand, qui est décrit comme « le premier homme pensant et libre qui apparaisse dans le développement normal d'une vie sociale. Il reste le plus possible isolé de tous les rapports nécessaires (*necessitudines*) : des devoirs et préjugés » (*ibid.*, p. 55).

C'est que le passage des formes communautaires aux formes sociétales ne relève pas d'une quelconque volonté maligne, mais est inscrite dans

les possibilités liées à la structure de l'action. Or les caractéristiques de celle-ci conduisent naturellement à deux conclusions de tonalité opposée. Le commentateur peut considérer que l'une dérive du principe de dépendance réciproque entre volonté organique et volonté réfléchie, tandis que l'autre se déduit au contraire de leur différenciation. En effet, d'une part, des formes de la vie communautaire se maintiennent dans les sociétés, comme le montre en particulier l'exemple des familles. Mais, d'autre part, il y a passage de la communauté à la société, car « de même que la volonté organique individuelle développe la pensée pure et la volonté réfléchie elle-même qui tend ensuite à dissoudre celle-là et à se la subordonner, ainsi nous observons aussi, chez les peuples historiques, le processus de développement de la société et des formes sociales de la vie réfléchie, à partir des formes de vie et de volonté primitives et communautaires » (*ibid.*, p. 229).

L'interaction

On présente généralement de manière séparée, en histoire de la sociologie, deux débats qui sont en effet distincts : d'une part, un débat allemand sur la querelle des méthodes, essayant de définir la singularité des sciences humaines par référence à la spécificité de leur objet, qui se distingue de celui des sciences de la nature ; d'autre part, une opposition entre des paradigmes qui semblent irréconciliables en sociologie : ce qui relèverait d'un « holisme » durkheimien, et ce qui relèverait d'un individualisme méthodologique wébérien. Le paradigme de l'interaction se situant alors quelque part entre ces deux autres, pouvant être plus ou moins rapproché du holisme ou de l'individualisme, en fonction de tel ou tel aspect retenu : soit la dimension stratégique de l'interaction, c'est-à-dire la prise en compte, pour une action individuelle, de l'action d'autrui ; soit la nécessité de concevoir l'interaction comme dépassement des niveaux individuels.

Nous avons essayé de bousculer cette présentation (avec tous les risques que cela comporte) : en effet, la démarche durkheimienne, qui n'évoque jamais la notion de holisme (concept récent), promeut en revanche fortement le thème de l'interaction. Or, celui-ci est au cœur de la démarche « compréhensive » de Dilthey. À cet égard, la position de Simmel est tout à fait remarquable, puisqu'elle associe certains thèmes qui se trouvent chez Durkheim à celui de la compréhension, qui, comme l'on sait, sera pour sa part au cœur de la sociologie wébérienne. Il est alors peut-être possible de déconstruire les différents paradigmes, pour essayer de voir en quoi, finalement, ils relèvent d'un effort d'élucidation des différentes modalités de l'action. Il ne s'agit pas de gommer les différences, mais d'essayer de dépasser ce que peut avoir d'absurde la répétition constante de points de vue dont on ne comprend pas pourquoi ils seraient à ce point irréconciliables.

Le lien entre ces trois auteurs se fait par ailleurs en dépit de la très grande différence de leurs figures personnelles : l'Allemand Dilthey (1833-1911) fut

sans doute davantage philosophe que sociologue. Durkheim (1858-1917), au contraire, jeta les bases d'une institutionnalisation de la sociologie en France, tandis que Simmel (1858-1918) connaissait en Allemagne un sort plus marginal et ne fonda pas d'école de sociologie.

I - DILTHEY : LES DIFFÉRENTS REGISTRES DE L'INTERACTION

Le nom de Dilthey n'est pas associé à une œuvre de sociologue, mais à une épistémologie, ou à une philosophie, des « sciences de l'esprit ». Dans le cadre d'un débat important sur la comparaison des sciences de la nature avec les sciences de l'esprit, où s'illustrent les noms de Ranke et de Rickert, Dilthey met en avant un thème appelé à devenir un élément important de la tradition des sciences sociales, celui de *compréhension*. Ce thème de la compréhension, refusé par Durkheim, mais assumé par Simmel et Weber, est ainsi relié à la caractérisation des sciences comme actions humaines qui ont pour objet des actions humaines.

Le caractère spécifique des sciences de l'esprit ne tiendra donc pas à un moindre degré de scientificité, mais au fait que l'objet de la recherche, les actions humaines, n'est pas étranger au sujet de la recherche. Il est intéressant cependant de rapprocher Dilthey de la tradition sociologique dans la mesure où, comme Simmel, il représente un axe de pensée où le thème de l'interaction, très présent dans la représentation durkheimienne de la société, et celui de la compréhension, caractéristique de la démarche weberienne, se retrouvent associés.

A/ La compréhension

La possibilité d'une compréhension des actions d'autrui dérive d'ailleurs de cette dimension d'interaction. La compréhension a en effet, chez Dilthey, deux aspects fondamentaux : elle est compréhension du même et compréhension de l'autre. Mais le même est précisément ce qui se déploie de manière différenciée, tandis que l'autre n'est jamais situé dans une radicale différence qui l'exclut de la communauté du sens. La possibilité de la compréhension s'inscrit donc dans le fond commun de l'espèce humaine, qui permet à chacun de ses membres de saisir les buts, les valeurs ou les concepts des autres. Dilthey, plutôt que d'insister sur la bizarrerie, ou le caractère énigmatique, de

certaines situations en relation avec d'autres, comme le faisait Montesquieu (lequel cherchait ensuite à expliquer l'esprit de ces situations), insiste sur les affinités intrinsèques qui existent entre toutes les choses humaines. Dès lors, il n'y a pas un modèle privilégié de l'intelligibilité, comme chez Weber, qui serait constitué par la rationalité de certaines actions, les situant dans une universalité propre à une intellection commune et générale. La compréhension inclut également l'irrationalité, en tant que celle-ci est humaine.

La possibilité de la compréhension se situe dans le cadre d'une interaction entre les individus. Celle-ci a essentiellement deux aspects, dont en fait l'un est une variété de l'autre : un aspect que l'on pourrait appeler (ce que ne fait pas Dilthey) diachronique, et un aspect que l'on pourrait appeler synchronique.

L'aspect diachronique vient de ce que l'individu agissant, en même temps qu'il est influencé par la situation dans laquelle il se trouve, qui contribue à déterminer la variété d'actions possibles pour lui, va pouvoir, en retour, en ce qu'il a la capacité d'innover, influencer la situation des autres : ainsi, à propos de Bismarck, l'historien doit-il indiquer ce qui a influencé l'homme d'État, mais aussi les effets qu'il a produits. Aussi le poète n'est-il pas le créateur exclusif de ses œuvres, puisqu'il va utiliser des formes stylistiques qui lui sont antérieures. Mais il y a en même temps création qui contribuera à influencer les nouveaux venus. On retrouvera ce type de thématique, déjà rencontrée précédemment, chez Durkheim, Simmel et Mead.

Mais cet aspect historique n'est que l'illustration particulière du phénomène général de l'interaction qui tient à la coexistence actuelle ou médiatisée des individus, dont l'influence mutuelle est importante : « Il n'y a nul homme et nulle chose qui ne me pèsent ou n'exercent sur moi une action heureuse, qui ne constituent le but d'un désir ou ne contraignent ma volonté, qui n'acquièrent de l'importance, qui ne m'invitent à les prendre en considération et qui ne me soient intimement proches ou ne m'opposent résistance, distance et étrangeté » (Dilthey, 1988, p. 86). Autrement dit, la vie individuelle n'est pas une vie isolée, mais une vie où les différents éléments ont une action réciproque. La compréhension du sens aura donc à tenir compte des modalités de cette interaction, en particulier du fait qu'il y a une historicité des actions humaines.

B/ Les dimensions de l'interaction

Bien que Dilthey ne les distingue pas expressément, on peut repérer essentiellement trois modèles d'interaction dans ses analyses, même si leur exposé

va toujours de pair, et cherche à les unir dans la description du flux de la « vie » comme ensemble interactif (et nous verrons les motifs de cette absence de dissociation des motifs).

Le premier modèle est celui de l'« enrichissement » et de « l'approfondissement de l'expérience » dus à la perception de la « diversité ». L'interaction est ici le lieu d'un dépassement de l'individualité, par découverte de l'altérité (laquelle est cependant comprise). Dilthey insiste beaucoup, se référant à Leibniz, Goethe, Herder ou Nietzsche, sur la diversité de la vie, sur la multiplicité de ses manifestations, sur la pluralité de ses possibilités (notamment réalisées dans l'histoire). Il y a découverte ici d'une universalité, assimilée à une totalité, c'est-à-dire à une somme d'occurrences particulières et variées : la découverte de l'universalité se fait à travers la pluralité de ses expressions individuelles, chacune ayant cependant accès, par la compréhension, aux autres.

Le deuxième modèle est à la fois proche et différent du premier. L'interaction est encore le lieu de dépassement de l'individuel, mais, cette fois-ci, par correction de celui-ci : soit qu'il ait un point de vue trop limité sur les choses, soit que de ce fait il ait un point de vue erroné sur les choses. La différence entre les deux modèles est synthétisée en une phrase : « le point de vue individuel qui est inhérent à l'expérience vitale personnelle se rectifie et s'élargit dans l'expérience universelle de la vie » (*ibid.*, p. 87). Dans un cas, celui de l'élargissement, Dilthey insiste sur la pluralité en tant que pluralité, même si celle-ci est unifiée par sa compréhensibilité universelle. Dans l'autre cas, celui de la rectification, il y a réduction de la différence à l'unité de la raison : Dilthey, faisant l'éloge de la diversité, ne nie pas la force d'une unité réductrice de la diversité et opposée à elle, puisqu'il évoque à plusieurs reprises le fait que la garantie de la rationalité se situe dans l'interaction qui permet la vérification et la découverte de ce qui est valable du point de vue d'un intellect commun.

Il y a donc bien deux modèles d'interaction chez Dilthey associés positivement à l'idée de « richesse », mais cette richesse prend en fait des significations opposées : addition des différences ou correction des différences. Bien que Dilthey ne précise pas les choses de cette manière, on peut remarquer (ou en tout cas proposer cette interprétation) qu'il associe de fait, implicitement, ces deux modèles à deux types d'appréhension de la réalité : une appréhension esthétique, qui s'intéresserait à la diversité en tant que telle, et une approche « cognitive », qui chercherait à réduire à l'unité la diversité des représentations.

Il y a enfin un troisième modèle d'interaction, celui de la gestion de l'opposition des finalités, qui aboutit à la *contrainte réciproque*, plutôt qu'à la jouissance de la variété ou à la réduction à l'unité. Ce modèle comprend deux variantes distinctes. La première est celle de la confrontation : Dilthey se réfère ainsi à la description que Polybe donne de l'interaction entre les États, au temps de la guerre de Carthage. La guerre est une interaction. Mais l'autre variante insiste sur la contrainte que la vie collective impose aux individus, afin qu'ils puissent assurer leurs finalités individuelles (sécurité de la vie, de la propriété, de la famille). Il y a d'ailleurs une relation entre ces deux aspects puisque la contrainte interne, imposée par la nécessité de la vie collective, peut aussi correspondre à la recherche d'une contrainte externe, soit de la domination sur d'autres collectivités. Mais ces relations de contrainte réciproque sont également interprétées par Dilthey dans le sens d'une *richesse*, même si c'est dans un sens différent des précédents : car, d'une part, dans la contrainte collective, l'individu obtient ce que seul il ne saurait réaliser. Et d'autre part, la conscience de la communauté, de l'appartenance partagée, trouve son expression dans l'expérience de la domination collective par la guerre ! Ce dernier modèle d'interaction s'applique évidemment, plutôt qu'aux dimensions esthétique ou cognitive, aux normes de la vie commune.

Ainsi donc, Dilthey tend à évoquer trois types d'interaction, bien différenciés, mais il les réunit en un commun éloge du dépassement de l'individualité, en tant que celui-ci produit, dans les trois cas, des effets bénéfiques.

C/ L'unité des époques historiques

Toutefois, l'analyse de Dilthey va conduire à un résultat supplémentaire et différent des modèles précédents d'interaction : il s'agit de montrer que différents ordres d'activité peuvent avoir une influence mutuelle. Le droit, la morale, la religion, l'art, les représentations scientifiques *peuvent* avoir, par-delà leur sphère d'action directe, une incidence sur les modalités de réalisation des uns et des autres. On peut prendre l'exemple de la musique de Bach, lequel, tout en n'étant pas piétiste lui-même, *subit* l'influence de ce mouvement religieux en exprimant, dans ses cantates, l'intériorité du sentiment religieux qui le caractérise. À partir de la mise en évidence de ce type d'influence, Dilthey procède à une généralisation et découvre ce que l'on pourrait appeler un *style d'époque*, même si l'expression ne se trouve pas chez lui. Autrement dit, il s'agit de repérer des *similitudes internes* à l'ordre

d'une époque, et reliées au processus d'interaction, entre différents ordres d'activité. Il existe des exemples, dans le propos de Dilthey, d'une unité d'ensemble conférée par un élément qui commande les autres : ainsi un système juridique, dans ses différents aspects, est-il organisé en fonction d'un certain nombre de principes juridiques qui le rendent cohérent. Mais Dilthey va au-delà de ce type d'exemple, et cherche à mettre en évidence des situations où l'ordre des similitudes ne relève pas d'une fonction éminente qui dirige les autres, mais d'une pluralité non finalisée. « Dans une époque, rien n'a de sens que par sa relation à l'énergie qui lui donne sa tendance fondamentale. Elle s'exprime dans la pierre, sur une toile, dans des actes ou des paroles. Elle s'objective dans la constitution et la législation des nations » (*ibid.*, p. 134). Dilthey considère qu'il n'est pas possible de saisir cette unité à partir de la simple étude des modalités des interactions : l'étude des relations terme à terme ne révèle pas l'unité de l'époque.

Cette volonté de dépasser la sphère de l'interaction pour étudier l'unité d'une époque en tant que telle peut être appréhendée de diverses façons : on peut y voir une volonté, de type hégélien, de dépasser la sphère de l'individualité, pour repérer un esprit du temps qui commanderait les modalités des actions individuelles. Pourtant, même si Dilthey insiste pour que l'analyse dépasse le niveau de l'interaction, ce dépassement peut être envisagé de manière opposée : il correspondrait à la possibilité de dégager, à partir des interactions, une forme qui ne soit l'œuvre d'aucune individualité en particulier, et qui ne puisse être suivie dans la corrélation infinie des influences, mais qui ne se manifesterait que dans le cadre de ces interactions, lesquelles seules seraient aptes à la mettre en évidence. Ainsi, à propos de l'historien, Dilthey écrit-il qu'« il ne s'occupe pas de découvrir, en partant d'un point, le *nexus* des événements dans toutes les directions et à l'infini ; il y a bien plutôt, dans l'unité d'un objet qui constitue le thème de l'historien, un principe de choix qui est donné dans le problème consistant à saisir cet objet précis. Car le travail sur l'objet historique ne requiert pas cependant qu'on parvienne à l'abstraire de toute l'étendue de l'ensemble interactif concret, mais l'objet contient en même temps un principe de choix » (*ibid.*, p. 116). On serait, d'après cette formulation, plus près de ce qui sera la notion d'idéal-type chez Weber, même si la tonalité de Dilthey va davantage dans le sens d'une unité intrinsèque de l'objet.

En tout état de cause, il n'y a pas de détermination unilatérale des individus par cet esprit de l'époque, dans la mesure où ceux-ci, s'ils sont certes influencés, sont aussi, comme nous l'avons vu, innovants et créateurs.

Cette caractérisation d'ensembles historiques, dans la mesure où elle dépasse la séparation des différentes sphères d'activité, pour les relier en des ensembles unifiés, qui incluent alors les représentations théoriques, les valeurs esthétiques et les valeurs du droit et de la morale, pose le problème du relativisme des valeurs. Dilthey maintiendra à cet égard une position double : il affirme, d'une part, la valeur générale de toutes ces occurrences historiques, leur intérêt du point de vue d'une compréhension humaine. Mais, en même temps, il dénie à chacune la prétention à s'ériger en valeur absolue. Autrement dit, on est à égale distance de deux solutions opposées : l'une qui, dans une perspective de type philosophique, affirmerait la supériorité définitive, hors contexte, de certaines valeurs sur d'autres ; l'autre, la position parétienne, qui considère que toutes les normes et valeurs n'ont aucune pertinence quant à une quelconque universalité.

Bien que Dilthey ne développe pas beaucoup ce point, on pourrait déduire des considérations précédentes une spécification nuancée de ce refus de l'absolutisation des valeurs qui correspondrait à une sorte de trop grande étroitesse de l'horizon perçu.

Dans le domaine de l'art, il y aurait une valeur égale des différentes formes stylistiques, au nom du principe de la richesse et de la variété. Dans le domaine de la science, dans la mesure où Dilthey admet le principe d'une raison universelle correctrice des erreurs particulières, il y aurait progression par rectification, et donc caractère à la fois valable, mais non définitivement valable, des théories successivement proposées. Enfin, dans le domaine de la vie commune, la solution du problème posé par celle-ci serait toujours variable en fonction des circonstances, mais unifiée par la constance du problème.

Par-delà ces différences de domaine, il y a cependant certainement, chez Dilthey, une esthétisation de la pluralité des sociétés, indépendamment de valeurs cognitives ou morales, en fonction de cette « curiosité pour les choses humaines », qui caractérisait un Leibniz, un Goethe, un Herder ou un Ranke, auxquels il se réfère dans de beaux élans lyriques.

II - SIMMEL : LA POLYSÉMIE DE LA NOTION DE FORME

La catégorie du sens, jointe à celle d'interaction, est décisive pour la sociologie de Simmel. Comme Dilthey, Simmel pose le principe d'une

compréhensibilité générale des actions humaines, en tant qu'elles ont un caractère intentionnel. L'intentionnalité relève d'un domaine plus général que la rationalité, même si, finalement, Simmel ne consacre pas de longs développements à cette question de l'intentionnalité. Comme chez Dilthey, la compréhensibilité des actions d'autrui relève d'une unité humaine déployée en une différenciation de possibilités, dont chacune n'a pas besoin d'être réalisée en chaque individualité particulière pour que celle-ci soit apte à saisir les motifs qui ne lui appartiennent pas en propre. Ainsi, selon la formule célèbre parce que reprise par Weber, il n'est pas nécessaire d'être César pour comprendre César. Cette capacité de compréhension inclut aussi le caractère variable des attitudes possibles face à certaines situations : ainsi, en rendant service à quelqu'un, on peut s'attirer son dévouement et sa reconnaissance ; mais aussi, au contraire, son ressentiment et son hostilité, puisque un bienfait peut altérer le sentiment d'intégrité personnelle du bénéficiaire. La catégorie du sens permet d'envisager l'action et ses résultats autrement que comme un théâtre de marionnettes.

A/ Les modèles d'interaction

Toutefois, Simmel va resserrer le domaine de la sociologie par rapport à cette possibilité plus générale des actions douées de sens. La catégorie distinctive d'un objet propre à une étude sociologique sera celle de l'interaction. En effet, le sens peut être affecté par les circonstances sociales, mais il peut aussi ne pas l'être.

D'une part, il y a une autonomie du sens, irréductible aux conditions sociales : la beauté du monde, nous dit Simmel, est appréhendée, *in fine*, indépendamment de toute espèce de signification sociale. La société apparaît alors seulement comme un moyen de réalisation des qualités personnelles des individus. Mais en même temps, l'interaction agit sur le sens et le modifie : le sens n'est pas situé dans une immédiateté parfaite, vierge des influences de l'interaction (cf. Simmel, 1981, p. 100). Dans la description des motivations de l'action, Simmel renvoie d'ailleurs aussi bien à des considérations intemporelles qu'à des *formes* plus particulières, dont nous étudierons plus loin le sens.

Finalement, la notion d'interaction, objet spécifique de la sociologie, a deux sens bien distincts chez Simmel. Le premier sens est assez simple, et renvoie au principe, rencontré précédemment, d'une influence réciproque

entre les individus. Le mouvement historique est tel que les individus agissent, comme dirait Marx, à partir de conditions qu'ils n'ont ni voulues ni créées. Mais, en même temps, ceux-ci agissent réellement, modifient ces circonstances, en créent de nouvelles, qui conditionneront l'action de leurs successeurs. Dès lors, l'acteur individuel est l'unité de référence de l'interaction, en tant qu'il est le support des motivations qui permettent l'action ; mais, en même temps, cette unité n'est pas fermée sur elle-même, dans la mesure où elle est influencée par des réalités extérieures à elle dont l'élucidation permet d'expliquer leur comportement. Autrement dit, de ce point de vue, et dans le cadre de ce premier sens de l'interaction, on peut envisager les choses de deux points de vue (dont nous avons déjà rencontré les modèles précédemment) : on peut considérer les résultats d'une interaction donnée à partir de finalités données. Mais on peut aussi expliquer ces finalités elles-mêmes à partir d'interactions. Ainsi ne peut-on parler ni d'une liberté absolue des individus, ni d'une détermination parfaite, dans la mesure où il y a une gradation entre les deux.

Dès lors, l'interprétation de l'action dépend du point de vue où l'on se situe : le processus de l'interaction peut, d'un côté, être considéré comme « le produit de l'action et de la conscience individuelle. Mais on peut aussi considérer qu'il est extérieur à la conscience » (Simmel, 1984, p. 76).

L'autre sens de l'interaction concerne des situations plus particulières : celles où l'action implique *directement* la coprésence d'autres individus (ce qui n'est pas le cas, par exemple, du sentiment de la beauté du monde). La sociologie étudie les actions des individus en tant qu'ils ne peuvent pas être isolés dans le processus effectif de ces actions. Ainsi, pour reprendre les exemples de Simmel, les hommes se regardent les uns les autres, se jalourent mutuellement, s'écrivent des lettres et déjeunent ensemble, éprouvent sympathie et antipathie les uns pour les autres, etc. Autrement dit, Simmel isole, dans le domaine des actions, celles qui relèvent spécifiquement de l'interaction au sens où ce sont des actions qui ne peuvent pas être engagées de manière solitaire — ce qui permet de confirmer la distinction entre une catégorie du sens en général et la spécificité du registre social.

Toutefois, dans la mesure où l'interaction au premier sens, c'est-à-dire telle que les finalités d'un individu tendent à être influencées par celles des autres, et à les influencer en retour, est toujours plus ou moins présente, les deux aspects sont mêlés. Simmel introduit alors la notion de *forme*. Celle-ci permet d'éviter, dans l'analyse des phénomènes, une régression à l'infini, qui chercherait le détail, dans le processus des interactions, des rôles individuels. La

forme permet, dans la diversité des phénomènes, de constituer des unités intelligibles et propres à l'analyse.

B/ Les formes de l'interaction

La catégorie de forme est toutefois largement polysémique dans l'œuvre de Simmel. Les formes de l'interaction signifient, dans le détail des analyses, des réalités assez différentes les unes des autres, même si, là aussi, elles peuvent se recouvrir et coïncider. Il convient donc de repérer certains des modèles essentiels auxquels correspond le concept. Il s'agit, finalement, des différentes manières possibles de se représenter la relation entre les situations individuelles et les formes collectives qui en dérivent ou qui leur sont associées.

♦ Le premier modèle est le plus simple. Il correspond au rapport entre le général et le particulier : ainsi peut-on étudier le phénomène du mariage en tant que tel, indépendamment du détail de l'infinité des vies de couple, décrire la vie administrative sans passer par toutes les journées de bureau, etc. Sans doute y a-t-il ici la relation la plus immédiate entre l'idée de forme et celle de matière.

♦ Le second modèle, proche mais distinct du premier, rappelle ce qui sera la notion d'idéal-type chez Weber. La forme collective consiste ici en une sélection des traits pertinents pour la caractérisation d'une situation particulière, indépendamment des variations de détail. On peut parler ainsi d'un style gothique, et de son évolution, comme d'un sujet synthétique, ou abstrait, indépendamment des variations particulières. On peut également parler d'un groupe comme d'un sujet ayant ses finalités propres. Simmel se demande toutefois à partir de quel moment cela est légitime : quel degré d'homogénéité entre les différents membres du groupe, ou de représentativité de ses membres éminents, permet de parler de lui comme d'un acteur singulier ?

♦ Le troisième type évoque l'idée d'une complétude de la forme par rapport à la singularité des individus (thème développé par Dilthey et que l'on retrouvera dans des analyses similaires chez Durkheim, qui attribuera à ce type de situation une signification morale). Il s'agit ici des grandes formes historiques, telles que les langues, les religions, les États, etc. Le caractère social de ces formes vient de ce qu'elles ne sont pas le fait d'un individu singulier, mais d'une interaction progressivement constitutive de ces réalités.

◆ Mais l'interaction peut au contraire produire une forme qui se trouve dans une situation de plus grande pauvreté par rapport à la richesse des individus. Simmel développe ainsi des analyses qui font apparaître que les individus, pris en masse, représentent des idées et des comportements simplistes par rapport à leurs possibilités individuelles. Ainsi, l'homme politique s'adressant à la masse aura toujours des propos fades et vagues. Comment expliquer cette réduction qu'opère une coprésence de masse sur les capacités individuelles — dont Simmel fait par ailleurs l'éloge ? Il fait appel pour cela à deux principes différents : soit celui de la variété extensive des individus, au sens où ils sont tous doués de multiples qualités, cependant variables les unes par rapport aux autres ; soit celui de la différence hiérarchique, au sens où, par rapport à certaines qualités, certains individus sont mieux doués que d'autres. Dans les deux cas, la nécessité de dégager le commun ne peut que représenter une réduction appauvrissante.

◆ Une forme d'interaction proche de la précédente, et similaire à nouveau à un type d'analyse que fournira Durkheim, tient à la possibilité d'une situation telle que la réunion des individus produise des actions qu'ils n'auraient pas entreprises individuellement, ou qui s'opposent à celles qu'ils auraient entreprises individuellement : « L'individu se sent entraîné par l'"ambiance" frémissante de la masse comme par une masse qui lui est extérieure, indifférent à son être et à sa volonté individuelle — alors que pourtant cette masse est constituée exclusivement de tels individus : seules leurs actions réciproques entrent en jeu et développent une dynamique qui par son ampleur prend une apparence objective et dissimule à chacun sa propre contribution ; en fait chacun entraîne aussi bien qu'il est entraîné » (Simmel, 1981, p. 116). Cette analyse remarquable montre à la fois l'analogie et la différence avec le traitement durkheimien de ce type de phénomène. Comme Durkheim, Simmel insiste sur la spécificité d'un comportement en groupe, opposé à ce qui serait, dans le cas d'espèce, le comportement de l'individu en dehors du groupe. Mais là où Durkheim en appellera à une spécificité d'un niveau social, en tant que tel, par différence à l'égard d'un niveau individuel, Simmel insiste bien sur le fait que la modification réelle du comportement de l'individu dans le cadre de l'interaction lui masque le fait que lui-même entraîne aussi bien qu'il est entraîné.

◆ On pourrait rapprocher ce type d'analyse d'une autre modalité de l'interaction, où cette fois-ci la forme correspond à une modification du sens des activités engagées, par rapport à la manière dont celles-ci pourraient être entreprises en d'autres circonstances. Dans de belles analyses sur la sociabi-

lité, Simmel montre comment celle-ci permet le fait que certaines finalités « sérieuses » de l'existence (d'ailleurs sociale) puissent connaître une transformation « ludique » : « Si les êtres humains se réunissent en groupements économiques ou en clans familiaux, en associations culturelles ou en confraternités de sang, il faut y voir certainement la conséquence de nécessités et d'intérêts spéciaux. Pourtant, par-delà ces contenus particuliers, toutes ces socialisations s'accompagnent d'un sentiment propre et de la satisfaction qu'il procure, du fait qu'on est justement socialisé » (*ibid.*, p. 124).

◆ Une septième modalité de la notion de forme, qui est très importante dans la thématization de Simmel, correspond au fait que des interactions diverses, visant certaines finalités singulières, ont, en sus de ces finalités, des modalités d'existence constantes (formes) qui peuvent se retrouver de manière homogène dans d'autres situations d'interaction en dépit du fait que ce sont alors d'autres finalités qui y sont visées. Ainsi rencontre-t-on « une hiérarchie suivant le supérieur et l'inférieur, une concurrence, une imitation, une division du travail, des partis, une représentation, la simultanéité d'une fusion interne et d'une clôture vers l'extérieur et d'autres formes analogues aussi bien dans une société étatique que dans une communauté religieuse, dans une bande de conspirateurs aussi bien que dans une association économique, dans une école d'art aussi bien que dans une famille » (*ibid.*, p. 101). On voit bien, dans cet exemple, que la notion de forme correspond assez simplement au fait que des finalités diverses exigent un regroupement, ou que les regroupements en général correspondent à des finalités diverses, et que ces groupements ont des similitudes de fonctionnement importantes. On peut donc noter, à partir de cette notion de forme, qu'elle n'est pas nécessairement un effet non *voulu*, ou inconscient (même si elle peut éventuellement l'être), de l'interaction. Les organisateurs d'un groupe ayant une finalité quelconque peuvent très bien être conscients et vouloir les modalités (formes) de groupement par lesquelles ils parviennent aux finalités qui sont les leurs.

◆ Enfin, le dernier modèle correspondant à la notion de forme est sans doute le plus important dans les développements de Simmel. Il correspond au fait que les interactions produisent des résultats qui acquièrent alors une autonomie par rapport aux individus qui les ont mis en place et influencent ceux-ci en retour. Certaines des formes que nous avons précédemment envisagées, à partir d'autres points de vue, correspondent à cette possibilité d'autonomisation active à l'égard des individus, comme les langues, les États, les religions, les styles artistiques. Simmel est alors sensible à la relation entre la conservation de ces modèles, ou la soumission à eux, et la capacité d'innovation et de

modification, qui ne disparaît jamais. Un exemple remarquable de ce type de forme autonomisée à partir d'une interaction, et influençant en retour les actions individuelles, est fourni par l'argent, auquel Simmel consacre un grand livre, par ses dimensions et par la profondeur de ses analyses. Il y étudie, entre autres effets de l'unification réalisée par l'argent, comme médium commun à un nombre indéfini de personnes, le phénomène de la valeur marchande : celle-ci se crée à partir d'une infinité d'évaluations individuelles. Pourtant, leur résultat, la valeur marchande, se dresse comme une réalité autonome, ou étrangère, face aux volontés individuelles, qui l'ont pourtant constituée.

Cet exemple permet d'ailleurs de voir que Simmel, dans l'étude sociologique des interactions, n'hésite pas, le cas échéant, à confronter *aussi* des actions individuelles *isolées* et leur résultat global, non congruent (mon évaluation n'est pas nécessairement celle qui apparaît sur le marché, mais mon évaluation participe à la définition de celle-ci).

Le refus de considérer les individus comme isolés souligne l'importance de l'interaction : celle-ci peut ensuite être présente de manière variée et différente, soit par confrontation des résultats globaux d'actions d'individus formellement séparées les unes par rapport aux autres (et qui sont pourtant, de fait, dans une relation d'interaction : lorsque j'estime la valeur d'un bien, je le fais indépendamment des autres personnes qui sont susceptibles de l'estimer, mais mon estimation aura son importance dans la constitution interactive d'un prix du marché); soit par étude des résultats d'actions formellement liées, comme dans le cas de la conversation. La notion d'interaction inclut *les deux possibilités typiques* (entre lesquelles il y a des degrés).

C/ Théorie de la connaissance

Cette dernière conception de la notion de forme va permettre un résultat remarquable, l'unification entre le point de vue de l'action et celui de la connaissance, et, concurremment, fonder la possibilité de la sociologie compréhensive.

Si des formes sont constituées dans le processus de l'action, acquérant une autonomie et un pouvoir d'influence sur les individus, ceux-ci vont alors, dans le cadre de leur action et de leur connaissance, partir de ces formes qui constitueront les points de départ de leur action, mais aussi des *a priori* de leurs représentations de la réalité (qui permettent l'action). Simmel reprend la notion d'*a priori* telle qu'elle est constituée par Kant, et montre qu'elle

représente un cadre trop étroit pour la compréhension du processus de la connaissance. Celle-ci, dans ses démarches effectives, ne se contente pas de formes générales de la perception, extérieures à l'expérience, mais introduit au contraire, de manière plus ou moins consciente, des *formes* importées de l'expérience et constituées préalablement. Leur nombre est alors beaucoup plus important que dans la description kantienne des catégories du jugement. Elles sont, de surcroît, variables et modulables. Ainsi n'y a-t-il pas un « droit » en tant que tel, mais l'appréhension de l'idée de justice implique toujours de mobiliser des prénotions relatives à ce sujet, qui ont été réalisées précédemment.

Cette théorie des formes comme partie prenante des représentations et des actions individuelles permet de bien fonder la possibilité des sciences sociales : celles-ci, dans la mesure où elles ont une capacité compréhensive des actions individuelles, s'appuient également sur ces formes, produites puis mobilisées par les acteurs dans le cadre de leurs interactions. L'historien ou le sociologue possèdent donc, dans les informations dont ils disposent sur la réalité étudiée et à partir desquelles ils construisent leur savoir, des formes déjà constituées en partie et qui vont permettre, précisément, d'informer les données et de leur conférer une unité synthétique : « Toutes ces données ont déjà été modelées par des formes *a priori*. Les catégories qui permettent de transformer ce matériau en histoire sont déjà présentes dans le matériau lui-même, au moins de manière embryonnaire et provisoire » (1984, p. 83-84).

La richesse de la pensée de Simmel interdit donc qu'on la réduise à quelque motif particulier qui l'opposerait, singulièrement, à d'autres démarches de la pensée sociologique. Sa théorie de l'interaction permet de renouveler l'appréhension des modalités de l'interprétation et de l'explication des réalités sociales, à la mesure de différentes possibilités et de différents modèles.

III - DURKHEIM : LA COMPLEXITÉ DE LA NOTION DE SOCIÉTÉ

Bien que Durkheim ne fasse pas un usage très fréquent du terme en tant que tel (qui est cependant présent), le concept d'interaction peut être considéré comme l'élément central de son analyse : la société, ce sont les interactions entre des participants qui la constituent. L'originalité de Durkheim va alors

être de conférer un pouvoir à cette société elle-même par rapport au rôle et à l'initiative des individus. Il insiste constamment sur le fait que la société détermine les individus, c'est-à-dire que leur interaction ne se réduit pas à la *somme* des individus, soit à leur juxtaposition. Durkheim, pour rendre compte de cela, fait une analogie avec le monde de la nature : de même que la cellule ne contient que des particules minérales, dont la réunion constitue cependant une nouveauté, celle de la vie, la société ne contient que des individus, dont l'interaction représente une totalité inédite, et spécifique par rapport aux éléments dont elle est composée.

Dès lors, on assistera dans la rhétorique de Durkheim à une personnification de la société, dont il décrira les faits et gestes, et en particulier le rôle de détermination des individus. Il insiste cependant beaucoup sur le fait qu'il n'y a pas une « âme » de la société, une substantification de la volonté sociale qui serait située à l'écart des actions individuelles.

Il convient donc, pour essayer de donner un sens plus précis à cette analogie avec le monde de la nature et à cette affirmation de la société comme totalité hétérogène aux membres qui y participent, de saisir les modalités en fonction desquelles Durkheim propose effectivement cette description de la totalité agissante. Il le fait toujours à partir d'un effort de démonstration du fait que l'interaction des individus produit autre chose que la simple addition de leurs volontés. Mais ces démonstrations s'organisent en fonction de deux perspectives : d'une part, une théorie de l'individualité ; et d'autre part, une dualité des modèles d'interaction. Nous nous proposons ici de suggérer une vue de la pensée de Durkheim qui ne correspond pas à la manière dont il la présente lui-même. Nous croyons toutefois cette interprétation fidèle à la réalité de son travail théorique. Elle permet, par ailleurs, de montrer que la méthodologie de Durkheim ne s'identifie pas à la simplification « holiste » qui lui est souvent associée.

A/ Théorie de l'individuation

La théorie de l'individualité, chez Durkheim, est une théorie de la *différenciation* des individus. Cette différenciation se fait suivant deux principes : l'un est anhistorique, l'autre est historique.

Le premier principe, anhistorique, est assez peu développé par Durkheim, bien qu'il soit extrêmement important dans tous les développements portant sur l'interaction. Durkheim indique le fait que les corps étant séparés, il y a

une distinction qui s'opère entre les individus : « Si toutes les consciences engagées dans ces corps ont vue sur le même monde [...], elles ne le voient pas toutes sous le même angle ; chacune l'exprime à sa façon » (1985, p. 387). De manière tout à fait remarquable, Durkheim se réfère dans ce passage à la monadologie de Leibniz pour rendre compte de cette différence de perspective que représente chaque individu sur un monde commun. Durkheim se réfère explicitement assez peu à ce principe pourtant constamment convoqué dans les analyses de l'interaction, suivant deux modalités différentes, comme nous le verrons.

Le second principe d'individuation, beaucoup plus développé par Durkheim, puisqu'il représente un thème essentiel de son premier grand ouvrage, *La Division du travail social*, est historique : dans un stade initial, les individus sont peu différenciés les uns des autres, et, à cet égard, il n'y a pas véritablement individuation, c'est-à-dire différenciation. La division du travail ne saurait donc être expliquée, comme dans les analyses classiques de Smith, par référence à une différence de capacités. Au contraire, la différenciation, plutôt que cause, est un résultat de la division du travail, pour laquelle il faudra trouver une autre explication.

Ce deuxième type (historique) de différenciation des individus présente moins de généralité que le premier, puisque Durkheim, lorsqu'il décrit les sociétés primitives, dont il considère qu'elles sont constituées par des individus extrêmement semblables, y admet une tendance en quelque sorte centrifuge des individus, qu'il faut sanctionner lorsqu'ils ont tendance à s'écarter du groupe. C'est donc le premier type de différenciation qui fournit le modèle essentiel. Or celui-ci peut être envisagé suivant deux aspects différents, qui donnent lieu aux deux modèles fondamentaux d'interaction. Ces deux modèles ne sont pas distingués en tant que tels, mais au contraire toujours mêlés par Durkheim, dans la mesure où leur non-distinction, d'un point de vue rhétorique, renforce l'idée de l'unité de la société.

Revenons donc à l'individuation du premier type, et à l'idée de perspective singulière sur un monde commun. Cette idée de particularité peut être comprise de deux manières différentes : soit l'on soulignera que le particulier représente un aspect partiel, donc incomplet, par rapport au monde commun, plus général. Soit l'on considérera que le point de vue particulier représente un point de vue limité, c'est-à-dire erroné, sur le monde commun. Le monde réel est commun en tant qu'il échappe à la vue rétrécie d'un seul individu.

Cela donne deux modèles d'interaction : tous deux permettent d'indiquer une nouveauté de l'interaction par rapport aux individus singuliers, mais cette nouveauté a, dans chacun des cas, une signification différente. Dans les deux cas, Durkheim parlera, à propos de la société, de monde « commun » par opposition au monde individuel, mais ce monde commun représentera deux possibilités distinctes. Il convient donc d'examiner ces deux modèles, aussi bien dans le domaine de l'action proprement dite que dans celui de la connaissance, même si, en des termes plus généraux, cette dernière peut entrer dans la catégorie englobante de l'interaction.

B/ Premier modèle d'interaction

Le premier modèle correspond donc à l'idée suivant laquelle l'individu, comme point de vue particulier, est incomplet et isolé par rapport à la totalité. La totalité représente alors un accroissement des forces de l'individualité. Dans le domaine de l'action, cela se traduit par deux possibilités concrètes : soit l'augmentation des forces par addition de forces semblables ; soit l'augmentation de forces par complémentarité des forces, situation qui prévaut dans la division du travail. Durkheim insiste beaucoup sur le premier aspect : « Les seules forces morales dont nous puissions sustenter et accroître les nôtres sont celles que nous prête autrui » (*ibid.*, p. 607). Il y a donc bien, en ce cas de figure, addition de forces semblables. Toutefois, d'une certaine manière, cette addition produit une nouveauté dans la mesure où l'augmentation quantitative se traduit par une transformation que l'on pourrait dire qualitative : ainsi l'homme qui parle à une foule est emphatique, ce qui serait ridicule dans un contexte plus intime, car il est soulevé par la grandeur des sentiments issus du nombre, qui s'étioleraient chez un individu isolé. Par ailleurs, Durkheim fait souvent référence à des phénomènes psychologiques d'excitation de l'individu au contact d'un nombre élevé de ses semblables.

Ce premier modèle a sa contrepartie dans le domaine de la connaissance, où la notion de « coopération » est décisive. L'individu est un point de vue particulier, donc incomplet, sur la totalité, qui doit donc être renforcée par l'adjonction d'autres points de vue. « Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y

est donc comme concentrée » (*ibid.*, p. 23). L'expérience collective correspond bien, dans ce cas de figure, à une addition de contributions. Toutefois, Durkheim va insister sur une hétérogénéité entre l'individu et la société, dans la mesure où l'individu utilise des outils, des mots, des concepts qu'il n'a pas créés lui-même mais que d'autres ont créés.

Autrement dit, il y a fondamentalement deux manières d'interpréter la situation : soit l'on dira que chaque individu contribue à un ensemble qui le dépasse largement, et qui est constitué par l'infinité extensive des autres individus. Soit on considère que, chaque individu étant insuffisant, c'est la société, au sens où elle n'est pas l'individu, qui est agissante. Durkheim choisit la seconde solution, qui accentue la différence, « verticale », entre le moi et la société (les autres) plutôt que la ressemblance, horizontale, entre le moi et les autres (la société). Il s'agit fondamentalement de la même chose, mais on peut, rhétoriquement, insister sur un aspect plutôt que sur l'autre.

C/ Second modèle d'interaction

Le deuxième modèle d'interaction va cependant permettre d'accentuer de manière plus significative la différence entre le niveau de l'individu et celui de la société. Ici, le caractère particulier de l'individu sera conçu non pas seulement comme une incomplétude, mais comme une situation en opposition avec la totalité. Dans le domaine de l'action, l'interaction conduira à ce que chaque individu fasse une chose opposée à celle qu'il aurait faite seul. Dans le domaine de la connaissance, la conception collective sera de nature opposée à la conception individuelle.

Dans le domaine de l'action, un exemple remarquable de ce type d'interaction où l'individu, en groupe, fait une chose opposée à celle qu'il aurait faite s'il avait agi seul est fourni par Durkheim : « Il suffit de penser à la nuit du 4 août, où une assemblée fut tout à coup portée à un acte de sacrifice et d'abnégation auquel chacun de ses membres se refusait la veille et dont tous furent surpris le lendemain » (*ibid.*, p. 300). Un autre exemple étonnant est donné par le cas de la foule où les individus réunis en masse commettent des actes dont ils n'auraient pas eu l'intention pris individuellement.

Ce type remarquable de situation va avoir une importance cruciale pour la théorie morale de Durkheim : il va conduire à indiquer que la vie morale est le fait de la société, en tant que celle-ci représente la vie de groupe de l'individu opposée aux tendances qui sont les siennes lorsqu'il est considéré indi-

viduellement. La vie morale représente alors la contrainte de la société sur les individus qui, pris isolément, sont en quelque sorte immoraux.

Pour appuyer ce principe, Durkheim recourt à deux séries d'arguments différents, mais qui sont confondus en un seul. Le premier consiste à indiquer que le calcul d'utilité individuel, à lui tout seul, ne saurait expliquer la vie sociale commune : pour cela, Durkheim insiste sur une certaine indétermination de la notion d'utilité ; il minore ainsi les avantages de la coopération, et affirme que, par elle-même, la guerre n'est pas moins préférable à la paix. De ce fait, la moralité ne saurait être expliquée par les avantages qu'elle procure d'un point de vue individuel.

Mais Durkheim va ajouter un deuxième type d'argument : l'individu, en tant que tel, et par opposition au niveau social, représente de l'*égoïsme*. La difficulté tient à la preuve de cette affirmation, que Durkheim ne donne pas. En effet, dans les exemples précédents (la nuit du 4 août ou la foule), on pouvait comparer le moment de l'action isolée et celui de l'interaction. Il se trouve d'ailleurs, paradoxalement (ce que Durkheim se garde bien de noter), que dans le cas remarquable de la foule, le comportement destructeur égoïste naît de l'interaction, alors que l'état moral apparaît cette fois-ci comme antérieur au moment de l'interaction. Il est plus difficile de faire cette comparaison entre le moment individuel et le moment de l'interaction quant à la société dans son ensemble, à moins de supposer, ou de constater, localement, suivant la méthode des théoriciens du contrat social, l'absence de telle ou telle institution pour dégager, chez les individus qui les font naître, les motifs qui les ont rendues souhaitables. Dans ce type de perspective, on peut essayer de montrer, dans une démonstration de type humien, comment, sous certaines conditions, certains avantages de type égoïste peuvent conduire à des comportements de type altruiste. Mais cela n'implique pas, comme l'indique bien Hume lui-même, qu'il faille considérer tous les individus comme également égoïstes en toutes circonstances, puisqu'il y a de l'altruisme. Ce sera d'ailleurs la position de Comte : ce dernier, comme le fera Durkheim, considérerait qu'un calcul d'utilité ne saurait rendre compte de la moralité. Mais là où Comte faisait intervenir la nécessité, au niveau des individus, de l'altruisme (corollaire individuel de la consensualité sociale), Durkheim fait dériver la moralité de l'interaction sociale en tant que telle.

La position de Durkheim sera à cet égard assez singulière : il affirme, au niveau de l'individu, un égoïsme non pas envisagé d'un point de vue méthodologique, mais admis d'un point de vue réaliste. Toutefois, cet égoïsme disparaît par la contrainte exercée par la société. Autrement dit, Durkheim

fait ici intervenir un modèle spécifique, irréductible au premier. Dans le premier modèle, on pouvait comprendre l'action de la société comme l'action des autres individus sur un individu donné, lequel pouvait avoir, en retour, une action sur d'autres individus. Par exemple, dans une langue que je n'ai pas créée, et qui s'impose à moi, je crée un nouveau concept qui s'imposera à d'autres. Ici, dans le second modèle, chacun agit sur les autres simultanément, sans que cela soit référé à une asymétrie des actions en présence ou à un caractère paradoxal du résultat, par rapport aux intentions. Mais, alors que les exemples de la foule ou de la nuit du 4 août pourraient être interprétés en termes d'inégalité d'influence, ou en faisant intervenir des questions de coût et d'avantage, ici la moralité s'impose d'elle-même aux individus du fait même de l'interaction.

Il est vrai que le caractère mystérieux du phénomène est en fait atténué par le recours constant à l'autre modèle : la moralité, c'est aussi l'*addition* des forces morales, au sens de la force d'âme, isolément faible chez l'individu, mais qui se renforce par le contact avec autrui (par symétrie ou complémentarité). La vie morale est aussi une vie de solidarité par renforcement mutuel, que cette solidarité soit mécanique, issue de la ressemblance entre les individus, ou organique, issue de leur complémentarité. On peut alors comprendre qu'il y ait passage, à partir de cette possibilité favorable de la solidarité, à une contrainte diffuse exercée sur l'égoïsme, contraire à cette solidarité.

Dans le domaine de la connaissance, le second modèle correspond au fait que les représentations individuelles sont erronées et divergentes par rapport aux représentations collectives. La science, collective, est ce qui dépasse et corrige les « passions, les préjugés et toutes les influences subjectives » (*ibid.*, p. 613). L'individualité est donc dans une position telle que la particularité soit conçue non comme un aspect, mais comme un défaut de la totalité universelle (nous reviendrons sur cette notion) représentée par la société. Toutefois, si Durkheim recourt ici à nouveau à la notion verticale de société par différence vis-à-vis des individus, de fait il se réfère aussi à une notion horizontale, où la société est représentée seulement par les autres individus ; une représentation collective est ainsi préférable à une représentation individuelle parce qu'elle a été vérifiée un plus grand nombre de fois par les autres individus (*ibid.*, p. 625).

D/ Le caractère social de la pensée

L'importance accordée à la notion de société, et à son rôle, équivaut ainsi à une diminution du rôle des individus : une série d'oppositions se dessine dans la théorisation de Durkheim, où l'on a, d'un côté, l'individualité, liée à une intériorité, à une volonté, à des finalités, à des idées, à des singularités, à un sens commun, tout cela pouvant être étudié par la psychologie. Au contraire, la sociologie étudiera la vie commune, à partir d'une extériorité des faits plutôt que de l'intériorité trompeuse des individus, soulignant la contrainte de l'individualité plutôt que son autonomie, mettant en avant les fonctions sociales (ce à quoi sert une institution sociale) indépendamment des finalités assumées par les acteurs, recourant à la description de faits plutôt que des idées des acteurs, traduite en des statistiques globales plutôt que dans l'appréhension des situations particulières, et enfin concevant la science en rupture avec le sens commun (contrairement à la perspective de Dilthey ou de Simmel). L'étude du suicide est ainsi exemplaire de cette méthode, où « la société » joue en fait un triple rôle :

1. les phénomènes sont étudiés de manière globale plutôt que singulière ;
2. il apparaît que le suicide, plutôt que volontaire, est déterminé par des situations sociales dont l'acteur n'a pas conscience ;
3. l'influence de la société tient à la plus ou moins grande intégration au groupe, l'excès, dans chacune de ces deux directions (trop grande ou trop faible), pouvant provoquer le suicide.

Pourtant, l'œuvre de Durkheim, dans une certaine mesure, prête également attention au sens des conduites. Ainsi, dans l'étude de la religion, s'élève-t-il contre l'idée que les primitifs devraient avoir une attitude absurde et inintelligible. D'une certaine manière, Durkheim réduit entièrement le sens de la religion : n'admettant pas qu'il y ait un absolu, il entend refuser que la religion soit soucieuse de cet absolu puisqu'il est inexistant. Mais, par là, il entend réhabiliter le religieux, en découvrant les modalités de celui-ci. Cette étude est l'occasion de préciser le caractère « social » de la pensée.

Il faut préciser toutefois que cette notion signifie deux choses différentes et d'importance inégale : d'une part, il n'y a pas de pensée solitaire ; et d'autre part, la société, comme entité concrète, sert de modèle, d'appui, pour la constitution des concepts.

Le caractère social de la pensée signifie donc que la pensée est toujours le fait d'un groupe, c'est-à-dire d'individus en interaction (suivant les deux

modèles de collaboration et de correction réciproque) : la pensée se fait à partir de mots et de concepts qui n'ont pas été forgés par l'individu singulier. Mais la particularité de la théorie de Durkheim est que ce caractère social de la pensée ne signifie aucunement, en tant que tel, son opposition à l'universalité ou à la rationalité, dans la mesure où celles-ci auraient également un caractère social. En effet, il n'y a pas d'accès immédiat, ou singulier, à la rationalité, à l'universalité. Toute connaissance se fait par interaction progressive des individus, et l'universalité représenterait l'horizon d'une interaction complète qui permettrait alors de se représenter les objets dans leurs relations complètes. Si l'universalité d'une représentation est liée à son objectivité, cette objectivité n'est cependant pas donnée immédiatement à la représentation singulière : elle a besoin de passer par le concours des représentations communes qui vont, conjointement, accéder à l'objectivité tout en passant par des phases d'inadéquation à la réalité. Le caractère social de la pensée signifie donc : que l'individu a besoin des autres individus pour penser ; que l'universalité et l'objectivité ne sont pas données d'emblée à l'individu, mais à l'issue d'une histoire qui implique les groupes ; que l'accès à l'universalité et à l'objectivité ne signifie pas l'abandon du caractère social de la pensée, puisque l'universalité d'une représentation, c'est son caractère indéfiniment vérifié du fait d'une concordance avec l'expérience : « penser rationnellement, c'est penser suivant des lois qui s'imposent à l'universalité des êtres raisonnables » (*ibid.*, p. 635).

Le résultat remarquable de cette théorie est de parvenir à découpler la notion de pensée « logique » et celle d'objectivité. Il y a toujours eu une pensée logique (contrairement à la thèse de Lévy-Bruhl concernant les primitifs, qui auraient eu un mode radicalement différent d'appréhension de la réalité). Toutefois, l'exercice de cette pensée logique sur la réalité n'est pas obtention immédiate de l'objectivité. Il y a dès lors une histoire sociale de la logique, qui ne remet pas en cause son unité fondamentale, mais souligne le fait que les résultats de cette pensée logique se constituent progressivement au moyen d'outils de plus en plus perfectionnés (même si ce n'est pas suivant une ligne unilatéralement ascendante), outils qui ont un caractère toujours social, en tant qu'ils ne sont pas propres à des individus singuliers, mais à des collectivités. La religion apparaît dans cette perspective, qui est d'ailleurs celle de Comte, non comme une illusion à dissiper, mais comme une première unification théorique du monde, une première conceptualisation des données de l'expérience.

L'autre sens (très différent) du caractère social de la pensée est lié à cette idée de constitution progressive des outils de la pensée. La société, comme

entité concrète, douée de caractéristiques particulières, sert de modèle indicateur pour la découverte de la réalité et sa constitution théorique. À partir du fait que des concepts comme ceux de totalité, de genre, de temps, d'espace ont leur corrélat dans la vie commune, sous la forme de la société, du groupe, du rythme de la vie sociale, ou de sa répartition spatiale, Durkheim va déduire que ces réalités sociales ont servi d'aide pratique à la constitution de ces concepts, certes présents à l'état latent dans l'esprit des individus, mais qui avaient besoin d'une exemplification concrète pour être dégagés de manière plus générale.

Une lecture attentive de Durkheim, nous semble-t-il, permet de ne pas accentuer démesurément son hétérogénéité par rapport à une sociologie de l'interaction moins déconcertante, spontanément, d'un point de vue rationaliste, comme l'est celle de Simmel. En insistant sur la spécificité des différents modèles d'interaction, on peut même se rapprocher, quelquefois, des catégories du sens : dans les *Règles*, Durkheim, partant du caractère fragile et insuffisant des points de vue individuels sur leur propre action, considère que la rigueur scientifique implique alors d'abandonner ceux-ci pour en trouver un autre qui n'ait pas ce caractère incertain. Mais ailleurs, il ne peut pas ne pas mentionner le *sens* que la société peut avoir pour ceux qui y participent : en des analyses étonnantes, Durkheim évoque ainsi le fait que la société fonctionne comme le substitut d'une théodicée, qu'elle donne sens au mal éprouvé par l'individu, pour lui, dans la mesure où, dans le cadre social, son mal peut être considéré comme un sacrifice : dans ce passage, Durkheim se réfère directement au sens que l'action a pour les individus, et qui est ici congruent avec la réalité : « Dans leurs souffrances mêmes, ils ne voient que des moyens de servir à la glorification du groupe auquel ils appartiennent et ils lui en font hommage » (1987, p. 227).

La rationalité

Le rapprochement que nous avons effectué entre les trois auteurs précédents et notre évocation de l'existence du thème de la rationalité chez Durkheim permettent de rendre moins brutal le passage à Max Weber (1864-1920), l'autre « père » fondateur de la méthodologie sociologique, qui est généralement opposé en tous points à Durkheim. Toutefois, bien sûr, l'apport spécifique de Weber est lié à l'importance de l'association entre une sociologie compréhensive et la problématique de la rationalité, qui ne sont pas du tout présentes chez Durkheim. Nous nous proposons de désigner ici deux grandes catégories de l'usage du terme de rationalité chez le sociologue allemand : l'une des deux, le principe de pertinence, pouvant être envisagée de manière plus ou moins étroite. La confrontation entre Weber et Pareto est à cet égard instructive. Alors même que tous deux promeuvent le principe de rationalité, le sociologue italien se situe, à certains égards, dans une position positiviste étroite, comme Durkheim, alors que Weber entreprend d'y échapper par le recours à la catégorie du sens.

Tarde (1843-1904), figure secondaire de la sociologie française si on le compare à Durkheim, retrouve le thème de la rationalité pour l'intégrer à une catégorie plus générale, et surprenante, celle d'imitation : nous chercherons à préciser le sens et les présupposés de celle-ci.

I - WEBER : DIFFÉRENCIATION ET FÉCONDITÉ DU PRINCIPE DE RATIONALITÉ

La sociologie de Weber retrouve les notions de sens et d'interaction, même si cette dernière notion n'est pas explicitement développée. Comme chez Dilthey et Simmel, la catégorie de la compréhension sera essentielle pour la constitution de la sociologie. Mais aussi, comme chez ces auteurs et

chez Durkheim, l'interaction entre les individus représentera l'horizon de l'enquête sociologique, Weber insistant sur le fait que l'activité sociale est telle que l'agent, pour la produire, se rapporte au comportement d'autrui. Toutefois, alors que chez Durkheim il y aura une ontologisation du moment de l'interaction comme hétérogène aux éléments qui y interviennent, Max Weber insistera, de manière plus claire encore que Simmel, sur le fait que, dans l'interaction, l'unité de base déterminante qui permet de comprendre le processus est représentée par l'individu. Weber parlera plus volontiers que Simmel d'individu « isolé » (1992, p. 318), même si, en fait, malgré l'insistance de l'un sur le caractère séparable de l'individu, et l'accentuation de l'autre du caractère insuffisant de la notion d'individu, leurs analyses se ressemblent assez sur le fond.

A/ L'individualisme méthodologique

En effet, les deux aspects du premier modèle d'interaction que nous avons présenté chez Simmel se retrouvent chez Weber, même s'il ne les catégorise pas comme tels : à savoir, d'une part, l'interdépendance des individus au sens où certaines finalités individuelles dépendent en partie, plus ou moins consciemment, d'autres finalités individuelles réalisées antérieurement (ce qui signifie, réciproquement, que certaines actions individuelles ont des conséquences à long terme, non nécessairement voulues, sur les finalités d'autres individus) ; et, d'autre part, la confrontation de finalités individuelles données et l'étude de leurs résultats. Mais le deuxième modèle se retrouve aussi (lequel correspond à la définition de l'activité sociale) : le fait qu'une action s'oriente en fonction du comportement d'autrui.

Pour prendre un exemple étonnant du premier cas, on peut évoquer les origines de la rationalisation que représente le christianisme par rapport à d'autres religions, cette rationalisation étant thématifiée comme un des motifs d'essor du capitalisme. Weber renvoie cette rationalisation du christianisme à un héritage de la rationalité du judaïsme. Or Weber fait dériver celle-ci en partie d'un conflit entre le clergé de Yahvé et celui de Baal, la victoire du premier ayant disqualifié les pratiques magiques du second. Autrement dit, l'essor occidental du capitalisme a partie liée avec un conflit antique, au Moyen-Orient, entre deux catégories de prêtres, le succès des uns ayant contribué à éliminer les méthodes religieuses des autres.

Un exemple remarquable du deuxième cas peut être tiré de la description de l'échange marchand entre deux partenaires isolés cherchant chacun à

maximiser son gain : leur isolement n'est qu'apparent, dans la mesure où leur utilisation commune de l'argent renvoie à son acceptabilité potentielle par d'autres partenaires, et donc au fait que ceux-ci non seulement seraient disposés à travailler, mais aussi à échanger leur travail contre de l'argent.

L'« individualisme méthodologique » de Weber, qui n'a bien sûr aucun rapport avec un individualisme politique ou moral, renvoie simplement au fait que, dans les relations sociales les plus simples ou les plus complexes, il n'y a pas de totalités en acte : même s'il y a influence réciproque, ce sont les acteurs qui agissent, et cela à partir de certaines représentations (ou finalités). Il faut alors décrire et interpréter le sens qu'a, pour les individus, leur participation à ces interactions, ce qui rend possible leur explication.

Mais, comme nous l'avons vu, cela permet deux choses : soit de référer des entités complexes à des finalités individuelles engagées dans leur constitution suivant des points de vue variés (il faut par exemple décrire les motifs qu'un individu a d'obéir, et ceux qu'un autre a d'essayer de dominer) ; soit d'interpréter ces finalités individuelles à partir d'interactions complexes que met en avant le sociologue. Dans le premier type de situation, il y a une sorte d'immédiateté des finalités par rapport à l'explication projetée (ces finalités pouvant être divergentes, opposées ou complémentaires en fonction des individus) ; dans le second type de situation, les finalités sont elles-mêmes renvoyées à d'autres finalités qui les ont permises et conditionnées (non pas au sens d'un déterminisme absolu, mais au sens des conditions de possibilité).

Dès lors, et contrairement à Durkheim, qui cherche toujours à unifier les explications sociologiques par une référence unique et constante à la « société » (même si, en fait, ce renvoi représente des références variables et multiples), Weber se fait attentif à la différenciation infinie des motifs et des situations. Là où, par exemple, dans les études religieuses, Durkheim essayait de déduire *un* phénomène religieux du renvoi des multiples religions à l'examen d'une religion simple et primitive dont dériveraient toutes les autres, Weber, quant à lui, évoque les différences, les variations, les oppositions irréductibles existant entre différentes doctrines religieuses, pour déduire ensuite les conséquences pratiques, dans des domaines non religieux, de ces variations théoriques. Dans les études wébériennes, on ressent presque un plaisir combinatoire à l'énoncé des multiples possibilités qu'offre tel ou tel type d'institution, des multiples variantes associées à telle ou telle forme sociale, Weber cherchant toujours à indiquer la complexité inépuisable de la réalité, et les différents aspects qu'elle revêt.

Celle-ci est néanmoins appréhendée en fonction de la nécessaire unification représentée par l'investigation scientifique : la notion d'*idéal-type*, qui peut être rapprochée, comme nous l'avons vu, d'un des sens multiples de la notion simmélienne de *forme*, va permettre une telle approche synthétique d'un matériau divers. Le type va représenter une simplification de la réalité qui, plutôt que d'essayer de retenir tous les traits de celle-ci, va en isoler ses dimensions les plus représentatives, en leur donnant une lisibilité non directement présente dans l'objet d'étude. La notion de type représente ainsi un tableau de la réalité, à la fois fidèle en ce qu'il rend compte des éléments jugés les plus significatifs pour les besoins de l'investigation entreprise, mais infidèle en ce que, d'une part, il néglige certains traits et, d'autre part, en force d'autres.

La notion de type va permettre d'identifier des réalités plus ou moins générales, ou, corrélativement, plus ou moins particulières, concernant soit des modalités tout à fait formelles de l'action, indépendamment de leur contenu, soit des complexes de contenu d'actions et d'interactions localisées dans le temps ou l'espace. Le niveau de généralité le plus élevé est représenté par une catégorisation des modalités fondamentales de l'action, essentiellement en terme de rationalité ou d'irrationalité, l'effort se portant sur l'élucidation des différentes significations de ces notions. Un registre plus particulier concernera les types de domaine d'action possible, comme l'économie, la religion, la science, la technique ou l'art. Les situations empiriques variées de ces différents registres de l'action seront elles-mêmes unifiées par des types : l'art gothique ou la musique polyphonique. Enfin, toutes les combinaisons entre ces différents aspects pourront être envisagées sous leur aspect essentiel : influence de tel aspect de la religion sur tel aspect de l'économie, ou influence de tel aspect de l'économie sur tel aspect du droit. L'individualisme méthodologique de Weber renvoie en fait à une grande variété d'approches explicatives de la réalité, oscillant constamment entre un mouvement vers l'unification conceptuelle et un mouvement opposé vers la présentation de la diversité des situations (suivant d'ailleurs deux modalités fondamentales de la connaissance présentées par Simmel).

B/ La rationalité comme systématisme

Sans doute le thème le plus fréquemment présent dans les analyses de Weber est-il celui de la rationalité. Toutefois, de même que la notion de société représente en fait des modèles d'interaction variés chez Durkheim, la notion

de rationalité a un caractère polysémique chez Weber. Il souligne lui-même que la rationalisation peut intervenir suivant des points de vue différents, et ce qui, d'un certain point de vue, apparaîtra comme une rationalisation, apparaîtra d'un autre point de vue comme irrationnel, comme dans le cas de la rationalisation mystique.

Toutefois, indépendamment de et concurremment à ces différentes orientations possibles en fonction desquelles a lieu une rationalisation, il nous apparaît que Weber emploie en fait, constamment, cette notion dans deux sens fondamentalement distincts. Il ne les sépare pas lui-même de manière très claire, puisque les différentes occasions qu'il a de confronter les multiples sens de ce mot de rationalité donnent lieu à des listes extensives de significations qui comprennent ces deux significations fondamentales mais n'indiquent pas leur caractère englobant par rapport aux autres. Il nous apparaît pourtant que l'intelligibilité du propos weberien requiert une telle distinction.

Un premier sens de la notion de rationalité tient à l'idée de « systématisation », c'est-à-dire d'unification d'un ensemble d'éléments en un tout cohérent. Différents registres de l'action peuvent ainsi avoir un caractère plus ou moins systématique. Prenons quelques exemples déterminants chez Weber. Le droit peut être rationnel ou non rationnel : il ne s'agit alors pas de désigner un contenu du droit, comme cela est explicitement indiqué, mais de se demander si les différentes parties d'un droit sont *compatibles* les unes avec les autres et si elles peuvent être déduites d'un principe unique. Dans cette perspective, le système du droit naturel est un système hautement rationalisé, puisqu'il répond à ces deux exigences. Cette première notion de rationalité permet de faire intervenir des degrés : ainsi, le droit anglo-saxon, rationnel dans ses procédures d'application, est jugé moins rationnel que le droit continental du code civil, dont les règles ont un caractère d'homogénéité et de déductibilité interne plus grand que le système des précédents. Cette comparaison ne dit rien du caractère rationnel ou non de l'idée de droit naturel, en soi : il s'agit simplement de ses modalités de réalisation et d'application.

De même, l'esthétique de la Renaissance a un caractère rationnel, car elle relève d'une croyance en la validité de « canons » généraux qui doivent être appliqués dans les différentes réalisations artistiques. Dans le domaine de l'organisation de la vie commune, la bureaucratie aura un caractère rationnel, car ses actions et ses décisions ne seront pas livrées au hasard, mais seront intégrées en un ensemble de règles prévisibles et hiérarchisées. De là, on peut passer à l'idée de calculabilité et de prévisibilité : les décisions d'une bureaucratie ou d'un système de droit rationalisé auront un caractère de constance

qui permettra leur anticipation, contrairement au caractère erratique d'un système n'obéissant pas à un ensemble de règles définies. On peut enfin passer, à partir de cette notion de systématité, à celle de constance dans la conduite de vie : la vie monastique médiévale est rationnelle dans la mesure où tous ses aspects sont unifiés de manière systématique par la poursuite d'un but, le salut. De même, le profit pourra être recherché de manière constante et systématique, c'est-à-dire rationnelle, ou au contraire de manière épisodique et non méthodique, c'est-à-dire non rationnelle.

Par contraste avec ces situations de rationalité du fait de la systématité qui y advient, il y aura des situations de non-systématité traduites en termes d'irrationalité : la tradition est sans doute l'exemple le plus important, dans la mesure où elle représente un ensemble d'attitudes variées qui ne sont reliées par aucun principe unifiant. Dans le domaine du pouvoir, le charisme sera une figure d'irrationalité. Pourquoi ? Simplement parce que son existence est liée à une individualité, non à l'existence d'une règle impersonnelle, prévisible et calculable. Ce n'est pas le contenu des expressions charismatiques qui est situé du côté de l'irrationalité, mais les modalités de ces expressions, parce qu'elles n'ont pas un caractère systématique. De même, un système de pouvoir démocratique ne sera pas rationnel du fait de ses mérites démocratiques, mais du fait de son mode cohérent de régulation.

On comprend dès lors pourquoi Weber parle si souvent de la pluralité des points de vue en fonction desquels peut se produire une rationalisation : celle-ci, en tant que systématité, exige un terme vis-à-vis duquel se produise l'unification, et qui demeure, comme tel, à l'écart de la cohérence produite dont il est le principe : c'est le canon esthétique, ou le droit naturel, ou la recherche du salut, etc. Les expressions charismatiques ou traditionnelles apparaissent quant à elles impropres à fonder des ensembles d'éléments interdépendants et unifiés en fonction de principes généraux applicables à cette diversité. Mais cette pluralité des points de vue fondateurs de systématité n'épuise pas la question de la rationalité. Weber convoque en effet constamment un *autre* sens de la rationalité : la difficulté de les séparer est que cet autre sens peut impliquer la notion de systématité, mais il ne se confond pas avec elle.

C/ La rationalité comme pertinence

En effet, l'autre sens du terme de rationalité, semblable à certains égards au premier, mais pourtant en définitive bien distinct, a un caractère beaucoup plus radical : il inclut un principe de *pertinence*, tout à fait absent du premier

sens. La rationalité est ici synonyme, non pas seulement de systématisation, mais aussi d'*adéquation*.

Le modèle central, ou éminent, de cette seconde notion de rationalité est fourni par le couple science/technique : il y a une science rationnelle, en tant qu'elle est pertinente dans son entreprise, de même qu'il y a une technique rationnelle, en tant qu'elle est efficace dans ses réalisations. Autrement dit, précédemment, la tradition ou le charisme n'avaient rien d'inadéquat, ou de non-pertinent, en tant que tels, à quoi que ce soit : ils avaient simplement le caractère négatif de la non-systématicité. Inversement, le droit naturel, fondateur de pratiques systématisées, c'est-à-dire rationnelles, n'avait rien d'adéquat par lui-même (Weber pense qu'il représente une illusion, dissipée par les études historiques).

Ici au contraire, la science et la technique décrivent des situations de rationalité au sens où elles tendent à exclure, par leur succès, les situations opposées frappées d'irrationalité : l'interprétation magique de la réalité ou les pratiques magiques, qui sont dans une situation d'inadéquation. Dans le domaine de l'action interviendra à nouveau un principe de rationalité opposé à une irrationalité : l'action rationnelle instrumentale est celle qui emploie les *bons moyens* pour atteindre une fin. Précédemment, l'accent était mis sur l'unification d'une conduite de vie en direction d'un but à atteindre (par exemple le salut). Ici, l'accent est mis soit sur la pertinence de certains moyens, soit sur l'irrationalité d'autres. Certes, dans ce nouveau sens, plus exigeant, de la notion de rationalité, celle de systématisme ou de cohérence intervient : mais s'y ajoute un élément de pertinence par rapport à une réalité externe.

De fait, ce second sens de l'idée de rationalité peut lui aussi être rapporté à l'idée suivant laquelle la rationalité s'entend à partir de points de vue variés à l'infini : car, ici, ce sont les finalités de l'action (donnant naissance à la poursuite de moyens efficaces ou rationnels) qui représenteront les orientations ultimes externes au principe de conformité avec la réalité. Dès lors se pose un problème, qui était celui de Hume : comment interpréter en termes de rationalité ou d'irrationalité ces finalités qui commandent le principe de rationalité, c'est-à-dire soit les principes unificateurs de systèmes (les règles de la bureaucratie), soit les finalités des actions ?

La réponse de Weber est d'une complexité à la mesure de la difficulté de la question. On peut distinguer trois orientations en fonction desquelles se précisent les tentatives de solution du problème.

La première orientation reprend le principe de systématisation indépendamment de tout principe de cohérence. Il s'agit d'indiquer que certaines

finalités peuvent être expliquées par la recherche de finalités de rang supérieur, jusqu'à ce qu'on parvienne à des finalités qui ne puissent plus être ainsi renvoyées à autre chose qu'elles-mêmes. Ces finalités ultimes échapperaient ainsi au critère de rationalité, et ne seraient ni rationnelles ni irrationnelles (1992, p. 305).

La deuxième orientation tendrait au contraire à faire un partage entre des finalités à caractère « irrationnel » et des finalités à caractère « rationnel », bien que la répartition entre ces deux catégories soit assez fluctuante. Ainsi Weber considère-t-il généralement que les « valeurs surréelles » ont un caractère irrationnel, non parce qu'elles seraient impropres, comme le charisme ou la tradition, à fonder des ensembles systématiques, bien au contraire (la théologie étant un haut lieu du rationalisme), mais intrinsèquement, sans doute par défaut de correspondance empirique de ces valeurs. L'utilité, concept au demeurant assez vague chez Weber, est souvent évoquée comme étant une finalité à caractère rationnel, mais la recherche de la richesse est qualifiée par ailleurs de pulsion irrationnelle, au même titre que l'ascétisme en tant que tel (s'il n'est pas pris dans une chaîne de finalités l'englobant dans la recherche de buts de rang supérieur).

La troisième orientation, la plus explicite dans la thématization de Weber, relève de la différenciation entre les types d'action en fonction des types de finalité. Weber distingue une *Zweckrationalität*, ou rationalité par rapport à une finalité (téléologique), d'une *Wertrationalität*, ou rationalité par rapport à une valeur (axiologique). Les critères distinctifs sont doubles dans les définitions données par Weber : la *Zweckrationalität* représente la rationalité instrumentale (adéquation des moyens aux fins), tandis que la *Wertrationalität* représente l'engagement, au sens du devoir, à l'égard des valeurs. Mais à cela s'ajoute le fait que, dans la *Zweckrationalität*, on tient compte des conséquences, alors que la fidélité au devoir envers les valeurs se fait quelles que soient les conséquences. Dès lors, quand Weber ajoute que la *Wertrationalität* est toujours affectée d'une certaine irrationalité par rapport à la *Zweckrationalität*, cela peut signifier deux choses : soit les valeurs, en tant que telles, seraient moins rationnelles que les finalités qui ne seraient pas des valeurs ; soit la confrontation entre plusieurs finalités, qu'interdisent les valeurs, permet une plus grande systématité du « calcul » rationnel.

Il faudrait alors choisir entre deux pistes : soit le fait que la science, comme le dit Weber, est improprie à indiquer à l'homme son devoir. Soit le fait que l'engagement à l'égard des valeurs est la chose la plus sérieuse qui soit, même si elle ne peut se faire sur la base d'une démonstration scientifique.

Dans cette perspective, R. Boudon propose d'interpréter la rationalité axiologique de Weber, par-delà les définitions complexes que ce dernier en donne, comme l'interprétation de la rationalité du choix, au sens de leur pertinence, de certaines valeurs en fonction de certaines situations. Autrement dit, la lecture du texte wébérien nous invite à penser que le principe de pertinence n'est pas réservé à la connaissance des moyens par rapport à une fin, ou à celle d'une réalité factuelle (science contre magie), mais peut concerner aussi le choix des valeurs.

Cela correspond en effet aux nombreuses analyses que propose Weber de l'adoption, par des individus, de certaines normes à partir des raisons qu'ils ont de les reconnaître comme pertinentes. Ainsi, dans une situation de marché boursier, caractérisée par le degré le plus élevé d'impersonnalité des relations, tend à se mettre en place une éthique spécifique, celle de l'*honesty is the best policy*. Si cette éthique a un fondement utilitaire, en ce qu'elle représente un moyen adéquat d'atteindre certaines fins, son adoption relève toutefois d'un sens du devoir élevé et exigeant, dans la mesure où la validité empirique de ce principe est fluctuante (1995, t. II, p. 412-413).

Aussi, lorsque Weber indique que la rationalité représente le plus haut degré d'évidence dans la tentative d'interprétation compréhensive des actions, il indique en même temps que cette évidence a différents degrés, et que le sens, finalement, s'accommode de références variées s'inscrivant dans un ensemble assez vaste. Ainsi décrit-il, évoquant Nietzsche, l'importance du « ressentiment » dans l'explication de certains phénomènes religieux. La frontière entre la rationalité et la non-rationalité a un caractère fluctuant, qui permet de penser, par principe, une sorte de gradation entre les différents niveaux de clarté de l'aperception des actions à comprendre. Mais la démarche « compréhensive », dans la mesure où elle est recherche du sens qu'ont les actions des individus, invite à essayer de rendre compte, autant que possible, de la rationalité de leur action. La rationalité n'est pas ici quelque chose de figé et d'invariable : elle correspond au fait que le sens des actions n'est pas arbitraire et peut être intelligible.

D/ La rationalisation historique

Dans cette perspective, la rationalisation de l'Occident, dans ses différents domaines d'activité, correspond, à tout le moins, aux deux grandes catégories de l'idée de rationalité précédemment évoquées.

D'une part, la systématisation, ou le surcroît de cohérence, ou l'unification d'ordre interne. Les exemples les plus constants que donne Weber sont ici la musique polyphonique, l'art gothique, la théologie rationnelle, le droit, ou l'organisation rationnelle de l'État. Mais, d'autre part, la rationalité désigne un principe de pertinence, ou d'efficacité, et les deux grands domaines retenus sont la science et la technique d'une part, la vie économique d'autre part : celle-ci connaît une mutation de la nature de son organisation, et, par là, de son efficacité.

Weber s'est intéressé aux origines de cette spécificité occidentale, qui s'est ensuite répandue aux dimensions du monde. La réponse proposée à cette question est aussi complexe que la description de la rationalité elle-même, et comprend par exemple des analyses sur la spécificité de la ville « libre » d'Occident, depuis l'Antiquité. Mais l'aspect le plus célèbre et le plus important dans les analyses de Weber tient à la description du rôle de la religion dans ce processus de rationalisation. À partir d'une combinatoire des différentes attitudes possibles à l'égard du monde, telles que le salut y soit recherché de manière interne ou de manière externe, en harmonie ou en opposition avec lui, Weber repère les caractéristiques du christianisme : c'est une religion à tendance rationnelle, du fait de son héritage judaïque dont nous avons vu les origines. Cette rationalité signifie ici essentiellement le refus de la magie (et non pas, comme en d'autres acceptions du terme de rationalité, le refus de valeurs surréelles). C'est donc le christianisme qui opère initialement le « désenchantement » du monde, par le refus d'une relation magique à lui. Cette notion de désenchantement ne signifiera donc pas au départ chez Weber quelque désolation moderne perdue dans des valeurs sans fondement, mais simplement l'absence de magie (même si cette notion a été popularisée en une acception éloignée de sa thématisation originelle par Weber). Le refus de la magie conduit à une indépendance à l'égard des attitudes stéréotypées, donc favorise la distanciation avec la tradition et ses exigences, et l'innovation, impossible, par exemple, dans la sphère indienne. Cet aspect se révélera décisif pour la possibilité d'un essor du capitalisme, de même que l'universalisme du christianisme permettra d'abolir l'opposition entre l'éthique à usage interne à la communauté, orientée vers le respect de la tradition, et une éthique à usage externe, qui permettait, localement, dans le commerce avec les non-coreligionnaires, de s'adonner à une recherche avide du gain.

II - PARETO : LE LOGIQUE, L'ILLOGIQUE ET LE NON-LOGIQUE

Le caractère polyvalent de la notion de rationalité chez Weber permet, en retour, d'envisager cette notion dans sa fécondité potentielle, au-delà de limites trop étroites. Ces limites sont en revanche clairement désignées par Pareto, qui présente une version « étroite » de la rationalité.

Dans une perspective que l'on peut qualifier de humienne, même si cette référence n'est pas explicitement mise en avant, Pareto va restreindre le champ possible de la rationalité : ce sera, en ses termes, l'exacte coïncidence avec l'expérience. Là où, chez Weber, un principe de cohérence interne (ou de systématisme) relève d'une possibilité plus générale de la rationalité, sans confrontation avec un donné extérieur, il y a, chez Pareto, un refus d'accorder à ce type de situation une dignité particulière, s'en tenant au deuxième aspect de l'idée chez Weber, celui de pertinence. Mais il va se saisir de celui-ci d'une manière radicale : alors que Weber est très complexe et très nuancé dans l'explication des motivations des acteurs, et de leur adhésion à des normes et des valeurs, pratiquant des descriptions qui relèvent d'une sorte de catégorie intermédiaire entre la considération de la validité absolue de ces normes et le refus de leur accorder toute espèce de pertinence, la notion de sens permettant de multiples gradations de l'évidence rationnelle, Pareto quant à lui, au nom de la rationalité, va chercher à réduire à néant de telles explications par référence au sens.

A/ Le champ étroit de la rationalité

En effet, le thème essentiel, à la fois explicite mais sous-jacent, puisqu'il ne représente que les préliminaires de l'investigation, de la sociologie de Pareto est sans doute le fait que les normes (morales, juridiques, politiques, esthétiques, religieuses, etc.) ne sauraient, définitivement, avoir de sens par elles-mêmes, même un sens approximatif. Dès lors, elles ne se prêtent pas à une explication de type « compréhensif » sur le modèle simmélien ou wébérien. En effet, dans l'analyse de Pareto, la sociologie est une discipline expérimentale, qui doit étudier les données expérimentales. Il y a alors un décalage entre le fait que les différentes croyances ou adhésions à des normes relèvent, quant à elles, de l'expérience (le sociologue se doit donc de les étudier), et le fait que l'objet de ces croyances ou de ces normes échappe, pour sa part, à l'expérience.

De fait, Pareto met sur le même plan des éléments tels que l'idée de Dieu, qui n'a pas de représentant expérimental, et des notions telles que le bien, le juste, le beau, l'honnête, etc., qui ne correspondent pas, selon lui, à des jugements pouvant être tranchés par l'expérience. Il reprend donc la vieille distinction entre le jugement de fait et le jugement de valeur, pour radicaliser leur séparation, et réserver la rationalité au premier des deux termes.

Dans un cas, les jugements de fait, le recours à l'expérience permettra de trancher entre les différentes options en concurrence. Cela concerne, comme chez Hume, deux types de réalité : les théories (scientifiques) relatives à des données expérimentales, et les moyens permettant d'atteindre certaines fins. La décision concernant les fins échappe donc à la sanction de l'expérience, seule la connaissance des moyens pouvant être garantie par elle.

Au contraire, dans le domaine des finalités de l'action ou des jugements de valeur, le recours à l'expérience pour la décision entre les différentes options fera systématiquement défaut. L'unanimité aurait pu relayer par principe l'expérience, mais le recours à l'expérience, dans le domaine scientifique, n'est pas envisagé par Pareto par le biais des difficultés de l'obtention d'une unanimité immédiate (ce qui permettrait une gradation des difficultés d'approche de l'objectivité, quel que soit le domaine, eu égard au critère de l'adoption de ses principes), mais est présenté comme une donnée toujours disponible et lisible, en ce domaine des faits, tandis qu'il serait toujours absent et inconcevable, dans celui des valeurs. Pareto considère, en particulier, que la notion du devoir, étant une catégorie étrangère à l'expérience (qui ne l'indique pas comme tel aux acteurs, ou alors de manière tellement variable que cela n'est pas indicatif d'une validité propre), ne saurait être bien fondée de quelque manière que ce soit (1968, p. 278).

Ce refus d'accorder du sens aux valeurs, par elles-mêmes, et l'accentuation de la différence des finalités entre les individus, constitue une position philosophique affirmée plutôt que discutée en tant que telle, si ce n'est par le recours inégal à la notion d'expérience. L'originalité sociologique de Pareto sera de chercher à expliquer les modalités d'existence de ces normes sur la base de leur non-validité. À vrai dire, Pareto, lorsqu'il oppose la catégorie du *logique* (que nous considérons, dans notre exposé, comme synonyme de rationnel) à celle du *non-logique*, est inégalement précis dans leur catégorisation. La première correspond très clairement à un principe de pertinence pour des connaissances ou des actions pouvant être sanctionnées positivement par l'expérience. Mais, dans la catégorie du non-logique (que Pareto sépare de l'*illogique* sans être très disert sur ce point), il y a deux significa-

tions bien distinctes. La première correspond au principe d'une impossible vérification par l'expérience, qui ne permet pas de faire le choix entre les différentes possibilités offertes. La seconde signification est ce que l'expérience frappe de nullité, permet de considérer comme non fondé, au sens fort du terme, c'est-à-dire non plus seulement ce qui ne peut pas être fondé, tout en ayant peut-être une légitimité, mais ce qui est mal fondé, donc à rejeter. Dans le détail de ces analyses, Pareto renverra tantôt à un caractère d'indécidabilité, en répétant toujours l'impossibilité de trancher la question, puisque le recours à l'expérience fait défaut, tantôt, plus radicalement, à l'« illusion » que représente toute croyance en la pertinence de quelque norme que ce soit. Pareto joue sur les deux tableaux sans expliquer exactement quels sont les domaines respectifs d'application des deux possibilités théoriques. Il est vrai que l'on a parfois le sentiment que la première possibilité représente une sorte de concession rhétorique condescendante qui permettrait un meilleur assaut vers la seconde des significations. Mais, plus profondément, il y a certainement un tel double caractère.

Ce double caractère se retrouve dans la catégorisation de l'action, qui peut être envisagée suivant deux types de modalités. D'une part, toute action comporte un côté non logique. Mais, d'autre part, et en sus du côté précédent, qui perdure dans son caractère non logique, il peut y avoir une attitude soit logique, soit non logique. Autrement dit, les finalités de l'action ont toujours un caractère non logique : en effet, ce que l'individu choisira de faire ne lui est pas indiqué par l'expérience. Pareto subdivise, *grosso modo*, les finalités ultimes de l'action en deux domaines : les intérêts et les sentiments. Tous deux ne sont pas logiques, et cela ne les situe pas dans une situation de porte-à-faux par rapport à l'expérience. Celle-ci est simplement incapable de permettre d'accorder la préférence à certains intérêts par rapport à d'autres intérêts ou sentiments, ou certains sentiments par rapport à d'autres sentiments ou d'autres intérêts.

En revanche, les intérêts vont donner naissance à des actions logiques (au sens de l'adéquation des moyens aux fins), tandis que les sentiments vont donner naissance à des actions non logiques. Mais il y a ici en vérité une fausse symétrie, car les analyses de Pareto ne coïncident pas exactement avec cette opposition.

En effet, dans un cas, il va s'intéresser aux actions instrumentales efficaces, c'est-à-dire logiques. Mais, dans l'autre, il va peu s'intéresser à l'existence ou à l'absence de celles-ci, même si, de fait, il en intègre beaucoup. Par exemple, toute norme juridique relève pour Pareto, *in fine*, d'un sentiment, et

pourtant les actions juridiques entrent dans la catégorie des actions logiques. Ce qui va en fait retenir son attention dans l'analyse des sentiments, ce ne sont pas les moyens efficaces ou non efficaces de les exercer, mais bien plutôt leur *justification*, soit à ses propres yeux, soit aux yeux d'autrui.

B/ L'étude des justifications

Toute la sociologie de Pareto consiste à étudier des justifications, sur la base du principe que celles-ci sont, en réalité, mal fondées. Les normes morales, juridiques, religieuses apparaissent ainsi comme des tentatives injustifiables de justification. Elles sont non logiques, au sens fort, dans la mesure où elles commettent l'erreur de présenter comme valables, du point de vue des critères logiques, ce qui ne saurait l'être au regard de ceux-ci. Il y a donc deux niveaux dans l'analyse de Pareto : des finalités ultimes, sentiments ou intérêts non logiques dans le seul sens où leur choix ne peut être fondé sur l'expérience ; des justifications de ces choix, non logiques en un sens plus fort, car elles se présentent sous un « vernis » logique inadéquat et inapproprié. Le vernis logique vient de ce que les hommes ont besoin de trouver des raisons, c'est-à-dire, en fait, des motifs supra-individuels à leur comportement (qui permettraient d'ailleurs de convaincre autrui).

Autrement dit, les différentes normes, ou les différents comportements sociaux afférents à des normes, dérivent d'éléments extérieurs à elles, qui les commandent, et que Pareto renvoie à la catégorie des sentiments. Ceux-ci représentent à la fois des invariants, face à la diversité de leurs expressions ; mais aussi des réalités sous-jacentes, véritables causes des actions : un des thèmes essentiels de l'analyse de Pareto consiste à montrer que ce ne sont pas les idées qui gouvernent les sentiments, mais les sentiments qui gouvernent les idées. Cela signifie que les justifications servent de voile aux sentiments (ou d'ailleurs aux intérêts) : cette notion de voile peut, en un sens étroit, correspondre à un déguisement du sentiment ou de l'intérêt sous un masque de nature opposée, quant à leur contenu, à ces intérêts ou sentiments (et cela, de manière volontaire ou involontaire). Mais, de manière beaucoup plus générale, elle renvoie au fait que le sentiment ou l'intérêt ne se disent pas comme tels, dans leur immédiateté, même si les justifications avancées les expriment de manière fidèle, mais allèguent des considérations d'allure logique pour parvenir à leurs fins.

Même s'il n'y a pas de décalage entre le sentiment et sa justification (l'une ne niant pas nécessairement l'autre, au contraire), l'existence d'une justifica-

tion, par sa seule présence, introduit un décalage « non logique » entre la réalité du sentiment et son expression. Même lorsque l'analyse de ces justifications ne renvoie pas directement à la mise en évidence de sentiments sous-jacents, mais se propose de déconstruire les argumentations avancées (en montrant par exemple le rôle de l'ambiguïté, de la polysémie, du vague des expressions), l'enjeu est néanmoins de montrer que les justifications, n'étant pas fondées par ce qu'elles signifient par elles-mêmes, renvoient nécessairement à une réalité autre.

Toutefois, il est possible d'avoir une autre lecture de Pareto : non plus celle qui insiste sur les conséquences d'un positivisme étroit, réservant le critère de rationalité à des domaines d'où sont exclues les valeurs ; mais celle qui se fait attentive aux descriptions données de ces procédures de justification : la richesse de l'analyse réside alors, précisément, non pas dans la dénonciation ultime du défaut de pertinence de ces justifications, mais dans la théorisation des schémas d'argumentation impliqués dans l'énonciation de ces justifications.

Pareto dresse par ailleurs une sorte de carte des finalités fondamentales possibles, qu'il renvoie à des dispositions individuelles distribuées de manière aléatoire. Il évoque par exemple l'opposition d'attitudes typiques, par-delà leur contenu, ou les diverses modalités de leur expression : goût pour l'innovation ou au contraire pour le conservatisme ; pour la pitié ou la cruauté. À partir de là se constituent des options théoriques, développées en des propositions d'allure expérimentale, telles que le libéralisme ou le socialisme, l'égalitarisme ou l'humanisme, mais qui sont dépourvues de valeur propre. Le succès d'hommes défendant de telles idées ne peut être envisagé par Pareto que comme l'expression d'un rapport de force, puisqu'il implique l'opposition des diverses options, indépassable par une réconciliation dans l'ordre logique, dans la mesure où celui-ci ne permet pas de définir les bonnes finalités.

Pareto est ainsi conduit, en cohérence avec son propos général, à développer une sociologie des élites. Chaque finalité, correspondant à une valeur quelconque, si elle ne peut pas être mesurée en fonction de critères généraux, peut l'être dans l'ordre de sa propre activité : il y aura une élite des voleurs, comprenant ceux qui ne se font pas prendre, et une élite des politiciens, correspondant à ceux qui parviennent à conquérir le pouvoir, quels que soient les idéaux défendus, qui ne servent ici que de prétexte au succès des entreprises visées (on est ici dans le registre des actions logiques puisque le démagogue flatte efficacement la foule).

C/ L'*homo oeconomicus*

La séparation proposée par Pareto entre la sociologie, qui s'occuperait des actions non logiques, et la science économique, qui s'occuperait d'actions logiques, est donc moins tranchée qu'il n'y paraît, puisque, en dehors du domaine de l'économie, il y a de nombreuses actions logiques, tandis que, en revanche, les actions économiques comportent toujours une partie non logique : celle-ci est très clairement localisée par Pareto, il s'agit des *goûts* individuels, soit encore des finalités donnant lieu à des actions logiques.

Pareto lance le thème de l'*homo oeconomicus*, le séparant méthodologiquement de l'*homo ethicus* ou de l'*homo religiosus*, comme, en chimie, on sépare les différents éléments entrant en un composé. L'*homo oeconomicus*, qui représente une abstraction par rapport à la réalité effective des actions concrètes, est alors un agent idéal qui cherche à satisfaire rationnellement ses goûts, alors que les domaines éthiques, religieux, esthétiques, etc., seraient placés du côté du non-logique. Cette construction d'un modèle théorique, appuyé par des considérations méthodologiques, aura la plus grande influence sur le destin des sciences sociales : d'abord, par la séparation entre les méthodes de l'économie et de la sociologie ; et, plus tard, par une réimportation, en sociologie, de méthodes inspirées par l'économie.

Même s'il n'est pas possible, dans le cadre de cet ouvrage, de retracer le sort historique de la constitution d'un tel modèle, on peut toutefois relever une ambiguïté native importante dans cette catégorisation de l'*homo oeconomicus*, source de bien des idées reçues et de bien de fausses oppositions. En effet, Pareto distingue, d'une part, les motivations de l'intérêt et celles du sentiment, indiquant que l'on va appréhender les actions économiques *comme si* elles n'étaient affectées par aucune considération morale, religieuse ou esthétique, ce qui est faux dans la réalité. Mais, en même temps, lorsque, dans ses écrits d'économie ou de sociologie, il entreprend la description précise et formalisée des actions économiques, telles qu'elles peuvent être représentées et étudiées par une science mathématisée, il se cantonne à la description d'une satisfaction efficace (relation moyens/fin) des goûts, *quels que soient ces goûts*, ceux-ci appartenant, comme nous l'avons vu, à la sphère du non-logique.

Cela implique donc que le type d'action étudié par la science économique est très large, et, indépendamment de l'idée d'un *homo oeconomicus*, intègre l'étude des satisfactions efficaces des goûts, *quelle que soit la nature de ceux-ci*. Les goûts peuvent donc, en particulier, avoir une dimension éthique, ou

esthétique, ou religieuse. La théorisation de l'*homo oeconomicus* se réfère donc à deux thématiques tout à fait distinctes : elle cherche à reprendre l'héritage de la science économique, qui isole une attitude maximisatrice de richesses, indépendamment de toute autre considération. Cette position était déjà illustrée par J.-S. Mill dans ses écrits de méthodologie économique. Mais Pareto dépasse une telle position et un tel héritage pour fonder, à la suite de Walras, une science économique qui ne se réfère pas directement à une maximisation de richesse, mais à une maximisation d'avantage sous contrainte.

Ce mouvement se fait essentiellement pour deux raisons : il y a, d'une part, un problème de comparaison interpersonnelle d'avantage, qui fait que, conformément à la méthode expérimentale annoncée, l'analyste n'a pas à se prononcer sur les goûts des acteurs, mais à les constater, la notion de richesse étant particulièrement floue et indécise concernant l'attitude des consommateurs. On a là une cohérence générale du propos de Pareto, appliquée aux différentes parties de son œuvre, qui contribue à fonder une science économique qui se veut *non normative* : là où une sociologie non normative relève pour Pareto d'une attitude consistant à s'interroger sur l'origine de normes dont on juge qu'elles sont fondamentalement injustifiables d'un point de vue rationnel, l'économie a une attitude plus simple, qui consiste à simplement enregistrer les goûts, sans s'intéresser à leur origine ou à leur justification éventuelle (ce qui relèverait de la sociologie), pour ensuite s'intéresser à la satisfaction efficace de ces goûts. Si Pareto se réfère à la notion d'*intérêts* pour circonscrire le domaine de l'économie, l'écart avec la notion de *senti-ments* n'est pas si grand qu'il en a l'air, puisque ces intérêts correspondent à la satisfaction de goûts dont le contenu est connu par le *choix* des acteurs (qui correspond en fait à l'expression de leurs idiosyncrasies, comme en sociologie). La deuxième raison de cette substitution est la possibilité qu'elle offre de constituer des fonctions de préférence permettant une analyse mathématique de l'équilibre.

La notion de choix fait donc son entrée en sciences sociales. À partir de l'idée que les normes n'ont pas de valeur propre, et concurremment au développement de l'analyse d'une sociologie de la contrainte sociale, Pareto va promouvoir une nouvelle manière de comparer les avantages et les inconvénients des individus, qui, paradoxalement, fournira de nouveaux instruments à une philosophie politique soucieuse de fonder d'une nouvelle manière les normes sociales. Pareto conçoit ainsi la célèbre notion d'*optimum*, qui correspond à une situation sociale où l'avantage d'un membre ne saurait être

augmenté qu'au détriment de l'avantage d'au moins un des autres membres ; une situation suboptimale correspondant alors à une situation où il est au contraire possible d'augmenter l'avantage d'au moins un des participants, sans nuire à l'avantage d'aucun des autres participants.

Pareto, en des démonstrations célèbres, montre que l'équilibre économique est un optimum au sens qu'il donne à cette notion. Mais, contrairement à une idée reçue, il ne promeut pas la valeur d'un tel équilibre, puisqu'il n'y a pas, pour lui, d'*optimum* en soi. Tout dépend des intérêts des acteurs en présence. Une autre idée reçue fautive serait de considérer que Pareto aurait montré l'existence d'un optimum « économique », qui ne correspondrait cependant pas à un optimum « social ». Il s'agit ici d'une reprise, à laquelle Pareto ne se livre pas lui-même, des ambiguïtés de la notion d'*homo oeconomicus*, qui permettrait partiellement ce type de raisonnement : en fait, si l'équilibre économique correspond à un *optimum*, cela signifie simplement que, compte tenu d'offres et de demandes données, on atteint, à l'équilibre, un état optimal au sens de Pareto. Mais cela ne signifie en rien qu'il s'agisse là d'un *optimum* économique à opposer à d'autres *optima* d'autre nature : car, en effet, il n'y a pas un *optimum* économique donné, mais une infinité d'*optima* possibles, dans la mesure où tout dépend des distributions initiales en ressources, préalables aux échanges et à leur résultat.

III - TARDE : LES PRÉSUPPOSÉS DE LA NOTION D'IMITATION

D'une certaine manière, l'œuvre de Weber associe, comme nous l'avons vu, la description d'interactions à la thématization de la rationalité. Pareto lui-même, dans la mesure où il s'intéresse aux justifications des sentiments, et à la manière dont celles-ci sont utilisées pour convaincre ou pour dominer les autres sur la base de leur constitution propre, intègre une certaine dimension interactive, même si elle est limitée à l'analyse des actions non logiques. C'est Tarde qui représente le mieux peut-être (avec Simmel ?) la synthèse de la thématization de l'interaction et de la dimension logique de l'action, synthèse permise par le concept d'imitation, au prix d'une grande généralité de celui-ci, et de l'admission volontaire et explicite d'une polysémie réelle de la notion.

A/ Répétition et imitation

Le point de départ de Tarde réside dans la notion très générale de forme, prise dans le sens le plus extensif possible, qui inclut en particulier les différents aspects suivant lesquels la nature se présente. Il y a d'ailleurs, ce qui n'est pas très important pour la sociologie proprement dite de Tarde, mais qui rappelle la position de Dilthey, un éloge lyrique du caractère foisonnant de la diversité des choses, aussi bien humaines que naturelles. Toutefois, en dépit de cet éloge, le problème de Tarde va plutôt se concentrer sur les relations de ressemblance qui peuvent exister entre ces phénomènes divers. Il va s'agir pour lui de comprendre la logique de la *répétition*, qui permet la ressemblance, alors même qu'il insiste sur l'importance quantitative et qualitative des différences.

Or ces relations de ressemblance vont être envisagées dans une relation génétique, ou temporelle : la ressemblance est nécessairement prise dans des situations de succession, où certains éléments en précèdent d'autres, ont le privilège, en quelque sorte, de l'antériorité — et donc, puisqu'il y a similitude, de l'exemplarité.

Toute l'œuvre de Tarde procède de ce présupposé forcé, et qui concerne tous les phénomènes du monde inerte ou vivant : s'il y a du même, c'est qu'il y a répétition. Plutôt que d'envisager les cas où cette répétition serait externe à tout modèle initial (je peux aller au restaurant alors que quelqu'un y a déjà été : ce n'est pas nécessairement à cause de cela que j'y vais moi-même), Tarde veut que la ressemblance soit nécessairement, non pas seulement répétition externe, mais dépendance interne à une série, où un terme primitif inaugure la possibilité d'une répétition par son avènement premier, diffusé ensuite d'élément en élément. Le modèle de Tarde est ici vraisemblablement la théorie darwinienne (à laquelle il se réfère explicitement), et l'hérédité sera, dans le domaine organique, le lieu de la transmission de la similitude. Dans le domaine physique, Tarde évoquera les « vibrations » qui ont le même rôle. Dans le domaine social, cette jonction entre éléments semblables à partir d'un terme initial sera nommée répétition. Pour dire les choses d'une autre manière, toute similitude de comportement dans la vie sociale sera référée à un modèle primitif qui donnerait lieu ensuite à des répétitions, en sorte que la répétition instaure une inégalité de situation entre ce qui copie, qui est second, et ce qui est copié, qui est premier.

Ainsi donc la notion d'imitation aura un rôle considérable, dans la mesure où toute similitude sociale devra lui être soumise. La toute-puissance de la

notion devrait cependant épargner les termes premiers des séries, qui fondent la possibilité d'imitations ultérieures. Or Tarde, par une sorte de coup de force théorique, va également assimiler l'invention, ou la nouveauté, soit encore la rupture avec les séries imitatives données qui permet en retour de jeter les bases de nouvelles séries imitatives, à une imitation : l'invention, célébrée d'un côté comme étant le fait d'un esprit qui sort du conformisme social (1993, p. 95), est d'un autre côté présentée comme la rencontre fortuite entre des idées préalables — lesquelles, en tant qu'elles existaient déjà, relevaient d'imitations (par exemple, *ibid.*, p. 48). Ainsi Tarde insiste-t-il d'une part sur l'importance de l'hétérogénéité, indiquant que celle-ci est initiale et fondamentale (permettant, par suite, les similitudes locales); mais, en fait, par la réduction de l'invention à de la répétition, il tend à évoquer une sorte d'indéfinie répétition du même alors qu'il cherche à rendre compte d'une réalité foisonnante.

Mais, à vrai dire, par-delà ces généralités, instructives parce qu'elles donnent une idée du point de départ de Tarde et de son socle théorique (représenté sans doute par le modèle darwinien), mais un peu creuses par leur trop grande abstraction, il convient de préciser ce qui est entendu plus exactement par Tarde lorsqu'il emploie la notion d'imitation. Il insiste donc lui-même sur la polysémie (ou le caractère très général) de la notion, qui intègre des réalités aussi diverses que la coutume, la mode, l'éducation, l'obéissance, l'instruction, l'éducation, la sympathie, le conflit, l'opposition, etc., toutes ces situations impliquant un certain degré de similitude de comportement, puisque, dans les conflits, le fait de prendre le contre-pied d'une position revient à se référer unilatéralement (donc imitativement!) à elle, même si c'est sur un mode négatif.

Le recours à la notion d'imitation représente aussi le refus d'établir une opposition ou une distinction trop marquées entre des attitudes inconscientes et des attitudes conscientes : la différence ne sera que de degré, et l'on passera insensiblement de l'une à l'autre, un peu, finalement, comme s'il n'y avait pas d'invention absolue, mais que celles-ci dépendaient toujours d'idées antérieures, en sorte qu'il y ait la possibilité, sous un certain angle, d'un renvoi de l'innovation à la répétition.

Le souci de Tarde est d'introduire des relations d'interaction dans la constitution des croyances et des comportements individuels. Son insistance très forte sur la notion d'imitation correspond à la généralisation du modèle central d'interaction, que nous avons rencontré chez la plupart des auteurs précédents, et qui indique l'influence que les individus ont les uns sur les

autres, que cette influence soit directe, de personne à personne, ou qu'elle soit indirecte, à travers, par exemple, la constitution de connaissances, de concepts, d'outils, de coutumes, qui survivent aux individus qui leur ont donné naissance.

B/ Les deux directions de l'imitation

Mais pourquoi obéit-on à une influence ? La réponse de Tarde à cette question est assez complexe. Elle intègre une dualité de perspectives théoriques, avec, néanmoins, la prééminence de l'une sur l'autre.

Si un individu *b* répète une action *x* faite par un individu *a* (on considère, par hypothèse, en suivant Tarde, qu'il y a effectivement imitation, c'est-à-dire prise d'exemple par *b* sur un modèle *a*, et non pas seulement répétition externe à toute relation d'influence directe ou indirecte entre les deux termes), il y aura deux manières d'expliquer cette répétition.

Soit l'on considérera que *b* répète l'action *x* parce que, compte tenu de sa situation, elle correspond à une réponse adéquate à un problème auquel il était confronté, ou à un enjeu, ou à une ambition, etc. Dans cette perspective, *a* servira de découvreur de la possibilité *x*, non spontanément mise en évidence par *b*, qui sera ainsi dans une relation de dépendance par rapport à *a*. Mais l'enjeu de l'imitation demeure, dans ce cas de figure, l'action *x*, et, accessoirement seulement, l'individu *a*.

Au contraire, une autre manière d'expliquer l'imitation sera cette fois-ci de ne pas tenir compte de la nature de l'action imitée *x*, mais d'insister plutôt sur le fait que, si *b* fait *x*, ce n'est pas tellement parce que *x* lui convient spécifiquement, mais parce que *a* l'a fait. On a là une perspective tout à fait différente de la précédente. Celle-ci insistait sur le caractère *logique* (ou rationnel) de la relation d'imitation, où l'on n'imité pas pour imiter, mais parce qu'il est pertinent d'imiter, pertinent de prendre exemple sur quelqu'un. Certes, l'action logique ou rationnelle intervenait dans le cadre d'une interaction, au sens où celui qui innove permet à ceux qui vont le suivre de découvrir des options favorables auxquelles ils n'auraient pas eu accès sans cette médiation. Mais l'interaction comprenait un terme extérieur à elle qui, finalement, la motivait. Au contraire, dans le deuxième cas de figure, ce n'est pas le terme extérieur qui commande l'interaction, mais celle-ci qui est première. Il n'y a cette fois-ci pas de référence directe à une attitude logique face à des données externes à l'interaction.

Tarde évoque les deux types de perspective, et assigne un sort important à toutes deux. L'imitation, chez Tarde, correspond aussi bien au premier modèle qu'au second. L'avantage de la première option est qu'elle permet d'expliquer très clairement, dans le cadre d'interactions imitatives, la diffusion de certains comportements : l'utilité ou la vérité commandent ici l'adhésion (*ibid.*, p. 153). Tarde considère en particulier que l'évolution historique permet un surcroît de rationalité dans les relations d'imitation, et une importance toujours croissante des motifs d'adhésion à tel ou tel comportement. Toutefois, il est très explicite sur le fait que ce modèle n'épuise pas la réalité de l'imitation, et qu'il faut alors recourir à l'autre (*ibid.*, p. 100). Ses arguments sont de deux ordres : l'un correspond à un souci de cohérence générale du propos théorique ; l'autre correspond plutôt à la description de certains phénomènes qui ne peuvent entrer dans le modèle d'interaction logique.

Le premier type d'arguments renvoie donc à la possibilité de la primauté, sur l'imitation, qui n'aurait qu'un rôle de circonstance, de l'adhésion réfléchie à la rationalité d'un comportement. Tarde rejette cette possibilité en évoquant le fait que toute adhésion « réfléchie » (et non pas rationnelle) se fait au nom de certains critères préalables : or ceux-ci sont le résultat d'imitations antérieures, c'est-à-dire de l'acceptation de toutes sortes de principes, de normes, tacitement admis et qui ne sont pas maîtrisés de manière consciente dans leur diversité. Il y a donc une antériorité logique et pratique de l'imitation « non réfléchie » sur l'imitation « réfléchie ». On retrouve ici un élément de la description simmélienne de la pluralité des *a priori* mobilisés dans toute représentation. Mais alors que l'on peut donner une interprétation rationaliste de ces modalités de la représentation, Tarde les renvoie au motif général, ici peu convaincant, de l'imitation.

Le second ordre d'arguments renvoie plutôt à la description d'attitudes sociales qui n'ont rien à voir avec l'adhésion réfléchie à certains principes clairs. Ainsi, pour prendre les exemples les plus évidents, les attitudes de conformisme, ou le fait de suivre les modes. Tarde parle ici d'un « somnambulisme » social, tel que l'on imite sans motif particulier d'imiter. Toutefois, il ne dit pas très clairement s'il y a là une autre catégorie de phénomènes, telle que la question de l'adhésion réfléchie à des principes ne peut s'y poser, du fait de la nature particulière du domaine (comme peut-être dans le cas de la mode), ou s'il s'agit de situations en retrait et en défaut par rapport à la possibilité effective d'une attitude logique (comme peut-être dans le cas du conformisme social), qui révélerait ainsi la nature profonde de l'imitation,

plus proche du second modèle que du premier, même si celui-ci est inclus dans cette catégorie générale de l'imitation.

La polysémie de cette notion permet donc de tirer de Tarde une vision rationaliste des processus sociaux, mais aussi une vision irrationaliste, les deux étant unifiées par le recours à un principe situé en amont d'elles (mais qui, par là, occulte et supprime leurs différences) : le principe de la répétition du semblable, envisagée tantôt du point de vue des motivations des acteurs, et tantôt du point de vue de leur « somnambulisme ».

Les points de vue sociaux sur la réalité, singuliers ou communs, particuliers ou universels

Nous avons constamment rencontré, au cours de notre investigation, l'imbrication de la théorie de l'action et de la théorie de la connaissance. Cette imbrication est éminemment présente chez les auteurs que nous évoquons dans ce chapitre. Le thème de l'interaction trouve ainsi, chez Mead (1863-1931), qui s'inscrit dans une tradition de pensée américaine (le pragmatisme), une interprétation nouvelle par son association avec celui de communication — Blumer qualifiera cette démarche, plus tard, d'« interactionnisme symbolique ». Nous nous proposons de le rapprocher, dans les lignes suivantes, à la fois des thèmes fondamentaux rencontrés précédemment, et des théorisations de l'Autrichien Schütz (1899-1959) et du Hongrois Mannheim (1893-1947). Le rapprochement de ces deux théoriciens permet de montrer, par-delà l'hétérogénéité des filiations et des successions (Schütz, se réclamant de Husserl, inaugure une tradition qui se prolonge aujourd'hui dans l'ethnométhodologie, tandis que Mannheim appartient à la tradition marxiste), l'unité ou la complémentarité des problèmes abordés.

Il eût convenu ici d'évoquer, dans le sillage de la présentation de Mead, l'essor de la sociologie américaine de l'école de Chicago, avec les noms importants de Thomas et Park. Nous y renonçons bien tristement, comme nous avons renoncé à rendre compte des travaux de Mauss, situés dans la lignée de Durkheim, non par étroitesse de notre point de vue, mais du fait des restrictions imposées par le format de notre ouvrage.

I - MEAD : COMMUNICATION ET COMMUNAUTÉ

Mead insiste beaucoup sur le fait que l'individu n'est pas autosuffisant et que ses attitudes et croyances doivent être expliquées à partir du groupe auquel il appartient. La place de Mead dans l'histoire de la sociologie reviendrait ainsi à renforcer une perspective « holiste » de la sociologie, telle que l'individu apparaisse comme déterminé par l'ensemble social auquel il appartient. Or, la réalité de la pensée de Mead est certainement plus nuancée : s'il insiste beaucoup sur la constitution du sujet à partir de la communication avec les autres, et s'il réduit la primauté de la référence logique à l'individualité au bénéfice d'une primauté logique de la référence au groupe, pour l'explication des phénomènes sociaux, il n'est en réalité pas du tout un holiste et accorde une large capacité d'initiative aux individus en même temps qu'il développe une théorie de l'existence de valeurs universelles compatibles avec la référence aux particularités des situations sociales.

A/ Communauté et individualité

Mead insiste beaucoup sur la notion d'interaction : mais la nouveauté de sa pensée, à cet égard, consiste dans l'introduction du concept de communication. L'interaction est, chez Mead, communication entre individus, le médium le plus éminent de cette communication étant représenté par le langage et ses symboles. L'individualité va se constituer dans le cadre de la communication, sans avoir d'antériorité par rapport à elle. Cela signifie deux choses quelque peu différentes pour Mead. Il y a le principe d'une antériorité logique du groupe par rapport à l'individu, et la traduction de cette antériorité logique en une antériorité chronologique.

L'antériorité logique correspond à une proposition assez simple : l'individu n'a accès à la représentation de lui-même qu'à partir du moment où il se constitue comme objet de sa représentation, ce dédoublement correspondant précisément à l'attitude qu'autrui a vis-à-vis de lui. En m'appréhendant comme objet, j'adopte la position qu'autrui a sur moi, je n'ai donc de connaissance de moi-même comme objet que par l'intermédiaire de la perception que les autres ont de moi. Le raisonnement de Mead est donc le suivant : à partir du fait que l'acte de se percevoir soi-même comme objet correspond à une distanciation qui est celle où autrui se situe par rapport à moi, il en déduit que, pour avoir accès à moi-même, il faut emprunter l'attitude d'autrui face à moi. On pourrait contester cet argument, et considérer

qu'il y a simplement, dans la relation de distanciation, de soi à soi et de l'autre à soi, une similitude de fait, mais partielle, et qui n'implique pas que la première ne découle nécessairement que de l'exemplarité de la seconde. Toujours est-il que Mead oriente vers cette direction ses analyses de la formation du langage, à partir de l'anticipation de l'interprétation d'autrui vis-à-vis de son propre geste.

Ce qui importe est alors la conséquence de cette antériorité logique, et qui est une antériorité chronologique. Mead déduit de cette représentation de soi à travers la position d'autrui l'emprunt initial, en toutes choses, de la position d'autrui. Il y a là une théorie de l'apprentissage : l'individu n'est pas ce qu'il est spontanément et directement, et il n'y a pas d'immédiateté de soi à soi. Bien plutôt, il commence par emprunter les rôles qui prévalent dans la société où il se trouve : les attitudes d'autrui doivent ici s'entendre en un sens très large, puisqu'elles incluent le langage, les manières, les concepts, les connaissances, les coutumes, les principes moraux, etc.

Dès lors, de l'extension « horizontale » de la communication où il y a échange entre les individus, à travers les symboles du langage, Mead fait passer à une conception « verticale » de l'altérité : de l'autre, on passe aux autres, et les autres, c'est le groupe donné auquel on appartient, d'où la dépendance de l'individu à l'égard de ce groupe.

Pourtant, cette dépendance des individus à l'égard des communautés auxquelles ils appartiennent est loin d'être complète dans la théorisation de Mead : il distingue et oppose en effet, dans la constitution de la personnalité individuelle, le Je (*I*) et le Moi (*Me*). Le Moi va représenter ce qui, dans l'individu, est défini par son appartenance à un groupe donné, c'est-à-dire toutes les réponses communes à un groupe face à un certain nombre de situations. L'individu, donc, parle une langue donnée, obéit à certaines coutumes, possède un certain accent, etc. Mead insiste sur le caractère tendanciellement non voulu, ou inconscient, de ces similitudes, et de leur mise en place. Il évoque ainsi le fait que les modes tendent à se diffuser largement sans que les individus qui finissent par les suivre aient réellement conscience de l'adoption par eux d'une mode particulière.

Toutefois, cette conformité de l'individualité à un groupe constitué n'est pas complète, et cela pour deux raisons conjointes. Comme Durkheim, Mead se réfère à Leibniz pour évoquer un principe d'individuation : chaque individu est un point de vue particulier sur une réalité commune, et, exprimant en lui ce qu'il y a de commun, il le fait par là même de manière singulière (alors que l'adoption des symboles correspond à la possibilité de l'anticipation de

la réponse d'autrui à ses actes). Par ailleurs, ces habitudes de groupe concernent des réponses communes à des situations ordinaires, elles expriment donc une certaine routine qui ne permet pas de faire face à des situations imprévues.

L'individualité représentera chez Mead, de manière tout à fait remarquable, une capacité d'innovation. Ce phénomène, loin d'être marginal, est considérable dans la représentation de Mead, et permet de dire avec certitude que, en référant l'individualité à l'interaction du groupe, il n'a certainement pas voulu indiquer qu'elle lui était soumise de manière unilatérale. Au contraire, cette attitude généralisée d'autrui que l'individu adopte par son insertion dans une communauté est elle-même le résultat d'actions antérieures, innovantes par rapport à une situation donnée (émanant du Je et non du Moi), même si ces innovations peuvent avoir un caractère imperceptible; elles sont alors innombrables, révélant une participation d'acteurs en nombre infini. « Nous savons que, lorsque nous passons d'une période historique à une autre, des changements fondamentaux se sont produits, et nous savons que ces changements sont dus aux réactions des différents individus. Nous ne pouvons reconnaître que leurs effets ultimes, mais les différences sont le résultat des comportements d'une infinité d'individus qui changent réellement la situation dans laquelle ils se trouvent, bien que les changements spécifiques soient trop menus pour que nous les distinguions. » (Mead, 1962, p. 202-203, notre traduction).

L'innovation consiste en particulier à se libérer d'une situation sociale trop étriquée. Une attitude conservatrice étroite consistera alors à prendre des normes prévalant dans une situation donnée pour une réalité nécessairement valable d'un point de vue absolu.

Il y a donc, pour l'individu, à partir d'une situation donnée qui lui a donné accès à lui-même, par la transmission d'un savoir, de rôles, d'attitudes communes, etc., possibilité d'innovation et d'élargissement du point de vue particulier. Pour décrire ces procédures d'élargissement, Mead fait appel à deux types de considération. Soit la référence à une simple extension du champ de référence; soit l'extension extrême de celui-ci jusqu'aux limites extrêmes de l'Humanité ou de l'universalité. Ainsi, le voleur qui appartient à une bande obéira aux règles de celle-ci plutôt qu'à celles de la société élargie : il n'y a d'ailleurs pas nécessairement d'opposition, comme dans ce cas, entre la société étroite et la société élargie, puisque Mead prend parfois pour exemple l'équipe sportive, qui représente une petite société mais ne s'oppose pas à celle, plus grande, où elle s'insère.

B/ Universalité et rationalité

Or, du point de vue de l'individu, la référence, toujours possible, à l'universel est une référence à la rationalité. La position de Mead est à cet égard assez complexe, et rappelle beaucoup celle de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Chez l'un comme chez l'autre, le social peut signifier aussi bien le particulier (celui d'une communauté donnée), opposé à la possibilité d'un universel, que l'universel, envisagé alors comme l'extension communautaire maximale. Le social et l'universel ne s'opposent pas nécessairement : le social a une variante particulière, opposée à l'universel, et une variante universelle, qui demeure sociale parce que celui-ci est alors vu sous l'angle d'une interaction entre individus, qui relève d'un registre « social » — et de l'adoption du point de vue de l'autrui généralisé.

Mead ne s'intéresse pas tellement à la rationalité, à laquelle peut se référer l'individu, comme une possibilité en soi de l'action ou de la connaissance, disponible dans certaines circonstances ou occultée en d'autres (avec toutes les situations intermédiaires possibles). Pareto, par exemple, décrit la rationalité en fonction d'un critère externe, la conformité au regard de l'expérience, et n'insiste pas directement sur l'universalité de la démarche, sensible plutôt à l'inégalité des attitudes individuelles face à cette possibilité de la rationalité. L'expérience de la rationalité n'est pas tellement soulignée comme étant susceptible, fondamentalement, d'être commune à tous les hommes, Pareto cherchant plutôt à séparer les situations où il est possible de recourir à l'expérience de celles où cela n'est pas possible.

Mead ne fait pas du tout cela, et il est assez vague sur les critères effectifs de la rationalité, indépendamment de cette considération formelle de l'universalité (au sens d'un mouvement d'universalisation possible). Durkheim évoquait, quant à lui, le fait qu'une connaissance soit le plus fréquemment vérifiée pour garantir son universalité face aux tendances à la divergence de l'individualité. Mais il n'accordait pas, comme Mead, un accès direct de l'individu à cette universalité de la rationalité, qui était toujours le fait d'une collectivité. Il y a chez Mead un tel recours individuel à la rationalité, mais son universalité l'intègre à l'idée de communauté, même s'il ne s'agit plus d'une communauté définie, éventuellement en opposition avec l'universel. La difficulté de cette conception est que l'on ne voit pas tellement pourquoi les individus ont recours tantôt à des conceptions particulières, non universelles, et tantôt à des conceptions universelles : certes, il fait référence à l'élargissement historique des points de vue, mais concède que cet élargisse-

ment pouvait intervenir à titre individuel dans des périodes anciennes (par exemple l'Athènes de Platon et Aristote).

Le principe de communication, dans la lignée de cette possibilité de l'universalisation, va permettre de tenter de fonder une éthique en suivant une procédure qui influencera Habermas. L'idée centrale est cependant distincte de celle qui sera adoptée par Habermas : la *communication* est interprétée en termes de *communauté*. Ainsi, le fait d'avoir un langage commun est l'expression d'une communauté. Procéder à des échanges économiques est le fait d'une communauté. Le passage de la communication à la communauté se fait par l'intermédiaire de la possibilité de se mettre à la place de l'autre, qui fonde les principes de secours présents dans toutes les religions universelles.

On peut alors, brièvement, considérer que ce passage de l'idée de communication à celle de communauté ne va pas de soi, comme en témoigne en particulier la sphère de l'économie, que Mead déleste de sa belle qualification, donnée par Weber, de lutte, formellement pacifique, de l'homme avec l'homme, pour en retenir exclusivement l'aspect coopératif. De plus, certains principes énoncés par Mead pour caractériser une attitude éthique échappent en tant que tels au principe de communication *stricto sensu* : ainsi évoque-t-il la supériorité d'une attitude de concurrence où l'objet de celle-ci est l'excellence dans un domaine utile à autrui, par rapport à une situation de concurrence orientée vers la domination « brutale » d'autrui. Cette belle réinterprétation de la concurrence coopérative ne relève pas vraiment d'un principe « communicationnel ».

II - SCHÜTZ : L'OBJECTIVITÉ DE LA SOCIOLOGIE À PARTIR DE SA DÉMARCHE SUBJECTIVISTE

Le nom de Schütz est généralement associé à un effort d'application aux sciences sociales des concepts de la phénoménologie, soit encore une lecture du monde de la réalité sociale entreprise à partir des catégories mises en place par Husserl. Toutefois, l'enracinement théorique de Schütz intègre également l'héritage de la philosophie pragmatique, et la conceptualisation de l'interaction de Mead. Les théories de l'interaction et de la communication présentées par Mead sont cependant réinterprétées avec pour objectif de renouveler, à partir de ces perspectives, la méthodologie des sciences sociales et, singulièrement, de la sociologie. Aussi est-ce une théorie de l'action qui est déve-

loppée par Schütz, où l'on retrouve l'attention aux catégories des moyens et des fins, théorie de l'action qui a la particularité (dans la continuité toutefois du projet de Max Weber) de permettre en même temps, de par sa constitution même, une théorie de la possibilité de la connaissance scientifique de la réalité sociale.

A/ La représentation du monde social

L'idée de base de Schütz est de décrire le rapport au monde de l'acteur quotidien comme un monde « construit » et « interprété », c'est-à-dire un monde envisagé à partir de représentations abstraites nécessaires à la conduite de l'action. « Le monde social n'est pas essentiellement un monde sans structure. Il a une signification particulière et une structure pertinente pour les êtres humains qui y vivent, qui y pensent, qui y agissent. Ils ont sérié et interprété à l'avance ce monde par de nombreuses constructions courantes de la réalité de la vie quotidienne, et ce sont ces objets de pensée qui déterminent leur comportement, définissent le but de leur action, les moyens utiles pour les mener à bien — en bref, qui les aident à s'y retrouver à l'intérieur de leur environnement tant naturel que socioculturel et de s'en accommoder » (1994, p. 10-11).

La spécificité de cette expérience construite de la réalité (qui rappelle les considérations similaires de Simmel) tient à son caractère intersubjectif. Cela signifie plusieurs choses différentes.

1. Tout d'abord, l'idée, constamment rencontrée au long de cette histoire de la sociologie, et généralisée par Mead, que les connaissances que l'on a de la réalité s'appuient sur des modèles appris, et constitués antérieurement à l'intervention que l'on a dans le monde. L'individu ne construit pas seul le monde dans lequel il intervient, mais assume un héritage considérable, dont le plus général et le plus remarquable est celui de la langue. C'est ce que Schütz appelle « l'origine sociale de la connaissance ». Mais, pas plus que chez Mead, cela ne doit être interprété dans un sens déterministe « dur ». Il s'agit seulement du fait que l'individu ne réinvente pas entièrement le monde, et qu'il bénéficie, dans le cadre d'une sorte de division du travail à l'échelle historique, des résultats acquis et accumulés par ses prédécesseurs.

2. Il y a inégalité de la distribution de la connaissance sociale. Je ne connais pas tous les aspects de la réalité avec le même degré de précision, et il en va

de même pour autrui. Aussi y a-t-il des domaines dans lesquels je suis expert, tandis que je suis ignorant en d'autres, mais il en va de même pour autrui, en sorte que je puisse le reconnaître comme expert, lui-même, en des domaines où je suis ignorant. J'ai donc un accès à la structure de son action, j'ai la possibilité de comprendre les motifs de celle-ci, alors même que je suis moi-même expert en un autre domaine.

3. Il y a une différenciation, et c'est le point le plus important, des points de vue sur la réalité (thème également classique, comme nous l'avons vu, dans la littérature sociologique), différenciation due aux situations locales et biographiques ; mais la pensée courante permet de dépasser cette singularisation par la possibilité qu'il y a pour elle, et dans le cadre des buts pratiques poursuivis par les individus, de trouver des points d'accord à caractère intersubjectif : définition d'objectifs communs à partir de définitions communes des situations.

Autrement dit, l'action quotidienne exige de la part de l'acteur un effort d'interprétation de l'action d'autrui, afin de parvenir à ses fins propres. Par exemple, si je veux envoyer une lettre à Chicago, et que je la dépose dans une boîte, je dois ainsi compter sur le fait qu'il existe un postier qui viendra la retirer pour la transmettre à d'autres personnes qui se chargeront de l'expédier, etc. Ainsi, j'interprète, dans cet acte élémentaire, l'action d'autrui en termes de motivations, de finalités et de moyens sur lesquels je peux tabler afin de parvenir à mes fins propres. Aussi, la nécessité où se trouve l'acteur de réussir les actions qu'il entreprend exige de lui un effort constant de *compréhension* des actions d'autrui, et un effort d'approfondissement de cette compréhension.

Cette compréhension que j'ai des actions d'autrui renvoie à une *typicité de l'expérience*. « Nous pouvons dire qu'un homme a agi de manière sensée si le motif et le déroulement de son action sont compréhensibles pour nous, ses partenaires ou ses observateurs. Ce sera le cas si son action est en accord avec l'ensemble de règles et de recettes socialement approuvées pour venir à bout de problèmes typiques en utilisant des moyens typiques afin de parvenir à des fins typiques » (1994, p. 35). Derrière les difficultés de terminologie introduites par cette citation (action « sensée » ou « socialement approuvée »), il faut retenir deux aspects décisifs : la typicité, c'est la communauté d'attitudes face à certaines situations.

Cette communauté d'attitudes est renvoyée par Schütz à un niveau de généralité tel qu'il apparaisse plus important que les origines locales de ces

attitudes communes ou leur pertinence au regard d'un étalon quelconque. Il s'intéresse plutôt à la structure de l'expérience de l'action, laquelle renvoie à des structures typiques, soit encore régulières et communes, indépendamment de la question de savoir pourquoi ces attitudes typiques sont ainsi faites plutôt qu'autrement. Schütz reprend ici la notion d'« autrui généralisé » de Mead, sans toutefois insister, comme Mead, sur le primat de l'altérité par rapport à la subjectivité. C'est le problème de l'orientation réciproque de l'action qui est souligné.

Toutefois, et c'est le deuxième aspect, cette typicité est précisément ce qui permet l'orientation réciproque de l'action, ou l'interaction. La compréhension de l'action d'autrui est possible en vertu de sa typicité. Schütz renvoie à cet égard à différents niveaux de compréhension de rang inégal.

Il insiste sur une structure générale de l'action qui la lie à des motivations, à des finalités, et à des moyens permettant d'atteindre ces finalités. Cette caractérisation universelle et constante de l'action est ce qui permet, fondamentalement, l'orientation réciproque, en ce qu'il y a identité des structures générales de l'agir.

Mais Schütz particularise ce modèle général en l'associant à des univers concrets, différenciés, de normes, de manières, de langages, etc. qui sont, d'un côté, des finalités particulières (puisqu'elles peuvent être variables), mais qui représentent, d'un autre côté, une expérience commune à certains groupes d'individus : il y a une homogénéité des références dans l'interaction, ce qui la rend possible (sauf, précisément, lorsque l'on se trouve dans la situation d'un étranger vis-à-vis d'un groupe social donné : mais alors l'acteur doit encore essayer de traduire les comportements auxquels il est confronté, c'est-à-dire de trouver des références communes pour faire face à l'étrangeté immédiate : il doit essayer de comprendre ce qu'il ne comprend pas directement).

Enfin, Schütz reprend le thème de la rationalité de l'action, qui représente un mode éminent de la compréhension de l'action d'autrui, et dont il emprunte trois critères à la définition officielle de la rationalité téléologique de Weber : saisie des moyens, attention aux conséquences, appréciation de l'importance relative des fins. Il considère l'action rationnelle comme distincte et plus particulière que la notion de typicité, dans la mesure où les coutumes et les traditions sont envisagées sous l'aspect de la communauté de référence qu'elles peuvent représenter, par-delà les critères spécifiques de la rationalité — qui est alors conçue en un sens étroit.

Schütz esquisse cependant brièvement une interprétation intéressante de ce qui, au regard des analyses de Weber, relèverait de la « tradition » : « À l'intérieur du groupe, l'ensemble des types personnels et des actions en cours est admis (jusqu'à l'apparition de la contre-évidence) comme un ensemble de règles et de recettes qui se sont avérées bonnes jusqu'ici et dont on attend qu'elles continuent à l'être dans le futur » (*ibid.*, p. 25). La tradition, ce serait ainsi ce qui permet de faire face aux situations requises par l'expérience de l'interaction, dans une situation routinière du type de celle décrite par Mead (ou, ailleurs, par Schumpeter), en attente de situations nouvelles qui viennent rendre nécessaire leur changement.

B/ Théorie de la connaissance sociologique

L'intérêt de ces analyses est qu'elles permettent de renouveler la critique d'une interprétation béhavioriste, ou positiviste dans un sens étroit, de l'action humaine, et donc de son interprétation générale par les sciences sociales. L'insistance de Schütz sur cette interaction déployée à partir de la typicité des actions permettant l'intercompréhension des acteurs correspond à la volonté de montrer que le chercheur en sciences sociales, lorsqu'il se réfère au sens des actions et à leur typicité, ne fait que prolonger le mouvement des acteurs eux-mêmes, dans leurs interactions spontanées. Il se situe seulement à un niveau d'abstraction supérieur, tel qu'il comprenne les interactions sans y participer directement, c'est-à-dire sans être pris soi-même dans les intérêts spécifiques de ces actions.

La critique du béhaviorisme engagée par Schütz à la suite de Mead correspond ainsi à deux directions : elle n'est pas du tout un rejet relativiste de la possibilité d'une connaissance objective, puisque les sciences sociales devront partager avec les sciences de la nature la nécessité d'énoncer des hypothèses qui soient vérifiées par l'expérience. Mais cette expérience, garante de la pertinence de la théorie, est constituée par les actions humaines elles-mêmes, qui ont leur spécificité. Elles ne sont pas réductibles à l'observation *externe* de mouvements corporels ; autrui n'est pas seulement un organisme dont les mouvements soient à observer de l'extérieur. En des arguments subtils, que l'on ne peut reproduire ici, Schütz montre que la démarche scientifique béhavioriste laisse de côté des pans entiers extrêmement importants pour la connaissance, en particulier ses propres présupposés.

Le chercheur, comme l'acteur quotidien, doit donc faire l'épreuve de la compréhension de l'action d'autrui à partir de sa typicité. Le processus de

compréhension n'est cependant aucunement perçu comme une affaire subjective, qui induirait un caractère arbitraire des sciences sociales. La démarche compréhensive, subjectiviste dans sa démarche, car elle est attentive aux motivations des acteurs, n'est pas une démarche subjective : les sciences sociales se distinguent des sciences de la nature par l'impossibilité où elles se trouvent de demeurer dans une relation d'observation externe ; mais cela ne les réduit en rien à l'arbitraire de la subjectivité, car elles énonceront des hypothèses qui devront être confirmées par l'expérience, suivant les modalités propres de celle-ci.

III - MANNHEIM : SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

La sociologie de la connaissance de Mannheim part d'un double principe : d'une part, il est possible d'expliquer les croyances et les comportements des individus, aux différentes époques historiques, en fonction de leur situation sociale ; cette explication sociologique ne correspond cependant pas à un relativisme, mais permet au contraire d'avoir une représentation renouvelée et enrichie de la connaissance.

D'autre part, le principe, rencontré chez Durkheim, Mead et Schütz, de l'individu comme point de vue particulier sur la réalité, se retrouve chez Mannheim. Mais celui-ci souligne qu'il y a un autre principe de variation des attitudes : la variation des circonstances elles-mêmes, ou des situations historiques (que l'on vient de rencontrer chez Schütz dans la lignée vénérable de Montesquieu). Autrement dit, les individus représentent des points de vue particuliers sur une réalité qui est elle-même en constant changement (ce changement n'intervenant pas de manière hétérogène aux individus, à la manière d'un déploiement de l'absolu, mais étant le résultat des actions elles-mêmes). Le sociologue s'interroge alors sur les différentes modalités de représentation du réel, et sur les différentes représentations de celui-ci, eu égard à cette pluralité de points de vue et à cette variabilité des situations.

A/ Idéologie, utopie et décentrement

La mise en évidence du caractère *particulier* de chaque point de vue permet de montrer en quoi il peut être inadéquat par rapport à une réalité plus

complexe que ce qui en est retenu, comme l'indiquait Durkheim. Mannheim renforce cette perspective par l'introduction du caractère changeant de la réalité qui introduit deux nouvelles possibilités d'inadéquation, en sus de la référence générale au principe du point de vue particulier.

L'idée d'abord que la représentation du réel peut être inadéquate, parce que en décalage par rapport à une évolution de la réalité ; une représentation cesse de correspondre à la réalité des faits, et sera, du point de vue de l'action, impraticable. Mannheim associe à cette attitude la notion d'idéologie, qui correspond à une représentation intellectuelle surannée de la réalité, liée à une volonté de conservation de l'ordre social, émanant elle-même d'intérêts liés à cet ordre social. L'idéologie exprime ainsi une vision partielle de la réalité, en retard sur son mouvement, et exprimant des soucis de conservation d'une situation sociale favorable à ceux qui soutiennent cette idéologie.

Symétriquement, l'utopie représente une anticipation de l'évolution sociale, irréaliste donc dans son contenu parce qu'elle ne saurait correspondre à la situation à laquelle elle est confrontée lorsqu'elle se produit. Toutefois Mannheim tend, en quelque sorte, à minorer le décalage qui existe entre l'utopie et la réalité par rapport à celui qui existe entre l'idéologie et la réalité. Car le changement lui-même ouvre des promesses à l'utopie : ce qui est irréalisable aujourd'hui pourra être réalisable demain, tout au moins dans une certaine mesure. Mannheim voit dans l'utopie un élément moteur de cette évolution historique, même si la réalisation de ses contenus implique la réduction de l'élément proprement utopique au bénéfice d'une attitude plus réaliste. Ainsi, pour lui, le socialisme fonctionne-t-il comme une utopie qui demande à être séparée de ses éléments définitivement irréalisables.

Mais Mannheim ne s'arrête pas du tout à ce principe d'inadéquation des représentations, bien au contraire, dans la mesure où l'on peut renverser les propositions : le point de vue particulier sur le réel, certes limité, n'en perçoit pas moins un aspect de celui-ci. L'idéologie, en retard sur l'évolution de la réalité, a représenté une démarche pertinente à certains moments, relativement à elle. Dans l'utopie, il y a une part de réalisable, qui sera d'ailleurs peut-être réalisée. L'important, pour une sociologie de la connaissance, n'est pas de se situer au niveau du logicien, qui affirmerait le bien-fondé ou le mal-fondé de certaines propositions ou de certaines attitudes dérivant de certaines propositions. La démarche du sociologue correspondra au contraire à une explication, ou à une interprétation du *sens* des conduites humaines (et Mannheim se réfère pour cela à Dilthey).

Mannheim renvoie alors à deux perspectives quelque peu différentes bien qu'elles soient associées en une même démarche : la première, la plus simple, est l'idée que la sociologie de la connaissance, ou la démarche critique par rapport aux représentations sociales en vigueur, se fait à partir d'un *décentrement* par rapport à une position sociale particulière. Le décentrement équivaut à un enrichissement de la perspective, par acquisition d'un nouveau point de vue. La sociologie de la connaissance représenterait ainsi le procès d'un élargissement progressif des points de vue, qui permettrait d'atteindre, progressivement, une meilleure connaissance de la réalité. Là où chez Mead le procès d'élargissement s'arrête à la catégorisation de l'universel représentant la communauté humaine, Mannheim insiste plutôt sur son caractère d'inachèvement nécessaire, eu égard au mouvement inépuisable de l'historicité.

Il insiste alors sur les conditions sociales qui permettent un tel décentrement : celles-ci peuvent avoir un caractère individuel, lorsqu'une personne change subitement de milieu social, ce qui la prédispose à avoir un point de vue différent sur la réalité à laquelle elle appartenait. Là où, chez Schütz, un tel décentrement est perte de repères et nécessité de les retrouver à travers l'interprétation des actes d'autrui, c'est ici la relative liberté que représente cette distanciation qui est mise en avant. Cette mutation peut aussi avoir un caractère collectif, et concerner tous les membres d'une collectivité confrontée à des conditions nouvelles.

La seconde perspective, proche à bien des égards de la première, s'en distingue néanmoins sur un point précis. Elle repère plus aisément les marques qui séparent l'attitude adéquate à une situation de celle qui est inadéquate. En effet, Mannheim évoque le mouvement de l'histoire comme étant, de la part des individus, un effort de maîtrise du monde marqué par les succès et les erreurs. Alors que, dans la perspective précédente, Mannheim se référait à une sorte d'enrichissement progressif, mais sans fin, ici il opère une discrimination plus précise des tentatives couronnées de succès et de celles qui conduisent à l'échec : ainsi une conception éthique définitivement inapplicable en une certaine situation devra-t-elle, à terme, être éliminée. Mais Mannheim insiste bien sur la valeur de l'erreur : elle demeure intelligible dans ce procès de tentative de maîtrise du réel, corrigé par lui. Il évoque ainsi un schéma clair des procédures d'adaptation : 1° La théorie est fonction de la réalité ; 2° Cette théorie conduit à un certain type d'action ; 3° L'action change la réalité ou, en cas d'échec, nous force à une révision de la théorie précédente. Le changement dans une situation donnée induit par l'action donne naissance à une nouvelle théorie.

Dans les deux cas, Mannheim se réfère, pour l'explication sociologique, à la notion de position sociale et à celle d'intérêts sociaux. Toutefois, tout en créditant Marx d'avoir inauguré une telle démarche, il insiste bien sur deux éléments qui rompent avec ce qui serait une interprétation étroite du marxisme : d'une part, les intérêts sociaux sont pris dans un sens très large, et ne se réduisent pas à des intérêts « économiques ». Ainsi, le décentrement individuel évoqué précédemment peut résulter simplement d'un changement de pays, qui fera apparaître la position antérieure à ce déplacement comme déterminée socialement, sans qu'il y ait là directement d'intérêt économique en jeu. D'autre part, Mannheim, insistant sur la position sociale, qui a souvent un caractère collectif, n'ontologise jamais le groupe en tant que tel : il est très précis à ce sujet et évoque fréquemment le fait que, si l'on peut parler de positions sociales et que celles-ci ne sont pas singulières, par définition, il n'existe en rien un « esprit de groupe » analogue à ce qu'était le *Volkgeist* des Romantiques. Il insiste d'ailleurs également sur le caractère contrasté, voire contradictoire, de certaines situations sociales marquées justement par la pluralité des points de vue et les divergences qui en résultent.

B/ Un exemple de sociologie de la connaissance

Cette volonté d'explication des croyances et des conduites sociales, qui souligne leur détermination par rapport à certaines situations et, de ce fait même, leur pertinence, sous certaines conditions, ne conduit pas à un relativisme, mais à un élargissement des perspectives de la connaissance. Mannheim, dans de belles analyses, évoque le caractère inadéquat du modèle mathématique pour représenter efficacement l'ensemble de la réalité, et suggère le rôle de certaines circonstances sociales qui ont prévalu dans la promotion d'un tel modèle. Il montre que les mathématiques sont impropres à rendre compte de la réalité historique en tant que telle, marquée par la singularité et la variabilité, plutôt que par l'existence de lois invariables formalisables. Pourtant, la vie historique n'est pas de ce fait purement arbitraire : il y a un sens des actions, et une intelligibilité de celles-ci à la lumière de l'analyse des sciences « culturelles ». Celles-ci recourent alors à d'autres procédures que la systématisation mathématique : Mannheim évoque la pauvreté de certaines démarches positivistes voulant réduire la réalité sociale à un système de principes généraux formalisés, par rapport à la richesse de l'expérience de l'homme d'action, mobilisant un savoir varié sur des réalités diversifiées et individualisées.

Mannheim fournit une tentative d'explication sociologique de la prévalence de ce modèle. Il le relie à l'ascension d'une bourgeoisie cosmopolite voulant mettre en avant des principes politiques universalistes liés à une science objectiviste valable, de même, universellement. Cela a conduit à privilégier, dans la connaissance du réel, les aspects de celle-ci se prêtant directement à une mesure objective et, en ce sens, directement valable universellement. Il était alors convenu que, pour être valable, toute connaissance devait se prêter à ces critères très stricts. Mais cet accent mis sur l'universalité immédiate conduisit à occulter les phénomènes très importants de la validité particulière de certaines attitudes en fonction de certaines situations : Mannheim découple l'idée de pertinence de celle d'universalité immédiate, en introduisant la variabilité des circonstances, mais aussi le fait que certaines vérités ne sont accessibles qu'à partir de certaines positions particulières qui interdisent leur recevabilité universelle immédiate.

Il insiste sur le fait qu'une telle position n'est pas relativiste. Si elle prend la mesure de la variabilité des conduites humaines, elle en souligne l'intelligibilité tout en réduisant leur prétention à un caractère absolu. Mannheim met en avant la notion de relationnisme, qui fait penser au relativisme de Simmel : ce dernier était également anti-relativiste, mais, les mots n'ayant pas exactement le même sens aux différentes époques, son opposition au relativisme s'exprimait par une désapprobation du « scepticisme ». Le mot de relationnisme de Mannheim est ainsi moins ambigu, dans l'expression, que celui de relativisme chez Simmel. La perspective de Mannheim insistera spécifiquement sur le décentrement proprement historique, qui permet une connaissance sociologique représentant cette possibilité d'un savoir enrichi à partir d'une expérience elle-même enrichie qui, en retour, permet d'interpréter certaines conduites à partir de leur point de vue limité.

Fonctions et structures

Les notions de fonctionnalisme et de structuralisme ont considérablement marqué la sociologie du XX^e siècle, introduisant ainsi une nouvelle couple de paradigmes dans la boîte à outils des interprétations de la société. Ces deux paradigmes débordent d'ailleurs largement le cadre de la sociologie, pour marquer l'anthropologie (avec Malinowski et Radcliffe-Brown) ou la linguistique (d'où est importée d'ailleurs la notion moderne de structure, à partir de sa conceptualisation par Saussure).

Il faudrait toutefois veiller à deux choses : d'abord, ces deux notions de fonction et de structure n'ont pas de grande unité dans les différents sens et modèles interprétatifs auxquelles elles s'appliquent. Une bonne histoire de la sociologie (idée régulatrice très claire pour nous) devrait explorer et préciser la pluralité de ces modèles : nous n'atteignons pas ici cet idéal.

Toutefois, et c'est le second aspect, la promotion de ces catégories ne correspond pas à l'abandon d'une réflexion sur l'action et ses modalités, ainsi que sur la connaissance. C'est cette piste que nous explorerons brièvement, en rappelant que la théorie de l'Américain Parsons (1902-1979) se présente comme une théorie de l'action ; et que l'anthropologie (à vocation également sociologique) du Français Lévi-Strauss (né en 1908) reprend le problème de l'interprétation de représentations intellectuelles (correspondant aussi à des actions), qui, diffusées socialement, posent à leur analyste le problème de leur intelligibilité, du fait de leur caractère déconcertant.

I - PARSONS : L'INTÉGRATION ET LA DÉFINITION DES FINALITÉS INDIVIDUELLES

Nous avons vu l'importance du modèle de l'action instrumentale associant la notion de fin à celle de moyens. Cette représentation décrit la réalité d'actions

entreprises par des individus. Durkheim comme Weber insistent sur la notion de relation sociale et d'interaction. Mais, comme nous l'avons vu, si la perception des finalités demeure liée à des capacités cognitives individuelles, chez Weber, même si les significations découvertes ont des effets de groupe (par exemple la reconnaissance des conséquences de l'idée de la toute-puissance divine pour toute une catégorie d'individus confrontés ensemble au même problème), Durkheim insiste quant à lui, dans la description de l'interaction, non pas sur des situations de parallélisme, mais sur des situations où l'interaction apporte un résultat spécifiquement différent de l'idée d'une juxtaposition des individus. Soit par renforcement mutuel, qui débouche sur de nouvelles possibilités d'action, impraticables à un niveau individuel ; soit par complémentarité, par définition impraticable à un niveau individuel ; soit, enfin, phénomène sans doute le plus remarquable dans la perspective de Durkheim, dans les situations où l'interaction induit un comportement opposé à celui qui aurait été réalisé solitairement.

D'une certaine façon, on peut concevoir que l'entreprise théorique de Parsons représente une tentative de synthèse entre les deux manières d'envisager les actions humaines : celle de leur logique constitutive propre (définition des catégories de l'action en général), et celle de leur modulation par la nouveauté relative que peut représenter, dans certains cas, l'interaction par rapport à la seule idée d'action singulière (l'idée d'action permettant finalement, quant à elle, de réunir à la fois les concepts d'action singulière et d'interaction au sens où plusieurs partenaires sont d'emblée engagés dans la description d'une action quelconque). En effet, Parsons va maintenir, dans une perspective que l'on peut qualifier de wébérienne, le modèle de l'action orientée vers des motifs, des finalités, des buts à atteindre, à partir de moyens disponibles. Mais, en même temps, toute son attention va se porter sur la différenciation des finalités du point de vue de leur articulation interne, mais aussi sur le fait que les finalités, c'est-à-dire les orientations de l'action, peuvent être *partagées*.

A/ La structure sociale

On peut donner à ce mot deux sens (indépendamment de la théorisation de Parsons), l'un en quelque sorte faible, l'autre fort. Dans le premier sens, on indiquerait qu'une pluralité d'individus a la même orientation face à une situation, par exemple la même conception de la grâce. Dans un sens fort, qui sera la perspective retenue par Parsons, on insistera alors sur le fait en

quelque sorte supplémentaire, bien qu'il paraisse alors décisif et fondamental, de l'*unité* représentée par ce partage commun : le fait d'avoir les mêmes finalités ou les mêmes représentations est alors perçu comme un lien qui unit ceux qui sont ainsi rapprochés par des orientations d'action communes. C'est ainsi que Mead se représente la communauté de langage, prise à la fois dans le sens immédiat d'une possession commune et dans celui, plus fort, de communion dans l'unité.

Parsons entend ainsi rendre compte du phénomène de l'ordre social en des termes d'inspiration durkheimienne, dans la mesure où il ne sera pas conçu comme le prolongement d'initiatives individuelles d'adhésion réfléchie, mais plutôt comme un moment constitutif de l'interaction elle-même. Dans cette entreprise, Parsons part d'un présupposé déjà rencontré chez Durkheim : celui que l'action individuelle doit être, prise singulièrement, « utilitariste » en un sens étroit, proche de l'égoïsme, et en quelque sorte antithétique de l'ordre social. La critique de l'utilitarisme est ainsi étendue à la nécessité de dépasser le point de vue de l'action individuelle, car celle-ci est perçue, à la suite de Durkheim (ce qui pourtant ne va pas de soi), comme inévitablement solipsiste et en situation d'incompatibilité avec le lien social. Le raisonnement est le suivant : il faut dépasser le point de vue individualiste égoïste pour expliquer l'ordre social, car on ne peut le faire à partir de ce point de vue. Mais, pour juger que l'action individuelle est nécessairement égoïste et rétive à la solidarité sociale, Parsons s'appuie sur une lecture de la tradition utilitariste plutôt que sur une description des actions individuelles (en un sens souple) en général, qui n'impliquent pas nécessairement l'égoïsme.

Toujours est-il que l'originalité de Parsons est alors, plutôt que de reprendre les solidarités mécaniques ou organiques de Durkheim, de reconsidérer le problème des finalités de l'action, en les reliant directement, d'une part, au phénomène spécifique de l'interaction, constitutif de la société, mais en insistant, d'autre part, sur la différenciation interne de ces finalités en fonction de leur degré de généralité. Ainsi les différents ordres de finalités sont-ils d'abord perçus du point de vue de leur similitude : ils sont ce qui « rapproche » les individus dans le cadre de l'interaction. Mais ce rapprochement se fait à des degrés de généralité plus ou moins élevés, d'où la possibilité d'une analyse orientée vers la différenciation de ces finalités.

Parsons, dans sa description de l'interaction, va ainsi dégager quatre points de vue, situés à un niveau de généralité croissant, qui permettent de catégoriser les différents moments de l'*intégration* des individus, au sens du partage d'orientations communes qui les rapprochent.

Le premier niveau est celui des *rôles*. Ceux-ci correspondent à des conduites d'action déterminées (par exemple celles du médecin et du patient). Mais ce qui est décisif, en sus de cette détermination (dont il s'agira de déterminer les modalités), c'est le fait que ces rôles sont non seulement différenciés, mais *complémentaires*. Autrement dit, Parsons va insister sur le fait que, dans le cadre de l'interaction, il y a un certain nombre de conduites d'action possibles, inférieures en nombre aux individus (les individus n'étant toutefois pas assignés à un seul rôle, mais au contraire à plusieurs, simultanément), et différenciées (non équivalentes). On peut donc envisager ces rôles indépendamment des individus qui les occupent, même si, *de facto*, ces rôles sont toujours incarnés par des individus.

La différenciation des rôles n'est envisagée par Parsons ni sur le mode possible de leur opposition réciproque (par exemple le proxénète et le pasteur puritain), ni sur le mode également possible de leur indifférence réciproque ; il met en avant un troisième aspect possible, la *complémentarité* des rôles. On retrouve ici la tradition descriptive de la division du travail, qui est retenue cependant dans sa dimension durkheimienne de solidarité des parties. Lorsque la différenciation des rôles n'est pas présente (puisque'elle n'intervient pas dans tous les cadres d'interaction), mais qu'il y a seulement similitude des rôles, Parsons insiste alors sur la « réciprocity d'orientations » (que nous avons rencontrée chez Mead et Schütz), qui apparaît ainsi comme un facteur intégrateur d'une plus grande généralité.

Un ensemble de rôles forme ainsi une collectivité, qui représente alors le moment intégratif de rang supérieur. En tant que l'on a un rôle, on appartient à une collectivité dont on est membre. Autrement dit, à nouveau, dans la perspective de Parsons, la pluralité des rôles possibles n'apparaît pas comme une extension horizontale où l'incompatibilité, l'indifférence ou la complémentarité pourraient se manifester alternativement : il retient cette dernière seule comme essentielle, en sorte que la notion de collectivité ne désigne pas, chez lui, ni une intégration à partir de certains rôles seulement à l'exclusion d'autres (par exemple un syndicat du crime ou une société secrète), ni une intégration en dépit de certaines divergences fortes de rôle (par exemple un patron capitaliste et un ouvrier communiste qui seraient unis, en temps de guerre, par un sentiment national : celui-ci se superposerait alors, de manière unifiante, à la divergence de rôles plutôt qu'il n'exprimerait leur complémentarité). On peut en effet, dans l'absolu, se représenter une collectivité donnée comme quelque chose qui unit certains rôles dans la mesure où elle en exclut d'autres ; ou quelque chose qui unit des individus en dépit de

l'opposition de leurs rôles. Or Parsons retient une troisième option possible, à laquelle il conforme la notion de collectivité, où celle-ci, parce qu'elle est synonyme d'intégration, est perçue comme le prolongement de la complémentarité des rôles (ou, si celle-ci n'existe pas du fait d'une non-différenciation, de la réciprocité d'attentes).

La notion de collectivité est à son tour orientée par des normes. Celles-ci représentent les références communes à partir desquelles se constituent les rôles, et donc, par là même, les collectivités. Les normes constituent le point de référence de la définition des rôles. Enfin, ces normes se réfèrent à des valeurs. Autrement dit, à partir de la considération habituelle en philosophie (et dont nous avons vu les conséquences en sociologie), entre le positif et le normatif, Parsons montre l'importance, du point de vue de l'effectivité des sociétés, d'un dédoublement entre les valeurs et les normes, les premières représentant un degré de généralité plus grand par rapport aux secondes. Cette généralité est interprétée en termes d'universalité, au sens de la sphère de pertinence : une valeur permet le déploiement d'une pluralité de normes correspondant à une pluralité de collectivités et de rôles ; ceux-ci ont donc un caractère particulariste, subsumé sous l'unité de la valeur, qui doit avoir une certaine souplesse permettant l'interprétation différenciée.

D'une manière générale, on pourrait concevoir le rapport des valeurs dans leur relation avec la question spécifique de l'unité sociale (ou de l'union des individus) de trois manières différentes.

1. On pourrait concevoir qu'une valeur ait pour objet spécifique de saper cette unité : par exemple l'apologie de la guerre civile ou, de manière beaucoup plus atténuée, l'éloge de la concurrence (avec deux difficultés importantes : on peut partager la conviction intime — valorisée — que l'on est ennemi : cela doit-il être considéré comme nous réunissant, puisque nous partageons la valeur commune de nous reconnaître comme ennemis ; ou cela nous sépare-t-il, puisque l'objet de cette valeur est de nous opposer ?).

2. Une valeur belliqueuse ou concurrentielle peut nous rapprocher de certaines personnes, mais nous opposer à d'autres, par exemple en période de guerre civile, alors que l'on appartient à la même collectivité : c'est le problème, en quelque sorte, de la philosophie de Carl Schmitt ; faut-il ici considérer les aspects unifiants ou ceux qui sont contraires à l'unité ? Lorsqu'au nom d'une idée partagée de la vérité scientifique deux écoles de pensée s'opposent, faut-il privilégier leur appartenance à une communauté scientifique ou leur opposition farouche dans leur manière d'interpréter les

fondements de celle-ci ? Un deuxième type de valeurs peut correspondre à la volonté de compensation, pour atteindre l'unité, de finalités divergentes et opposées : ici l'unité sociale est atteinte parce que la valeur la préconise contre d'autres finalités.

3. Enfin, la valeur peut exprimer la convergence des finalités plutôt que de s'opposer à elle : c'est la perspective retenue par Parsons à l'exclusion des deux précédentes. En sorte que son schéma de description de l'interaction fasse intervenir deux types d'éléments : d'une part, l'intégration des individus, leur appartenance à des schémas d'action communs qui les rapprochent ; et, d'autre part, les différents degrés de généralité où se déploie cette intégration.

Ces quatre moments de l'interaction (rôle, collectivité, norme, valeur) relèvent, dans la taxinomie de Parsons, d'une *structure* sociale. Cette idée de structure correspond de fait à la considération de deux aspects : d'une part, la constance de ces modalités d'interaction par-delà les singularités individuelles concrètes qui en sont les supports (en sorte que l'on puisse envisager cette structure soit du point de vue des individus, puisqu'eux seuls les mettent en acte, soit d'un point de vue indépendant à eux, puisqu'elles ont une autonomie dégagée par l'analyse) ; d'autre part, le fait que ces éléments de structure ont un effet de rapprochement d'individus distincts, autrement dit qu'elles n'interviennent pas dans le cadre d'actions parallèles, mais exclusivement dans le cadre d'interactions où les individus n'ont pas la même position : il faut au moins deux individus différents pour qu'il y ait rôle, et donc la structure, inclusive de ces individus, apparaît en quelque sorte en amont d'eux.

B/ Le système social et ses fonctions

Parsons introduit alors la notion de système, qui correspond à une généralisation des motifs avancés dans la description de l'interaction en termes de structure. Cette interaction va en effet représenter un système parmi trois autres, ceux de l'organisme et de la personnalité à un niveau inférieur, et celui de la culture à un niveau supérieur, ces quatre systèmes étant alors unifiés par la similitude de leurs « fonctions ». Qu'est-ce donc qu'un système ?

Il y a, vraisemblablement, chez Parsons, trois motifs qui le conduisent à interpréter la société comme système. Le premier est celui de l'*interdépendance* de ses éléments, dont nous avons vu qu'elle s'exerce dans deux directions : d'une part interdépendance des individus dans le cadre de rela-

tions intégratives, et d'autre part interdépendance des différents niveaux de généralité des structures intégratives (puisque le particulier suppose le général et inversement). Le deuxième est une possibilité d'interpréter cette interdépendance en termes de propositions abstraites : l'idée de système est alors ici assez simple, puisqu'il s'agit de rendre compte des modalités de cette interdépendance à un niveau distinct de l'empiricité. Enfin, la conjonction du thème de l'interdépendance intégrative-hiérarchique et du souci d'abstraction conduit à l'idée d'un « fonctionnement » du système : ses éléments, dans leur interdépendance hiérarchisée, sont interprétés en termes de « contribution », laquelle a bien entendu une orientation, celle d'intégrer les individus dans leur interaction, mais aussi d'organiser celle-ci suivant ces modalités hiérarchiques propres. La notion de système représente ainsi, chez Parsons, la traduction d'un principe d'interdépendance, orienté vers la cohésion sociale plutôt que vers la divergence ou l'indifférence, en un principe « technique » d'organisation d'éléments en vue d'une finalité à atteindre : celle de la « conspiration » de ces éléments.

Comment faut-il alors concevoir le statut de l'individu « contrôlé » dans ce système régulé ? La description de ce contrôle est double : l'une est de portée limitée, puisqu'elle réaffirme le principe de l'interdépendance des individus, en sorte que le système social exerce ainsi une pression sur le système de la personnalité de l'individu concret au sens où il n'est pas seul, et au sens où ces interactions ne se font pas suivant des modalités aléatoires. Mais Parsons ajoute que « le *modelage* du système de motivations en fonction duquel [l'individu] fait face à cette situation dépend aussi du système social, car sa propre structure de personnalité a été modelée à travers l'intériorisation de systèmes d'objets sociaux et des modèles de culture institutionnalisés. Il doit être clair que ce point est indépendant du degré auquel des individus sont concrètement autonomes ou créatifs plutôt que "passifs" ou "conformistes", car l'individualisme et la créativité sont, dans une large mesure, des phénomènes relevant de l'institutionnalisation des attentes » (Parsons, 1965, p. 227, notre traduction). La finesse de Parsons est ici de concilier deux registres en apparence opposés : il insiste sur le contrôle de l'individu par un système de valeurs social ; mais il indique que l'objet de celui-ci peut être de favoriser l'autonomie et la créativité individuelle...

Parsons dégage ainsi quatre fonctions de tout système d'action, et, en particulier, du système social, structuré de la manière que nous avons vue précédemment. L'élément structurel des valeurs correspond ainsi à une fonction de maintien des modèles. L'élément des normes correspond à une fonction d'in-

tégration. L'élément de la collectivité correspond à une fonction de réalisation des fins ; et l'élément des rôles correspond à une fonction d'adaptation. Cette quadripartition intervient suivant un modèle hiérarchique de contrôle, qui permet de rendre compte d'une hiérarchisation des quatre systèmes d'action : culture, société, personnalité et organisme. C'est ainsi que se développe la sociologie de R. Boudon.

La société, à son tour, est organisée en quatre sous-systèmes correspondant à cette hiérarchie fonctionnelle : la socialisation, la communauté sociétale, la politique et l'économie. Il y aura à nouveau une subdivision fonctionnelle de chacun de ces sous-systèmes, en sorte d'atteindre, dans la description de l'économie, une virtuosité étonnante dans la mise en scène des correspondances.

C/ Rapprochement avec la théorie instrumentale de l'action

Il est intéressant de rapprocher les quatre fonctions, en sus de la généralisation des structures de l'interaction qu'elles représentent, de la théorie classique de l'action instrumentale. D'un côté, Parsons la reprend comme point de départ de son analyse, en partant d'une conception étroite de la rationalité : « Les problèmes de l'intégration sociale et du maintien des modèles se situent, quant à la motivation de l'individu, sur un plan différent de ceux de l'adaptation et de la réalisation des fins. Les deux dernières concernent principalement les mécanismes de l'orientation "rationnelle" vers les conditions de l'action, une conception essentiellement développée dans la théorie économique. Les deux premières, quant à elles, ont affaire aux facteurs "non rationnels", c'est-à-dire ceux qui sont impliqués dans l'opération des valeurs et des normes intériorisées » (1975, trad. P. Birnbaum, F. Chazel, p. 35).

On voit donc que Parsons part d'une conception étroite de la rationalité, celle qui relève du modèle de l'action instrumentale, où la rationalité, dans une perspective humienne, est exclue du champ des finalités. De la même façon qu'il présuppose que l'action individuelle est forcément égoïste, il présuppose aussi que le champ de la rationalité ne concerne pas les finalités : il faut donc, sur la base de ces présupposés, orienter l'analyse vers une piste non individualiste en utilisant d'autres modèles que ceux de la rationalité. L'absence de ces présupposés pourrait conduire à une sociologie individualiste, mais non utilitariste, et rationaliste, mais située en dehors du champ de la rationalité instrumentale.

Par ailleurs, Parsons établit un lien entre les catégories traditionnelles de moyen et de fin et les fonctions d'adaptation et de réalisation des fins. Les premières sont décrites en termes de traduction particulière au cas spécial du système de la personnalité des exigences des secondes. L'analyse de la société correspond alors à un dépassement de cette référence étroite, alors que l'erreur des utilitaristes a été de s'y cantonner.

Toutefois, d'une certaine manière, Parsons utilise, dans ses descriptions, ce schéma assez abondamment. Certes, il va insister sur l'aspect spécifique de coordination des finalités (pourtant conçues, globalement, comme plutôt complémentaires). Cette coordination, comme nous l'avons vu, est fondée dans des niveaux supérieurs d'intégration et de maintien des modèles. Mais, d'une manière générale, il n'est pas inconcevable de traiter ces problèmes de coordination de l'action d'une manière qui ne soit pas strictement étrangère au cadre de la relation moyens/fin, comme l'illustre assez bien le cas de la direction d'entreprises, ou de l'action collective visant à se prémunir contre une attaque étrangère.

Globalement, l'effort de Parsons visant à dépasser le cadre de la relation moyens/fin associe deux thématiques quelque peu différentes : le point de vue de la coordination, ou de l'interaction *stricto sensu*, plutôt que de l'action singulière ; mais aussi l'interprétation (de type durkheimien) du fait que cette coordination requiert un accord préalable d'un rang supérieur, sur la base d'une incapacité de l'accord à survenir à partir de bases égoïstes, et sur la base d'une indétermination des fins. Mais ces deux orientations, en insistant sur les différents niveaux hiérarchiques de l'interaction conçue toujours comme intégration, le conduisent à délaisser, dans une large mesure, la spécificité, la particularité, et, en fin de compte, l'intelligibilité ou la non-intelligibilité (en termes notamment de rationalité ou de non-rationalité), des finalités, ou donc des normes et des valeurs, dans leur variété.

II - LÉVI-STRAUSS : LA COMPRÉHENSION DES ÉNIGMES DE LA MYTHOLOGIE

La notion de structure, telle qu'elle est développée et analysée par Lévi-Stauss, a peu de chose à voir avec la notion de structure telle qu'elle est développée par Parsons. L'identité des termes prête ainsi à confusion, même si, à un niveau métathéorique, on pourrait essayer de comprendre pourquoi les deux auteurs ont eu recours au même terme pour désigner des conceptualisations différentes.

Le point de départ de Lévi-Strauss tient précisément (comme, déjà, chez Montesquieu) à cette pluralité des modalités sociales dans un sens le plus général : coutumes, mœurs, croyances, mythes, etc., dont la diversité frappe d'emblée l'observateur. Si l'objet premier des analyses de Lévi-Strauss a été constitué par les sociétés primitives, et leurs représentations collectives, son intérêt va au-delà de celles-ci pour prendre en considération, de manière plus générale, les diverses coutumes (par exemple les manières de table) caractérisant les sociétés contemporaines.

Mais, dans le même mouvement de description des différences, Lévi-Strauss va s'intéresser aux ressemblances qui interviennent en même temps que se déploie cette dispersion des manifestations culturelles. Son propos va alors avoir une double caractéristique : il va chercher l'unité sous-jacente à cette diversité, et considérer que cette unité a un pouvoir explicatif de la diversité considérée. Cela de la manière la plus traditionnelle du point de vue de l'histoire de la philosophie ou de l'histoire des sciences : une unité permet de rendre compte d'une pluralité. Nous verrons toutefois que cette entreprise d'« explication » pourra être comprise de deux manières différentes (et d'ailleurs complémentaires), dans la mesure où l'unité explicative tient ce rôle à la fois par son caractère, précisément, unifiant ; mais aussi à cause du caractère « compréhensible » des données de cette structure unifiante.

A/ La structure et ses caractéristiques générales

La structure renvoie donc à un pôle unifiant une diversité empirique et possède tendanciellement, un caractère « inconscient », dans la mesure où elle n'est pas donnée immédiatement à la représentation des éléments particuliers, mais doit être dégagée à partir de la pluralité des occurrences concrètes. La désignation de la structure inconsciente permet ainsi de rendre compte des différences, dans la mesure où celles-ci renvoient à un schéma commun qui peut être réitéré suivant des modalités différentes. La structure représente ainsi un schème unique manifesté différemment suivant des contextes différant dans l'espace et dans le temps. L'unité structurale peut advenir d'abord par confrontation de données, en apparence hétérogènes, d'un même registre d'action ou de croyances : par exemple, la comparaison interne des mythes.

Mais l'effort d'analyse structurale engage Lévi-Strauss également sur une autre voie : la possibilité d'une unité « formelle » entre des domaines d'ac-

tion hétérogènes (plutôt qu'homogènes comme les mythes, en dépit de leurs différences concrètes). Ainsi pose-t-il la question de la possibilité d'un rapport formel entre les manières de parler d'une société donnée, et ses autres particularités culturelles ; ou la possibilité d'un lien structural entre l'organisation sociale d'une société et la forme de ses villes, etc. Ce problème était déjà évoqué, dans un cadre conceptuel différent, par Dilthey et par Mauss.

La structure renvoie ainsi à une méthode d'analyse à caractère scientifique cherchant à bénéficier d'un caractère économique de l'explication et d'une unicité de la solution présentée ; mais cherchant aussi à connaître l'ensemble à partir du fragment, ou à prévoir des données ultérieures à partir de données actuelles. Il s'agit donc de dégager un certain nombre de structures inconscientes, en nombre limité, à la pertinence universelle, dans l'espace et dans le temps, et applicables à des domaines variés de la vie sociale, que ceux-ci soient homogènes ou hétérogènes. La mise en évidence de la structure consiste en une tentative d'explication de la diversité par l'unité, un registre restreint donné de possibilités rendant compte d'un autre registre plus grand de possibilités.

B/ L'interprétation d'une pensée « sauvage »

Toutefois, comme nous l'avons vu, l'entreprise structurale cherche de fait aussi un pouvoir explicatif dans une autre direction, qui n'est plus seulement celle de l'unité formelle par rapport à la diversité empirique, mais celle de la qualité propre de cette unité formelle (en sus de ce statut unifiant) : le *sens* que représente le contenu de la structure par rapport au caractère énigmatique (apparemment dépourvu de sens) des données à partir desquelles elle est dégagée. Aussi loin de la tradition wébérienne que puisse se situer la position de Lévi-Strauss, il y a, d'une certaine façon quand même, la recherche d'une interprétation *compréhensive* du sens des actions : certes, Lévi-Strauss renvoie cette intelligibilité à la mise en avant d'une structure inconsciente, ce qui n'est pas dans la tradition du *Verstehen* (même si celle-ci peut intégrer des motifs qui n'appartiennent pas directement à la conscience des acteurs) ; mais en même temps il y a recherche de l'explicitation de certaines données, en apparence absurdes, par le caractère signifiant qu'elles peuvent avoir.

Ainsi Lévi-Strauss écrit-il : « La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire "aller ensemble" le bec de pic et la dent de

l'homme (congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'Univers » (1958, p. 21). Lévi-Strauss interprète ainsi le sens que peuvent avoir des formulations mythiques qui en sont en apparence dépourvues :

« Le personnage généralement appelé *trickster* en mythologie américaine a longtemps constitué une énigme. Comment expliquer que, dans presque toute l'Amérique du Nord, ce rôle soit dévolu au coyote ou au corbeau ? La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. Posons que deux termes, entre lesquels le passage semble impossible, sont d'abord remplacés par deux termes équivalents qui en admettent un autre comme intermédiaire. Après quoi, un des termes polaires et le terme intermédiaire sont, à leur tour, remplacés par une nouvelle triade, et ainsi de suite. On obtient alors une structure de médiation du type suivant :

Paire initiale Première triade Deuxième triade

Vie

Agriculture

Herbivores

Charognards

Chasse

Prédateurs

Guerre

Mort

Cette structure tient lieu de raisonnement implicite : les charognards sont comme les prédateurs (ils consomment de la nourriture animale) mais aussi comme des producteurs de nourriture végétale (ils ne tuent pas ce qu'ils mangent). Les Pueblo, pour qui la vie agricole est plus "signifiante" que la chasse, formulent le même raisonnement de façon un peu différente : les corbeaux sont au jardin comme les prédateurs aux herbivores. Mais il était déjà possible de traiter les herbivores comme des médiateurs : ils sont en effet comme des collecteurs (végétariens) et fournissent une nourriture animale, sans être eux-mêmes des chasseurs. On obtient ainsi des médiateurs au premier, au deuxième et au troisième degré, etc., chaque terme donnant naissance au suivant par opposition et corrélation » (1958, p. 258).

La méthode structurale renvoie ainsi à une méthode d'interprétation, tendant à rendre « logique », à certains égards, ce qui apparaît d'abord comme illogique. Lévi-Strauss reprend ainsi l'hypothèse d'une pluralité de points de vue possibles sur la réalité, et assigne à la pensée productrice de mythe un caractère commun avec la pensée scientifique : la capacité de produire un ordre à partir du chaos de l'expérience immédiate. La thèse de

Lévi-Strauss n'est cependant pas de considérer que la pensée mythique produit les mêmes bons résultats que ceux de la science : il n'est pas, à cet égard, un relativiste. Il reconnaît que les résultats de la science sont, du point de vue de ce qu'elle recherche (en particulier la maîtrise du monde), bien meilleurs que ceux de la pensée mythique. Mais celle-ci représente, elle aussi, la recherche d'un ordre du réel, du point de vue cependant limité des apparences sensibles. La pensée magique n'est donc pas une esquisse de pensée scientifique (dans la tradition de Durkheim), même si ce point de vue peut, à certains égards, être défendu. Elle partage cependant avec l'attitude scientifique une visée généralisante et ordonnatrice, qu'elle exploite de manière achevée ; seulement, son objet d'analyse est différent, puisqu'il concerne un niveau de la nature ajusté à celui de la perception et de l'imagination.

De telles analogies peuvent ainsi donner lieu à des processus de compréhension raisonnés : citant Marx, Lévi-Strauss décrit ainsi les *raisons* qui ont pu amener les hommes à choisir l'or et l'argent pour servir de monnaie et d'étalon de la richesse : en sus des qualités matérielles de solidité et de divisibilité attribuées à ces métaux, Marx souligne le fait que leur brillance pouvait suggérer l'idée même de richesse, de luxe et de superflu. Il y avait donc des raisons à ce que ces métaux représentent la richesse, du point de vue même de ce que suggérait à l'esprit leur apparence. Il est intéressant de voir Lévi-Strauss donner un tel exemple pour illustrer le caractère *non arbitraire* des choix, en termes d'analyse structurale. On voit ici d'ailleurs que la frontière entre l'inconscient et le conscient peut, tendanciellement, être indécise.

Le caractère central du thème de l'action

La contemporanéité sociologique peut apparaître, dans l'histoire de cette discipline, comme le lieu d'une multiplication des paradigmes interprétatifs de la réalité sociale : on pourra ainsi énumérer le structuralisme, le fonctionnalisme, déjà rencontrés, et déployés dans de nouvelles directions, mais aussi l'interactionnisme symbolique, la théorie critique, l'ethnométhodologie, etc. Il est tout à fait impossible, dans le cadre de ces quelques pages, de donner un aperçu, même très général, de cette multiplicité d'approches. Nous aurions pu consacrer quelques lignes à chacune de ces pistes théoriques, mais nous aurions ainsi laissé trop de place à des considérations très générales, dans la mesure où nous avons préféré, tout au long de notre exposé, partir du détail des analyses des auteurs retenus, plutôt que de les faire entrer dans des cadres englobants.

Une bonne histoire de la sociologie devrait, en l'occurrence, faire elle-même œuvre de sociologie de la connaissance : elle indiquerait les motifs pour lesquels tel ou tel paradigme est adopté et perçu comme antinomique vis-à-vis d'un autre paradigme. Elle indiquerait les ambiguïtés inhérentes à la formulation des théories, ambiguïtés masquées par des vraisemblances qui suscitent l'adhésion intellectuelle, en même temps que se cristallise, de ce fait, l'opposition entre les écoles.

Dans l'impossibilité où nous nous trouvons ici de mener à bien une telle tâche, nous avons poursuivi notre trajectoire précédente, orientée vers la présentation d'un petit nombre d'auteurs, tout en insistant sur le thème de l'action. Cette méthode est évidemment beaucoup plus difficile à admettre pour cette période contemporaine, où les canonisations de la tradition sociologique ne sont pas encore intervenues, et où les avocats du diable entourent tout théoricien candidat à la reconnaissance de la postérité.

Ce thème de l'action est toutefois suffisamment présent, de manière transversale, dans les divers courants, pour qu'il permette de constituer un angle d'attaque. Ainsi, les quatre sociologies « dominantes » en France, celles de Boudon, Bourdieu, Crozier et Touraine, se réclament simultanément du thème de l'action, même si cela se fait, il est vrai, à partir d'analyses bien différentes. L'ethnométhodologie de Garfinkel et de Cicourel, la théorie de la structuration de Giddens, l'agir dramaturgique de Goffmann, la théorie du choix rationnel de Coleman entreprennent également de présenter des schémas d'action, des analyses interprétatives de la structure de celle-ci et de ses conséquences.

Nous n'avons pu retenir que quatre auteurs, qui tous quatre développent des théories de l'action. Celles-ci peuvent être référées à des orientations générales de la sociologie contemporaine qui prolongent des perspectives analysées précédemment. Soit, d'abord, par l'intérêt porté à l'histoire des sociétés humaines et à leur évolution, thème décisif, comme nous l'avons vu, dans l'histoire de la sociologie. Soit par la conceptualisation nouvelle des trois paradigmes que nous évoquions dans l'introduction : holisme, interactionnisme et individualisme méthodologique.

Jean Baechler (né en 1937) développe une théorie originale de l'histoire des sociétés et des régimes politiques. Il conviendrait, naturellement, de confronter son apport aux nombreuses autres perspectives historiques développées par la sociologie contemporaine, mais nous l'avons retenu pour son caractère particulièrement englobant. Son intérêt se porte moins vers la théorisation d'une méthode sociologique, qui, chez lui, relève, globalement, d'un comparatisme entre les sociétés, que d'une appréhension des contenus : il articule ainsi des modèles d'action à une interprétation globale des chemins de l'histoire humaine.

Pierre Bourdieu (né en 1930), dont la sociologie est très influente en France, ressortit à une tradition à la fois marxiste et « holiste ». Toutefois, Bourdieu lui-même conteste son rattachement à un paradigme holiste, pour se réclamer d'une théorie de l'action. Son exemple permet ainsi de voir assez clairement ce que peut avoir d'artificiel l'opposition radicale de ces perspectives, puisque une discussion de l'apport de Bourdieu peut se faire à partir des bases générales d'une théorie de l'action non spécifiquement holiste.

L'Allemand Jürgen Habermas (né en 1929), quant à lui, représente un effort de rattachement au paradigme de l'interaction, appréhendé en particulier sous son aspect langagier : nous l'avons retenu en dépit d'un moindre enracinement

dans le paysage sociologique, dans la mesure où sa théorie se développe à partir d'une interprétation englobante de la tradition sociologique et de ses différents moments constitutifs. Il tente, dès lors, de renouveler une théorie de la rationalité en promouvant le principe de l'agir communicationnel.

Ce principe de la rationalité est particulièrement important dans les débats sociologiques contemporains (à la suite, comme nous l'avons vu, des grands auteurs de la tradition) : on peut toutefois opposer une perspective étroite d'utilisation de ce principe, dans une orientation essentiellement utilitariste, que l'on trouve illustrée, notamment, dans les travaux de l'Américain Coleman, à une représentation beaucoup plus large. Boudon (né en 1934), dans ses analyses récentes, qui complètent son effort de redéfinition des principes de l'individualisme méthodologique, envisage ainsi la fécondité de ce principe de rationalité par-delà les limites trop étroites des modèles utilitaristes.

I - BAECHLER : L'ARTICULATION DES MODÈLES D'ACTION ET DE L'ANALYSE HISTORIQUE

Dans la perspective de Max Weber, la théorie de l'action rationnelle est, par principe, anhistorique : les catégories de la rationalité téléologique ou axiologique ne renvoient pas à des périodes historiques singulières, mais à des potentialités générales de l'action. Toutefois, et simultanément, dans la mesure où ces deux rationalités renvoient à des possibilités de gradation, dans les deux directions de la pertinence et de la systématique, il y a une incidence historique des catégories de la rationalité : les actions sont plus ou moins rationnelles, en ces deux sens, en fonction des époques considérées.

Dès lors, la question du droit (par exemple) peut être envisagée, à partir des catégories générales de la rationalité, et du point de vue d'une évolution inscrite dans leurs potentialités de développement. Ce même thème de la rationalité a ainsi une signification à la fois anhistorique et historique. Par ailleurs, la dualité des types de rationalité oriente la recherche sociologique à la fois vers les constructions théoriques auxquelles adhèrent les individus et vers les actions instrumentales et les contraintes qui sont le lieu de rapports de force faisant prévaloir tels principes plutôt que tels autres. Ainsi l'analyse du droit naturel est-elle conduite du point de vue de son potentiel intrinsèque de rationalité ; mais, en même temps, les régimes démocratiques sont vus

comme le lieu où des majorités octroient, à partir d'une situation de domination, leurs principes à des minorités. Autrement dit, la modernité démocratique est vue par Weber à la fois comme le résultat de certaines représentations d'ordre cognitif, liées à un potentiel de rationalité interne, et comme un rapport de force entre des parties d'inégale puissance.

Dès lors, on peut se demander si la modernité démocratique relève d'une adhésion nouvelle à des principes nouveaux d'ordre cognitif, qui ont eu pour effet d'organiser la vie politique de manière libérale, ou si, indépendamment de tels facteurs d'ordre cognitifs, cette modernité démocratique est le résultat d'un jeu de forces mettant en scène les acteurs, leurs potentialités générales, envisagées d'un point de vue anhistorique, et leur confrontation avec les circonstances historiques.

Baechler choisit d'explorer la seconde voie pour rendre compte de l'émergence de la modernité démocratique et capitaliste qui s'est produite en Europe et s'est ensuite étendue au monde entier. Il minore ainsi (contrairement à Weber) le rôle des représentations théoriques dans ces développements, pour confronter des finalités humaines à des circonstances variables suivant un ordre contingent, non nécessaire et imprévisible.

A/ Caractéristiques de l'action et typologie des régimes politiques

La sociologie politique de Baechler décrit donc les caractéristiques générales de l'action imputées à l'espèce humaine : celle-ci est décrite comme essentiellement libre et rationnelle (ou calculatrice), c'est-à-dire apte à trouver, ou à essayer de trouver, des solutions aux problèmes auxquels elle est confrontée dans la poursuite de ses fins. Parmi celles-ci, Baechler repère des finalités proprement politiques : celles qui conduisent à assurer la paix et la justice. Les groupements politiques vont être les moyens permettant d'atteindre ces fins.

L'ambition de Baechler est ainsi de montrer qu'il y a une justice « naturelle », indépendante des représentations cognitives divergentes qui ont pu être données de ce problème. Il fait donc une distinction entre « des règles du jeu invariables et universelles [...] appropriées aux fins du politique en général, et, d'autre part, les lois et les coutumes qui transcrivent ces règles universelles dans et à l'usage d'un peuple historiquement déterminé » (1994, p. 39). Sa ligne d'argumentation va essentiellement dans deux directions.

L'une va dans le sens d'une unité par similitude des groupements humains, ou *polities*. « La politie est un groupe de pacification tendancielle vers l'intérieur et de guerre virtuelle vers l'extérieur. » On peut se demander pourquoi les individus recherchent la paix vers l'intérieur et la guerre vers l'extérieur (même à titre défensif, cela suppose qu'il y a au moins une autre politie qui est agressive). La paix vers l'intérieur est recherchée en ce qu'elle permet d'atteindre les autres finalités, hors d'accès en état de guerre. C'est l'argument de Hobbes. La guerre est possible vers l'extérieur, puisque la politie, se définissant comme groupement chargé de gérer les conflits, pour les pacifier, entre individus, n'entreprend directement cette tâche que, précisément, dans le cadre de la définition de la politie, et non de manière extensive, pour tous les hommes simultanément. Autrement dit, individuellement et collectivement, les individus ne recherchent pas nécessairement la paix, mais celle-ci est indispensable à la poursuite de leurs finalités. Il y a donc tendance à la pacification par le biais des groupements politiques.

À partir de cette définition de la politie, Baechler suit une autre ligne d'argumentation. Elle consigne d'abord les différents modes d'exercice du pouvoir. Celui-ci peut se manifester soit, premièrement, par la violence et la contrainte, faisant appel à la crainte pour s'imposer ; soit, deuxièmement, par l'autorité, qui suppose de l'admiration de la part de celui sur qui elle s'exerce ; soit, enfin, par la « direction », qui implique un *intérêt*, de la part de celui qui obéit, à obéir. Cette tripartition permet, parallèlement, d'établir une typologie des régimes politiques, suivant le type de pouvoir auxquels ils recourent. Baechler distingue ainsi les autocraties, reposant sur la contrainte et la crainte, les hiérocraties, reposant sur un principe transcendant (quel qu'il soit) auquel adhèrent les individus, et les démocraties, lesquelles relèvent du calcul des participants.

Chacun de ces types peut évidemment se subdiviser en plusieurs types secondaires. Dans cette typologie, une chose est frappante : Baechler concède en effet aux hiérocraties un assentiment de la part des sociétaires, assentiment qui ne relève pas d'un intérêt pour le groupement, mais d'une adhésion à des principes transcendants (qui ont aussi pour effet d'assurer les fins de la politie). Autrement dit, il y a ici intervention d'une dimension théorique, puisqu'il y a adhésion à des principes. D'autre part, le régime autoritaire, quant à lui, peut avoir une dimension théoricienne, qui lui donne l'aspect d'une idéocratie, mais alors, cet aspect théorique n'est plus l'occasion d'un assentiment, mais d'une contrainte. Ces questions théoriques sont, dans l'ordre démocratique, disjointes de l'ordre politique en tant que tel, pour être

référées au registre des *préférences* individuelles, quel que soit le registre de celles-ci : elles peuvent en effet relever de domaines où règne effectivement l'arbitraire de la préférence individuelle, indécidable intersubjectivement (comme les préférences alimentaires), mais aussi des domaines où, la bonne solution étant possible d'un point de vue intersubjectif, elle est cependant confrontée au manque d'unanimité à cet égard, en sorte que demeure la voie de l'effort de persuasion d'autrui, la contrainte n'étant pas retenue (à moins que ce soit celle d'une majorité sur une minorité).

B/ L'émergence de la démocratie

Dans la différenciation des régimes, il y a donc plus ou moins grande conformité aux finalités propres du politique : la démocratie apparaît ainsi comme le régime « naturel » de l'Humanité, en ce sens où, l'espèce étant définie par sa liberté et donc son aspiration à la liberté, le régime démocratique est celui qui permet d'assurer et de garantir cette liberté.

La question se pose alors de savoir pourquoi de cette naturalité ne découle pas l'universalité ou la généralité de ce régime historique dans les temps et les lieux divers. L'originalité de Baechler est de penser la démocratie en termes de naturalité (au sens d'une optimalité de la solution au problème du politique), tout en disjoignant cette optimalité de la nécessité. L'orientation de la recherche doit alors indiquer les conditions historiques favorables à la naissance, ou à la disparition, des démocraties. C'est à nouveau indépendamment des représentations cognitives individuelles ou collectives que Baechler va chercher la solution de ce problème, désignant en particulier l'ancienneté de la démocratie, déployée dès le paléolithique, dans les bandes, antérieurement à leur disparition au bénéfice des hiéocraties caractérisant la période intermédiaire, et sa renaissance, à l'époque moderne, dans l'Europe du XVI^e siècle.

La solution de cette question est recherchée à partir d'un jeu de puissances, non plus individuelles, comme dans le cas de la fondation des *polities*, mais globales, soit encore dans la confrontation des *polities*. Baechler souligne donc que celles-ci, qui sont les unes par rapport aux autres dans un rapport guerrier, connaissent des situations plus ou moins stables. Ces *transpolities* — groupes de *polities* en interaction — peuvent, en fonction du nombre d'acteurs présents, être polypolaires, dipolaires ou oligopolaires. Baechler considère qu'un système polypolaire rend difficile, voire impossible, la définition

de règles du jeu communes, et donc rend la guerre chronique, et sa seule résolution possible dans le succès impérial d'une partie sur les autres. Lorsque deux à quatre acteurs sont impliqués, il y a tendance à l'absorption impériale. En revanche, lorsqu'il y a cinq à vingt acteurs, et qu'aucun n'est suffisamment puissant pour l'emporter sur tous les autres, le « jeu » ne débouche pas sur la solution impériale. Au contraire, il garantit l'indépendance des politiques : celles-ci, stables, confrontées à l'existence de centres de décision autonomes (aristocrates et paysans), doués de vertus favorables à la paix et à la justice, vont permettre la réapparition, sous la nouvelle forme des nations, des démocraties.

Baechler montrera alors que le développement du marché peut être interprété par la traduction, à l'ordre économique, des principes politiques démocratiques (même si, d'une manière générale, le marché peut exister sans un régime démocratique). La modernité économique dérivera ainsi de la modernité démocratique, à nouveau par la description du jeu de puissances, plutôt que par l'introduction, soit d'une perspective évolutionniste récusée par Baechler, soit d'une perspective cognitive insistant, comme chez Weber, sur les aspects religieux du développement du capitalisme.

II - BOURDIEU : CAPITAL ÉCONOMIQUE ET CAPITAL CULTUREL

La sociologie de Bourdieu se présente comme une « philosophie de l'action » (1994, p. 9). Elle reprend donc à son compte le concept central de l'action, en insistant en particulier sur l'écart qui existe entre sa propre théorisation de la société et une représentation qui serait soit holiste d'une part, soit structuraliste d'autre part (car cette dernière reviendrait aussi, pour Bourdieu, au moins dans une forme extrême, à réduire la part des agents au bénéfice des structures). Cette philosophie de l'action correspond néanmoins à un refus de la notion de sujet.

Une fois posées ces prémisses à caractère programmatique très général, ce qui est frappant à la lecture de l'œuvre de Bourdieu, c'est le fait que des thèses ou des propositions de caractère très différent sont déployées simultanément en une argumentation rhétoriquement unifiée, sur le mode soit de l'exemplification, soit de la déduction, soit du développement, alors qu'il est possible d'isoler chacune de ces propositions pour tâcher d'en établir la

validité singulière, et ensuite examiner les connexions entre les différents ordres de propositions.

Nous essaierons ici, dans cette présentation sommaire, de distinguer un certain nombre des registres à partir desquels se déploie l'argumentation.

A/ La recherche de la domination

On peut indiquer tout d'abord que les acteurs décrits par Bourdieu sont mus par des « intérêts ». La notion, en soi, d'intérêt est difficile, car on peut la concevoir dans un sens large, qui indiquerait que toute finalité de l'action peut représenter un intérêt, si elle est défendue comme telle par un acteur au détriment éventuel d'un autre intérêt : par exemple dans le cas du prosélytisme, où l'intérêt est spécifiquement religieux. Une conception beaucoup plus étroite de l'intérêt le renvoie aux notions de prestige, de pouvoir ou de richesse. Bourdieu fait un sort privilégié à ces registres d'intérêt, même si, par ailleurs, il élargit la notion pour en faire la finalité d'un jeu social quelconque, dont la spécification incombe précisément à la nature du « jeu » considéré (et qui est donc, dans sa généralité, irréductible à un intérêt « économique » — Bourdieu entend par là la recherche du profit monétaire).

Bourdieu s'intéresse donc aux « profits » que les acteurs tirent de leurs actions, utilisant un vocabulaire économique pour désigner, pourtant, des « bénéfices » qui ne sont pas d'ordre économique proprement dit. Malgré cet appel théorique à la pluralité des intérêts, référée à la pluralité des jeux sociaux, de fait, l'intérêt régulièrement promu à titre explicatif et descriptif par Bourdieu est la recherche de la domination : la vie sociale apparaît comme une lutte constante où il s'agit de dominer autrui. Le vocabulaire de la lutte est constamment réquisitionné pour rendre compte d'une vie sociale permettant à l'observateur d'y distinguer des dominants et des dominés et, parmi ceux-ci, comme chez Pareto, des aspirants à une domination dont ils ne jouissent pas.

Cette *libido dominandi*, qui renvoie à une philosophie et à une psychologie assez traditionnelles, n'est pas justifiée dans sa généralité en tant que telle. Elle est plutôt constamment convoquée à l'occasion d'exemples qui sont supposés rendre compte de cette évidence. Bourdieu insiste par ailleurs sur le fait que cette recherche de la domination est inconsciente, même si, par ailleurs, il donne de nombreux exemples de « stratégies » (le terme est très fréquemment employé) qui ont toutes les apparences d'actions volontaires et

délibérées ou qui, au moins, pourraient fort bien être telles (par exemple la volonté d'investir dans du capital scolaire pour obtenir du capital économique, vocabulaire qui décrit une action instrumentale ordinaire qui a peu de chance d'être inconsciente la plupart du temps).

Pourtant, en de nombreuses occasions, on peut considérer que les exemples donnés par Bourdieu lui-même permettent de penser qu'il n'y a pas constance de la recherche de la domination. Une conséquence de celle-ci est en effet la recherche d'une adaptation constante aux nouvelles données : je fais du ski, parce qu'ainsi ce sport de riche me permet de me distinguer et de dominer. Le sport se démocratise. En faisant du ski, je ne peux plus me désigner comme riche et dominant. Dans la logique de Bourdieu, je devrais alors trouver un autre sport qui me permette de mieux me distinguer, puisque avec le ski ça ne marche plus. Mais on peut se demander s'il est avéré que les riches aient abandonné le ski parce que celui-ci s'est démocratisé. Une étude permettrait alors de faire la part entre ceux (ils existent sans doute) qui recherchent essentiellement, à travers le ski, la distinction (quitte à l'abandonner pour faire autre chose, si le ski n'est plus suffisamment élitiste), et ceux qui, riches, continuent à faire du ski à cause de l'allégresse des pentes, alors même qu'il ne permet plus de les distinguer. Par ailleurs, Bourdieu réduit ce qui peut en effet être vu comme une certaine violence inévitable de l'excellence (le génie de Picasso écrase le mauvais peintre) à une pure recherche de la domination, même si elle est inconsciente, indépendamment de cette possibilité d'excellence.

Mais ce qui fait la spécificité des analyses de Bourdieu, par-delà cette présomption de la recherche universelle (par tous, en tous domaines) de la domination, c'est la description des modalités en fonction desquelles elle s'exerce. Sont convoquées pour cela deux notions, celle de capital économique et celle de capital culturel, lesquels permettent l'exercice de cette domination.

B/ La contrainte des moyens

La première notion ne fait pas de difficulté, elle est classique. Le riche est puissant. Que signifie, en revanche, l'assignation, à la culture, d'un statut de « capital » ? La réponse de Bourdieu est simple : la culture, comme le capital économique, engendre des « profits », lesquels ne sont pas généralement d'ordre économique (même s'ils peuvent l'être : rentabilité des diplômes),

mais « symbolique ». Autrement dit, il y a instrumentalisation de la culture, qui devient, toujours, moyen de domination, par le biais de l'opposition entre culture légitime et culture illégitime. Les bénéfices de la détention de la culture légitime sont le centre de l'intérêt de Bourdieu, et de sa sociologie, en ce qu'il a pour ambition de démonter les « mécanismes » de cette domination sociale par le biais de la culture « légitime », en sus de la détention du capital économique.

Une première ligne d'argumentation de Bourdieu est alors d'indiquer que le capital économique a une incidence sur le comportement culturel. Cette proposition, prise dans sa simplicité, est aussi banale (du moins depuis Aristote) que vraie. Elle consiste à indiquer l'importance des moyens économiques pour pouvoir s'adonner à certaines activités « culturelles ». Pour construire Versailles, il faut avoir les moyens. Pour jouer au tennis, sport qui fut coûteux, il fallait aussi avoir les moyens. Bourdieu est intarissable sur ce genre d'exemples qui dérivent du fait qu'il y a une économie des activités culturelles, et que celles-ci sont plus ou moins coûteuses, et donc plus ou moins possibles pour les individus, en fonction des moyens dont ils disposent. Si je suis pauvre, je ne passerai pas la saison d'hiver à Gstaad.

À partir de là, se pose la question de savoir dans quelle mesure les formes culturelles, qui sont en effet conditionnées par la disponibilité des moyens, ne reflètent *que* ces moyens, et n'ont pas d'autonomie propre, du point de vue de leur constitution, indépendamment de leur conditionnement aux moyens, lequel est plus ou moins variable : il est évident, par exemple, que des arts comme l'architecture ou le cinéma requièrent beaucoup plus de « moyens » que la poésie ou la peinture. La réponse de Bourdieu à cette question est assez incertaine, comme nous le verrons dans un moment.

Il convient auparavant d'indiquer que, bien sûr, cette difficulté à acquérir certaines pratiques culturelles, sur des bases économiques, permet une « distinction » : tout le monde ne peut pas passer l'hiver à Gstaad, et donc, ceux qui peuvent le faire se distinguent des autres. Pour Bourdieu, ils cherchent à dominer, et dominent de fait : le capital économique, distribué inégalement, permet des pratiques « privilégiées », et donc, en sus de ces pratiques elles-mêmes (faire du ski), les délices (recherchées inconsciemment) de la domination (succès dans la lutte). Bourdieu se réfère quelquefois à Proust : chez ce dernier, il y a deux catégories de rapports à la culture. L'un, qui est sincère, et l'autre, qui est joué, parce qu'il vise à obtenir les bénéfices de la parade culturelle, feignant la sincérité alors qu'elle recherche la domination. Chez Bourdieu, tout le monde passe dans la seconde catégorie (même si,

quelquefois, il indique que les choses de la culture peuvent avoir un intérêt propre, mais qu'il est toujours accompagné d'intérêts hétérogènes).

Toutefois, il ne suit pas complètement cette première ligne d'argumentation référant les pratiques culturelles aux moyens économiques qui les conditionnent, et qui permettent ainsi d'exprimer la domination économique (et donc la domination) par le biais de la pratique culturelle, officiellement neutre à cet égard. Il s'en éloigne en fait fréquemment pour en tenir deux autres qui sont, d'une certaine manière, contradictoires.

D'une part, à capital économique égal, il n'y a pas nécessairement pratiques culturelles homogènes. Autrement dit, une ligne constante d'argumentation de Bourdieu est de référer les pratiques culturelles aux moyens économiques qui les conditionnent. Mais, en même temps, et bien qu'elle ne soit pas explicitement thématisée, il y a une ligne d'argumentation de sens contraire, qui permet de comprendre une autonomie des pratiques culturelles par rapport aux moyens économiques. En effet, des catégories sociales ayant les mêmes moyens économiques élevés (les patrons et les professions libérales) ont des comportements culturels différenciés; tandis que des catégories sociales à moyens économiques faibles (les professeurs et les employés) auront des comportements culturels différenciés.

C/ La culture comme « capital »

Les moyens financiers sont donc souvent convoqués comme moyen explicatif d'une différenciation culturelle, mais celle-ci, par ailleurs, apparaît comme tout à fait hétérogène à la différenciation économique. Pour rendre compte de ce phénomène, Bourdieu fait appel, symétriquement à la notion de capital économique, à celle, comme nous l'avons vu, de capital culturel. Les patrons et les professions libérales n'ont pas les mêmes pratiques culturelles parce qu'elles ne disposent pas du même capital culturel, de la même façon que patrons et ouvriers n'ont pas les mêmes pratiques culturelles, parce qu'ils n'ont pas le même capital économique.

L'analogie, toutefois, est trompeuse. Dans un cas, l'importance des conditions imposées par les moyens est incontestable : si je n'ai pas d'argent, je n'irai pas à Gstaad. On ne peut cependant pas en déduire, d'une part, qu'à moyens économiques égaux, tout le monde aurait les mêmes pratiques culturelles; et que, d'autre part, ces pratiques culturelles n'expriment que ces moyens (le château de Versailles a une autonomie stylistique par rapport à la puissance économique qui seule le rend possible). Bourdieu tend souvent,

dans ses argumentations, à suggérer de telles conséquences extrêmes, même si, par ailleurs, il ne les assume pas.

En revanche, on ne peut pas vraiment, au moins dans le même sens, parler d'un capital culturel qui conditionnerait les pratiques culturelles. La particularité des moyens économiques par rapport aux pratiques qu'ils rendent possibles, c'est leur hétérogénéité : le ski à Gstaad, qui n'a rien à voir avec de l'argent, en requiert pour être effectué. Mais dans quelle mesure peut-on expliquer, autrement que tautologiquement, les pratiques culturelles par la détention d'un capital culturel ? L'instrumentalisation de la culture en « capital » permet d'un certain côté une analogie avec le capital économique puisqu'il procure des profits (suivant les modalités que nous avons vues). Mais est-ce que l'analogie peut se développer également, *d'un autre côté*, en ce qui concerne les moyens ? Peut-on dire qu'il y ait un capital culturel qui conditionne les pratiques culturelles de la même façon qu'un capital économique conditionne les pratiques culturelles (cette proposition n'étant acceptable, comme nous l'avons vu, que dans un sens limité : la rareté des moyens exclut de fait certains choix possibles, mais, à moyens égaux, des options différentes demeurent possibles).

La réponse à cette question ne peut être qu'ambivalente : certes, pour lire la *Critique de la raison pure*, il faut disposer d'acquis culturels qui en rendent la compréhension possible, mais il y a une difficulté à expliquer ici autrement que tautologiquement le fait que certaines personnes peuvent entreprendre cette lecture parce qu'ils disposent de ces moyens, tandis que d'autres ne le peuvent pas parce qu'ils ne les ont pas. La piste suivie par Bourdieu consiste à prédire certaines pratiques culturelles à partir d'autres pratiques culturelles (par exemple la détention de diplômes). Mais comme la détention de diplômes relève aussi de pratiques culturelles, il y a seulement mise en avant d'homologies entre certains types de pratiques culturelles, ces homologies ayant toujours un caractère partiel. Un dentiste, à diplôme supérieur élevé, devra-t-il, du point de vue de la détermination de sa position sociale, aimer ou ne pas aimer le jazz ? Les analyses de Bourdieu entreprennent de répondre à ce genre de questions (en ambitionnant de dépasser le registre de la typicité — les Français mangent des baguettes — pour atteindre un registre d'explication causal : mais où est la classe sociale qui permet d'expliquer que les Français mangent des baguettes ?) tout en ne parvenant pas à rendre compte de la diversité effective des comportements.

Comme ce capital culturel ne peut être entièrement expliqué par les moyens économiques, il reste à le renvoyer aux familles. Mais pourquoi, à

capital économique égal, certaines familles disposent-elles de « capital culturel », et pas les autres ? Les catégories de Bourdieu ne permettent pas de l'expliquer.

Dès lors, la notion d'*habitus* de classe n'est pas très explicative. On constate en effet des ressemblances et des différences de comportement très fortes relativement aux pratiques culturelles. De plus, ces pratiques culturelles, très souvent, ne sont pas l'objet d'un choix conscient. Celles-ci sont, dans une certaine mesure, rapportables à la disponibilité de moyens économiques. Bourdieu dénonce avec raison une idéologie de la distinction « naturelle » lorsque les pratiques désignées comme distinguées requièrent en fait des moyens financiers dont ne disposent pas ceux qui seraient jugés non distingués. Mais, comme l'explication par les moyens économiques ne rend pas compte de toutes les différences des pratiques culturelles, et que les homologues culturelles peuvent difficilement être expliquées, autrement que tautologiquement, par la détention d'un capital culturel, le thème de l'*habitus* de classe ne permet en fait pas de savoir pourquoi, par exemple, à même niveau économique élevé, on choisira telle pratique culturelle plutôt que telle autre.

D/ Le problème de la valeur

Cette sociologie pose alors le problème de la « valeur » des conduites culturelles. Celles-ci sont donc en partie déterminées par les conditions économiques, et en partie par le « capital culturel ». Cela signifie-t-il que la valeur des pratiques culturelles soit arbitraire ? Soit, dans un cas, parce qu'elles n'exprimeraient que des conditions économiques ; soit, dans l'autre, parce qu'elles seraient le fait de luttes pour la légitimité dont le succès n'aurait rien à voir avec les problématiques internes aux enjeux, mais exprimerait seulement le rapport des forces.

Là encore, Bourdieu suit des lignes d'argumentation opposées. Pour ce qui est des conditions économiques, celles-ci sont tantôt vues comme un « privilège » permettant aux riches des choses interdites à la masse, qui s'en trouve ainsi malheureusement dépourvue — et Bourdieu se plaint de leur amère privation. Tantôt, au contraire, le mode de vie des riches est décrit comme « arbitraire », cherchant à imposer aux autres la légitimité d'un mode de vie distinctif qui n'en a pourtant, fondamentalement, pas.

Pour ce qui est de la légitimité culturelle proprement dite, indépendamment des moyens économiques (même si, en réalité, Bourdieu mêle toujours ces

différents aspects), les mêmes réponses ambivalentes réapparaissent. D'un côté, il est certain qu'il reconnaît l'importance, *per se*, de Joyce et de Faulkner : il y a des *raisons*, de reconnaître leur importance, car ils rompent avec le récit linéaire. D'un autre côté, la volonté de se distinguer implique la prise de distance avec tout ordre légitime institué, et la contestation de celui-ci, quel que soit son bien-fondé, pour honorer l'importance de la « lutte » et de l'affirmation de soi. En sorte que la description du champ culturel comme lieu d'une lutte d'intérêts permette d'intégrer à la fois le succès ou l'échec d'œuvres jugées valables ou non valables en soi, et le succès et l'échec d'œuvres non jugées du point de vue de leur problématique interne mais du point de vue de l'intérêt qu'il y a, pour tels individus, à promouvoir telle œuvre plutôt que telle autre.

On peut considérer toutefois que les deux perspectives peuvent être disjointes, et qu'elles ne vont pas nécessairement de pair (même si, quelquefois, voire fréquemment, elles se rejoignent en effet). De plus, la recherche de légitimité n'implique pas une lutte inévitable vis-à-vis de ce dont on se distingue. Proust, en se distinguant de Balzac, en renouvelant le genre romanesque, n'attaque pas son prédécesseur, contrairement à ce qu'il aurait dû faire pour respecter les catégories de Bourdieu : il lui rend au contraire constamment hommage, en même temps qu'il cherche à s'en distinguer radicalement, pour se montrer, dans l'innovation, digne de son prédécesseur.

III - HABERMAS : LE MODÈLE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL

La théorie de Habermas est intéressante à bien des égards dans la mesure où elle se constitue à partir d'une exploration et d'une interprétation de la tradition sociologique, en partant du caractère central et fondamental du thème de l'action pour la constitution d'une science sociale. De surcroît, elle intègre une perspective proprement sociologique et une perspective philosophique, au lieu de les disjoindre ou de les laisser dans une ignorance réciproque, comme cela est souvent le cas. Enfin, il y a chez lui un effort visant à réunir le thème de la rationalité de l'action et le paradigme de l'interaction. Ces motifs peuvent expliquer le succès et l'influence de cette œuvre dans le panorama contemporain des sciences sociales (à moins que ce ne soit plutôt dans celui de la philosophie). Nous essaierons ici, dans le prolongement de nos

investigations précédentes, de situer la manière dont Habermas entend dépasser le modèle classique de l'action instrumentale.

La thématisation d'un agir communicationnel est engagée par Habermas à partir d'une relecture et d'une redéfinition des catégories de la sociologie classique de l'action. Il cherche à décrire la constitution de la théorie de la rationalité chez Weber, pour en souligner les limites : il conçoit ainsi la nécessité de passer à une conception « communicationnelle » de l'action, dont les prémices se trouvent chez Mead. Il reformule cependant la conceptualisation de Mead pour l'intégrer davantage à une théorie de la rationalité.

A/ Action instrumentale et agir communicationnel

La théorie wébérienne de la rationalité est décrite par Habermas du double point de vue des catégories générales de l'action, d'une part, et de la rationalisation historique, d'autre part. Habermas suit le détail des argumentations wébériennes, et en montre la finesse et la complexité. Toutefois, il va considérer que celle-ci mène à une conception exagérément étroite de la rationalité, qu'il convient de dépasser pour lui substituer une conception enracinée dans l'agir communicationnel. Nous nous proposons de suivre l'exposition des motifs qui amènent Habermas à envisager la nécessité du dépassement du modèle wébérien de l'action rationnelle.

Après avoir exposé les différentes modalités de la conception wébérienne de l'action rationnelle, et en particulier la distinction entre la *Zweckrationalität* et la *Wertrationalität*, Habermas considère que, chez Weber, les valeurs ne relèvent pas de la possibilité d'un fondement rationnel (thèse possible, mais contestable, comme nous l'avons vu à partir de l'analyse qu'en propose Boudon). De ce fait, la conception de la rationalité est ramenée à une sphère étroite, celle de l'action instrumentale, c'est-à-dire celle de la relation moyens/fin. Ainsi le potentiel de rationalité de l'adoption, par les acteurs, des normes n'est-il pas dégagé par l'analyse wébérienne : il conviendrait donc de trouver un nouveau modèle d'action qui permette de fonder cette rationalité des normes, en dépassant la simple relation instrumentale moyens/fin. Le but de Habermas est de montrer que les normes ou les valeurs peuvent relever d'une rationalité ; que la conception instrumentale de l'action ne permet pas de rendre compte de cette possibilité ; qu'il faut alors mettre en avant un autre modèle de l'action.

Cet autre modèle, c'est l'agir communicationnel. Celui-ci peut être rapporté à un certain nombre de caractéristiques fondamentales.

— Premièrement, il relève de l'ordre de l'interaction entre individus : ce n'est pas une action solitaire.

— Deuxièmement, s'il existe une communication qui ne passe pas directement par le langage, celui-ci est cependant le médium éminent de la communication : les actes de langage représentent ainsi les modèles fondamentaux de l'agir communicationnel (Habermas estime que Mead n'a pas su réaliser cette déduction).

— Troisièmement, le but de ces actions langagières, représentant éminemment les actions communicationnelles, c'est l'intercompréhension entre les individus.

— Quatrièmement, cette intercompréhension se fait à partir de prétentions à la validité des énonciations : l'intercompréhension s'appuie sur la possibilité de la rationalité des énoncés, cette rationalité étant consubstantielle à la possibilité de convaincre autrui à l'aide d'arguments pertinents.

— Enfin, cinquièmement, cette rationalité se module en fonction des types de monde auxquels se réfère l'action communicationnelle : recherche de la vérité dans le monde objectif ; recherche de la justesse dans le monde normatif ; recherche de l'authenticité dans le monde de l'expression de la subjectivité.

B/ Aspects de l'agir communicationnel

L'agir communicationnel est ainsi non seulement distingué de l'agir téléologique, mais opposé à lui. Nous voudrions essayer de commenter la démarche qui amène Habermas à constituer chacun de ces cinq points, afin d'en suggérer la fragilité.

1. Tout d'abord, le caractère interactif de l'action communicationnelle s'oppose au caractère solitaire de l'agir téléologique. Sur ce point, et à propos des valeurs, Habermas oppose une lecture « officielle » de Weber à une lecture « officieuse » : la seconde, peu développée dans les écrits de Weber, et que n'a pas retenue la postérité, aurait insisté sur la dimension « sociale » de l'activité, et donc sur l'importance de l'interaction. Celle-ci, suggère Habermas, aurait pu conduire Weber à renouveler son concept de la rationa-

lité à partir de la formation des normes par *accord réciproque*. On voit donc la démarche intellectuelle de Habermas : le modèle téléologique n'assure pas la rationalité des normes ; l'activité réciproque peut assurer le fondement des normes ; il faut donc associer rationalité et activité sociale réciproque.

2. Toutefois, comme le reconnaît Habermas lui-même (1987, t. I, p. 117), dans sa généralité, le concept d'action téléologique n'est pas incompatible avec la notion d'agir communicationnel : celui-ci présuppose en effet, que, dans l'ordre de la communication, les individus aient un but à atteindre (par exemple de convaincre autrui, ou de tomber d'accord avec eux). Ce n'est donc pas sur la base d'une simple référence à l'interaction que l'on peut réellement trouver un nouveau modèle d'action, par différence et opposition au modèle téléologique. À cet égard, les actes langagiers visant la communication peuvent également être interprétés dans le modèle de l'action téléologique, avec cependant une spécification de taille : les actes langagiers ont un but défini, qui est l'intercompréhension : « L'intercompréhension (*Verständigung*) est inhérente au langage humain comme son *telos* [finalité] » (*ibid.*, t. I, p. 297).

3. Voici donc le troisième point qui, aux yeux de Habermas, va représenter le caractère spécifique du modèle de l'agir communicationnel, permettant alors de rendre compte des deux points précédents : la communication, et de manière principale la communication langagière, vise à l'intercompréhension, et c'est en cela qu'elle se distingue et s'oppose au modèle de l'action téléologique.

Ce point est tout à fait essentiel dans l'argumentation de Habermas : l'agir communicationnel, à travers les actes langagiers, est orienté vers l'intercompréhension ; il se distingue ainsi fondamentalement de l'agir téléologique qui, quant à lui, est orienté vers le succès *égocentrique*. Sur ce point capital, et contrairement aux deux précédents, il y a divergence radicale entre les deux modèles, et spécification véritable, par opposition au premier, de l'agir communicationnel, qui permet alors, avec la dimension de l'interaction langagière, de décrire un mode original de l'action, aux conséquences (à préciser) fondamentales.

La question, cependant, est de savoir pourquoi le modèle de l'action téléologique doit être compris sous la forme d'une action égoцентриque, non orientée vers l'intercompréhension, mais vers le succès, soit en fait la domination d'autrui (*ibid.*, t. I, p. 295). Cet aspect égoцентриque de l'action téléologique va tellement de soi pour Habermas qu'il ne cherche pas à démontrer

cette thèse, se contentant de l'affirmer : il suggère qu'il s'agit de la transposition au monde social de l'agir instrumental appliqué aux situations non sociales.

Habermas raisonne vraisemblablement à partir d'un certain nombre d'implicites. D'une part, il est certain que la définition même de l'action téléologique orientée vers l'obtention d'un but implique l'effort d'atteindre effectivement ce but, et donc le succès de l'entreprise. Chercher à atteindre un but, ce n'est vraisemblablement pas chercher à échouer. Mais Habermas associe *implicitement* cette notion de succès à une notion de domination d'autrui : le succès de mon entreprise, c'est la domination d'autrui. Or on ne voit pas du tout pourquoi il en irait *nécessairement* ainsi : certes, mon but peut être le succès, même si c'est au prix de la domination d'autrui ; mais le succès de mon entreprise peut n'avoir rien à faire avec la domination d'autrui : par exemple, lorsque je réussis à le convaincre, ou lorsque je réussis à l'aider.

Le critère du succès est corrélatif à la position d'un but et n'implique aucune espèce de spécification de la nature agressive ou non agressive du rapport à autrui. Le but, qui, atteint, représenterait le succès de l'action téléologique, peut éventuellement être de nature parfaitement altruiste, même s'il ne l'est pas nécessairement.

Ainsi Habermas *ajoute-t-il* au modèle de l'action téléologique, neutre à cet égard, un motif *égocentrique* qui, à notre sens, ne lui est pas consubstantiellement présent. La relation moyens/fin n'implique pas, dans sa généralité, une disposition égocentrique de l'action. Là aussi, il y a vraisemblablement intervention d'un implicite : l'action économique est ordinairement perçue comme une action égocentrique orientée vers le succès ; l'action économique est ordinairement (et notamment chez Weber) classée dans le registre des actions téléologiques ; on va donc assimiler actions téléologiques et actions égocentriques (dans la lignée, dans une certaine mesure, de Comte, Durkheim et Parsons), alors que, bien évidemment, la seconde catégorie englobe la première et ne se confond pas avec elle : le modèle de l'action téléologique n'implique aucune prédétermination des motifs de l'action. L'action individuelle téléologique n'est pas nécessairement une action égocentrique.

Si l'on admet ce point, on est dès lors embarrassé pour trouver le critère distinctif de l'agir communicationnel. En effet, si l'activité téléologique peut aussi, dans sa généralité, être orientée, localement, vers la compréhension d'autrui, l'action exclusivement orientée vers l'intercompréhension représentera seulement une variété de l'activité téléologique, plutôt qu'un modèle

opposé, intégrant simplement l'alternance des propositions entre les partenaires. Une autre variété de ce genre serait constituée alors par des actions à caractère égocentrique orientées vers la domination d'autrui. La difficulté de la catégorisation autonome d'un agir communicationnel par opposition avec l'agir téléologique est augmentée dans la mesure où Habermas indique lui-même, par ailleurs, que des actes langagiers, ou communicationnels, peuvent *ne pas être* orientés vers l'intercompréhension, mais vers la domination (manipulation d'autrui par le langage). Mais il considère alors que ce n'est pas la forme typique de l'agir communicationnel : on est donc confronté au risque d'une argumentation circulaire.

4. Ce quatrième point peut donc être décisif : l'action communicationnelle langagière recherche l'intercompréhension dans la mesure où elle cherche à obtenir l'assentiment d'autrui sur une base rationnelle. Que signifie cette base rationnelle ? Dans la théorie classique de l'action téléologique, la présomption de rationalité du choix relève de la possibilité d'un choix des *bons* moyens par rapport à une fin, c'est-à-dire du caractère objectivement supérieur d'un choix par rapport à un autre, compte tenu d'un but donné : l'objectivité fonde en droit la possibilité d'une universalité du choix (compte tenu d'un but particulier), même si, de fait, il n'y aura pas effectivité de cette universalité, mais inégalité des positions, jugées alors plus ou moins rationnelles.

La démarche de Habermas est assez curieuse sur ce point : comme nous l'avons vu, partant d'une lecture classique de Weber, il considère que son modèle d'action rationnelle est impropre à fonder la rationalité des normes ou des valeurs. Il découvre ensuite la piste d'un fondement de celles-ci par assentiment : il va donc transférer le thème de la rationalité vers celui de l'assentiment (dans le cadre d'une interaction langagière orientée vers l'intercompréhension), plutôt que vers le contenu de l'assentiment. La piste de la rationalité (possible) de l'action téléologique, qui, en tant que telle, ne doit rien directement à la discussion langagière (sauf à titre accessoire), est de fait maintenue dans une sphère de pertinence locale, puisque Habermas ne récuse pas la pertinence du modèle de l'action téléologique.

Mais il s'oriente alors vers un autre mode de fondation de la rationalité : il s'agit désormais de déduire la rationalité d'une interaction cherchant l'intercompréhension, sur la base d'arguments perçus comme légitimes.

Le lecteur est alors exposé à un dilemme : soit il considère que c'est l'intercompréhension qui fonde la rationalité, et il est alors conduit à admettre que toute proposition qui serait l'objet d'un assentiment unanime serait par là

même rationnelle, ce qui ne va pas de soi puisqu'il peut y avoir unanimité autour de l'erreur ; soit il considère que ce n'est pas seulement l'assentiment qui fonde la rationalité, mais les critères propres aux différentes sphères d'action.

5. Comme nous l'avons vu, Habermas distingue la vérité pour la connaissance du monde objectif, la justesse pour la définition du monde normatif, et l'authenticité pour la présentation du monde subjectif. Sans remettre ici en cause cette tripartition contestable (on ne voit pas pourquoi, par exemple, la sphère de l'esthétique est exclusivement rapportée au registre de l'expression authentique : en quoi une villa de Palladio doit-elle être évaluée du point de vue de ce registre ?), on pourrait indiquer que les critères proposés souffrent d'une asymétrie : le renvoi à la vérité dans l'énonciation de propositions constatatives dans les états de fait du monde objectif relève, dans la tradition philosophique remontant à Hume, du même registre que l'action instrumentale : ce qui importe ici, comme dans le cas de la connaissance des moyens par rapport à une fin, c'est la coïncidence de la proposition au regard du réel. Cette coïncidence peut se constituer dans le cadre d'une interaction (dans les perspectives décrites par Durkheim ou Mead), mais elle ne se réduit évidemment pas à elle, ne trouve pas son origine propre en elle. Il en irait de même pour l'authenticité : le critère pertinent est la preuve objective de l'absence de tromperie (rapport entre une expression et son contenu).

Pour le registre normatif, Habermas renvoie toujours à deux possibilités : soit la conformité par rapport à une norme ; soit la justesse de la norme elle-même. Dans le premier cas, le simple principe de conformité renvoie encore à un critère objectif (du moins par principe : certains actes sont conformes à la norme, d'autres pas), dans la mesure où la conformité à la norme, hors problèmes insolubles d'interprétation qui rendraient nécessaire l'intervention d'une nouvelle norme, relève d'une relation du type moyens/fin : ceci est un moyen pertinent d'être en conformité avec la norme, cela ne l'est pas.

Mais qu'en est-il de la norme elle-même ? Ici, Habermas oscille entre deux critères : celui de l'assentiment (qui n'intervient pas à titre principal dans les critères de vérité ou d'authenticité), et celui de la critique de l'assentiment particulier au regard de la nécessité de l'universalité. Le premier critère peut conduire au relativisme (que rejette Habermas) ; le second à un dépassement du principe du consentement comme critère exclusif pour introduire quelque chose qui, en droit, puisse le motiver, en sorte que ce ne serait plus l'agir communicationnel qui serait premier, dans la fondation des normes acceptables, mais leur acceptabilité propre.

C/ Le mouvement historique

Les difficultés de compréhension de cette notion d'agir communicationnel se retrouvent à la lecture de l'interprétation faite par Habermas de l'évolution historique : la rationalisation globale est envisagée de manière duelle. Habermas va établir une distinction entre système et monde. Le système exprime les contraintes de la « reproduction » : le marché et l'Administration sont vus comme des sphères rationalisées, régulées par des médiums de communication *non langagiers*, l'argent et le pouvoir, qui échappent au contrôle de l'activité communicationnelle, dans la mesure où ces sphères échappent aux normes. Dans ces sous-systèmes d'activité règne plutôt l'activité téléologique (c'est-à-dire, en fait, dans le vocabulaire habermassien, des activités égocentriques orientées vers la domination d'autrui). Il prend ici le contre-pied de Mead, qui voyait plutôt dans l'économie un modèle d'activité coopérative, représentant localement l'activité coopérative plus générale incarnée par le langage. La position de Habermas se fait au prix d'un certain nombre de coups de force explicites ou implicites : les règles de droit (par exemple le droit de propriété) qui rendent possibles l'existence d'un marché sont privées du statut de normes, car elles ne relèvent pas d'une interaction langagière à vocation intercompréhensive (!).

La justification implicite de ce point de vue surprenant réside dans la prise en compte du caractère localement *non voulu* des résultats du marché, qui apparaît alors comme le lieu d'une contrainte unilatérale d'un « système » sans origine face à des acteurs privés de leur action communicationnelle. Ce point de vue implicite néglige, d'une part, la capacité de définition volontaire des normes régissant le marché (quel que soit d'ailleurs le contenu exact de ces normes) ; et, d'autre part, l'importance de la relation de face-à-face dans les marchés, relation ambivalente certes, orientée à la fois vers l'intercompréhension et la coopération, mais aussi vers la domination, comme Weber le décrivait admirablement dans son *Histoire économique*. Autrement dit, le fait que, finalement, la taille des marchés empêche la plupart des intervenants de contrôler, dans leur ensemble, les résultats locaux (ce qui est sans doute un problème, dont il s'agit de savoir s'il est dépassable ou non), conduit Habermas à minorer étrangement, à la fois les soubassements normatifs de tout marché (en particulier en termes de liberté individuelle, de droits de propriété et d'orientation vers la coopération) et le fait que le marché n'est pas un « système » désincarné, mais des individus qui troquent, négocient, et font le choix (sous contrainte) de certains engagements au détriment d'autres.

IV - BOUDON : RICHESSE DU PRINCIPE DE RATIONALITÉ

Boudon, comme Habermas, va prendre en considération la théorie wébérienne de l'action rationnelle pour en montrer l'importance : là où Habermas entreprend de s'écarter cependant de celle-ci, au bénéfice de la mise en place d'un nouveau paradigme, dont nous avons vu les limites, Boudon va montrer que le principe de la rationalité axiologique de Weber, interprétée dans un certain sens, permet de dépasser le cadre étroit de la rationalité instrumentale, au lieu de s'y réduire comme le pense Habermas.

A/ Les limites de la rationalité économique

Dans la perspective de l'usage que l'analyse économique fait de la rationalité instrumentale dans la description des échanges auxquels procèdent les acteurs sur un marché, un certain nombre de facteurs sont expliqués tandis que d'autres sont, traditionnellement, laissés dans l'ombre. Le cœur de l'analyse économique a été un effort d'interprétation de la formation des prix sur des marchés. Les hypothèses retenues pour la démarche explicative ont été de rendre compte d'une rationalité des acteurs. Cette notion a, du point de vue de la tradition des sciences sociales, un caractère polysémique. Elle a pu désigner notamment une simple compétence de calcul. La théorie économique récente, qui s'est attelée à la formalisation des choix, et à l'effort visant à leur satisfaction sous contrainte, s'est essentiellement consacrée à la reprise de deux thèmes : soit la cohérence dans les préférences ; soit l'effectivité du choix des moyens par rapport aux fins (il s'agit par exemple de maximiser sous contrainte les préférences).

Ces deux derniers aspects de la théorie laissent dans l'ombre ce que l'on peut appeler les « finalités », ou les valeurs. À vrai dire, du point de vue de la tradition économique, les finalités pouvaient intervenir dans la description de l'action. On a pu supposer ainsi un individu mû par le désir de maximisation de « richesses », tout en sachant qu'il ne se comportait pas toujours ainsi dans la réalité. Ainsi s'est constitué le thème de l'*homo oeconomicus*. Toutefois, une ambiguïté était consubstantielle à la formation de ce thème : dans un certain cas, en effet, l'individu a le choix entre maximiser un profit (singulièrement monétaire) et ne pas le faire, par exemple pour respecter une valeur esthétique (ne pas détruire une maison parce qu'elle est ancienne et

belle, alors qu'à sa place on pourrait édifier une tour de bureaux). Mais, d'une manière générale, on ne saurait réduire la sphère de l'« économie » à l'ensemble des attitudes conformes à ce schéma, car cela n'aurait pas de sens : comme le remarque Parsons, les consommateurs, lorsqu'ils font le choix des biens qu'ils vont acheter, quand ils constituent donc ainsi les biens « économiques », obéissent à des choix inspirés par des valeurs, qui sont d'ordre culturel, ou esthétique, ou traditionnel, ou moral, ou religieux, ou symbolique, etc. Le registre de l'« intérêt », conçu en un sens étroit, ne saurait rendre compte de ces finalités qui appartiennent éminemment à la sphère de l'économie.

L'analyse économique traditionnelle se montre donc incapable : 1° d'expliquer, globalement, les choix des consommateurs ; 2° d'expliquer, lorsque cette alternative se présente, pourquoi l'individu fera ou ne fera pas le choix de la maximisation du profit monétaire ; 3° d'expliquer les normes sous-jacentes à la possibilité de l'effectivité d'un marché, en particulier la reconnaissance mutuelle de droits et l'allocation particulière de ces droits.

Chacun de ces trois points a pu faire l'objet d'un effort d'explication de type économique. Toutefois, bien que nous ne puissions pas le faire ici, on peut montrer que ces tentatives sont, dans une large mesure, vouées à l'échec : depuis Comte et Durkheim, et avant eux Rousseau, on répète à l'envi que l'ordre social ne peut s'expliquer seulement par l'intérêt (car celui-ci peut, dans certains cas, conduire à l'adoption de normes de réciprocité ; mais, dans d'autres, amener à les enfreindre) ; on indique que les phénomènes de recherche constante de l'accumulation de richesse ont un caractère historique, et ne sauraient être considérés comme une donnée spontanée des sociétés ; enfin, malgré quelques tentatives en ce sens, on a du mal à expliquer pourquoi un individu préfère manger végétarien ou non végétarien à partir de motifs de type « économique ». Le thème de la rationalité économique paraît alors singulièrement étroit au regard de la complexité de la vie sociale. Cette étroitesse apparaît, *a fortiori*, encore plus grande s'il s'agit de rendre compte des normes sociales en général, des croyances, des convictions, etc.

B/ Position de l'individualisme méthodologique

À partir de là, on a eu tendance à supposer que les normes, ne pouvant pas toujours être expliquées par l'« intérêt » (quel que soit le contenu exact de cette notion), ne pouvaient jamais l'être, et que le critère de l'intérêt ne

pouvait jamais être retenu pour l'explication d'un comportement social. À supposer alors que, parce que la méthodologie adoptée par les économistes avait un caractère individualiste, c'est-à-dire qu'elle se proposait d'expliquer certains phénomènes sociaux à partir de décisions individuelles non concertées, et que de surcroît on prêtait aux économistes la représentation d'acteurs égoïstes, il fallait, pour rendre compte des présupposés mêmes de l'économie (soit en termes d'ordre social, soit en termes de normes sociales visant la promotion ou l'interdiction de la maximisation de richesse), recourir à un niveau qui ne fût pas, d'un point de vue méthodologique, individualiste. Troisièmement, parce que les économistes raisonnaient en termes de préférences et de maximisation, et que ce raisonnement n'était pas capable de rendre compte des préférences ultimes, il fallait envisager ces finalités en termes de déterminisme (à la manière de Bourdieu, par exemple). Enfin donc, parce que la rationalité ne concernait que la cohérence entre les préférences, ou le choix des moyens adéquats relatifs à certaines fins, et non les fins elles-mêmes, il fallait recourir à un principe d'irrationalité pour rendre compte de celles-ci.

Un des apports de Boudon a été d'échapper à l'inanité de ces quatre alternatives, et de montrer la fécondité d'une analyse à la fois individualiste et rationaliste, d'un point de vue méthodologique, qui permette d'envisager d'expliquer un grand nombre de questions soulevées par la vie sociale. Il reprend ainsi la grande tradition de l'histoire de la sociologie, notamment celle représentée par Montesquieu, Tocqueville et Weber (mais aussi la plupart des autres grands auteurs qui sont convoqués à titre d'exemple, pour tel ou tel point par-delà l'apparente opposition irréconciliable des paradigmes), pour montrer la manière dont ceux-ci procèdent à des démarches explicatives de tel ou tel phénomène social, en sorte que se dégage, de ces exemples, une méthode générale.

Reprenons donc les difficultés évoquées précédemment : si l'intérêt n'est pas susceptible d'expliquer toujours les conduites, il y a cependant des circonstances ou des domaines d'action où, pour des motifs à préciser, c'est l'intérêt qui prévaut. Il est absurde de s'en tenir à une position qui explique tout par l'intérêt ou à une position qui rejette toute explication par l'intérêt.

Deuxièmement, parce que les économistes raisonnaient à partir d'actions individuelles, on en déduisait que l'insuffisance de leurs explications rendait nécessaire le passage à un niveau qui ne fût pas individuel. C'est en particulier la position de Durkheim. Celle-ci, cependant, comme nous l'avons vu, partait du présupposé que l'acteur singulier était, par définition, égoïste. Ce

qui, bien entendu, ne va pas de soi. En effet, on peut très bien imaginer, et cela même dans la perspective de l'économie contemporaine, que des choix individuels puissent avoir un caractère altruiste. Mais, de toute manière, ce débat égoïsme/altruisme a un caractère trop particulier et contingent au regard d'un grand nombre de phénomènes sociaux qui ne relèvent pas du tout de cette alternative. Quel est alors l'intérêt d'une méthodologie individualiste ? Elle permet tout simplement d'éviter de considérer que, par exemple, la France a dit oui ou non à une élection : il y a des Français qui ont dit oui, et des Français qui ont dit non. Il n'existe pas, comme l'indiquait Weber, d'unité, en action, des totalités, sauf dans les cas, bien sûr, où des groupements d'individus agissent de conserve, ou bien sont représentés, plus ou moins directement, par d'autres individus ; ou bien encore forment des groupements qui, comparativement à d'autres groupements similaires, peuvent être référés à des qualités globales (par exemple, la taille, le nombre, la puissance).

Faut-il considérer alors les individus comme *isolés* et opposer, à une méthodologie individualiste, le paradigme de l'interaction ? Bien qu'à certains égards il s'agisse d'un faux débat, on peut essayer d'apporter une réponse nuancée. Nous ne sommes pas ici fidèles à la lettre de l'œuvre de Boudon, mais pensons l'être à l'égard de son esprit.

D'une part, il existe des phénomènes sociaux qui sont le résultat d'actions individuelles non concertées et indépendantes les unes des autres, en sorte que l'on puisse dire les individus « isolés ». Des phénomènes aussi considérables que la pollution, ou les embouteillages, relèvent, comme la formation des prix, de ce type de situation, dont Boudon donne beaucoup d'exemples. Mais il serait absurde d'en déduire que l'individualisme méthodologique, dans la mesure où il considère l'impossibilité réelle de l'existence d'une totalité en acte, ne sache accepter que des modèles d'explication impliquant des individus isolés, *stricto sensu*. Bien que nous ne puissions pas le faire dans le détail ici, nous voudrions indiquer que la plupart des modèles d'interaction rencontrés dans cette histoire de la sociologie ne sont en rien incompatibles avec l'individualisme méthodologique, et en constituent des variantes possibles, concurremment à des situations où il est nécessaire, pour l'analyse, de supposer (ou de constater) que les individus ne sont pas directement en interaction.

Ainsi, les modèles d'interaction de Durkheim, par renforcement mutuel ou, au contraire, par obtention d'un résultat opposé, dans le cadre de l'interaction, aux intentions individuelles, ne sont pas incompatibles avec un modèle

individualiste. Le fait, par ailleurs, que des réalités sociales comme la langue ne soient pas l'œuvre d'un seul individu, mais d'un nombre considérable d'entre eux, et que de plus ces réalités survivent à ceux qui les ont mises en place, n'est en rien incompatible avec l'individualisme méthodologique. De même, le fait qu'il y ait socialisation de l'enfant dans le cadre de l'interaction, au sens où le petit Chinois qui grandit dans sa famille n'apprend pas l'urdu, mais bien le chinois (et, comme dit Durkheim, on ne choisit pas sa langue de naissance), ne ruine en rien les conceptions de l'individualisme méthodologique.

Il y a finalement, comme on le voit dans les analyses de Simmel, deux types d'action : celles qui peuvent être effectuées par un acteur solitaire (même s'il n'a pas inventé le schéma de cette action et l'a empruntée à quelqu'un d'autre), comme utiliser un outil (alors même que l'on n'a pas fabriqué soi-même cet outil : on est donc bien dans un cadre d'interaction, comme le dit Durkheim, pour cet exemple, mais enfin on peut utiliser l'outil seul) ; ou bien, au contraire, des actions qui sont forcément, du point de vue de leur effectuation, des interactions : comme jouer au football. La sociologie individualiste, d'un point de vue méthodologique, n'a aucune raison de rejeter le second type sous prétexte qu'elle désigne fréquemment le premier type. Ce sont deux types d'actions individuelles, les unes qui peuvent être, techniquement (sous certaines réserves), solitaires ; les autres qui, techniquement encore, ne peuvent pas l'être (sous réserve encore : le jeu du footballeur est une interaction, mais le « rôle » du gardien de but n'est pas celui de l'attaquant). Par ailleurs, en effet, la même action peut revêtir des modalités différentes suivant qu'elle est accomplie solitairement ou en compagnie : manger, par exemple. Le thème de la communication, qui met en scène ces interactions, implique le rôle d'acteurs déterminés, qui procèdent à des actions visées : il ne ruine pas non plus le thème de l'individualisme méthodologique.

Boudon permet de traiter la question du déterminisme de manière plus nuancée qu'elle ne l'est d'ordinaire. Il s'agit de se situer entre deux positions intenables : soit l'affirmation d'une liberté illimitée qui n'aurait pas de sens au regard des multiples contraintes qui pèsent sur l'individu (qui, par exemple, n'a pas choisi sa langue maternelle) ; soit l'affirmation contraire d'un déterminisme complet, d'origine mystérieuse donc « sociale ». Dans la lignée de Marx, Boudon montre les contraintes qui pèsent sur les décisions des acteurs. Mais alors que Marx tend à pousser un peu loin ce registre, et à considérer que la contrainte des moyens finit par rendre compte entièrement

des fins, Boudon est, dans la lignée de Tocqueville ou de Weber (mais aussi de certains passages de Marx), beaucoup plus précis. Bien qu'il ne présente pas les choses directement en ces termes, on pourrait dire que l'analyse de Boudon s'oriente vers la reconnaissance du fait que les finalités sont modulées en fonction des moyens, mais non réduites à eux.

Mais cela ne se comprend véritablement que si l'on présente l'apport renouvelé de Boudon à la théorie de la rationalité de l'acteur.

C/ Renouveau de la théorie de la rationalité

Celle-ci exigerait de longs développements, que nous ne pouvons ici qu'esquisser très brièvement. Dans la lignée de Weber, l'explication des actions (et des situations sociales qui leur sont associées) requiert la compréhension du *sens* qu'elles ont pour les acteurs. Cette exigence oriente vers le principe de rationalité. En effet, il faut postuler que l'acteur n'agit pas sans *raisons*. L'acteur fait face à un certain nombre de situations, ou de problèmes, auxquels il tente de répondre de la manière la plus satisfaisante.

Par l'introduction du principe de rationalité, Boudon permet d'échapper à deux impasses théoriques. Celle qui ne réserverait le critère de rationalité qu'au choix de moyens vis-à-vis de certaines fins, en sorte que des aspects entiers de la vie sociale ne pourraient être appréhendés à partir du fait que les acteurs ont le sentiment de faire des choix pertinents, donc, en un certain sens, rationnels, alors même qu'ils ne se situent pas dans le registre du choix des moyens par rapport à une fin.

L'autre impasse serait alors de rendre compte des choix effectués par les acteurs en les renvoyant à des *causes* qui régissent leur comportement, par-delà leur capacité d'analyse des situations, de comparaison des options, et de jugement sur les alternatives, quant à leur pertinence.

Autrement dit, Boudon rappelle que les acteurs, dans leurs entreprises, n'agissent ni comme des automates, n'ayant pas de conscience du sens de leurs actions, ni comme des sceptiques, qui ne réserveraient le sentiment de la pertinence de leurs choix que quand ils ont affaire à la reconnaissance de moyens vis-à-vis de fins.

Le principe de rationalité correspond ainsi à un effort d'élucidation de la pertinence que peut revêtir une action vis-à-vis d'un contexte donné. La réflexion sur la rationalité implique alors de considérer que celle-ci ne corres-

pond pas nécessairement à des solutions invariables d'un côté, ou toujours satisfaisantes de l'autre.

Dans la lignée de Weber ou de Mannheim (et d'autres), Boudon montre en effet que la diversité des situations peut induire des solutions différentes, hétérogènes, qui pourront cependant également être interprétées en termes de rationalité. Par ailleurs, des solutions, non satisfaisantes du point de vue de l'observateur, qui disposerait de données supplémentaires par rapport à l'acteur, peuvent cependant être interprétées en termes de rationalité du point de vue de cet acteur, compte tenu de sa situation.

Aussi Boudon décrit-il les croyances des individus, et la rationalité de leur formation, quelle que soit leur hétérogénéité dans des registres semblables (par exemple la diversité des conduites morales), ou leur insuffisance, lorsque l'on dispose d'un critère de l'erreur. L'avantage de cette méthode est alors qu'elle permet de réunir les registres du positif et du normatif. La rationalité ne concerne pas seulement la description positive de la réalité, ou le choix des moyens, mais peut intervenir dans la formation des convictions morales, ou esthétiques : par exemple, si, après que des règles eurent été instituées dans un jeu, quelqu'un ne respecte pas ces règles, les autres partenaires auront la conviction d'avoir affaire à un tricheur, sans que cette conviction puisse être qualifiée d'irrationnelle.

Ainsi y a-t-il un lien entre la capacité de rationalité des acteurs (qui n'exclut ni la diversité ni l'erreur), liée à la possibilité d'une objectivité des croyances, et la possibilité d'une objectivité de la connaissance sociale : la découverte des raisons que des acteurs ont eu d'agir dans tel ou tel sens permet de rendre compte de l'effectivité d'une situation sociale. Boudon entreprend constamment de défendre la possibilité d'un savoir réel fourni par les sciences sociales, par-delà les tentations du relativisme.

Nous avons essayé, quant à nous, d'être fidèle à cette ambition, et de montrer que l'histoire de la sociologie, loin de relever d'un chaos de conceptions définitivement irréconciliables, et irrationnelles en leur principe, représentait un effort d'analyse des conditions de l'action, et des conséquences de son déploiement, du point de vue de ses différents registres possibles.

Bibliographie de référence

- BAECHLER Jean, *Précis de la démocratie*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.
— *Le Capitalisme*, Paris, Gallimard, 1995.
- BOUDON Raymond, *La Logique du social*, Paris, Hachette, 1979.
— *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990.
— *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979.
— *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- COMTE Auguste, *La Science sociale*, Paris, Gallimard, 1972.
— *Physique sociale*, Paris, Hermann, 1975.
— *Discours sur l'esprit positif*, [1844], Paris, Vrin, 1995.
- DEMEULENAERE Pierre, *Homo œconomicus, enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF, 1996.
- DILTHEY Wilhelm, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, [1910], Paris, Cerf, 1988.
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912], Paris, PUF, 1985.
— *De la division du travail social*, [1893], Paris, PUF, 1986.
— *Les Règles de la méthode sociologique*, [1895], Paris, PUF, 1987.
— *Le Suicide*, [1897], Paris, PUF, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- HUME David, *Traité de la nature humaine*, [1737], Paris, Aubier, 1973.
- LE PLAY Frédéric, *La Méthode sociale*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
— *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, [1934], Paris, Marcel Rivière, 1945.
- MARX Karl, *Principes d'une critique de l'économie politique*, [1857-1858], Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome II, 1968.
— *L'Idéologie allemande*, [1845-1846], Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome III, 1982.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.
- MEAD George Herbert, *Mind, Self and Society*, [1934], Chicago, The University of Chicago Press, 1962. Trad. fr. : *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.
- MONTESQUIEU Charles de Secondat de, *L'Esprit des lois*, [1748] *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
- PARETO Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, [1916], Genève, Droz, 1968.

- PARSONS Talcott, « An Outline of the Social System », in : T. PARSONS, E. SHILS, K. D. NAEGELE, J. R. PITTS, *Theories of Society*, New York, The Free Press, 1965. Trad. fr. partielle in : P. Birnbaum, F. Chazel, *Théorie sociologique*, Paris, PUF, 1975.
- SCHÜTZ Alfred, *Le Chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1994.
- SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, [1918], Paris, PUF, 1981.
- *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, [1907], Paris, PUF, 1984.
- *Philosophie de l'argent*, [1900], Paris, PUF, 1987.
- SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [1776], Paris, Garnier-Flammarion, 1991.
- SPENCER Herbert, *Principes de sociologie*, [1874-1896], Paris, Felix Alcan, 1899.
- TARDE Gabriel de, *Les lois de l'imitation*, [1890], Paris, Kimé, 1993.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, [1835 ; 1840], Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986.
- TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, [1887], Paris, PUF, 1944.
- WEBER Max, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991.
- *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, Press Pocket, 1992.
- *Économie et société*, Paris, Plon, Press Pocket, 1995.

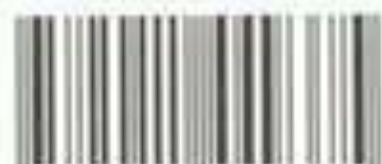
L'histoire de la pensée sociologique implique l'étude d'un certain nombre d'auteurs, qui, de Montesquieu à Boudon, ont, pour analyser la diversité des situations sociales, développé des notions fondamentales. Celles-ci sont constamment discutées, enrichies ou contestées au sein de nouvelles théories.

En insistant sur le thème transversal de l'action, ce livre choisit d'évaluer les apports de ces différents mouvements, soulignant les rapprochements possibles entre des modèles en apparence opposés.

Pierre Demeulenaere, agrégé de philosophie et docteur en sociologie, est maître de conférences à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Il enseigne également à l'Institut d'Études Politiques de Paris. Il est l'auteur de Homo œconomicus, enquête sur la constitution d'un paradigme, aux PUF, en 1996.

Les Fondamentaux
La bibliothèque de base de l'étudiant
en sciences humaines
- 1^{er} cycle -

14/4937/0



9 782011 449375

DANGER



**LE
PHOTOCOPIAGE
TUE LE LIVRE**

« Le photocopillage c'est l'usage abusif et collectif de la photocopie sans autorisation des éditeurs. Largement répandu dans les établissements d'enseignement, le photocopillage menace l'avenir du livre, car il met en danger son équilibre économique et prive les auteurs d'une juste rémunération.

En dehors de l'usage privé du copiste, toute reproduction totale ou partielle de cet ouvrage est interdite. »