



© LE BORD DE L'EAU 2016
www.editionsbdl.com
33310 Lormont
ISBN : 978-2-35687-4719

POUR UNE NOUVELLE SOCIOLOGIE CLASSIQUE

⊕

La Bibliothèque du MAUSS aux éditions Le Bord de L'eau
Une collection dirigée par Alain Caillé et Philippe Chaniel

De 1994 à 2013, *La Bibliothèque du MAUSS* a publié aux éditions La Découverte plus de quarante titres de sociologie, philosophie politique, anthropologie ou science économique qui, dans l'esprit de *La Revue du MAUSS* (www.revue-dumauss.com et www.journaldumauss.net), incitent à regarder la société et l'existence humaine avec d'autres lunettes que celles que nous offrent l'économisme et l'utilitarisme ambiants. Nombre de ces titres font désormais référence dans leur domaine. La collection continue de plus belle au Bord de l'eau où paraîtront textes inédits et titres anciens devenus introuvables.

Le don, la dette et l'identité. Homo donateur vs. homo œconomicus, Jacques T. Godbout (réédition)

Gorz, en personne, Christophe Fourrel (sous la dir.)

Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz, Alain Caillé & Christophe Fourrel (sous la dir.)

Donner la vie, donner la mort. Psychanalyse et anthropologie, Lucien Scubla

Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Alain Caillé (réédition)

La démocratie aux marges, David Graeber

La Théorie sociale de G. H. Mead. Etudes critiques et traductions inédites, Alexis Cukier & Eva Debray (sous la dir.)

De la sainteté à la santé. Puritanisme, psychothérapies, développement personnel, Pierre Prades

Et les réseaux sauveront le monde... ? Essai sur l'idéologie réticulaire, Simon Borel

L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie. Max Weber et la culture politique américaine, Stephen Kalberg (trad. Philippe Chaniel)

Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : L'expérience démocratique, Nicolas Poirier (sous la dir.)

Amour-propre. Des choses connues depuis le commencement du monde, Bruno Viard

L'ère des ténèbres, Michel Terestchenko.

Pléonexie. [dict. : « Vouloir posséder toujours plus »], Dany-Robert Dufour.

Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique. Suivi de : « Il sera une fois... le désir convivial », Alain Caillé (Avec Francesco Fistetti, Simon Borel, Frédéric Vandenberghe, et Jean-François Véran)

D'autres monnaies pour une nouvelle prospérité, Christophe Fourrel, Jean-Philippe Magnen, Nicolas Meunier

Les nouveaux désobéissants : citoyens ou hors-la-loi ? Manuel Cervera-Marzal Baudrillard, cet attracteur intellectuel étrange, Nicolas Poirier (sous la dir.)





ALAIN CAILLÉ & FRÉDÉRIC VANDENBERGHE

POUR UNE NOUVELLE
SOCIOLOGIE CLASSIQUE



LE BORD DE L'EAU



SOMMAIRE

AVERTISSEMENT • 7

LIVRE I • 13 PLAIDOYER POUR UNE SOCIOLOGIE NÉOCLASSIQUE ?

AVANT-PROPOS.....	15
CHAPITRE 1	
LES QUATRE FRAGMENTATIONS DE LA SOCIOLOGIE	19
CHAPITRE 2	
VERS UNE THÉORIE SOCIALE NÉOCLASSIQUE.....	29
CHAPITRE 3	
MÉTATHEORIE, THÉORIE SOCIALE ET THÉORIE SOCIOLOGIQUE.....	39
CHAPITRE 4	
LE DESTIN DU MARXISME.....	49
CHAPITRE 5	
LES CONSTELLATIONS DES THÉORIES DE L'INTERSUBJECTIVITÉ ET DE L'INTER- DÉPENDANCE.....	59
CONCLUSION	71

LIVRE II • 79 LA SOCIOLOGIE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE ET MORALE (ET VICE-VERSA)

AVANT-PROPOS.....	81
CHAPITRE 1	
QU'EST-CE QUE LA SOCIOLOGIE MORALE ?	87
CHAPITRE 2	
DE LA PHILOSOPHIE À LA SOCIOLOGIE	93
CHAPITRE 3	
POUR EN FINIR AVEC LA NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE	101
CHAPITRE 4	
LA SOCIOLOGIE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE.....	111
CHAPITRE 5	
« LA VIE BONNE AVEC ET POUR LES AUTRES DANS DES INSTITUTIONS JUSTES »	121
CONCLUSION	131

AVERTISSEMENT

Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe

Il y a malheureusement de fortes raisons de craindre que ce livre, qu'on lira peut-être ou peut-être pas parce qu'on ne se sentira pas *a priori* concerné, soit mal compris et ne trouve guère les lecteurs auxquels il est destiné. Nous plaignons non coupables, ou alors coupables mais avec de très fortes circonstances atténuantes. Des circonstances qui tiennent à certaines insuffisances actuelles de la langue, elles-mêmes tributaires de l'état présent du champ des sciences sociales. Cet état que nous déplorons, auquel nous proposons de porter remède, mais qui est tel, justement, que bien peu des praticiens des mêmes sciences sociales voient que quelque chose ne va pas dans ce domaine et qu'il faudrait y remédier. Essayons de sortir autant que faire se peut de ce cercle vicieux et de dissiper quelques équivoques probables. Chaque mot du titre est en effet problématique : nouvelle ? sociologie ? classique¹ ? Pour avancer, il faut les clarifier un par un.

1. *Sociologie ?* Précisons donc tout d'abord que cet ouvrage ne s'adresse pas aux seuls sociologues mais à tous ceux qui participent à et de la science sociale : économistes, historiens, anthropologues,

1 Faisant feu de tout bois, Bruno Latour se trouvait lui-aussi confronté au même écueil et, pour s'en sortir, questionnait chaque mot de la « théorie de l'acteur-réseau » (y compris le tiret !). Voir Bruno Latour, « On Recalling ANT », in Law John et Hassard John (dir.), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 15-25.

géographes, philosophes moraux et politiques, etc. Il vise en effet à dégager les bases et les conditions d'une théorie sociale. Ou, de façon plus ambitieuse, de la théorie sociale. Or il n'existe pas de mot en français pour désigner les généralistes en science sociale (*social scientists* en anglais), et encore moins ceux qui se soucient des concepts, théories ou hypothèses partageables par l'ensemble des sciences sociales (*social theorists* en anglais). « Théoriciens sociaux », on ne voit pas trop ce que ça pourrait vouloir dire, et ça a même un côté vaguement rebutant. Des théoriciens qui feraient dans le social ? Ce serait presque un oxymore. Ou alors des scientifiques qui font de la sociologie parce qu'ils ou elles ne savent pas ce que c'est que le social et qu'ils ne sont pas très sociables ?

Mais, dès à présent, nombre de nos lecteurs potentiels s'arrêteront en hochant la tête avec mépris ou commisération. Pourquoi diable se mettre en quête d'une théorie sociale générale ? Est-ce possible et même pensable¹ ? N'est-il pas évident que même au sein de chacune des disciplines existantes dans les sciences sociales il existe de multiples théories qui n'ont de validité que partielle, provisoire et purement heuristique ? Et que c'est bien ainsi ? Alors, chercher une théorie transversale à toutes les sciences sociales... Oui, nous sommes largement d'accord avec cette objection préjudicielle. À cela près qu'elle néglige un point essentiel : il existe déjà une (ou quelques) théorie(s) sociale(s) générale(s). Une théorie sociale générale ? La plus évidente, c'est ce qu'on a pu appeler le modèle économique dans les sciences sociales, la théorie des choix rationnels, connu ici comme « individualisme méthodologique » (Boudon), ailleurs comme « *methodischer Individualismus* » (Schumpeter), ou encore comme « logique situationnelle » (Popper). Prenant appui sur l'économie néoclassique, cette approche d'inspiration utilitariste, qui connaît de nombreuses variantes, irrigue des pans

1 Pour une première exploration des possibilités d'une théorie sociale générale, voir la *Revue du MAUSS*, n° 24, 2004, 2^e sem. (« Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », avec des contributions de : Alain Touraine, Harrison White, Anne Rawls, Hans Joas, Ilana Silber, Laurent Thévenot, Louis Quéré, Jean Baecher, Bruno Latour, Stephen Kalberg, Shmuel Eisenstadt, Michel Freitag, Raymond Boudon, Alain Caillé, Jean-Pierre Dupuy et Margaret Archer).

entiers des diverses sciences sociales ou de la philosophie morale et politique. Mais d'autres formes de la théorie sociale dominant ou ont dominé l'ensemble du champ de la science sociale : le marxisme, le fonctionnalisme ou le structuralisme hier, le cognitivisme, le poststructuralisme ou le déconstructionnisme aujourd'hui. Même ceux qui croient ne pas se préoccuper de théorie sociale sont en fait plus ou moins consciemment profondément imprégnés par elle, dans une de ses variantes économiciste, cognitiviste ou déconstructionniste. On en propose ici un dépassement possible.

2. *Classique* ? Un dépassement qui entend renouer avec le projet de la sociologie classique. Nouvelle source d'équivoque. De double équivoque, même. N'est-il pas absurde de présenter l'esquisse d'une théorie sociale générale commune à l'ensemble des sciences sociales en la plaçant sous l'égide de l'une d'entre elles, la sociologie ? Et de proposer d'aller de l'avant en regardant en arrière, vers la sociologie classique ? À quoi l'on répondra que ce qui nous intéresse dans cette sociologie classique, c'est qu'elle était résolument et par vocation interdisciplinaire, transversale en effet à toutes les disciplines de la science sociale. Elle ne se présentait d'ailleurs pas nécessairement sous le nom de sociologie. Marx ne se disait nullement sociologue, et Max Weber ou Georg Simmel ne l'ont été qu'à certaines périodes de leur parcours ou par intermittence. Une des difficultés de notre propos, on le voit, tient au fait que le mot « sociologie » désigne à la fois la science sociale généraliste dont nous souhaitons le renouveau, et la science sociale spécialisée, parmi d'autres, qu'elle est devenue.

Au moment même où la sociologie est apparue, on a vu naître d'autres approches généralisantes qui, d'une façon ou d'une autre, proposaient une réflexion philosophique et englobante du monde socioculturel et historique. Qu'on pense à l'anthropologie philosophique (de Scheler à Gehlen et Plessner), au pragmatisme (de Peirce et James à Dewey et Mead), à l'herméneutique (de Schleiermacher à Dilthey et Gadamer), à la phénoménologie (de Husserl à Heidegger) ou à la théorie critique (de Horkheimer et Adorno à Habermas). Comme la sociologie naissante, elles cherchaient toutes

un substitut au sujet transcendantal et proposaient de mettre à sa place la société, la culture, l'histoire, le langage, la pratique ou la critique. Parmi toutes ces approches rivales, seule la sociologie a réussi à convaincre les autres (et à se convaincre) qu'elle relevait de la science. Nous n'entendons pas contester la scientificité de la sociologie, mais nous craignons qu'en se professionnalisant, elle ne soit devenue bien trop limitée et que sa spécialisation ne se soit opérée au détriment de sa vocation intellectuelle et publique. C'est pourquoi, pour la rénover et la revivifier, nous proposons de retourner à l'esprit de la sociologie classique. Marx, Weber, Durkheim et Mauss savaient parfaitement que la fondation d'une nouvelle discipline présuppose des fondements philosophiques. Ce n'est pas en tournant le dos à la philosophie que la sociologie devient scientifique mais en renouant avec les grandes questions de la tradition philosophique et en s'ouvrant aux disciplines avoisinantes. De même que nous appelons à une nouvelle alliance entre la sociologie et la philosophie – comme riposte à la colonisation des sciences sociales par l'économie – nous estimons que pour dépasser la crise des sciences européennes, diagnostiquée jadis par Husserl, il faut ouvrir le dialogue et entrer en débat avec les *studies*, les études postcoloniales, subalternes, féministes, etc.

3. *Nouvelle ? Néo ?* L'expression même de « nouvelle sociologie classique » prête à confusion. Nous avons tout d'abord pensé à parler de « sociologie néoclassique », mais ça aurait été au prix d'un risque de confusion plus grave encore puisque le lecteur aurait pu croire que nous plaitions en faveur d'une sociologie inspirée par l'économie néoclassique alors que celle-ci est, croyons-nous, l'ennemi principal d'une théorie sociale bien entendue. Celui qui règne en maître sur la science sociale et qu'il convient de détronner sans pour autant méconnaître ses mérites.

Enfin, à supposer qu'on nous ait suivis jusqu'à ce point, il est infiniment probable qu'on fera plus que renâcler à l'idée que c'est dans le cadre du paradigme du don, élaboré depuis plus de trente ans dans le sillage de Marcel Mauss par la *Revue du MAUSS* (Mou-

vement anti-utilitariste en science sociale), qu'on a les meilleures chances de formuler les bases d'une théorie sociale généraliste. Ici encore, il importe de dissiper les équivoques. Notre propos, qui ne peut que surprendre, paraîtrait sans doute moins extravagant si nous nous bornions à dire que la théorie sociale bien entendue qu'il nous faut expliciter doit reposer sur des fondements non ou anti-utilitaristes. Manière de bien faire comprendre que les propositions de type utilitariste, et notamment la théorie des choix rationnels, ne représentent qu'un cas particulier de la science sociale. Un cas particulier particulièrement important, mais un cas particulier quand même. Ce qui nous permet de croire raisonnablement que cette idée serait au bout du compte assez aisément acceptable, c'est qu'elle a fait l'objet d'un fort consensus dans la rencontre que nous avons organisée ensemble, avec Philippe Chanial et Stéphane Dufoux, à Cerisy-la-Salle en mai 2015. Sous le titre « Vers de nouveaux fondements (non ou postutilitaristes) de la science sociale » elle réunissait, conformément à l'esprit de ce livre, économistes, sociologues, historiens, philosophes, anthropologues, psychanalystes et géographes¹. Pour tous ces auteurs, mondialement connus, l'aspiration à une science sociale généraliste allait de soi comme allait de soi qu'elle ne peut pas reposer sur des bases utilitaristes.

Mais il existe bien d'autres formes d'anti-utilitarisme que celle que développe le paradigme du don : le pragmatisme, l'interactionnisme symbolique, les théories du *care* ou de la reconnaissance, l'économie des conventions ou de la régulation, les philosophies de la donation (*Gegebenheit*) et de la communication par exemple, etc. Autant de constellations anti-utilitaristes qui ignorent largement le paradigme du don. Or c'est précisément ce qui leur manque pour accéder à un degré de généralité suffisant. Aussitôt qu'on les reformule ou qu'on les complète en y introduisant la question du

1 Y participaient : Jeffrey Alexander, Romain Bertrand, Robert Boyer, Daniel Cefai, François Dubet, Francesco Fistetti, François Hartog, Christian Grataloup, Nathalie Heinrich, Marcel Hénaff, Roland Gori, Philippe d'Iribarne, Christian Laval, Christian Le Gauffey, Danilo Martuccelli, André Orléan, Jan Nederveen Pieterse, Ann Rawls, Marshall Sahlins (*in absentia*), Lucien Scubla, Ilana Silber, Rudolf Stichweh, Michel Wieviorka. Un livre tiré de ce colloque paraîtra prochainement dans cette même collection.

don, alors, mais alors seulement, elles prennent toute leur ampleur. Raison pour laquelle nous croyons pouvoir affirmer que le paradigme du don offre la traduction la plus générale possible de tous les autres paradigmes. Mais, pour nous croire, il faudra bien sûr, accepter de faire un bout de chemin avec nous¹.

Les lecteurs qui décrocheraient à mi-chemin parce que pas entièrement convaincus par la théorie du don peuvent néanmoins continuer le parcours en sautant cette étape. Ils trouveront dans la seconde partie du livre un texte de Frédéric Vandenberghe, intitulé « La sociologie comme philosophie pratique et morale », qui reprend l'idée centrale d'une nouvelle sociologie classique mais en la concevant cette fois-ci comme une continuation de la philosophie morale. Si le premier texte s'en prend à l'utilitarisme et propose une alternative théorético-politique, le second questionne le dogme de la neutralité axiologique et offre une alternative pratique. Ici non plus, il convient de ne pas se laisser abuser par les mots. S'il faut déblayer le terrain, c'est pour reconstruire. L'anti-utilitarisme n'est pas une théorie négative, mais une alternative positive au négativisme utilitariste, scientiste et nihiliste. C'est en échappant au positivisme que la nouvelle sociologie sera positive et reconstructive. Ce qu'elle cherche et ce qu'elle propose, c'est un nouveau consensus moral, pratique et politique.

1 Le premier des deux textes réunis ici est le résultat des importants développements apportés par Frédéric Vandenberghe à un texte très synthétique et quelque peu allusif rédigé par Alain Caillé pour une conférence au Congrès de l'ALAS (Association latino-américaine de sociologie), qui se réunissait au Brésil à Recife en septembre 2011. Texte d'abord publié in : *SociologieS* (<<http://sociologies.revues.org/3548>>) et repris in Alain Caillé, *La Sociologie malgré tout. Autres fragments d'une sociologie générale*, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2015. Pour une présentation rapide du paradigme du don, voir Alain Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don, pour quoi ?*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2014.



LIVRE I

Plaidoyer pour une sociologie néoclassique¹ ?

Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe



1 Traduit de l'anglais par Henri Vaugrand.



Avant-propos

« Il n'y a pas *des* sciences sociales, mais
une science des sociétés. »

Marcel MAUSS, *Divisions et proportions*
des divisions de la sociologie, 1927

La sociologie est entrée dans son second siècle. Elle n'est plus de première jeunesse. La question se pose de savoir s'il s'agit uniquement d'une discipline du et pour le xx^e siècle – comme c'est le cas de l'anthropologie – ou si elle est susceptible de durer encore deux siècles, ou davantage. On compte à travers le monde de plus en plus de sociologues, de professeurs et d'étudiants en sociologie, mais, pour diverses raisons, il n'est pas certain que cette situation apparemment enviable dure bien longtemps, ni même que la discipline survive très longtemps sous sa forme actuelle. Non qu'elle soit en crise. Elle ne l'est pas. Mais, tout bien considéré, c'est peut-être là le plus inquiétant. Plus elle se professionnalise, et plus elle perd de sa pertinence. On ne compte plus les études spécialisées sur la conduite en état d'ivresse en Alabama, le harcèlement sur Internet ou la stigmatisation des transsexuels brésiliens à Paris. En revanche, sur la crise économique globale, la sociologie n'a rien de bien particulier à dire¹. Quand elle ne se réfugie pas dans un jargon obscur ou dans une mathématisation impénétrable, qui lui confèrent un semblant de scientificité, son propos est si proche du sens commun (avec des citations *verbatim* des entretiens) ou du café du commerce (avec des observations minutieuses de situations ordinaires), que l'on se demande ce qui la différencie d'une simple description sociographique, voire de la littérature réaliste ou du

1 Il convient de lire, cependant, les trois volumes des *Possible Future Series*, dirigés par Craig Calhoun et Georgi Derluguian [2011], tout comme les analyses qui se trouvent dans Wallerstein *et al.* [2015].

journalisme d'investigation. Que ce soit dans sa version savante ou dans sa version vulgarisée et portative, on trouve une bonne dose de postures morales et de positionnement idéologique. Comme si la vitupération du capitalisme globalisé ou l'affichage d'une sympathie pour les plus humbles avaient une chance d'ébranler le système.

Dans un monde totalement financiarisé, qui ne veut connaître que le seul critère de la rentabilité immédiate, l'utilité de la sociologie devient en effet incertaine. Mais, alors qu'on peut rêver d'une renaissance de la sociologie, celle-ci se révèle en fait de plus en plus incertaine de son identité, de son sens et de sa légitimité. La présentation rituelle de Marx, Weber et Durkheim en « pères fondateurs » ne suffit pas à compenser la perte de ses repères et sa fragmentation. La mise en scène d'une continuité fantasmée entre son glorieux passé et son présent étioilé lui interdit l'exploration des continuités effectives avec des traditions plus anciennes (le droit naturel, la philosophie de l'histoire, la philosophie morale et politique, l'économie politique). La canonisation des classiques contribue à l'identitarisme disciplinaire, mais c'est au prix de la relégation de nombre d'auteurs aux confins de la discipline. Qui lit encore Tocqueville, Comte, Spencer, ou même Parsons ?

Un siècle plus tard, la tentative de canonisation perdure dans les cours d'introduction à la sociologie. Mais, de nos jours, ce sont Giddens, Bourdieu et Habermas qui sont intronisés, comme les nouveaux classiques, comme « sociologues néoclassiques ». Comme si la discipline s'était arrêtée au début des années 1990 ! Pendant ce temps, le « nouveau mouvement théorique en sociologie » [Alexander, 1988] est devenu de l'histoire ancienne. Les exercices scolastiques sur la bonne manière de relier l'action et la structure pourraient encore attirer quelques novices, mais ils sont à bout de course et ont tourné à la rengaine¹. Le consensus intellectuel sur

1 En scolastique, l'objet premier du débat consiste à résoudre les contradictions de manière dialectique. Les *questions* se suivent les unes les autres, les opposants répondent, une contre-proposition est faite et les arguments des opposants sont réfutés. La valeur des contributions intellectuelles est réduite à la relation logique qu'elles établissent avec l'argument qui précède. De la sorte, les contradictions sont résolues et régulées, tandis que le dogme et la doxa sont renforcés.

les principes, les concepts et les problématiques de la sociologie a pris fin pour ne plus laisser qu'une façade morale et politique. Alors que la discipline est idéologiquement unie, quelque part au centre gauche du spectre politique – oui, la critique y est, en effet, devenue hégémonique –, elle demeure plus que jamais divisée du point de vue théorique, méthodologique, empirique et normatif.

Nous proposons ici une série de réflexions sur la situation actuelle des sciences sociales, dans l'espoir de contribuer au développement d'une théorie sociale générale sur des bases anti-utilitaristes. Nous procédons en cinq temps. Le premier analyse brièvement la quadruple fragmentation des sciences sociales : entre théorie et recherche ; entre théories ; entre la sociologie et ce qu'il est convenu d'appeler les *studies* ; et, enfin, entre les sciences sociales, d'une part, et la philosophie morale et politique, de l'autre. Dans un deuxième temps, à titre d'alternative aux théories du choix rationnel, nous esquissons les contours d'une nouvelle sociologie classique et plaidons en faveur d'une synthèse de la théorie sociale, des *studies* et de la philosophie morale et politique. Voilà qui implique de distinguer, comme nous le faisons dans un troisième temps, entre métathéorie, théorie sociale et théorie sociologique. Cette distinction permet d'opérer une intégration souple des théories de l'action, de l'ordre et du changement social, et d'énoncer les conditions minimales d'un pluralisme de bon aloi. Quatrième temps : bien que nous reconnaissons pleinement l'importance du marxisme, nous reconsidérons son héritage selon une perspective critique et nous proposons une formulation anti-utilitariste de la théorie critique qui s'inspire de l'anthropologie du don de Marcel Mauss. Enfin, dans un cinquième temps, en dialogue avec les théories du *care* et de la reconnaissance, nous présentons le paradigme du don comme une théorie sociale générale, à même, avec un peu d'aide de la part de nos ami(e)s, de fonctionner comme traductrice des autres théories. Si la chance nous sourit, c'est peut-être là qu'on trouvera le meilleur point de départ pour une nouvelle synthèse au sein des sciences sociales.



Chapitre 1

Les quatre fragmentations de la sociologie

La situation actuelle de la sociologie se caractérise par quatre fragmentations. Deux lui sont internes, et deux externes.

L'ABSTRAIT ET LE CONCRET

La première fragmentation sépare enseignement et recherche, théories et méthodes, concepts et techniques, abstractions et opérationnalisations. D'un côté, nous avons l'enseignement de la théorie sociologique classique et contemporaine (Soc101¹ : Marx, Weber, Durkheim, Simmel ; Soc201 : Bourdieu, Giddens, Habermas, parfois également Luhmann, même si, il faut bien l'admettre, son œuvre est nettement plus difficile à enseigner). Les cours introductifs sont dispensés en début de cycle à des étudiants généralement trop jeunes pour en saisir la signification. Le résultat est relativement prévisible : la sociologie est perçue comme une manière positiviste, objectiviste et déterministe de rendre compte de la société (c'est le fruit du premier chapitre des *Règles de la méthode sociologique*), voyant la modernité sous la forme d'une « cage d'acier » (à partir des dernières pages de l'*Éthique protestante*), et alimentant une critique tranchante, mais cependant assez stéréotypée, du capitalisme néolibéral (inspirée par le *Manifeste du Parti communiste*).

D'un autre côté, elle fournit une formation pratique à la recherche empirique, qu'elle soit qualitative (observation participante, entretiens, histoires de vie, etc.) ou quantitative (régression multiple, analyse des correspondances, géo-données, etc.) qui est requise à la fois par les chercheurs et leurs apprentis. De plus en plus, c'est l'accès aux données et au terrain qui définit l'identité des

1 Soc101, Soc201 : code pour une unité de valeur universitaire.

praticiens de la recherche. Dans nombre de pays, mais surtout en France et aux États-Unis, un peu moins au Royaume-Uni, en Italie, en Allemagne et au Brésil, la recherche empirique est devenue une condition *sine qua non* pour être reconnu comme sociologue. Alors que les historiens ne rêveraient jamais d'excommunier un des leurs, à moins qu'il ou elle ne soit révisionniste ou négationniste, les sociologues menacent régulièrement leurs collègues d'un *Berufsverbot* : « Que celui qui n'a jamais fait de recherche empirique n'entre pas ici » [Lahire, 2002, p. 8].

La question se pose alors : Qu'est-ce qu'un(e) sociologue ? Il, ou elle, est un professionnel qui pratique un culte de la commémoration des « pères fondateurs », cite Marx, Durkheim et Bourdieu, effectue un travail spécialisé dans un des nombreux « champs » de la sociologie (sociologie de la santé, de l'éducation, du sport, des mouvements sociaux, etc.), applique des méthodes et des techniques de recherche (observation participante, analyse du discours, analyse factorielle) pour recueillir et analyser les données empiriques, et n'évite pas l'évaluation morale et politique de la situation sociale étudiée¹.

LA GUERRE DES ÉCOLES

De toute manière, ceux et celles qui se définissent principalement comme des chercheurs empiriques (les ethnographes, les interviewers et les statisticiens) ne sont pas vraiment taraudés par les questions théoriques et conceptuelles. Le plus souvent, les théories ont pour eux un usage purement décoratif et les questions conceptuelles sont rapidement résolues et dissoutes dans une série de références obligées à quelques écoles de pensée contemporaines qui sont loin de faire l'unanimité au sein de la discipline : réalisme

1 Nous aurions pu ajouter : qui remplit des tâches administratives, rédige des projets, obtient des crédits externes, publie dans des revues internationales pour augmenter son facteur d'impact, transmet des compétences transférables, etc. De nos jours, ces tâches et nécessités constituent le quotidien de tout universitaire.

critique, néomarxisme, théorie des acteurs-réseaux, pragmatisme, interactionnisme symbolique, ethnométhodologie, etc. Toutes ces références savantes servent davantage d'« étiquettes » [Berthelot, 2000, p. 72] avec une fonction indicielle des courants théoriques dont on est solidaire que de véritables indicateurs d'une quelconque élaboration conceptuelle.

S'ensuit une deuxième fragmentation. Elle résulte des conflits et des luttes entre écoles sociologiques antagonistes (sociologie critique contre sociologie pragmatiste, théorie critique contre théorie de systèmes, choix rationnel contre néoinstitutionnalisme, etc.) qui ne parviennent pas à un consensus minimal sur l'essence même de la sociologie. Il est difficile de voir ce que pourraient avoir en commun l'approche nano-sociologique de l'analyse des conversations (Sacks, Schegloff, Jefferson) et l'approche méga-sociologique de la théorie du système-monde (Wallerstein). Indépendamment d'une adhésion nominale à la sociologie, il n'existe, au sein de la discipline, aucun consensus minimal au sujet d'une unité d'analyse, d'une ontologie de base ou de concepts élémentaires. Au mieux, on y trouve indifférence et tolérance mutuelles ; au pire, confrontation et conflits. Le jeu agonistique semble conduit tout autant par des intérêts universitaires que par la force des arguments et la persuasion des idées. Bien trop souvent, l'enjeu consiste à prouver que la théorie de l'un est plus forte ou englobante et, par conséquent, meilleure que celle de l'adversaire. Alternativement, les exercices scolaires de comparaison et de contraste, entre la théorie de structuration et la sociologie figurationnelle, ou la théorie critique de Habermas et la sociologie critique de Bourdieu, par exemple, sont mis en scène comme autant de duels, le commentateur se trouvant habituellement être l'arbitre final.

IN ET/OU OUT ? LA PLACE DES *STUDIES*

À ces deux divisions au sein de la discipline elle-même, il convient d'en ajouter deux autres qui émergent aux frontières de

la sociologie et de son environnement. La troisième fragmentation survient quand le travail empirique est conduit en réponse à des perspectives théoriques indépendantes de la sociologie en tant que telle et qui ne se soucient guère de la discipline, même si elles étudient la vie sociale. Les travaux des sociologues, en effet, et à l'inverse, sont de plus en plus souvent menés en référence implicite ou explicite à ce que nous appellerons les « *studies* ». Par ce terme, nous voulons nous référer à l'agglomérat de recherches antidisciplinaires, d'inspiration poststructuraliste, comme les *cultural studies*, *media & communication studies*, *gender studies*, *subaltern studies*, *post-colonial studies*, *governmentality studies*, etc., qui se spécialisent dans l'interrogation (non-)systématique sur les rapports entre pouvoir et discours. L'influence dominante et perverse du pouvoir, à l'intersection des dominations de classe, raciale et sexuelle, sur les discours scientifiques, philosophiques, comme sur ceux du sens commun, est censée être démontrée lorsque les absences et les silences dans les textes sont décodés comme autant de signes de sa présence. Les livres qui représentent ces courants de pensée critiques et déconstructivistes se vendent désormais bien mieux que ceux des sociologues auprès du grand public partout dans le monde – excepté en France où, jusqu'à très récemment, les travaux de Stuart Hall, Homi Bhabha et même Judith Butler étaient superbement ignorés. Le travail purement sociologique est de moins en moins présent sur les étagères des librairies universitaires¹.

Un des traits remarquables des *studies* est qu'elles sont en grande partie anti-, inter- ou transdisciplinaires. Historiens, philosophes, critiques littéraires, politologues, anthropologues et sociologues les pratiquent avec ou sans référence à la tradition sociologique. Bien que la majorité des études soient écrites en anglais, elles trouvent la plupart du temps leur inspiration chez les philosophes français

1 Au Royaume-Uni, aux États-Unis et en Allemagne, les librairies universitaires disparaissent rapidement. En France, grâce à la loi sur la concurrence et à l'imposition d'un prix unique des livres depuis 1981, elles résistent toujours à la concurrence d'Internet (Fnac et Amazon). Mais pour combien de temps ? Dans le monde entier, l'industrie de l'édition scolaire et universitaire fait face à une crise sérieuse. Voir Thompson [2010] pour une analyse solide du champ de l'édition et de ses défis par un des fondateurs de Polity Press.

poststructuralistes¹ (ou chez Gramsci) : Foucault, Deleuze et Derrida (et aussi, de façon plus marginale, Althusser, Lacan et Lyotard). D'ailleurs, la majeure partie de leurs travaux dérivent de la « *French Theory* » [Cusset, 2005], qui a été enseignée sur les campus américains dans les années 1970 et 1980 par ces mêmes auteurs, mais en termes américains et avec une tonalité curieusement peu familière en France où, jusqu'à ces dernières années, les sociologues connaissaient à peine les *studies*².

Non seulement les *studies* sont moins disciplinaires, elles sont également plus transnationales que la sociologie qui, jusque très récemment, a pratiqué le « nationalisme méthodologique » sans le reconnaître. À de rares exceptions près (les plus notables étant Wallerstein et Luhmann), les sociologues ont identifié la société à l'État-nation et conçu la société mondiale comme le prolongement de leur propre pays. Selon leur lieu d'observation, le monde dans son ensemble apparaît comme la reproduction macroscopique de leur société d'appartenance : républicain, égalitaire et civilisationnel (France), stratifié, scientifique et culturel (Allemagne), individualiste, commercial et utilitaire (Grande-Bretagne), ou communautaire, pragmatique et démocratique (États-Unis). Circonspects au sujet des frontières, qu'elles soient nationales ou disciplinaires, les adeptes des *studies* les déconstruisent et ont moins de difficultés à s'élever et à prendre un « tournant global » [Caillé et Dufoix, 2013].

1 Le préfixe « post » est davantage un marqueur spatial que temporel. Il indique ce qui arrive à la « pensée 68 » lorsque celle-ci arrive dans le monde anglo-saxon. Malgré leur mondialisme, les *postcolonial studies* se restreignent toujours en grande partie au Commonwealth et à la Francophonie, avec pour résultat que l'Australie, l'Algérie et le Canada sont plus en évidence dans les manuels et les ouvrages de vulgarisation des *postcolonial studies* que le Brésil, le Mexique ou l'Argentine. Il y a peu, Enrico Dussel, Annibal Quijano, Walter Mignolo et d'autres qui œuvrent pour un « tournant décolonial » ont commencé à exercer une certaine attraction dans les pays hispaniques et lusophones. Voir Lander [2000] pour un échantillon influent du postcolonialisme latino-américain.

2 Aux États-Unis, la philosophie est majoritairement analytique. À défaut de philosophie continentale, ils ont les *studies* et les *humanities*. Il est intéressant de noter que les intellectuels français emploient également le terme « *French Theory* » (en anglais) pour se référer à des travaux qui sont considérés dans le monde anglo-saxon comme poststructuralistes. La réimportation des *studies* des États-Unis vers la France est reçue de façon typique avec un mélange d'enthousiasme et de rejet. Le « politiquement correct » des études sur le genre ou sur le postcolonialisme déclenche facilement polémique et polarisation.

Mais, jusqu'ici, leur effort a été essentiellement négatif et critique. Dans leur recherche de positions « ex-centriques » et tiers-mondistes, ils se comportent comme des routards académiques, sautant à cloche-pied d'une tradition intellectuelle à l'autre pour trouver un penseur critique inconnu, par exemple en Iran (Shariati ?), en Indonésie (Alatas ?) ou au Pérou (Quijano ?), qui aurait contesté la « colonialité » de la connaissance métropolitaine. Désormais, il est temps de rassembler les forces intellectuelles – « Intellectuels de tous les pays, unissez-vous... » – afin de développer une histoire comparative des civilisations historiquement sensible et anthropologiquement armée d'un point de vue cosmopolite – pour correspondre à l'« histoire universelle » de Weber, mais sans son provincialisme.

LE RAPPORT À LA PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE

À ces trois fragmentations – la double fragmentation interne entre la théorie et l'empirisme et entre les écoles rivales, et la fragmentation externe entre la sociologie, l'histoire, la critique littéraire et la philosophie –, on peut en ajouter une quatrième, qui recouvre et renforce les tendances dispersives : entre les sciences sociales d'une part et la philosophie morale et politique de l'autre. Alors que la philosophie morale et politique est devenue plus sociale, traitant de questions comme la démocratie, la justice, l'égalité, la différence et l'identité, la sociologie a de plus en plus tourné le dos à la philosophie. Le résultat est ce que Alexander et Seidman [2001] appellent le « débrayage » (*downwards shift*) dans la théorisation, un éloignement de la généralisation et du raisonnement normatif et un décalage vers des investigations plus pragmatiques et plus orientées sur des problèmes spécifiques. Alors que le mouvement synthétique dans la théorie sociale commençait au milieu des années 1990 à s'affaiblir et que le débat structure-action devenait

stérile, la philosophie morale et politique devenait non seulement plus intéressante, mais également plus sensible aux enjeux sociétaux.

DE QUELQUES DÉVELOPPEMENTS RÉCENTS

Passons maintenant rapidement en revue, à titre d'exemples, quelques développements récents en philosophie morale, sociale et politique contemporaine qui se situent à l'intersection de la sociologie, des *studies* et de la philosophie morale et politique. Après le débat des années 1990 entre libéralisme et communautarisme, lui-même issu de la réception internationale massive de la publication en 1971 de la *Théorie de la justice* de John Rawls, la philosophie morale a cherché à sortir du cadre trop étroit, formel et procédural, dans lequel le concept de la « justice comme équité » de Rawls et l'« éthique du discours » de Jürgen Habermas avaient enfermé la pensée éthique et normative, dans le dernier quart du xx^e siècle. Que ce soit par un retour à Aristote, Saint Augustin, Spinoza, Hume, Hegel, Nietzsche ou Heidegger, les philosophes ont de plus en plus exploré les questions morales que la déontologie kantienne et le conséquentialisme utilitariste avaient négligées et repoussées à la marge : sollicitude (Lévinas), *care* (Gilligan), confiance (Baier), empathie (Irigaray), don (Caillé), hospitalité (Derrida), authenticité (Taylor) et reconnaissance (Honneth)¹. La réhabilitation de la philosophie pratique, la redécouverte des vertus et des sentiments moraux, le tournant éthique du poststructuralisme et de la théorie féministe ont déplacé l'accent normatif de la structure de base des sociétés bien ordonnées vers l'intersubjectivité, l'altérité et la sociabilité primaire [Sayer, 2011]. Au cœur de la sociologie, le développement de la philosophie morale a engendré un intérêt renouvelé pour la sociologie morale avec un flux de nouvelles approches qui cherchent à corriger l'insistance durkheimienne sur la moralité *via*

1 Nous reviendrons à ces questions dans la section finale, où nous proposerons un rapprochement entre les théories néohégéliennes de la reconnaissance et une théorie néomaussienne du don.

les théories wébériennes de l'action et les théories pragmatiques de l'interaction (voir le prochain chapitre).

Si la philosophie morale retrouve la microsociologie, la macrosociologie rencontre la théorie critique et la philosophie sociale. En complétant les théories classiques de la modernité par la recherche des bases normatives de la critique sociale, la philosophie sociale étudie de façon critique l'évolution actuelle de la société. Elle n'hésite pas à utiliser le langage médical des « pathologies sociales » quand elle veut indiquer qu'elle menace l'intégration sociale et compromet les conditions sociales de la réalisation personnelle de la « vie bonne » [Honneth, 2000, p. 11-69 ; Fischbach, 2009]. Entendue comme la systématisation des diagnostics du présent (*Zeitdiagnose*) que l'on trouve dans les travaux de Hegel, Marx et Nietzsche ou, plus près de nous, Arendt, Habermas et Charles Taylor, la philosophie sociale non seulement analyse les développements sociaux, mais encore elle les évalue et les juge. Par une axiomatisation explicite de ses critères normatifs, elle étudie les pathologies sociales qui résultent d'un manque de communauté (anomie), de sens (désenchantement) ou de liberté (aliénation), et suggère de possibles remèdes. Joignant de fait l'analyse au diagnostic, la philosophie sociale se déploie à l'intersection des philosophies morale et politique.

Alors que la philosophie sociale contemporaine demeure redevable envers la tradition allemande de la théorie critique, de Horkheimer à Axel Honneth *via* Habermas, de Seyla Benhabib à Nancy Fraser *via* Habermas, la philosophie politique contemporaine a visiblement été beaucoup plus influencée par le déconstructionnisme et le poststructuralisme. Plus radicale que la théorie critique, qui reste attachée aux présupposés du débat libéralisme-communautarisme des années 1990, la philosophie politique contemporaine intègre le poststructuralisme, le postmarxisme et le postcolonialisme dans un brouet problématique d'antilibéralisme radical. Inspiré par une reprise de gauche de la « différence ontologique » de Heidegger, *le* politique a été introduit comme un

moment fondateur de la politique et de la société [Marchart, 2007]. Avec la montée du *Global Justice Movement* au tournant du siècle et le retour récent de mouvements sociaux antisystémiques radicaux sur la scène de l'histoire mondiale, les philosophes postmarxistes et marxistes tardifs de la gauche culturelle, comme Antonio Negri, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau ou Jacques Rancière ont vu dans les « nouveaux » nouveaux mouvements sociaux du Moyen-Orient (le « printemps arabe »), d'Europe de l'Ouest (« Los Indignados »), des États-Unis (« Occupy ») et de la France (la « nuit debout »), un renouveau des formes non représentatives de la démocratie. Leurs interprétations révolutionnaires de l'ontologie du présent ne sont pas seulement en accord avec le *Zeitgeist* ; dans la mesure où leurs analyses sont percutantes et influentes, elles ont également rejeté la sociologie dans l'ombre en la faisant passer pour une « vieille discipline européenne » qui se borne à prêter à nouveau l'oreille aux textes fondamentaux du XIX^e siècle pour comprendre les défis du XXI^e siècle¹.

1 À côté des grands intellectuels médiatiques consacrés (Negri, Harvey, Badiou, etc.), il y a des penseurs de moindre visibilité qui présentent des analyses explosives de l'ontologie du présent. Nous pensons, par exemple, aux travaux des postanarchistes néodeleuziens comme Mauricio Lazaratto, Bernard « Bifo » Berrardi, le collectif Tiqqun et Le Comité invisible, publiés par les éditions Amsterdam et/ou La Fabrique.



Chapitre 2

Vers une théorie sociale néoclassique

La question est maintenant de savoir si toute cette effervescence théorique des sciences humaines et sociales, qui se développe en grande partie en dehors de la discipline sociologique, dans les *studies* et en philosophie – avec cependant des répercussions importantes sur la discipline –, pourrait être considérée d’une façon ou d’une autre comme faisant partie de la sociologie ? Est-il possible de travailler à une nouvelle synthèse de la théorie sociale, des *studies* et de la philosophie sociale, morale et politique ? Et, le cas échéant, la sociologie pourrait-elle être à la pointe de la nouvelle synthèse ? Du seul point de vue de la pensée, on pourrait dire que c’est sans importance et que peu importent les étiquettes, pourvu que souffle l’esprit¹. Mais, pour le meilleur et pour le pire, la transmission organisée et institutionnelle de la connaissance nécessite des étiquettes qui permettent de définir un programme d’études, de surveiller l’avancement pédagogique et de formuler des critères de validation. Tout le discours officiel sur l’importance de l’inter- et de la transdisciplinarité ne doit pas cacher le fait que les sciences, les universités et l’enseignement sont encore en grande partie organisés autour des mêmes lisières frontières disciplinaires que celles qui

1 Les deux auteurs de ce texte sont sociologues de formation (même si Alain Caillé a également un doctorat en sciences économiques) et théoriciens sociaux par vocation. Notre positionnement particulier à l’intérieur de la discipline explique, en partie, pourquoi nous plaçons pour une sociologie néoclassique. Bien que nous réclamions une synthèse transdisciplinaire, nous sommes bien conscients du fait que nos arguments sont principalement adressés aux sociologues et que notre texte ne serait probablement pas publié dans des revues d’anthropologie, d’histoire, de géographie ou de sciences économiques, bien que nous espérons qu’il inspirera nos collègues des disciplines voisines, les incitera à embarquer dans notre projet et à écrire des articles similaires pour des publics sensiblement différents.

ont été institutionnalisées dans le cadre des frontières¹ nationales au XIX^e siècle [Stihweh, 2000, p. 103-145].

D'un point de vue plus stratégique et métropolitique, il est important de considérer que si les sciences sociales ne trouvent pas une riposte unifiée à la colonisation de leurs territoires par les sciences économiques et les théories du choix rationnel, elles sont condamnées à perdre la « guerre scientifique » et à courir le risque de se voir dénier toute pertinence. Si les sciences économiques sont si puissantes, c'est non seulement parce qu'elles ont été en mesure de combiner parcimonie (simplicité, pour ne pas dire simplisme, des concepts fondamentaux) et sophistication (complexité des modèles mathématiques), mais également parce qu'elles ont réussi à imposer universellement un programme d'études standard. De Chicago à Rio de Janeiro, de Mumbai à Shanghai, de Paris à Dakar, l'économie est enseignée de la même manière, avec les mêmes textes canoniques et les mêmes techniques mathématiques². Chez les économistes, on trouve une grande variété de positions morales et politiques. Au sein de la discipline, il existe également un schisme relativement important entre orthodoxie et hétérodoxie³.

1 Aux États-Unis, en Europe et en Amérique latine, les frontières disciplinaires dans les sciences sociales demeurent plus fortes que jamais. Il y a eu des incursions significatives des sciences humaines dans les sciences sociales, mais, pour autant que nous puissions le voir, c'est seulement en Inde que les sciences sociales sont désormais vraiment interdisciplinaires. Les études sur la culture et la société y sont tout à la fois philosophiques, historiques, sociologiques, anthropologiques et littéraires.

2 La prédominance des sciences économiques néoclassiques dans les programmes d'études est si forte que quarante-deux associations d'étudiants en sciences économiques de dix-neuf pays ont récemment lancé une vive campagne pour un « changement de cap » afin de rendre l'enseignement pluriel et pluraliste. Voir la lettre ouverte de l'International Student Initiative for Pluralism in Economics (<www.isipe.net/open-letter/>). Leurs demandes sont relativement similaires à celles formulées en 2000 par les « éconoclastes » français (<www.autisme-economie.org>).

3 Bien que les sciences économiques orthodoxes demeurent dominantes, leur hégémonie n'est pas incontestée. En 2007, Alain Caillé a pris l'initiative de lancer un « manifeste pour une économie politique institutionnaliste » (« Manifeste pour une économie politique institutionnaliste », *Revue du MAUSS* [2007/2, p. 37-47]. Il a été signé par plus de vingt économistes et socio-économistes qui représentent une grande variété de courants dans les sciences économiques hétérodoxes. Parmi ceux-ci : l'école de la Régulation (Robert Boyer), l'école des Conventions (Olivier Favereau), l'Économie sociale et solidaire (Jose-Luis Corragio), la Varieties of Capitalism School (Peter Hall), les *Institutional Economics* (Geoffrey Hodgson),

Mais, dans toutes les universités du monde, on enseigne et transmet essentiellement la même science sur un mode plus ou moins uniforme. C'est cette identité disciplinaire forte qui explique, du moins en partie, son emprise planétaire sur les esprits. L'ampleur de son hégémonie peut être mesurée par le fait que même la crise économique n'a pas réussi à porter atteinte à la domination de la théorie néoclassique dans les sciences économiques et des sciences économiques dans les sciences sociales¹. Il convient de souligner, cependant, que le paradigme du choix rationnel a fait moins d'incursions en sociologie qu'en sciences politiques et encore moins en anthropologie et en histoire.

LE RAPPORT À L'UTILITARISME

Dès ses débuts, le projet sociologique a été fondé sur son opposition à l'utilitarisme² [Parsons, 1937 ; Caillé, 1986, 1988, *Revue du MAUSS* depuis 1982 ; Laval, 2002]. À la différence des sciences économiques, qui analysent l'ordre social comme un ordre spontané – une « catalaxie » [Hayek, 1979, II, p. 107-132] – émergeant de la poursuite non coordonnée d'intérêts privés, la sociologie a toujours privilégié les éléments normatifs et idéationnels qui rendent la vie sociale possible et qui permettent aux acteurs de coordonner leurs

etc. La lutte menée par l'AFEP (Association française d'économie politique) pour la création au Conseil national des universités (CNU) d'une nouvelle section « économie et société », pluraliste, hétérodoxe et interdisciplinaire, constitue la continuation au niveau institutionnel de la lutte contre l'hégémonie de l'orthodoxie.

1 Paradoxalement, l'effondrement de l'économie semble n'avoir eu pour seul effet que de renforcer l'hégémonie des sciences économiques. Alors que les sciences économiques orthodoxes et leurs produits mathématiques toxiques (les « *subprimes* ») sont une des causes directes de la crise, les sciences économiques hétérodoxes (postkeynésianisme, institutionnalisme, théorie de la régulation, économies de la convention, etc.) en analysent les conséquences.

2 Techniquement parlant, nous entendons par utilitarisme toute théorie qui souscrit implicitement ou explicitement à l'« axiomatique de l'intérêt » [Caillé, 1986]. Pour une vue d'ensemble de la tradition utilitariste, de Socrate à Rawls, voir Caillé, Lazzeri et Senellart [2001] ; sur la tradition utilitaire, de Bentham à Mills, voir l'étude classique de Halévy [1995] sur le radicalisme philosophique. Plus récemment, deux livres au titre identique de *L'Ambition sociologique* [Shilling et Mellor, 2001 ; Laval, 2002] sont arrivés à une conclusion similaire : « Dès ses débuts, la sociologie a mené un combat contre l'utilitarisme » [Laval, 2002, p. 469].

actions sur la base d'une vision partagée du monde. Bien que la sociologie n'ignore nullement les intérêts personnels et reconnaisse parfaitement le rôle du pouvoir (voir Weber) et de la propriété (voir Marx) dans la vie sociale, elle a toujours souligné le rôle constitutif des idées, des valeurs et des normes, même si ces dernières sont considérées comme les reflets idéologiques des relations sociales conflictuelles dans la société dans son ensemble, ou dans ses champs ou ses sous-champs. Dans la mesure où la sociologie continue consciemment la philosophie morale par d'autres moyens, elle ne sépare pas la vie sociale et la vie morale (voir chapitre suivant). Elle cherche plutôt à étudier leurs relations non seulement de façon conceptuelle, mais également de manière empirique. Du fait même de sa différenciation première par rapport aux sciences économiques, elle se définit par son opposition à l'utilitarisme [Caillé, 1988]. Pendant longtemps, la sociologie pouvait ou a pu se penser comme l'autre de la science économique, et simultanément aussi comme son prolongement, sa critique et son *Aufhebung*. Si elle venait à se désintégrer, c'est avec elle tout un pan de la pensée qui refuse la transformation de la totalité du monde en un vaste marché qui volerait en éclats, nous condamnant à l'impuissance à la fois théorique, éthique et politique.

Pour assurer une transmission raisonnée des acquis de la réflexivité moderne et pour contrecarrer l'impérialisme des sciences économiques et leur tendance à « coloniser » les sciences sociales et politiques [Archer et Titter, 2000], il est donc urgent d'identifier le dénominateur commun à tous les courants de pensée que nous avons évoqués. Partant, nous voudrions avancer notre principal argument et suggérer deux choses (nous ne pouvons faire plus que suggérer).

Tout d'abord, à titre d'alternative aux sciences économiques néoclassiques, nous plaçons en faveur du développement d'une « sociologie néoclassique » (d'une nouvelle sociologie classique) entendue comme une plateforme commune rendant possible la synthèse dialogique de la sociologie, des *studies*, et de la philosophie

sociale, morale et politique¹. Nous l'appelons nouvelle sociologie classique parce que nous croyons que la vision contemporaine de la sociologie est malheureusement beaucoup plus restreinte que celle de ses fondateurs. Ceux-ci savaient qu'en en cherchant les fondements ils travaillaient aux frontières du champ philosophique. Leur aspiration à fonder une science nouvelle et leur rejet principal de l'utilitarisme étaient inséparables de leur appel à changer la société. Comme le dit Durkheim dans sa première préface à *De la division du travail social* : « Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » [Durkheim, 1986, p. XXXIX]. Nous sommes persuadés qu'en renouant avec l'inspiration initiale de la sociologie, il y a une chance de « refonder » la science sociale et de reformuler sa mission afin de la rendre plus cosmopolite, œcuménique et inclusive. Si inclusive qu'elle puisse intégrer sociologie et anthropologie, *studies* et philosophie morale et politique dans un projet commun. C'est là, à notre avis, la tâche de la théorie sociale, que nous comprenons dans le sens large et inclusif d'une théorie générale des sciences sociales ou, pour dire la même chose dans les termes légèrement différents de Marcel Mauss, d'une théorie des sociétés en général².

Qui plus est, et bien que nous nous rendions compte que l'affirmation suivante puisse être légèrement moins consensuelle, nous voudrions également suggérer que le dénominateur commun absent des sciences sociales doit être trouvé dans ce que nous et nos amis du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales³)

1 Nous avons créé le terme de sociologie néoclassique, mais nous ne l'avons pas inventé [Eyal *et al.*, 2003]. Là où leur sociologie néoclassique est postmarxiste et néowébérienne, la nôtre est postmarxiste et néomaussienne. Bien que nous fassions bon accueil à l'invitation d'Eyal and Co. à retourner à la sociologie classique pour penser le défi d'un « monde sans socialisme », ironiquement, nous ne partageons pas leur préférence pour l'ironie en tant que style et démarche.

2 Pour une première exploration de la possibilité d'une théorie générale de la société, voir la *Revue du MAUSS* [2004/2].

3 Le Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales rassemble des anthropologues, des sociologues, des politologues, des philosophes et des économistes hétérodoxes qui ont un intérêt commun pour la réciprocité, se sentent inspirés par l'essai séminal de Mauss sur le don et publient dans la *Revue du MAUSS*. Alain Caillé, le fondateur du MAUSS et directeur de sa

appelons le « paradigme du don ». En effet, trente ans de réflexion collective et interdisciplinaire sur le phénomène du don interprété comme fait social total nous ont convaincus que le concept de la théorie des relations sociales que l'on peut déduire et extraire de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss [1950] peut et doit être étendu au-delà du champ connexe de l'ethnologie à l'ensemble des sciences sociales. Dans cette perspective fondamentale, la découverte par Mauss de la triple obligation du don – « donner, accepter et rendre le don » [Mauss, 1950, p. 205-214] – apparaît bel et bien comme la base de la vie sociale en général. Le mécanisme de réciprocité, qui est le moteur de la socialité, produit, et continue de produire, la société. Sans réciprocité, pas de société ; sans prise en compte de la générosité et de la générativité, ni les sciences économiques ni la politique n'ont de pertinence.

L'attention portée sur la capacité individuelle et collective d'initier, de créer et de maintenir des relations sociales nous permet également de sortir des impasses de l'opposition entre individualisme et collectivisme, libéralisme et socialisme, Marché et État. Quand la dynamique de la réciprocité est pleinement saisie et intégrée dans le cadre d'une théorie relationniste et associationniste de la société, l'anthropologie du don émerge comme « troisième paradigme » à part entière [Caillé, 2000] entre l'individualisme et le holisme. Un tiers paradigme qui est en réalité le premier. Nous pensons qu'il offre non seulement une alternative pour les sciences sociales, mais également pour la société. Comme creuset de la société, *le* politique est la continuation du don par d'autres moyens. Comme le don maussien, il incarne l'intégrale des décisions (de tous et de personne) de préférer l'alliance et la paix à la séparation et au conflit. Il est porté également par les ONGs, les associations civiles/civiques et des mouvements sociaux qui entendent défendre l'économie morale. De telles associations ne visent pas à supprimer l'État ou le Marché. Bien plutôt, en allant au-delà des formations

revue, est également le principal théoricien du paradigme du don. Des bilans programmatiques et synthétiques peuvent être trouvés dans Caillé [2005 ; 2009 ; 2014 ; 2015].

libérales/travaillistes (« lib/lab ») de la démocratie sociale, elles contribuent à la réalisation du rêve maussien d'un socialisme coopératif, associatif et convivial¹.

Pour éviter toute équivoque, il est important d'insister sur le fait que la politique impliquée par le paradigme du don ne relève pas d'une sociologie du consensus – et encore moins du « consensus mou » –, mais d'une sociologie du conflit. Le don est agonistique. Comme la lutte pour la reconnaissance, le don implique le conflit, mais dans une perspective de pacification et de contrôle maîtrisé des antagonismes. Il s'agit, comme l'écrit Mauss, de « s'opposer sans se massacrer ». La finalité d'une politique convivialiste n'est pas d'éliminer les oppositions, mais d'éviter la violence et, selon la formulation de Chantal Mouffe [2016], de substituer l'« agonisme » à l'antagonisme. Pour obtenir la justice, l'égalité et la liberté, il faut lutter sans fin. Ici comme ailleurs, la solidarité passe par le conflit, même si, au nom de la justice, elle cherche à le dépasser.

SURMONTER LA FRAGMENTATION DISCIPLINAIRE

Nous n'avons pas suffisamment souligné comment, au fil de sa professionnalisation et de sa spécialisation, la sociologie est devenue petit à petit très différente de ce que ses fondateurs avaient envisagé à l'origine. À l'exception de Georg Simmel, qui a développé sa sociologie formelle au long de chemins étroits, tous les fondateurs ont conçu la sociologie comme une science générale. Ils n'ont pas pensé la sociologie dans un sens étroit mais comme une science générale de la société et de ses sous-ensembles. Dès son commencement, la sociologie a été plus que la sociologie. Elle était à la fois une discipline spécialisée (sociologie) et une science générale (théorie de la société) ; comme le note Habermas [1991, p. 184] dans une réflexion remarquable sur la sociologie de Weimar, « la

1 Pour une discussion sur les associations et le socialisme associatif, voir la *Revue du MAUSS* [1998/1 ; 2000/2].

sociologie a depuis toujours été discipline et super-discipline, à la fois sociologie et théorie de la société ».

Les fondateurs ont envisagé leur sociologie comme un genre de métadiscipline fédérative qui unifierait les diverses sciences sociales (histoire, anthropologie, sociologie, sciences politiques, économie politique) sous une même bannière. Aucun d'entre eux ne la pensait comme une simple accumulation d'enquêtes de terrain ; ils l'ont plutôt conçue comme une philosophie sociale, morale et politique empirique qui intégrerait la recherche sociale et historique dans le cadre d'une présentation et d'une interprétation systématiques de l'évolution des sociétés. Les ambitions de l'inventeur du nom, Auguste Comte, étaient d'élaborer une philosophie « positive » (scientifique et romantique) de l'histoire chargée d'étudier les conditions empiriques de l'ordre moral et du progrès social. Marx était-il économiste, sociologue, historien, anthropologue ou philosophe ? Rappelons-nous que Max Weber, juriste de formation, et dont les premières recherches furent d'ordre historique, s'est longtemps considéré comme un économiste. Simmel se pensait philosophe et considérait la sociologie comme un passe-temps. Et, pour Durkheim, comme pour ses amis et disciples de *L'Année sociologique*, de toute évidence la sociologie avait vocation à fédérer l'ensemble des disciplines spécialisées des sciences sociales : ethnologie, linguistique, histoire, économie, droit, histoire des religions, etc. Et cela, clairement, dans l'ambition de mieux répondre qu'eux aux questions soulevées par les philosophes moraux et politiques.

Nous devons également noter que, à la différence des sciences sociales (sciences économiques, sciences politiques, sociologie et anthropologie), qui ont émergé au début de la modernité en tant que disciplines séparées, l'histoire ne fragmente pas son sujet le long des lignes disciplinaires [Wallerstein, 2011, p. 273]. Avec la philosophie, elle est une des matrices (ou schèmes-mères) d'où surgiront les sciences sociales par différenciation disciplinaire et spécialisation scientifique. Comme la philosophie, elle est synthétique et traite de la totalité de la vie prémoderne. La question

est maintenant de savoir si la sociologie, au sens large, peut étudier toute la vie sociale et être, en quelque sorte, son homologue moderne ? Notre réponse sera affirmative et nous défendrons l'idée que c'est la tâche de la théorie sociale d'établir un cadre général pour l'analyse de la société qui soit philosophiquement informé et historiquement sensible, conceptuellement astucieux et orienté vers le présent. Si les foucaaldiens n'avaient pas kidnappé le terme « ontologie du présent », nous aurions été heureux de l'utiliser pour définir la tâche de la théorie sociale.

Avec Comte, nous pensons qu'il est grand temps de surmonter la fragmentation et la spécialisation... par davantage de spécialisation et de différenciation encore ! Nous avons en effet besoin de « faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus » [Comte, 1949 (1830), p. 57]. Nous devons former et entraîner une nouvelle classe de sociologues qui soient interdisciplinaires et pas étroitement attachés à leur propre discipline, qui étudient les différentes branches des sciences sociales et en explorent les connexions et les relations afin de mettre à profit ce qu'elles ont en commun.

Posons donc que dans chacune des disciplines qui forment les sciences humaines et/ou sociales, il existe deux versants, un versant spécialisé, fermé sur lui-même et ses propres problèmes disciplinaires, et un versant généraliste, ouvert au dialogue et aux échanges interdisciplinaires avec les autres sciences, disciplines et discours qui lui sont proches. Si nous représentions les divisions en termes spatiaux de centre et de périphérie, nous trouverions la sociologie sociologique, l'anthropologie anthropologique, la politicologie politique, etc., aux limites externes, et une sociologie philosophique, une anthropologie philosophique et une science politique philosophique dans son noyau. Notre thèse est que la théorie sociale générale est au cœur même des sciences sociales et qu'elle représente une synthèse des théories anthropologique, sociologique et politique. Comparée à la sociologie classique, la sociologie contemporaine est devenue spécialisée, ésotérique et

fragmentée. Comme le dit justement Bryan Turner [2001, p. 5] : « Alors que l'arrière-pays a proliféré, le centre a été perdu de vue. »

La sociologie contemporaine n'a en effet pas compensé sa tendance à la spécialisation par une tendance à la généralisation. Pour avancer, nous devons rebrousser chemin et chercher à nouveau l'inspiration chez les classiques, véritables ou putatifs, qui ont pensé la sociologie comme une science sociale générale. Nous devons développer une nouvelle sociologie classique, non pas pour devenir des marxologues, des durkheimologues ou des webéologues, mais pour dynamiser la sociologie et en garantir de ce fait la pertinence et l'avenir. Avec Marcel Mauss – mais nous trouvons des positions similaires chez Marx, Durkheim, Weber, Parsons ou Bourdieu –, nous croyons qu'« il n'y a pas des sciences sociales, mais une science des sociétés » [Mauss, 1969, p. 51] et nous proposons de nommer théorie sociale (*social theory*) la théorie générale de la science des sociétés – dénomination qui, curieusement, n'existe pas en tant que telle en France.

Chapitre 3

Métathéorie, théorie sociale et théorie sociologique

Afin de clarifier avec plus de précision ce que nous entendons par théorie sociale, il convient d'opérer une distinction supplémentaire entre métathéorie et théorie sociologique et de situer la théorie sociale entre les deux [Vandenberghe, 2009, p. 290-303]. Comme toujours, les distinctions sont fluides mais, ce qui importe ici, ce ne sont pas les distinctions elles-mêmes mais la manière dont elles sont articulées, intégrées et dépassées dans une théorie générale des sociétés qui transcende les clivages disciplinaires au sein des sciences sociales, comme entre les sciences sociales, les *studies* (plus particulièrement les *gender studies* et *postcolonial studies*) et la philosophie morale (spécifiquement les théories de la reconnaissance et du *care*). Comme dans l'histoire indienne des tortues-monde qui soutiennent l'univers, la théorie repose sur la théorie et trouve ses assises ultimes dans la philosophie. Les visions philosophiques explicites deviennent des présuppositions métathéoriques de la théorie sociale qui, à leur tour, deviennent les présuppositions de la théorie sociologique qui, à leur tour, façonnent la recherche empirique¹. Alors que la formulation de la théorie est déductive (ou « abductive »), la recherche est, naturellement, inductive. Au

1 Prenons un exemple afin d'éclairer notre argumentation : le marxisme est impensable sans l'idéalisme objectif de Hegel. Chez Marx, la dialectique (métathéorie) sous-tend le matérialisme historique (théorie sociale), qui façonne la théorie de la lutte des classes dans le capitalisme (théorie sociologique), qui oriente la recherche sur la situation de la classe ouvrière dans le Lancashire (recherche empirique). Dans notre cas, l'anti-utilitarisme est la plateforme philosophique (métathéorie) sur laquelle nous établissons le paradigme du don (théorie sociale), qui façonne notre analyse du rôle des associations dans les sociétés contemporaines (théorie sociologique) et notre recherche sur l'économie solidaire (recherche empirique). Notre argument est que si nous pouvons nous accorder à propos de l'anti-utilitarisme, nous pouvons alors travailler à une intégration renforcée des théories sociales (le don, le *care*, la reconnaissance, etc.) et proposer une analyse et un diagnostic du présent éclairés par un point de vue théorique. Afin de garder nos options ouvertes, nous développons notre position à un niveau d'abstraction plus élevé et par conséquent plus inclusif.

final, la relation entre les ordres philosophique et scientifique, tout comme celle entre le transcendantal et l'empirique, est circulaire. Tandis que chaque théoricien est censé descendre l'échelle de la métathéorie, de la théorie sociale et de la théorie sociologique, le chercheur peut être plus éclectique et utiliser les théories de manière plus mesurée, comme autant d'outils. Le bon chercheur sait quand il faut laisser les outils dans la boîte.

Nous estimons qu'il sera plus facile d'atteindre un consensus sur une base métathéorique que sur une base théorique. Le « consensus hétérodoxe » sera très probablement normatif. Les alliances intellectuelles entre les positions théoriques seront de nature éthique et politique. Supposons que nous puissions nous mettre d'accord sur les bases métathéoriques des sciences sociales. Il nous sera alors possible de tenter d'élaborer une théorie sociale générale qui offre un cadre logique pour l'analyse de l'action, de l'ordre et du changement social. Sur cette base, nous pourrons alors procéder, en collaboration avec les *studies*, à la formulation d'un grand récit historique au sujet de la genèse, du développement et de la diffusion globale de la modernité qui ne reste pas attaché à l'État-nation, mais qui prenne le monde comme simple unité d'analyse. Cette analyse du présent mondial sera non seulement descriptive, mais encore normative. Elle sera cosmopolite et critique, analytique et diagnostique, propédeutique et reconstructive.

UNE THÉORIE DE LA THÉORIE

La métathéorie est une théorie de second degré. En tant que théorie de la théorie sociale et sociologique, elle procède habituellement par le commentaire et la critique des classiques¹. Dans son expression la plus simple, la métathéorie consiste en un exercice de

1 Les quatre volumes du *Theoretical Logic in Sociology* de Jeffrey Alexander [1982-1983] constituent, et de loin, la tentative la plus ambitieuse et la plus réussie d'analyse systématique des présupposés métathéoriques de la sociologie. En France, on ne fait pas de la métathéorie, mais, comme on dit, de l'« épistémologie ». Les travaux de Jean-Michel Berthelot [1990], Louis Quéré [1999] et Jean-Claude Passeron [2006] en offrent de bons exemples.

cartographie des présuppositions et des prétentions générales de la théorie sociale et de la théorie sociologique (*Weltanschauungen*, visions du monde, paradigmes, intérêts de la connaissance, préjugés, etc.). À des fins d'enseignement, les sociologues distinguent différents principes de vision et de division dans l'histoire de la sociologie et les classent selon des polarités : individualisme *vs.* holisme, action *vs.* structure, micro *vs.* macro, idéalisme *vs.* matérialisme, fonctionnalisme *vs.* dialectique, consensus *vs.* conflit, *Erklären vs. Verstehen*, etc. Cependant, l'exercice cartographique n'est pas une fin en soi, il sert à définir les prolégomènes à la construction de la théorie. Le but et l'ambition sont de développer une théorie sociale générale, synthétique et compréhensive qui soit dans un dialogue continu avec la tradition sociologique, en couvre tous les angles et en incorpore les idées fondamentales dans un cadre cohérent de concepts corrélés.

Dans l'esprit de ce développement dialogique, nous espérons stimuler un débat parmi nos pairs et arriver à un consensus sur la nécessité de faire reposer les sciences sociales sur des bases anti-utilitaristes¹. C'est une condition minimale. Elle n'implique nullement la proscription du choix rationnel. Ce ne serait pas raisonnable. Cela implique, cependant, le refus de laisser le paradigme de l'intérêt occuper tout l'espace, et le refus de transformer l'utilitarisme en une doctrine englobante (*comprehensive*) du monde social, ce qui serait fortement réducteur. Notre anti-utilitarisme est minimal et pluraliste. Nous n'estimons pas qu'une théorie sociale générale doive avoir une réponse systématique à tout. La formulation de systèmes théoriques semble périmée². Assurément, la nature systématique des théories de Marx, de Parsons, de Habermas, de Luhmann et de

1 Nous développons ici une plateforme anti-utilitariste. Il convient de noter que nous rejetons non seulement l'utilitarisme, mais également le positivisme, qui peut être considéré comme son pendant épistémologique. Pour une tentative de marier l'anti-utilitarisme et le réalisme critique, voir Vandenberghe et Archer [2017].

2 Au lieu des grandes théories, on voit plutôt de tentatives concertées pour fédérer les théories existantes autour d'un paradigme (la sociologie analytique, la sociologie pragmatique, la sociologie culturelle, la sociologie relationnelle etc.) ou thématique (la morale, la relation, le don, le care).

Freitag était leur force. Mais c'est également devenu leur faiblesse. Pour nous, une bonne théorie n'est pas une théorie qui a réponse à tout – comme le marxisme qui explique la crise actuelle par la chute du taux de profit ou analyse tout mouvement social comme une lutte de classes. Pour nous, une bonne théorie n'est pas une théorie qui en appelle à tout bout de champ à l'action et à la structure, ou qui cite Durkheim, Bourdieu et Boltanski à chaque fin de phrase. Même si nous admirons les théories systématiques bien formulées, nous pensons qu'une théorie est plus productive quand elle pose les bonnes questions, et non quand elle donne les bonnes réponses (et elle l'est encore moins quand elle donne des réponses *a priori*). Organiser les questions de manière à ce qu'il soit possible de donner de bonnes réponses aux questions empiriques, voilà la tâche d'une bonne théorie. Elle déstabilise, provoque, jette une nouvelle lumière sur des questions anciennes et en soulève de nouvelles.

Nous ne supposons évidemment pas que tout sociologue sous-crira à notre érection du paradigme du don en alternative positive à l'utilitarisme. Nous pensons, cependant, que des positions rivales et conflictuelles au sein de la théorie sociale peuvent et vont, pour des raisons qui sont internes à leurs positions respectives, pouvoir accepter l'anti-utilitarisme comme fondement raisonnable d'un « recoupement consensuel » dans les sciences sociales. En adaptant le libéralisme politique de Rawls [1993] à notre propos, nous considérons le pluralisme raisonnable comme un état permanent du champ théorique des sciences sociales.

DE LA MÉTATHÉORIE À LA THÉORIE SOCIALE

Alors que la métathéorie explore les présupposés philosophiques (transcendants) des sciences sociales, la théorie sociale tente quant à elle d'élaborer une vue systématique du monde social fondée sur certaines positions métathéoriques. Comme préambule à l'analyse de la vie sociale, les théories sociales établissent des systèmes cohérents de concepts interreliés – comme l'action communica-

tive, le monde vécu et le système (Habermas) ; champ, habitus et pratiques (Bourdieu) ou encore pouvoir/connaissance, discours et pratiques (Foucault) – qui prétendent donner une réponse simple aux trois questions fondamentales que toute science sociale se doit de soulever : Quelle est la nature de l'action sociale ? Comment un ordre social est-il possible ? Qu'est-ce qui détermine le changement social ? [Joas et Knöbl, 2004, p. 37-38]. Le principe de la théorie sociale consiste non seulement à donner une réponse à chacune de ces questions séparément, mais également à y répondre de sorte que les réponses soient cohérentes et cumulatives. Quand les concepts sont bien organisés et intégrés de manière systématique, ils s'additionnent et forment une théorie générale de la société.

En ce qui concerne la nature de l'action, notre position est claire : alors que nous distinguons différents motifs d'action, en particulier l'intérêt et la sympathie (sur l'axe utilitarisme/anti-utilitarisme) et la créativité et la tradition (sur l'axe individualisme/holisme), qui sont irréductibles les uns aux autres et doivent être pensés ensemble pour prendre du sens¹ [Caillé, 2009], nous rejetons fortement le monisme du paradigme de l'intérêt qui ramène tous les types d'action à un seul : l'action instrumentale-stratégique (*i. e.*, la *zweckrationale Handlung* de Weber²). Si on veut éviter l'utilitarisme et l'analyse intérêtiste, on doit toujours tenir compte de la culture (symboles, idées, normes, valeurs), des sentiments (bienveillance, amour, sympathie) et de la créativité (spontanéité et imagination) et rechercher une approche interprétative de l'action, de l'interaction et des relations sociales.

Notre position relative au concept d'action implique une conception définie de l'ordre social. La première décision dans la construction d'une théorie, à savoir le choix d'une position synthétique qui dépasse la césure idéalisme-matérialisme grâce à

1 Ou, en d'autres termes : intérêt pour soi/intérêt pour autrui, obligation/liberté-créativité.

2 L'action rationnelle par rapport à un but (*zweckrational*) de Weber est mal nommée, et devrait s'appeler action rationnelle en fonction des moyens (*mittelrational*) ou action instrumentale-rationnelle. Cette appellation laisse entendre qu'il s'agirait d'une détermination rationnelle des fins, alors que, en fait, il s'agit simplement d'un calcul des meilleurs moyens d'atteindre un but donné.

une conception multidimensionnelle de l'action qui reconnaisse la dimension non rationnelle (symbolique, normative, expressive) du comportement humain, suppose nécessairement une référence à l'ordre symbolique¹. Et comme l'ordre symbolique précède et conditionne toujours l'action, notre position est nécessairement holiste. Plus encore, ce qui distingue la sociologie en tant que sociologie et la différence des sciences économiques et de la politique, c'est précisément son holisme et son symbolisme. Paradoxalement, ce holisme s'exprime en défense d'un individualisme moral. La sociologie est anti-utilitariste par principe, disions-nous. Voilà un choix résolument anti-Mandeville et Hobbes – un « contr'Hobbes » [*Revue du Mauss*, 2008/1] –, quoique, *via* les legs marxistes et wébériens qui insistent sur les contraintes matérielles de l'action, la dimension stratégique de la vie sociale soit ramenée au premier plan.

L'action n'est pas contingente, mais toujours déjà inscrite dans des ordres sociaux déterminés, ordres sociaux qui changent selon les sociétés et avec le temps. Les ordres sociaux sont perpétuellement produits, reproduits et transformés par les pratiques et les luttes sociales. Quand ces pratiques transformatives deviennent intentionnelles et que les luttes deviennent structurelles, le social devient, en effet, politique. Le politique révèle la contingence de l'ordre social, et il en relève. Le politique n'est pas un sous-système de la société. Il est plutôt l'acte intentionnel collectif (qui peut être inconscient, et d'autant plus inconscient qu'il est le fait de tous en général et de personne en particulier) par lequel la société se représente symboliquement à ses membres, détermine sa forme et lutte pour se constituer en une subjectivité collective². Il est l'intégrale

1 Sur les symboles, le symbolisme et la symbolique, voir la *Revue du MAUSS* [1998/2]. Grâce au raccordement interne qu'il établit entre les symboles et les dons, les représentations et les pratiques, le paradigme du don [Caillé, 2000, p. 9-92] surmonte l'opposition entre holisme et individualisme par une insistance sur les relations sociales.

2 Avec Claude Lefort, Cornelius Castoriadis et Marcel Gauchet, nous comprenons le politique, non pas comme un secteur de la société, mais comme un principe dynamique de constitution de la société. La société se représente symboliquement comme une unité, alors qu'elle est également divisée par la lutte. Le politique concerne la totalité des schèmes d'action et de représentation qui commandent, comme l'indique Lefort [1986, p. 20], la mise en forme (formation), la mise en sens (signification) et la mise en scène (représentation dramatique)

– au sens mathématique – ou, si l'on préfère, l'enchevêtrement complexe de l'ensemble des décisions prises par les individus et les groupes d'instaurer entre eux, *via* les dons faits et acceptés, des relations d'alliance et non de guerre. En représentant à la fois l'unité et les divisions de la société (entre les genres, entre les âges, entre les classes et les sous-systèmes), il donne forme à ses institutions et définit leurs fonctions. Réciproquement, la dynamique des oppositions et la mutation des fonctions instituées se traduisent et se répercutent dans le politique. C'est à travers l'opposition des individus et des groupes, mais une opposition déployée à l'intérieur d'une forme sociale partagée, que la société s'unit en se divisant et se divise en s'unifiant.

DE LA THÉORIE SOCIALE À LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE

Si la théorie sociale interroge ce qui fait l'unité systématique des sciences sociales, la *théorie sociologique*, elle, porte sur la dynamique historique de la société. La sociologie apparaît quand l'ordre social devient problématique, que ce soit pour les individus ou les collectifs, et que la reproduction plus ou moins automatique des traditions n'est plus garantie. En tant qu'expression de la crise et du changement, la sociologie naît comme réflexion critique sur la contingence de l'ordre social. Son thème central, de Spencer et Durkheim à Marx et Weber, est et demeure la question de la modernité : sa genèse, sa structure, son développement et sa diffusion, comme ses promesses, ses pathologies et ses transformations à l'échelle du monde. En tant qu'analyse réflexive des conditions historiques de l'apparition (et de la disparition ?) et de l'application des sciences sociales, la théorie sociologique est plus historique et plus comparative que la théorie sociale. Si la théorie sociale est synthétique et tente de dépasser, de façon systématique,

de la société (afin de souligner la nature dynamique et pratique du politique et de sa relation au changement social, nous pourrions ajouter : mise en acte et mise en mouvement). Sur le concept de politique chez Lefort, voir Caillé [2015, chap. IX].

les antinomies héritées (action et structure, ordre et changement social), la théorie sociologique est plus résolument « macro » mais également plus portée sur le diagnostic dans son approche initiale. Étant donné qu'elle tente de « saisir son propre temps dans les concepts » (Hegel), il n'est pas surprenant qu'elle porte la marque de son temps et paraisse, par conséquent, plus datée. Il n'est qu'à penser à la théorie de la modernisation des années 1960, à la théorie de la dépendance des années 1970, au postmodernisme des années 1980, aux théories de la globalisation/mondialisation des années 1990 et au postcolonialisme d'aujourd'hui.

L'imbrication de l'analyse et du diagnostic, de la recherche et de la critique du présent n'est pas une anomalie. C'est précisément parce que les sciences sociales proposent des « autodéscriptions de la société » [Luhmann, 1997, II, p. 866-893], qui fonctionnent comme des représentations réflexives de la société dans la société qui contribuent à sa constitution, que les fonctions sociologiques, politiques et pédagogiques ne peuvent pas être totalement séparées. Si les sciences sociales devaient abdiquer leurs rôles interprétatif et évaluatif, thérapeutique et propédeutique au nom d'une neutralité axiologique faussement neutre, elles trahiraient non seulement leur lien congénital avec les mouvements sociaux, mais elles échoueraient également à saisir le présent et, de ce fait, compromettraient leur propre futur. C'est précisément parce que les sciences sociales ne séparent pas la construction théorique de l'élucidation historique, ni l'analyse scientifique du diagnostic critique, qu'elles peuvent contribuer à la compréhension réflexive de la modernité.

Les sciences sociales doivent satisfaire quatre impératifs de base : décrire, expliquer, interpréter et juger [Caillé, 1993, p. 59-63 ; 2015, chapitres XI et XII]. Il est impératif de décrire empiriquement la réalité sociale et les faits sociaux tels qu'ils sont (ce qui nécessite l'observation) ; de les expliquer de manière causale (*Erklären*, ce qui exige le raisonnement inductif, déductif ou abductif aussi bien que la détection des causes objectives, des puissances causales ou des mécanismes génératifs) ; d'interpréter le sens de l'action (*Vers-*

tehen, ce qui nécessite la précompréhension herméneutique du fond culturel et symbolique objectif, aussi bien que la compréhension phénoménologique du raisonnement subjectif des acteurs) ; et, enfin, d'évaluer, de juger ou de justifier de manière normative les faits sociaux et les actes sociaux (ce qui exige de comprendre comment tout cela fait sens tant pour le chercheur que pour les acteurs, et de prendre en compte les conséquences éthiques et politiques de la réalité et de l'action). Dans la mesure où chacun de ces quatre impératifs présuppose une théorie, nous pourrions ajouter un cinquième impératif : celui de théoriser (qui exige des références au corpus et aux concepts des sciences sociales).

Nous pourrions également montrer comment les différentes disciplines des sciences sociales sont organisées selon les privilèges qu'elles accordent respectivement à chacun de ces quatre impératifs. L'histoire favorise la description, l'anthropologie l'interprétation, les sciences économiques l'explication et la philosophie le jugement. Avec notre défense raisonnée du pluralisme méthodologique, nous ne visons pas à suggérer que chaque chercheur doive à chaque instant satisfaire aux quatre impératifs. Notre déontologie vaut pour les sciences sociales en général et pour chacune des disciplines, mais certainement pas pour toute recherche. Les sciences sociales se sont détachées de la tradition philosophique quand elles ont commencé à prendre l'impératif de la description au sérieux. (« Écartons tous les faits », écrivait Rousseau dans *Le Contrat social*, résumant ainsi la pente spéculative et anti-empirique de la philosophie politique.) La science sociale classique a suivi chacun des cinq impératifs, les considérant irréductibles et complémentaires. En revanche, la sociologie contemporaine tendrait plutôt à se confiner exclusivement au registre descriptif-empirique quand elle a une prétention scientifique, ou, à l'inverse, au registre normatif-politique quand elle s'engage dans la critique en s'appuyant sur les retombées d'une tradition marxiste insuffisamment réexaminée.



Chapitre 4

Le destin du marxisme

Un regard plus aigu sur les développements de la théorie sociale, des *studies* et de la philosophie morale et politique révèle qu'il existe entre elles une certaine forme d'unité. Cela tient au fait que toutes ces approches se veulent « critiques » et qu'elles peuvent être considérées comme autant de transformations, de prolongements et de recombinaisons d'une même matrice marxiste. Chacune cherche, à sa manière, à identifier un sujet aliéné, dominé ou exploité, et à étudier les conditions de sa libération et de son émancipation. C'est pourquoi nous considérons qu'il est essentiel de clarifier leur (et notre) relation au marxisme.

De toutes les traditions dans les sciences sociales, la tradition marxiste est celle qui a le plus évolué mais également celle qui a le plus stagné au cours des cent cinquante dernières années. À travers sa fusion et sa réarticulation avec les deux autres traditions sociologiques principales, la tradition durkheimienne et la tradition webérienne, le marxisme a évolué le long de deux axes principaux : un axe hégélien qui passe par Lukács et va jusqu'à Habermas, Honneth et Žižek, et un axe spinoziste qui passe par Gramsci et relie Althusser au poststructuralisme et aux *studies*¹.

LES DEUX BRANCHES PRINCIPALES DE LA TRADITION MARXISTE

Le premier axe est essentiellement allemand et fusionne l'impulsion hégéliano-marxiste d'une philosophie dialectique et totalisante

1 Spinoza ou Hegel ? C'est bien évidemment une simplification didactique qui ignore les autres interprétations philosophiques de Marx, qu'elles soient fichtéenne, kantienne, aristotélicienne, épicurienne, helvétienne, saint-simonienne, bergsonienne ou même deleuzienne. De même, le choix entre Lukács et Gramsci est plutôt artificiel, même si on peut se demander combien

de l'histoire avec une analyse wébérienne des pathologies de la raison. À n'en pas douter, *Histoire et Conscience de classe* de Georg Lukács [1960], alors considéré comme la « bible du marxisme occidental », forme le noyau paradigmatique dur du programme de recherche interdisciplinaire de l'école de Francfort [Brunkhorst, 1983]. Dans sa théorie de la réification, Lukács, qui a étudié avec Simmel à Berlin et avec Weber à Heidelberg, offrait une synthèse classique de la théorie wébériano-marxiste de l'aliénation et de la théorie hégéliano-marxiste de la conscience de classe. En réaction obligée aux circonstances historiques de son temps (fascisme en Europe, stalinisme en URSS, capitalisme consumériste aux États-Unis), l'école de Francfort décomposera plus tard cette synthèse. Elle radicalisera l'analyse wébériano-marxiste de la réification-rationalisation en une philosophie négative de l'histoire comme domination et elle substituera à la théorie hégéliano-marxiste de la conscience une théorie freudo-marxiste de la répression et de la fausse conscience.

Tandis que l'aile allemande du marxisme contemporain prête l'oreille à Hegel et à Lukács, l'aile française paie son dû à Spinoza et à Gramsci. Gramsci est une figure centrale, non seulement en raison de son influence sur les études culturelles britanniques (Stuart Hall et l'école de Birmingham) et les études postcoloniales indiennes (Ranjit Guha et son *Subaltern Studies Group*), mais également en raison de son impact sur le structuralisme d'Althusser et sur la diffractio[n] poststructuraliste postalthussérienne qui a suivi¹ (Badiou, Rancière, Laclau). Si la théorie critique allemande représente un développement wébériano-marxiste, le structuralisme français en

d'auteurs ont réellement tenter tenté de les combiner ? Qui (hormis Roy Bhaskar) a vraiment essayé de synthétiser les voies françaises et allemandes du marxisme continental ?

1 Il y a peut-être eu une *coupure* dans la vie d'Althusser, mais pas dans son œuvre. Même dans ses premiers travaux structuralistes (comme le texte sur « contradiction et surdétermination »), le poststructuralisme était déjà présent comme courant souterrain. Il a entièrement éclaté dans son œuvre tardive, en particulier dans son « Matérialisme de la rencontre » [Althusser, 1994], et dans l'œuvre de ses amis et collaborateurs les plus illustres (Derrida, Balibar, Macherey, Rancière, Badiou, Laclau). De fait, on ne peut guère comprendre le poststructuralisme de Butler, Laclau et Cie, si l'on ne voit pas qu'il s'agit d'une dérive du marxisme culturel d'Althusser.

représente la contrepartie durkheimienne-marxiste. Au fur et à mesure de sa prise de distance avec le scientisme du structuralisme et du marxisme, le structuralisme s'internationalisera et se transformera en poststructuralisme dans les années 1980, suite à la rencontre avec les généalogies de Foucault (Said, Rose, Butler), les schizoanalyses de Deleuze (Negri et Hardt) et les déconstructions de Derrida (Laclau, Mouffe, Spivak). En tant que telles, les *studies* naîtront, donc, d'un mariage entre Marx et Foucault, Gramsci et Derrida, Althusser et Deleuze.

Si nous présentons cette vue d'ensemble, schématique, des dérivées du marxisme, ce n'est pas simplement en raison d'un intérêt archéologique pour l'histoire des idées. C'est plutôt parce que nous pensons qu'en ramenant Marcel Mauss dans le jeu en tant qu'interlocuteur et médiateur privilégié, nous devrions pouvoir faire deux choses : reconnecter les deux ramifications contemporaines des deux rives du marxisme occidental – la théorie de la reconnaissance d'une part et les *studies* de l'autre – et, dans le même temps, dépasser le marxisme pour aboutir à une version plus démocratique, non autoritaire, associationniste et convivialiste du socialisme¹. Si nous faisons un pas en arrière, de Marx à Hegel, c'est pour mettre en place un programme qui va de Hegel à Mauss².

Il n'est pas vain d'observer que ce qui fait l'unité souterraine et inassumée des différents discours ou écoles de pensée mentionnés ici – *postcolonial*, *subaltern* et *gender studies* d'une part, théories du *care* et de la reconnaissance de l'autre –, c'est leur rapport,

1 Voir la *Revue du MAUSS* [2000/2 ; 2009/2]. Dans notre lecture maussienne de Marx, nous cherchons à réactualiser un autre socialisme, associé à des penseurs hétérodoxes comme Karl Polanyi, Cornelius Castoriadis ou André Gorz. Dans le même esprit, avec quelques soixante-quatre intellectuels francophones (parmi eux, Edgar Morin, Chantal Mouffe et Jean-Pierre Dupuy), nous avons récemment édité le *Manifeste convivialiste* [Convivialistes, 2013]. Nous entendons le convivialisme comme une nouvelle idéologie synthétique qui incorpore le meilleur de l'anarchisme, du libéralisme, du socialisme et du marxisme, et qui donne une réponse constructive à la question de Mauss : Comment pouvons-nous vivre avec nos différences « en nous opposant sans nous massacrer » ?

2 Voir le texte de présentation de Habermas sur la quatrième de couverture du livre de Honneth, *Das Recht der Freiheit* [2011] : « Honneth fait un retour historique de Marx à Hegel pour réinitialiser le programme de Hegel à Marx. »

pas toujours dit ou pensé, mais toujours complexe, à la tradition marxiste. Mais il s'agit d'un marxisme qu'il n'est pas toujours facile d'identifier car il se présente sous des formes à la fois diffractées, renversées, réformées et déformées.

Quatre traits de ce rapport à l'héritage du marxisme sont particulièrement saillants, deux qui le prolongent et deux autres qui l'inversent.

LES QUATRE RAPPORTS À L'HÉRITAGE DU MARXISME

1) Ces différents discours se différencient et s'opposent selon le choix du sujet collectif appelé par eux à jouer le même rôle, peu ou prou, que le prolétariat dans le marxisme classique : celui d'un sujet à la fois aliéné, réifié, exploité, mais un sujet qui en se libérant libérera toute l'humanité. C'est, naturellement, un *topoi* classique des théories dites du point de vue (*standpoint theories*), de Georg Lukács et Karl Mannheim à Sandra Harding et Donna Haraway. Pour le dire de façon simple, elles affirment que le fait d'être placé aux marges du système offre une vision avantageuse et privilégiée sur le cœur du système (affirmation qui leur permet ainsi de transformer subrepticement le levier épistémique en un levier social susceptible de renverser le monde). Selon les écoles, sont appelés à tenir ce rôle : les femmes pour les *gender studies*, les sexualités réprimées des LGBTs pour les *queer studies*¹ ; les subalternes, les humbles, les couches sociales archaïques pour les *subaltern studies*, les colonisés, les anciens esclaves ou les immigrés pour les *postcolonial studies*, l'ensemble de ceux qui sont mal, insuffisamment ou pas reconnus pour les théories de la reconnaissance, les travailleurs (et travailleuses) du soin, les femmes ou les immigrés selon la théorie du *care*, etc.

2) Ces mêmes discours héritent du criticisme marxiste en radicalisant et en généralisant la « critique défétichisante » de Marx

1 Plus inclusif, le S de LGBTs renvoie aux sympathisants des LGBT et les inclut explicitement dans la coalition arc-en-ciel.

[Benhabib, 1986, p. 44-69]. Par un mélange avec d'autres courants importants en philosophie (déconstruction), en histoire (généalogie) et en psychologie sociale (constructivisme social), ils poussent à l'extrême la désessentialisation, la dénaturalisation, la défétichisation, la relativisation et l'historicisation de toutes les catégories sociales instituées. Désormais, la métaphore de la construction sociale s'est transformée, comme le dit Bernard Lahire, « en métastase » [2005, p. 95]. L'idée fondamentale derrière la métaphore suggestive de la construction et du bâtiment est que tout ce qui existe dans la société est, d'une manière ou d'une autre, « construit » – représenté, fabriqué, construit et constitué par le pouvoir de telle sorte que certaines possibilités soient « révélées » et d'autres « forcloses ». En montrant la nature arbitraire et conventionnelle de la réalité (ou de ce qui est pris pour vrai), la déconstruction continue la critique marxiste de l'idéologie mais, comme chez Foucault, Deleuze ou Lyotard, elle inclut désormais le marxisme lui-même comme discours de pouvoir et généralise les déterminations existentielles au-delà de la classe. La démonstration de la façon dont le pouvoir, la classe, la caste, la race ou le genre creusent leur sillon dans le discours et les pratiques est faite pour libérer d'autres constructions, non pas une fois pour toutes, mais par la contestation continue des représentations, la dislocation des frontières et la réarticulation des groupes sociaux qui s'opposent au pouvoir et aux structures culturelles existants. Si, parfois, la déconstruction semble devenir sa propre fin, c'est parce que, en s'appuyant sur Nietzsche, Freud et Heidegger, elle a transformé l'herméneutique du soupçon en « hypercritique » radicale de la domination qui empêche toute possibilité de positivité ou de réconciliation.

3) La négativité de la critique marxiste et postmarxiste n'est pas seulement un signe des temps ; elle marque également une position de combat. Avec l'effondrement et l'autoréfutation des systèmes communistes, le capitalisme est devenu impitoyable et s'est transformé en un néolibéralisme prédateur qui ne connaît plus aucune limite spatiale, sociale ou morale. L'intégration des dénon-

ciations du capitalisme mondialisé par la « vieille école » (l'école de Francfort, Bourdieu, Wallerstein, Harvey) et les investigations de la « nouvelle école » (Agamben, Negri, Rancière, Butler) sur la microphysique du pouvoir parachèvent la domination en la critiquant : paradoxalement, en effet, l'hypercritique qui dénonce le système est également celle qui le clôt et, de ce fait, le consolide. De même que la première école de Francfort s'est enfermée dans la dialectique négative [Vandenberghé, 1998], de même la critique contemporaine s'exacerbe, devient contradictoire et sombre dans une colère devenue à elle-même sa propre fin. Sans croyance en des utopies concrètes, la critique devient de plus en plus générale, abstraite et aveugle. Ceci explique la tonalité en grande partie désespérée et nihiliste de nombre de ces perspectives, qui ne trouvent leur joie que dans le combat lui-même, et non dans la perspective de la victoire¹. Nous n'ignorons pas la dimension messianique de la critique radicale, mais il nous semble qu'il s'agit d'un messianisme sans messie et sans terre promise.

4) Ces luttes consistent néanmoins en luttes pour la reconnaissance (Honneth) ou de la reconnaissance [Tully, 2009], et c'est ici que la distance au marxisme orthodoxe est la plus frappante². Ce qui conférerait au concept de prolétariat son homogénéité de principe et sa capacité de symboliser et de rassembler l'ensemble des luttes sociales, c'est qu'il subsumait de proche en proche, dans

1 Si la lutte de classe dans la théorie se fait entre les murs du milieu universitaire (voir les agitations des bourdieusiens et des foucaaldiens orthodoxes dans les universités françaises) ou dans les rues des villes métropolitaines (voir Negri et les provocations des anarchistes du Black Bloc dans les manifestations), on a parfois l'impression que les radicaux vont au devant de la défaite et lui font bon accueil – comme une revendication de leur droit et une instigation à continuer le combat.

2 Au sein de la théorie de la reconnaissance, les deux tendances du marxisme occidental (Lukacs *vs.* Gramsci) réapparaissent dans la distinction entre une lutte *pour* et *de* la reconnaissance. À la différence des luttes pour la reconnaissance de Honneth [1992], qui tendent à être dyadiques (maître *vs.* esclave, bourgeois *vs.* prolétaire, *minorité vs.* majorité), les luttes de ou autour de la reconnaissance de Tully [2009, I, p. 291-316] sont apparentées, multiples et mutuellement surdéterminées. D'ailleurs, ce ne sont pas des luttes pour l'inclusion de catégories sociales au sein d'une communauté sociale, mais autour des normes et des règles mêmes de la reconnaissance en tant que normes et règles de pouvoir contestées et négociables par lesquelles les sujets sont régis.

une lutte pour l'avoir, tous ceux qui se battent pour l'amélioration de leur condition matérielle. Les nouveaux sujets mis en scène par les grands discours contemporains luttent d'abord pour être reconnus. À la différence du vieux mouvement ouvrier, les nouveaux et novissimes mouvements sociaux ne combattent pas en priorité pour la redistribution, mais pour la reconnaissance [Fraser et Honneth, 2003]. Ils luttent pour être, pour apparaître et pour être reconnus pour ce qu'ils sont, plutôt que pour ce qu'ils ont ou pour ce qu'ils font. Rétrospectivement, il apparaît clair que les luttes proprement économiques d'hier étaient tout autant des luttes pour la reconnaissance de la dignité des exploités et, prospectivement, que des luttes pour la reconnaissance qui ne se traduiraient par aucun gain matériel n'obtiendraient que des victoires illusives, en trompe-l'œil. Entre la reconnaissance et la redistribution, la relation est en effet dialectique, et, comme nous le verrons plus loin, elle est médiatisée par une lutte maussienne de représentation symbolique pour que dons et contributions soient reconnus.

Ces observations nous permettent de revenir à la question posée au début : comment et sur quelles bases définir en science (et en philosophie) sociale un paradigme alternatif à celui de l'*Homo oeconomicus* qui est à la racine des sciences économiques et dont les modèles de l'être humain – « une machine augmentée d'une calculatrice » [Mauss, 1950, p. 272] – concourent à l'omni-marchandisation du monde en la légitimant scientifiquement ?

Une première condition pour cela, bien sûr, est de procéder à un bilan réflexif serein de la force et des faiblesses du marxisme sous ses différentes formes, de ses apports et de ses apories. Instrument incomparable de la critique sociale, il se révèle vicié par sa composante messianique qui l'amène à une dépréciation radicale de toute forme possible du présent, alliée à une surestimation fantasmatique d'un passé ou d'un futur hypothétiques et éloignés (le communisme primitif ou final). C'est cet alliage explosif de pessimisme et d'optimisme radical qui forme la matrice des tensions contradictoires qui polarisent tout le champ des divers marxismes. De tous les discours

possibles sur la modernité et sur l'histoire, le marxisme est en effet à la fois le plus économiciste et le plus anti-économiciste, le plus utilitariste et le plus anti-utilitariste, le plus individualiste et le plus anti-individualiste, le plus scientiste et le plus antiscientiste, le plus libertaire et le plus autoritaire, etc. Et même, pour ces raisons, le plus matérialiste et le plus antimatérialiste.

On comprend mieux, du coup, sa rémanence au sein du champ académique. Depuis l'effondrement de la philosophie de l'histoire dans les années 1970, le marxisme ne constitue plus « l'horizon philosophique indépassable de notre temps », pour reprendre l'une des expressions mémorables de Sartre [1960, p. 17¹]. Néanmoins, dès lors qu'il articule et semble concilier des pôles extrêmes et opposés dans une philosophie totalisante qui est tout à la fois une anthropologie, une sociologie, une histoire, une science économique et une science politique des et pour les sociétés capitalistes, il reste une référence inévitable et nécessaire pour tout discours en science sociale. Mais les pôles opposés qu'il met en scène sont intenables dans leur radicalité, et il est *a fortiori* impossible de les tenir simultanément. Les grands travaux des sciences sociales peuvent être considérés comme des tentatives de définir des positions réalistes et plausibles entre les extrémités théoriques, morales et politiques du marxisme.

En ce sens, nous sommes tous, inévitablement, postmarxistes, non pas que nous soyons poststructuralistes (comme Laclau et Mouffe) ou postmodernes (comme Baudrillard ou Žižek), ni parce que nous serions devenus antimarxistes (comme Lefort et Gauchet), mais parce que nous sommes tous devenus pluralistes et que nous ne croyons plus qu'une seule position puisse occuper la totalité de l'espace théorique. Quand le matérialisme historique relie la

1 La formulation exacte est la suivante : « [Le marxisme] reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas dépassées » [Sartre, 1960, p. 29]. En attendant, les circonstances ont changé, non pas parce que le capitalisme a été vaincu, mais parce qu'avec la chute du socialisme réellement existant et la disparition de la classe ouvrière, nous ne croyons plus que l'Histoire puisse être conduite de façon autoritaire. Contre Sartre, mais avec Marcel Gauchet [2007, I, p. 16], nous posons donc que la démocratie est devenue l'horizon indépassable de notre temps.

métathéorie, la théorie sociale et la théorie sociologique dans un paquet unique et incorpore la sociologie, les *studies* et la philosophie morale et politique dans une doctrine générale (*comprehensive*), le marxisme devient dogmatique et dégénère – oserions-nous le dire ? – en un « matérialisme préhistorique ». En dépit de toutes ses actualisations et remises au goût du jour, c'est toujours le même vieux grand récit qui est servi et qui enferme l'imagination dans une série de répétitions sans fin.



Chapitre 5

Les constellations des théories de l'intersubjectivité et de l'interdépendance

Pour dépasser le marxisme, nous devons également dépasser l'utilitarisme qu'il partage avec le libéralisme et qui le relie à son autre. Pour développer une théorie générale du changement social qui ne soit plus tributaire du paradigme de l'intérêt, nous devons enraciner les sciences sociales dans une théorie normative de l'action et de l'interaction symboliques. Nous sommes bien conscients qu'une théorie générale de la société devrait donner une réponse cohérente aux trois questions fondamentales : celles de l'action, de l'ordre et du changement sociaux. En toute logique, il nous faudrait développer une théorie macrosociologique de l'action collective, de la différenciation systémique de la société et de l'intégration de ses sous-systèmes, ainsi qu'une théorie du capitalisme et de l'industrialisme à l'ère de la modernité globale. Hormis quelques idées sur la socialité première, secondaire et tertiaire [Caillé, 2000 ; 2015] et une analyse du biocapitalisme [Vandenbergh, 2006, p. 91-125], nous ne disposons pas d'une telle théorie. Tout ne relève pas du don, bien sûr, mais nous faisons le pari qu'avec la théorie du don, nous pouvons comprendre ce qui n'est pas de l'ordre du don (le capitalisme financier, le techno-industrialisme, la mondialisation, etc.) et l'éclairer d'une façon différente, ne fût-ce qu'en montrant que la société présuppose malgré tout la socialité et que le social dépend en dernière instance du politique.

LE RÔLE CENTRAL DU PARADIGME DU DON

Bien que nous croyions que la théorie du don offre *in fine* la meilleure alternative aux conceptions utilitaristes, instrumentales

et stratégiques de l'action, nous reconnaissons toute l'importance d'autres approches (théories de la communication, du *care*, de la reconnaissance) qui relient les conceptions de l'action sociale et du changement social dans le cadre d'une théorie sociale générale. Mais nous ne faisons pas que les reconnaître. Puisque nous les considérons comme des alliées et des interlocutrices privilégiées dans notre recherche d'une théorie générale anti-utilitariste des sociétés, précisons ici pourquoi. Nous avons suggéré que les sciences sociales trouvent leur terreau commun dans leur opposition à l'utilitarisme, au rationalisme instrumental et au choix rationnel. À la différence des sciences économiques, qui trouvent leur justification dans le calcul d'intérêt, les sciences sociales parient sur les symboles et les expressions, les idées et les idéaux, les normes et les sentiments moraux qui motivent l'action, rendent l'interaction possible et déclenchent le changement social. Par son insistance sur les sources de la sociabilité et sur les logiques de réciprocité, la sociologie rend hommage à son étymologie : elle met l'accent sur les interactions avec le *socius* et interroge le *logos* qui anime ces interactions, les coordonne et les intègre dans la société. Si nous généralisons les découvertes de la sociologie, au-delà de la sociologie, à toutes les sciences sociales, nous pouvons délimiter leur terreau commun et le localiser dans leur opposition à l'utilitarisme. Il faut relever toutefois que l'anti-utilitarisme n'est pas une doctrine négative mais éminemment positive. Comme alternative explicite et à l'opposé des visions désolées de l'Homme que l'on trouve chez Machiavel, Hobbes et Bourdieu, il est fondé sur une anthropologie philosophique qui souligne les principes de commune humanité, de commune socialité et de réciprocité.

À ce propos, il convient de noter que si les sciences sociales sont anti-utilitaristes par principe, cela ne signifie pas que dans la pratique elles souscrivent toutes à un paradigme unique. Il existe en effet différentes approches qui proposent une théorie sociale générale. Néanmoins, nous pensons que le paradigme du don est plus général que ses concurrents. Le don est en effet un « fait

social total » qui traverse les principales institutions de la société (l'économie, la politique, la religion, la morale, la loi, l'art). Il unifie la structure, la culture et les pratiques sociales dans une toile sociale dynamique que seule l'analyse peut décomposer en parties¹. Dans la réalité, grâce au don, tout est mélangé, interrelié et intégré dans un mouvement continu. La multidimensionnalité et la nature dynamique du don lui confèrent un énorme potentiel synthétique. Dans la mesure où toutes les autres théories sociales peuvent être traduites en termes de paradigme du don, celui-ci offre les meilleures et les plus larges possibilités d'interarticulation entre les diverses théories générales existantes, du moins, est-ce la thèse que nous soutiendrons dans les pages qui suivent.

Notre anthropologie positive est fondée sur l'essai classique sur le don de Marcel Mauss [1950]. Elle considère l'acteur humain comme un *Homo donator reciprocans* et est compatible avec différentes approches de l'altérité, de l'intersubjectivité et de la sociabilité². Nous pensons ici en premier lieu à toute la gamme de théories du dialogue, du *care* et de la reconnaissance. Comme la théorie du don, qui est multiple et possède nombre de ramifications, ces théories se réfèrent, en fait, à des paradigmes complets, faiblement articulés, qui se recourent. Pour souligner leur pluralité interne, nous les décrivons comme des constellations au sein d'un firmament. Alors que l'image des constellations évoque une dispersion autour d'un astérisme donné (dialogue, *care*, don et reconnaissance) et le groupement autour d'une étoile importante qui attire l'attention

1 Cela se vérifie encore plus quand le don devient si général et fondamental qu'il coïncide avec le politique. Dans les sociétés primitives, le don et le politique sont identiques. Dans les sociétés complexes, ils se séparent et se différencient, opérant à différents niveaux (micro pour le don, macro pour le politique). Ils restent, néanmoins, soudés et inséparables. Au niveau micro, le don continue à tisser amitiés et alliances. Au niveau macro, le politique doit être compris comme l'intégrale de tous les dons qui fonctionnent et circulent au sein d'une communauté politique et en unifient les membres.

2 Nous savons combien il est difficile de défendre l'anthropologie philosophique après Elias, Foucault et Derrida. Mais si l'effort même est insupportablement problématique, il est également inévitable et nécessaire. Cependant, avant que l'on ne commence à l'accuser d'essentialisme, d'anthropocentrisme, de spécisme et autres crimes contre l'humanité, nous recommandons le merveilleux travail de Frans De Waal [2005] sur les sentiments moraux chez les primates comme amorce à une zoologie philosophique compatible avec notre anthropologie philosophique.

(Habermas, Tronto, Mauss, Honneth), nous voudrions également suggérer que les constellations peuvent être reliées et articulées.

La projection de la diversité sur une carte céleste est censée encourager l'exploration d'articulations à l'intérieur des galaxies et entre elles. Il n'y a aucune raison pour que les théoriciens de la reconnaissance ne se préoccupent pas du don ou pour que les théories du don ne communiquent pas avec les théories du *care*. Nous pensons, cependant, que les articulations ont plus de chances de se réaliser si elles sont faites par proximité, de proche en proche. Par leur accentuation commune sur la différence et la singularité, les interprétations poststructuralistes de la reconnaissance peuvent ainsi être facilement mises en rapport avec les interprétations poststructuralistes du *care*. De même, grâce à un même accent mis sur le symbolique, les théories communicationnelles du dialogue peuvent être articulées sans peine avec la théorie du don, et ainsi de suite. Nous n'explorerons pas ici toutes les intercommunications possibles, mais par une reformulation des théories hégéliennes de la reconnaissance en termes de paradigme maussien du don, nous essaierons de développer une plateforme qui nous permettra d'intégrer la sociologie et l'anthropologie, la philosophie morale et politique et la diaspora des *studies* dans un cadre unique.

UN AIR DE FAMILLE ENTRE CONSTELLATIONS

Commençons, cependant, par jeter un regard rapide vers le ciel pour comparer les différentes constellations existantes. En dépit de leurs différences, toutes les théories actuellement en vigueur insistent sur quatre éléments : l'interdépendance, l'ouverture à autrui, une sensibilité éthique et un certain héritage théologique. Toutes, sans exception, insistent sur l'intersubjectivité, l'interaction et la sociabilité, soit, en résumé : l'interdépendance. Ce qui leur importe, c'est l'entre-deux, l'interhumain, l'intercommunication, la relation qui vient ontologiquement avant les éléments qu'elle relie et qu'elle constitue comme éléments distinctifs, et qui sont ce qu'ils

sont dans et à cause de la relation¹. Par ailleurs, elles baignent toutes dans une certaine atmosphère de bienveillance et ont en commun une aura sympathique.

Aucune des constellations ne contient de théorie qui soit monadique (même si les théories phénoménologiques de l'intersubjectivité n'échappent pas toujours au solipsisme). Elles sont toutes intersubjectives et présupposent une ouverture à l'autre et un allocentrisme qui va clairement à l'encontre des modèles égotistes du moi pour lesquelles l'autre apparaît comme une menace immédiate.

En outre, elles se concentrent toutes sur la sociabilité primaire et considèrent la rencontre avec l'autre concret comme une scène primaire de l'éthique. L'autre n'est jamais loin, ni abstrait. C'est un être humain incarné et sensible comme moi, que je peux percevoir, avec lequel je peux entrer en contact et à qui je peux parler. L'autre n'est pas un Il, un Elle ou un Ça, mais, pour parler comme Buber, un Tu. Elle est ma sœur, ma voisine, mon amie. Ensemble, Je et Tu, nous formons un Nous. Du reste, les transitions entre le normatif et l'empirique, le philosophique et le social sont plutôt fluides. Par une application des principes moraux aux pratiques concrètes dans des situations sociales qui réclament et demandent réparation, le social et le normatif, le descriptif et le diagnostic sont naturellement imbriqués. Comme forme d'éthique appliquée, les descriptions critiques des situations concrètes d'injustice (exploitation, humiliation, manque de respect) trouvent facilement leur prolongement dans les appels à des politiques sociales et publiques.

Pour finir, il convient de noter que les constellations se présentent selon deux versions, l'une séculaire (symbolique) et l'autre épiphanique (hyperbolique). Cette dernière est généralement redevable au « tournant théologique » de la phénoménologie posthusserlienne et heideggérienne [Janicaud, 1991]. Elle se concentre sur quelque chose de primordial, d'originnaire, au-delà ou en deçà de la dualité, et qui précède, trouve et dépasse l'intersubjectivité ordinaire. Il n'y a qu'à penser au renversement entre la conversa-

1 Sur la relation, voir la *Revue du Mauss* [2006/1].

tion (Gadamer) et la conversion (MacIntyre), la communication (Habermas) et la communion (Derrida), le donné (Mauss) et la donation (Marion), le *care* (Tronto) et la sollicitude (Lévinas), la reconnaissance (Honneth) et la renaissance¹.

Maintenant que nous avons repéré quelques « airs de famille » entre les constellations de l'intersubjectivité, observons la pluralité interne de chacune de nos quatre constellations : communication et *care*, don et reconnaissance (les deux premières mettant l'accent sur le consensus, les deux dernières sur le conflit).

LES QUATRE CONSTELLATIONS PRINCIPALES

1. *Communication*

La constellation dialogique contient une multiplicité de théories de la rencontre symboliquement médiatisée avec l'autre [Theunissen, 1965]. La philosophie de l'interhumain de Buber, l'herméneutique de Gadamer, la communication existentielle de Jaspers, l'action comme praxis et lexis chez Arendt, l'interactionnisme symbolique de Mead, toutes ces approches dialogiques se sont quelque peu fanées avec la publication de la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas en 1981. Cependant, les différentes approches qui ont vu le jour depuis et qui ont tenté d'atténuer et de corriger le rationalisme des Lumières de Habermas avec une insistance sur l'autre concret (Benhabib), la reconnaissance (Honneth), la solidarité (Brunkhorst), la réflexivité (Ferrara), le dialogue

1 Par une pirouette heideggérienne, qui ne fonctionne qu'en français, nous pouvons transformer la reconnaissance en natalité (*co-naissance*), la natalité en gratitude (*reconnaissance*), la gratitude en renaissance (*re-naissance*) avec, par et grâce à l'amour de l'autre (*re-co-naissance* : naître à nouveau avec l'autre). Pour une exploration des affinités et des différences entre les versions mondaine et épiphanique du don, voir Vandenberghe [2008].

(Kögler), etc., appartiennent à la constellation dialogique, même si elles dérivent vers les constellations voisines.

2. *Care*

Dans la constellation du *care*, nous trouvons au moins trois branches [Vansevenant, 2001] : les théories du « souci de soi » (Foucault, Hadot, W. Schmidt), les philosophies existentielles du « souci en soi » (Heidegger, Lévinas, Derrida) et les théories du « souci pour l'autre » (Tronto, Gilligan, Held, Noddings), associées au féminisme et à l'éthique du *care*¹. Ce que toutes ces théories et philosophies du *care*, de la sollicitude et de la compassion ont en commun, c'est la jonction entre une disposition morale à surmonter l'indifférence (souci de soi), à se décentrer et à dépersonnaliser sa relation au monde (souci en soi), et à assumer la responsabilité de la souffrance de l'autre (souci pour l'autre). À la différence des visions libérales-masculines de l'individu qui soulignent l'autonomie, l'éthique féministe du *care* valorise et cultive les relations d'interdépendance entre les personnes.

3. *Don*

L'intercommunication et la réciprocité sont également au centre des diverses théories qui composent la constellation du don. Elles trouvent toutes leur inspiration dans le fabuleux *Essai sur le don* de Marcel Mauss². Les lecteurs de Mauss se rappelleront que le don n'est en aucune façon une chose simple. D'abord, ce n'est pas une chose, mais un triple processus d'engagements (initier, accepter et rendre le don) qui relie les personnes et les groupes au sein de communautés d'échange. Deuxièmement, le don n'est pas simple, mais complexe. Il fusionne des motivations contradictoires (obligation et spontanéité, intérêt et générosité, paix et conflit) dans un système

1 Pour une exploration de l'éthique du *care* et de sa relation au paradigme du don, voir la *Revue du MAUSS* [2008/2].

2 En tant que revue spécialisée s'adressant à un large public, la *Revue du MAUSS* est entièrement consacrée à la recherche et à la discussion sur le don, selon ses multiples facettes et chez tous les disciples. Alors que chaque numéro se concentre sur un thème ou un aspect particulier lié au don, quelques numéros spéciaux [1993/1 ; 1996/2 ; 2010/2] ont été entièrement consacrés à l'anthropologie du don de Mauss.

d'actions et d'interactions qui sont à la racine de la sociabilité et de la communauté [Caillé, 2000, 2009]. Par conséquent, il n'est pas surprenant que la réception de Mauss ait été aussi compliquée, avec des interprétations variées, de Lévi-Strauss à Bourdieu, de Bataille à Baudrillard, de Derrida à Marion, de Sahlins à Strathern, de Lefort à Caillé [Frow, 1997, p. 102-130], qui sont chacune en désaccord avec l'autre. Là où certains (comme Bourdieu) ne veulent voir que l'hypocrisie qui masque le donnant-donnant de l'échange, d'autres (comme Derrida) vont à l'autre extrémité et considèrent le don asymétrique, unilatéral et hyperbolique, sans retour possible, comme le seul don véritable. De la même manière, alors que certains (comme Lévi-Strauss) voient le don comme un système, d'autres (comme Lefort) le voient comme une action. Certains (comme Ricœur) l'identifient à la paix, d'autres (comme Bataille) à l'agonisme, etc.

4. Reconnaissance

La théorie de la reconnaissance a pris de l'ampleur et est au centre d'un débat qui prolifère [Guéguen et Malochet, 2012]. Les philosophes ont offert de nouvelles interprétations du rôle de l'*Anerkennung* dans les écrits de Hegel (de la *Realphilosophie* de jeunesse à la *Phénoménologie de l'esprit*), bien que Fichte, Adam Smith et Rousseau aient également été salués comme des précurseurs. Sans revenir à la notion d'*anagnôrisis* chez Aristote et Sophocle, il est remarquable de constater comment les divers courants de la philosophie morale et politique contemporaine (théorie critique avec Honneth et Fraser, herméneutique avec Taylor et Ricœur, déconstruction avec Judith Butler et James Tully), de la psychanalyse et de la psychologie sociale (théorie de la relation d'objet, avec Jessica Benjamin et Todorov), ont pu jeter leur dévolu sur le concept de reconnaissance et l'ont transformé en un astérisme majeur. Sa force d'attraction est si puissante que les jeunes anthropologues, les sociologues et les travailleurs sociaux qui, pour la première fois, présentent leurs travaux de terrain dans des conférences universitaires, se sentent désormais contraints d'analyser toute résistance de leurs exclus favoris (communautés indigènes, minorités ethniques,

gays et lesbiennes, ouvriers, paysans et pêcheurs, chômeurs et sans-abri) en termes de lutte pour la reconnaissance¹. Les répercussions des travaux d'Axel Honneth [1992] et de ses débats avec Nancy Fraser [Fraser et Honneth, 2003] suggèrent que la catégorie de la reconnaissance (et de sa négation : invisibilité, humiliation, aliénation) exploite un réservoir anonyme de la souffrance diffuse parmi la population, qui mérite l'attention et peut être réparée par le travail de la solidarité.

Bien que nous ayons exploré la galaxie théorique des constellations en référence à la socialité primaire, les théories en question ne se limitent pas au niveau de la famille, des amis et des groupes de pairs. Elles sont facilement extensibles des cercles de la socialité primaire, que l'on trouve dans toutes les sociétés, à la « socialité secondaire » propre aux institutions des sociétés modernes et même jusqu'à la « socialité tertiaire » de la société mondiale [Caillé, 2000 ; 2015]. Les théories de l'action et de l'interaction proposées sont présentées dès le début comme des théories du changement social. Leur force réside dans l'idée que les sociétés trouvent toujours leurs sources morales dans les relations entre les personnes et que les institutions de l'État-nation et la société mondiale doivent être « réencastrées » dans le monde vécu. Cette idée d'une dialectique vivante entre le monde vécu et le système, l'État et la communauté sociale, le marché et la société civile n'a rien de nouveau. On la trouve chez tous les sociologues classiques et chez les philosophes politiques modernes. C'est elle qui anime l'interprétation corporatiste de l'État par Durkheim et l'appel de Marx à un *Gemeinwesen*. Mais, au-delà des appels à l'unité

1 Une des principales ironies, c'est que la théorie de la reconnaissance de Honneth ne se soucie guère des minorités ethniques et sexuelles. Leurs luttes pour la citoyenneté se déploient dans la sphère du Droit, tandis que les siennes sont reliées d'une façon ou d'une autre au travail, à la solidarité et à la *Sittlichkeit*.

primordiale, il y a également la reconnaissance de la nécessité de la lutte sociale, ce qui nous ramène de nouveau à Marx.

RETOUR AU DON

Dès lors que les différents legs du marxisme mènent à l'idée selon laquelle une lutte pour la reconnaissance se trouve à la racine des conflits sociaux, le conflit strictement économique apparaît comme une modalité et un cas particulier d'une lutte plus globale pour l'accès à la représentation symbolique. La lutte des classes, la lutte pour des intérêts matériels et la redistribution des biens de consommation sont une modalité et un cas particulier d'une importance considérable, et ce, encore aujourd'hui, mais néanmoins une modalité et un cas particulier d'une lutte pour que des dons soient reconnus et valorisés comme des contributions¹. Nous avons essayé de suggérer ailleurs [Caillé, 2007, p. 185-208] que c'est sur ce terrain-là que s'opère la convergence entre les auteurs de la tradition sociologique (Marx, Weber, Durkheim, mais également Tocqueville, Parsons et Bourdieu). Ce qu'ils analysent, chacun à sa manière, même si ce n'est pas exprimé dans les mêmes termes, ce sont les luttes des sujets sociaux, individuels ou collectifs, pour faire reconnaître leur valeur².

Cette question de l'évaluation et de la valorisation est au cœur des discours qui structurent les luttes sociales et les débats contem-

1 Suivant certaines intuitions des essais séminaux d'Alvin Gouldner sur la réciprocité [Gouldner, 1973, p. 190-299], nous reformulons la théorie de l'exploitation en termes de réciprocité inégale. Alors que les dominants prennent systématiquement plus qu'ils ne méritent, les dominés donnent systématiquement plus qu'ils ne reçoivent. Le lien entre la reconnaissance et le fait de donner est facilité par la surcharge sémantique de la reconnaissance. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur [2004, p. 327-355] a identifié la gratitude comme une signification supplémentaire de reconnaissance et exploré la connexion entre Hegel et Mauss. Notre lecture de la lutte pour la reconnaissance comme lutte pour la gratitude prolonge l'interprétation de Ricœur, mais nous ne partageons pas sa lecture « pacifiée » de Mauss.

2 En France, la discussion autour de la théorie de la reconnaissance ne s'est pas limitée aux seuls disciples de Honneth (Renault, Voirol, Haber). Elle a reçu une impulsion importante de la part du MAUSS. Voir la *Revue du MAUSS* [2004/1]; Caillé [2007]; Caillé et Lazzeri [2009]. Les contributions dans Caillé [2007] méritent une mention spéciale. La discussion n'est pas restreinte aux questions conceptuelles, mais implique également la recherche empirique par certains des principaux sociologues français (Dubet, Thévenot, Dejours, Heinich).

porains. Au cœur des théories de la reconnaissance, bien sûr, cela va sans dire. Mais au cœur de toutes les autres également. Ce que thématisent les théories du *care*, c'est que les dons de soins qui portent remède à la fragilité humaine ne sont pas reconnus comme des dons, qu'ils sont en quelque sorte rendus invisibles dès lors qu'ils sont prodigués par ceux qu'on pourrait – pour faire le lien avec les *subaltern studies* – nommer les subalternes, les femmes ou les travailleurs immigrés qui en prennent le relais. C'est, de même, l'histoire des contributions non reconnues et des dons invisibles, faits par les masses dominées et illettrées que les *subaltern studies* entendent exhumer et faire reconnaître, contre l'histoire officielle qui ne veut voir que l'action et le travail historique des élites. Ce sont, pareillement, les dons des anciens colonisés, ou plutôt ce qui leur a été extorqué, les crimes et les pillages qu'ils ont subis, que les *postcolonial studies* se proposent de faire apparaître en pleine lumière. Les *postcolonial studies* tentent de mettre en évidence bien autre chose que ce qui a été extorqué à la périphérie par les puissances coloniales : elles veulent également que les dons et les contributions des anciennes colonies soient reconnus et valorisés par les centres métropolitains¹.

Mais ces convergences entre la sociologie, la philosophie morale et politique et les *studies* doivent nous inciter à aller plus loin et à nous demander ce que les divers groupes sociaux veulent faire reconnaître par leurs luttes. Là encore, la réponse n'est pas très mystérieuse : ils veulent que soit reconnue leur valeur, leur valeur humaine et sociale. Amour, respect, estime de soi (pour reprendre les catégories proposées par Axel Honneth [1992] à la suite de Hegel) ne sont qu'autant de déclinaisons de la valeur reconnue au sujet qui en bénéficie. On voit ainsi se dessiner la grande ligne de partage qui, au sein de la science sociale générale, sépare l'économie politique d'une part et la sociologie (et l'anthropologie et la philosophie et l'histoire etc.) de l'autre. L'économie politique s'interroge sur ce qui détermine la valeur des biens et sur la valeur des sujets en tant qu'ils sont pro-

1 Sans doute aurions-nous dû préciser plus tôt que le triptyque central du paradigme du don, la triple obligation de donner, recevoir et rendre dégagee par Mauss, ne prend sens que sur fond de son opposé : le cycle du prendre, refuser, garder [Caillé, 2015].

priétaires ou producteurs de biens dotés d'une certaine valeur. La sociologie s'interroge – sans assez le savoir – sur ce qui détermine la valeur relative des divers groupes sociaux au-delà ou en deçà de leur capacité à produire ou à posséder des biens. À la question de savoir ce qui détermine la valeur économique des biens ou des marchandises, la tradition économique a fourni deux grands types de réponse : l'utilité (*i. e.* leur rareté relative) ou le temps de travail nécessaire à leur production. Qu'est-ce qui détermine la valeur sociale des groupes sociaux et des individus ? Le langage même que nous avons employé pour identifier les questions centrales des grandes écoles de pensée contemporaines indique assez la direction dans laquelle il faut chercher la réponse. Ce que tous les groupes sociaux en lutte, femmes, subalternes, anciens colonisés, pourvoyeurs de *care*, etc., veulent voir reconnu, c'est la valeur des dons qu'ils ont effectués (ou de ce qui leur a été pris) ou qu'ils auraient pu ou pourraient faire. Généralisons : ce qui fait la valeur des sujets et des groupes sociaux, c'est la reconnaissance des dons qu'ils ont effectués et/ou du rapport qu'ils entretiennent à la donation (*Ergebnis/Gegebenheit*), à une certaine dimension de grâce (*charisma*) et de gratuité qui fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien.

Afin d'articuler la théorie du don à la théorie du *care*, on doit passer de la réciprocité simple (A donne à B qui donne à A) à la réciprocité complexe (A donne à B qui donne à C qui donne à D qui donne, pourrait donner ou pourrait avoir donné à A, etc.). Par l'imbrication du moment ontologique de la donation (l'*Ergebnis* comme donation générale et première, *i. e.* le fait que des choses telles que le monde, la nature, la vie, etc., existent en premier lieu et ont été données à tous en général et à personne en particulier) avec le moment transitif de « se donner corps et âme à l'autre » (*adonnement*) par amour, compassion, sacrifice ou par gratitude, le paradigme du don accède à un niveau de généralité que même Mauss aurait à peine pu sonder.

Conclusion

On voit ainsi que, *mutatis mutandis*, les luttes modernes pour la reconnaissance font écho aux luttes pour donner – au don agonistique en vue de la reconnaissance – si bien exhumées par Marcel Mauss dans son étude des sociétés archaïques. Et qu’histoire, sociologie et ethnologie ont étroitement partie liée, parce que le passé éclaire le présent et l’ailleurs l’ici. Et réciproquement. La leçon à en tirer pour la sociologie est qu’elle ne doit pas se borner à former seulement des spécialistes de la sociologie, au sens étroit du terme, mais tendre, de toute urgence, à redevenir une sociologie publique cosmopolite [Burawoy, 2005]. La sociologie doit se déployer à nouveau comme une science sociale générale sans œillères provinciales et, pour cela, renouer des liens organiques avec l’histoire, l’ethnologie, la philosophie ou la science économique, et en tirer toutes les conséquences institutionnelles en termes d’organisation de l’enseignement et de la recherche.

Pour conclure, nous pouvons maintenant caractériser les contours de la nouvelle sociologie classique que nous avons cherché à dessiner ici. Comme celle de ses illustres ancêtres de Weimar et de Paris, la théorie sociale néoclassique articule réflexion philosophique, construction théorique et diagnostic du présent [Habermas, 1991]. Cette jonction de la métathéorie, de la théorie sociale et de la théorie sociologique explique la continuité avec des traditions de pensée anciennes (le droit naturel, l’économie politique, la philosophie de l’histoire, la philosophie morale et politique) et l’ouverture aux nouvelles traditions (le postcolonialisme, l’histoire globale, les *studies*) pour qui la modernité elle-même est devenue une question. L’unité de la théorie et de la métathéorie aiguise l’auto-réflexion philosophique, théorique et méthodologique, et ouvre la voie à une refondation des sciences sociales. Le refus de cantonner la sociologie à la seule sociologie et l’ouverture sur les disciplines afférentes témoignent d’une volonté de reprendre le

projet d'une théorie générale de la société qui donne une réponse cohérente à la question de l'action, de l'ordre et du changement social. C'est dans cet esprit d'ouverture qu'il faut comprendre la tentative néodurkheimienne et postmarxiste de développer la sociologie comme une science générale de la société qui systématise les réflexions sur la politique et les sciences économiques, le droit et la culture, l'éthique et la psychologie. En tant que riposte à l'économie néoclassique, la sociologie néoclassique recherche le dialogue avec la philosophie morale, sociale et politique, aussi bien qu'avec les *studies*. Le projet d'un renouveau de la sociologie est ainsi lié au renouvellement de la théorie critique. Comme cette dernière, la nouvelle sociologie classique ne se contente pas d'expliquer, d'interpréter et de décrire les actions et les institutions, elle vise aussi à les juger et à les transformer. La tentative d'élaborer une théorisation sociologique qui soit systématique, historique et critique vise à éclairer l'ontologie du présent et, ce faisant, à contribuer à l'autoréflexion et à la reconstruction de la société. Son souci de diagnostiquer correctement le présent – manifeste dans son analyse des paradoxes, des crises et des pathologies du développement social – trouve un prolongement naturel dans son intérêt pour les mouvements sociaux et le changement social.

Tout cet effort pour réactualiser la sociologie classique en tant qu'alternative aux sciences économiques néoclassiques est mené dans l'espoir que les sciences sociales puissent survivre, non pas en tant que disciplines du passé¹, mais comme une discipline d'avenir. Ce qui présuppose évidemment que l'humanité puisse continuer son aventure, mais ceci, c'est une autre histoire...

1 « la sociologie a été une manière de saisir cette réalité [la modernité] au cours d'une période historique qui est désormais terminée » [Wagner, 2009, p. 9].

Bibliographie

- ALEXANDER Jeffrey C., 1982-1983, *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vol., University of California Press, Berkeley.
- 1988, « The New Theoretical Movement », in SMELSER Neil J. (dir.), *Handbook of Sociology*, Sage, Newbury Park, p. 77-101.
- ALEXANDER Jeffrey C., SEIDMAN Steven (dir.), 2001, *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, Routledge, Londres.
- ALTHUSSER Louis, 1994, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, Stock/IMEC, Paris, p. 539-579.
- ARCHER Margaret, TRITTER Jonathan (dir.), 2000, *Rational Choice Theory: Resisting Colonisation*, Routledge, Londres.
- BENHABIB Seyla, 1986, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- BERTHELOT Jean-Michel, 1990, *L'Intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie*, PUF, Paris.
- 2000, « Sociologie et ontologie », in LIVET Pierre, OGIEN Ruwen (dir.), *L'Enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, EHESS, Paris, p. 65-84.
- BHASKAR Roy, 1979, *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, Brighton.
- BRUNKHORST Hauke, 1983, « Paradigmenkern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft », *Soziale Welt*, vol. 34, n° 2, p. 22-56.
- BURAWOY Michael, 2005, « Presidential Address : For Public Sociology », *American Sociological Review*, vol. 70, n° 1, p. 4-28.
- CAILLÉ Alain, 1986, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Genève.
- 1988, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, La Découverte, Paris.
- 1993, *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, La Découverte, Paris.
- 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2007 (dir.), *La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, La Découverte, Paris.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste du don. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte, Paris.
- 2014, *Anti-utilitarisme et Paradigme du don. Pour quoi ?*, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- 2015, *La Sociologie malgré tout. Fragments d'une sociologie générale II*, Presses universitaires de Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, Paris.
- CAILLÉ Alain, DUFOIX Stéphane (dir.), 2013, *Le Tournant global des sciences sociales*, La Découverte, Paris.

CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian (dir.), 2009, *La Reconnaissance aujourd'hui*, CNRS, Paris.

CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian, SENELLART Michel (dir.), 2001, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le Bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris.

CALHOUN Craig, DERLUGUIAN Georgi (dir.), 2011a, *Business as Usual : The Roots of the Global Financial Meltdown*, NYU Press, New York.

— 2011b, *THE Deepening Crisis. Governance Challenges after Neoliberalism*, NYU Press, New York.

— 2011c, *Aftermath : A New Global Economic Order?*, NYU Press, New York.

CHANIAL Philippe, 2011, *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris.

COMTE Auguste, 1949 (1830), *Cours de philosophie positive (Première et deuxième leçons)*, Garnier, Paris.

CONVIVALISTES, 2013, *Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Le Bord de l'Eau, Lormont.

CUSSET François, 2005, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze et C^{ie} – et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris.

DE WAAL Frans, 2005, *Our Inner Ape*, Riverhead Books, New York.

DURKHEIM Émile, 1986 (1893), *De la division du travail social*, PUF, Paris.

EYAL Gil, Szeleenyi Ivan, TOWNSLEY Eleanor, 2003, « On Irony : An Invitation to Classical Sociology », *Thesis Eleven*, n° 73, p. 5-41.

FISCHBACH Franck, 2009, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris.

FRASER Nancy, HONNETH Axel, 2003, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londres.

FROW John, 1997, *Time and Commodity Culture. Essays in Cultural Theory and Postmodernity*, Oxford University Press, Oxford.

GAUCHET Marcel, 2007, *L'Avènement de la démocratie*, vol. I : *La Révolution moderne*, Gallimard, Paris.

GOULDNER Alvin, 1973, *For sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, Allen Lane, Londres.

GUÉGUEN Haud, MALOCHET Guillaume, 2012, *Les Théories de la reconnaissance*, La Découverte, Paris.

HABERMAS Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

— 1991, « Soziologie in der Weimarer Republik », in *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, p. 184-204.

HALÉVY Élie, 1995 (1901-1904), *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., PUF, Paris.

HAYEK Friedrich, 1979, *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols., Chicago University Press, Chicago.

HONNETH Axel, 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

— 2000, « Pathologies des Sociaux. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, p. 11-69.

JANICAUD Dominique, 1991, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, éd. de l'Éclat, Combas.

JOAS Hans, KNÖBLE Wolfgang, 2004, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

LAHIRE Bernard, 2002, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Nathan, Paris.

— 2005, *L'Esprit sociologique*, La Découverte, Paris.

LANDER Edgardo, 2000, *La colonialidad del saber : Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.

LAVAL Christian, 2002, *L'Ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, La Découverte/MAUSS, Paris.

LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris.

LUKÁCS Georg, 1960, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Minuit, Paris.

MARCHART Oliver, 2007, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Édimbourg.

MAUSS Marcel, 1950 (1923-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, p. 145-284.

— 1969, *Œuvres. III. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Minuit, Paris.

MOUFFE Chantal, 2016, *L'Illusion du consensus*, Albin Michel, Paris.

PASSERON Jean-Claude, 2006, *Le Raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Paris.

QUÉRÉ Louis, 1999, *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.

RAWLS John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

— 1993, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York.

REVUE du MAUSS, 1993/1, « Ce que donner veut dire », n° 1.

— 1996/2, « L'obligation de donner la découverte capitale de Marcel Mauss », n° 8.

— 1998/1, « Une seule solution l'association ? Socio-économie du fait associatif », n° 11.

— 1998/2, « Plus réel que le réel le symbolisme », n° 12.

— 2000/2, « L'autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme », n° 16.

— 2004/1, « De la reconnaissance. Don identité et estime de soi », n° 23.

— 2004/2, « Une théorie sociologique générale est-elle encore pensable ? », n° 24.

— 2007/2, « Vers une autre science économique (et donc un autre monde) ? », n° 30.

— 2008/1, « L'homme est-il un animal sympathique. Le contr'Hobbes », n° 31.

— 2008/2, « L'amour des autres. *Care*, compassion et humanitarisme », n° 32.

— 2009/1, « L'Université en crise. Mort ou résurrection ? », n° 33.

— 2009/2, « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », n° 34.

— 2010/1, « Marcel Mauss vivant », n° 36.

— 2016/2, « Au début était la relation », n° 47.

RICOEUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.

SAYER Andrew, 2011, *Why Things Matter to People. Social Sciences, Values and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

SHILLING Chris, MELLOR Philip, 2001, *The Sociological Ambition. Elementary Forms of Social and Moral Life*, Sage, Londres.

STIHWEH Rudolf, 2000, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

THEUNISSEN Michael, 1965, *Der Andere : Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin.

THOMPSON John, 2010, *Merchants of Culture*, Polity Press, Cambridge.

TRONTO Joan, 1994, *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.

TULLY James, 2009, *Public Philosophy in a New Key*, vol. I. *Democracy and Civic Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.

TURNER Bryan, 2001, « Introduction – The Fragmentation of Sociology », *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, n° 1, p. 5-12.

VANDENBERGHE Frédéric, 1998, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, vol. II. *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, La Découverte, Paris.

— 1998, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Traduit de l'anglais par Henri Vaugrand, Paris, L'Harmattan.

— 2008, « Entre la voix et la croix, le don et la donation », in ARCHER Margaret, DONATI Pierpaolo (dir.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work*, Vatican City Press, Vatican, p. 213-246.

— 2009, *A Philosophical History of German Sociology*, Londres, Routledge.

— 2014, *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*, Routledge.

VANDE, Londres NBERGHE Frédéric, ARCHER Margaret (dir.), 2017, *Le Réalisme critique. Une ontologie pour la sociologie*, Le Bord de l'Eau, Lormont.

VAN SEVENANT Ann, 2001, *Philosophie de la sollicitude*, Vrin, Paris.

WAGNER Peter, 2009, *The Future of Sociology. Understanding the Transformations of the Social*, Quaderni del dipartimento di sociologia e ricerca sociale (Quaderno

LIVRE I

43), Trento.

WALLERSTEIN Immanuel, 2011, *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*, University of California Press, Berkeley.

WALLERSTEIN Immanuel, COLLINS Randall, MANN Michael, DERLUGUIAN Georgi et CALHOUN Craig, 2015, *Le Capitalisme a-t-il un avenir ?*, La Découverte, Paris.



LIVRE II

La sociologie comme philosophie pratique et morale (et vice-versa)¹

Frédéric Vandenberghe

1 La traduction a été faite par Henri Vaugrand avec beaucoup de talent et de bonne volonté et je l'en remercie vivement.

Ce texte repose sur un triptyque de cours de troisième cycle universitaire que j'ai dispensés à l'Institut d'études sociales et politiques (IESP-UERJ) de l'université de l'État de Rio de Janeiro : « La sociologie comme philosophie pratique (et *vice versa*) » (2012) ; « La sociologie comme philosophie morale (et *vice versa*) » (2013) ; et « La sociologie comme philosophie politique (et *vice versa*) » (2014). Je remercie les étudiants qui ont suivi ces cours, ainsi que Raquel Weiss qui avait fait la commande d'un article pour un numéro spécial sur la sociologie morale de la revue *Sociologias* de Porto Alegre.



Avant-propos

« Une philosophie morale présuppose, de façon caractéristique, une sociologie »,
Alasdair MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, 1981, p. 23.

« Les spécialistes des sciences sociales sont des philosophes moraux déguisés »,
Alan WOLFE, *Whose Keeper ? Social Science and Moral Obligation*, 1989, p. 23.

Alors qu'une grande partie de la sociologie contemporaine est politique et moralisatrice, la sociologie morale demeure largement sous-développée. Récemment, il y a eu une recrudescence de l'intérêt pour la sociologie morale avec des tentatives concertées pour l'institutionnaliser comme sous-champ spécialisé de recherche, que ce soit en Europe continentale (centrées autour des travaux d'Axel Honneth, de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot) ou dans le monde anglo-saxon (influencées par les travaux de communautariens comme Alisdair MacIntyre, Charles Taylor et Michael Walzer, ou par le réalisme critique de Roy Bhaskar, Margaret Archer et Andrew Sayer¹). À la différence de la sociologie des religions, de la sociologie de la connaissance et de la sociologie de l'art, la sociologie morale n'a pas de véritable tradition. Ses pères fondateurs ont eu, bien entendu, un grand intérêt pour la moralité et l'éthique². Dans la mesure où il y aurait un canon, Émile

1 Les publications récentes d'un *Handbook of Moral Sociology* [Hitlin et Vaissey, 2013], d'un *Companion to Moral Anthropology* [Fassin, 2012] et d'une *Anthologie critique* [Fassin et Lézé, 2013] montrent un effort concerté pour ramener l'éthique au berceau des sciences sociales.

2 Comme dans la plupart des publications, j'utilise de manière interchangeable les termes de moralité et d'éthique. Alors que l'éthique a une origine grecque, celle de la morale est latine, Aristote érigeant un pont entre les deux. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, ἠθικός se réfère aux habitudes, au caractère, aux us et coutumes, aux mœurs, par conséquent à la morale, et à une orientation plus collective et sociale ; ἠθός se réfère à l'éthique, donc à la moralité, et à une dimension personnelle et subjective. Dans l'usage commun, la moralité comporte des notes de moralisme, alors que l'éthique évoque la délibération et la responsabilité subjective. La distinction que fait Hegel entre la moralité abstraite (*Moralität*) et la vie éthique concrète (*Sittlichkeit*) coïncide avec la première distinction, mais ne lui correspond pas. L'éthique grecque

Durkheim en serait la figure principale (même s'il n'a pas achevé son livre *La Morale*). Max Weber et sa défense paradoxale de la neutralité axiologique arriverait en deuxième position, même s'il sape l'éthique. Marx n'a pas de texte particulier sur l'éthique en tant que telle, et il n'est pas évident qu'il y ait, au sein du marxisme, une place pour une moralité qui ne soit pas soumise à la politique. Après tout, comme le déclara Marx [1969, p. 229] : « Les communistes ne prêchent aucune espèce de morale. » Avec son *Einleitung in die Moralkwissenschaft*, Georg Simmel [1991] a écrit deux volumes sur les sciences morales, mais ils ne sont pas très sociologiques et déconstruisent la plupart de leurs concepts de base. Après la Seconde Guerre mondiale, plus que personne, Talcott Parsons a continué la tradition durkheimienne et a souligné la dimension morale de la vie sociale. Avec la chute du fonctionnalisme structural dans les années 1960, la sociologie morale s'est mise elle aussi en hibernation¹. Pierre Bourdieu a assurément une sociologie de la moralité, mais pas de sociologie morale. Comme pour tout le reste, il explique la moralité de manière sociologique, mais ne laisse guère d'espace à une réflexion morale indépendante. À l'opposé, il y a la théorie de l'agir communicationnel et de l'éthique du discours de Jürgen Habermas mais, de toute façon, la plupart des sociologues le considèrent comme un philosophe.

Les « pères fondateurs » de notre discipline, non seulement Marx, Weber et Durkheim, mais aussi Parsons et Bourdieu, étaient profondément ancrés dans la philosophie et connaissaient

a à voir avec le développement de vertus et non avec les impératifs catégoriques et les normes universelles, qui sont un héritage du stoïcisme, du christianisme et du kantisme.

1 Il y a si peu de publications sur la sociologie morale dans la seconde moitié du xx^e siècle qu'elles peuvent être aisément citées dans une note de bas de page. Pour la France, citons Gurvitch [1968] et les publications du Centre de sociologie de l'éthique (CESE) (voir Isambert, Ladrière et Terrenoire [1978], Isambert [1982], et Ladrière [2001]). Aux États-Unis, Haan, Bellah, Rabinow et Sullivan [1983] ont tenté de raviver l'enquête normative, mais en vain. On devra attendre les années 1980 pour assister à une renaissance de la philosophie politique et morale (Rawls, le débat entre libéralisme et communautarisme, le retour de l'éthique des vertus, le tournant éthique du poststructuralisme, etc.) avant que la sociologie ne remette la moralité à son agenda de recherche. Pour un aperçu de la philosophie morale contemporaine, voir Canto-Sperber [1996] (250 collaborateurs et 1 700 pages écrites sur deux colonnes).

leurs classiques. Ils étaient parfaitement avertis du caractère moral de la vie sociale, tout comme des présuppositions et implications normatives de la nouvelle discipline. En dépit de leur déclaration du contraire, ils savaient également trop bien que la sociologie qu'ils proposaient se situait dans une longue tradition et prenait des partis explicites : Marx essayait de combiner Aristote, Kant et Hegel dans une philosophie révolutionnaire de l'histoire, Durkheim fusionnait tout à fait consciemment Aristote et Kant dans sa science de la morale, là où Weber, balayant d'un revers de manche deux mille ans de philosophie morale, faisait de la sociologie au marteau. Pour sa part, Parsons rejetait le conséquentialisme utilitariste et cherchait, au travers d'une synthèse des éthiques kantienne et chrétienne, à restaurer un système commun de fins ultimes. En dépit de son adhésion à la raison pratique et de façon à ne pas être associé de trop près aux théories marxiennes de la justice, Bourdieu se décrivait lui-même comme un pascalien. En tout cas, je présume que, sans références à leurs classiques, nos classiques ne peuvent être compris comme il se doit.

Afin de développer une sociologie morale digne de ce nom, on doit, néanmoins, d'abord briser les barrières disciplinaires entre la sociologie et la philosophie et dépasser la réticence et la résistance des sociologues professionnels, critiques et publics, avant de s'engager dans une quelconque « pensée frontalière »¹. Tandis que la plupart de mes collègues souscriraient au fait que la sociologie comporte un projet normatif, ancrée dans une vision « communautarienne-libérale » et légèrement nostalgique d'une société bien intégrée avec des individus bien socialisés, peu d'entre eux, cependant, seraient enclins à expliquer ce projet et à se lancer dans une enquête philosophique sur ses fondations normatives de la sociologie². Jeter les bases et tester les fondations, diraient-ils,

1 Le succès retentissant de la « sociologie publique » (voir Burawoy [2005] et les multiples ouvrages sur le sujet) suggère qu'il est plus facile de franchir les frontières entre le monde universitaire et l'activisme que celles entre la sociologie et la philosophie.

2 Selon François Dubet [2009, p. 15], la sociologie est née comme une philosophie sociale et, exagérant son trait, il ajoute : comme « une théologie de la société » [*ibid.*, p. 8]. Alors que Comte se voyait lui-même comme un grand prêtre de la société et concevait la sociologie comme une

c'est bon pour les philosophes, les ingénieurs et les bâtisseurs. De la même manière, alors que bon nombre auraient de la sympathie pour l'idée selon laquelle une sociologie de la morale serait elle-même relativement inséparable d'une position normative, ils refuseraient la suggestion que, pour véritablement comprendre ces positions normatives, ils devraient connaître la tradition classique de la philosophie morale et suivre également les débats de la philosophie morale contemporaine.

Dans ce contexte, j'aimerais effectuer une tentative de reconnexion de la sociologie avec la philosophie morale et de la philosophie morale avec la sociologie. La thèse que je voudrais défendre, c'est que *la sociologie continue par d'autres moyens la vénérable tradition de la philosophie pratique et morale*. Comme ses ancêtres, elle est liée à la défense de la « sagesse pratique » (Aristote) et de la « raison pratique » (Kant). Si je veux rompre la solution de continuité avec le passé, ce n'est pas parce que je pense que la sociologie a peu à offrir, mais parce que je suis convaincu, à l'instar de Chernilo [2013, p. 2], que l'on peut « *faire plus et mieux de théorie sociale* » (ses italiques) si l'on s'autorise à poser des questions philosophiques aux frontières de la sociologie et à esquisser une philosophie interne à la sociologie. On ne devrait certainement pas abandonner les questions philosophiques de notre discipline aux philosophes professionnels. À quelques notables exceptions — que l'on peut compter sur les doigts d'une main : Habermas, Honneth, Ricœur, Taylor et MacIntyre —, ils savent peu de chose sur la sociologie et ne s'y intéressent pas vraiment. Sans quoi, ils ne développeraient sans doute pas leurs visions normatives comme on construit des châteaux en Espagne. On devrait plutôt se donner la liberté d'explorer en toute modestie les fondations philosophiques de la sociologie et « faire de la métathéorie », pas tellement pour s'adonner aux plaisirs

« sociolâtrie », on ne peut en dire autant des autres classiques. Cela étant, Dubet montre que les sociologues ne sont pas seulement des analystes de la société, mais également ses promoteurs. De même, la société n'est pas seulement un objet social à étudier, c'est également un projet moral et moderne qui vise à faire naître une société d'individus, fondée sur la reconnaissance des valeurs communes d'égalité, de liberté et de solidarité.



LIVRE II

exquis de l'érudition et de l'étude, mais comme propédeutique à la construction d'une théorie solide et à la recherche empirique des dimensions normatives du monde social.



Chapitre 1

Qu'est-ce que la sociologie morale ?

UNE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

La sociologie morale n'est pas une sociologie spécialisée, comme la sociologie du sport ou la sociologie des organisations par exemple. Elle ne se réfère pas à « un secteur de la vie sociale », mais à un « regard sur la vie sociale » qui découvre et révèle « l'éthique où elle surgit tout en restant cachée » [Isambert, Ladrière et Terrenoire, 1978, p. 338]. En tant que telle, elle est une partie intégrante d'une sociologie générale qui cherche systématiquement à relier les structures, les cultures et les pratiques sociales dans un cadre théorique unifié qui apporte une réponse cohérente aux trois questions fondamentales de la théorie sociale : Qu'est-ce que l'action sociale ? Comment un ordre social est-il possible ? Quelles sont les conditions du changement social ? [Vandenberghé, 2009]. Plus proche à cet égard de la sociologie de la culture et de sa défense d'une « relative indépendance de la culture » [Alexander, 1990, p. 1-30], la sociologie morale est une perspective générale qui met au jour la dimension morale de la vie sociale et pose que les principes, les normes et les valeurs n'en sont pas seulement régulateurs, mais constitutifs, et qu'ils ne sont pas seulement constitutifs de certains domaines d'action, mais de la vie sociale en tant que telle. Cela ne signifie pas que toutes les actions sont, *per definitionem*, des actions morales (la majeure partie de nos actions économiques ne sont ni morales ni immorales, notre vie sexuelle n'est plus guère jugée en termes moraux non plus, etc.) mais, plutôt, que la morale, les mœurs et l'éthique sont invariablement impliquées dans l'action, l'ordre et le changement social.

Toute action, qu'elle soit d'origine rationnelle ou émotionnelle, routinière ou stratégique, est entourée d'un horizon normatif qui

fournit les principes, fins et valeurs qui la définissent et la dirigent. De la même manière, les institutions, quel que soit leur côté systémique, ont un fondement idéal qui informe leur organisation et leurs buts, et qui joue son rôle dans la coordination des actions de ses membres. Même les marchés financiers sont ancrés dans une économie morale, et c'est grâce à cette infrastructure morale que ses excès peuvent être jugés et critiqués. Si le changement social est possible, c'est aussi parce que les structures normatives qui sous-tendent les institutions, prises une à une ou toutes à la fois, varient avec le temps. Si le changement social est nécessaire, c'est, parmi d'autres raisons, parce que les intérêts idéaux d'hier entrent en conflit avec les intérêts matériels d'aujourd'hui ou *vice versa*. Quand les acteurs estiment que les pratiques et les systèmes sociaux existants ne sont pas seulement en conflit avec leurs intérêts matériels, mais qu'ils trahissent également leurs promesses morales et portent atteinte à leurs aspirations existentielles à une vie bonne, le changement social est imminent.

SOCIOLOGIE MORALE ET SOCIOLOGIE DE LA MORALE

Par analogie avec la fameuse distinction de Jeffrey Alexander [2003, p. 11-26] entre une sociologie de la culture et une sociologie culturelle, nous pouvons établir une distinction entre une sociologie de la morale et une sociologie morale. Tandis que la première considère la moralité comme quelque chose qui doit être expliqué par des facteurs sociaux (moralité comme « variable dépendante »), la seconde examine comment la moralité produit, constitue et régule les actions, les institutions et les structures sociales (moralité comme « variable indépendante »)¹. Bien entendu, le langage de variables dépendantes et indépendantes est réducteur et pas vraiment

1 L'analogie pourrait être étendue à la religion (et à la politique), mais sans doute avec une différence axiologique notable : là où la plupart des sociologues des religions (ou de la politique) diraient qu'une sociologie de la religion n'est pas une sociologie religieuse (ou politique), les sociologues de la morale affirmeraient que la sociologie morale est liée à une position normative et ils feraient de leur mieux pour rendre cela explicite. Néanmoins, on ne doit pas identifier

approprié pour l'analyse de l'interdépendance généralisée et de la constitution mutuelle de la morale et de la vie sociale. Comme si nous devons choisir entre une alternative simple : « Expliquer les faits moraux par la société ou les faits sociaux par la moralité ? » [Pharo, 2004, p. 45].

Néanmoins, il est utile de distinguer deux branches rivales, au sein de la tradition sociologique, qui s'intéressent au rôle de la moralité et de l'éthique dans la vie sociale¹. Sur la première branche, avec des antécédents qui remontent aux grands Maîtres du soupçon (Machiavel, Marx, Freud et Nietzsche), nous trouvons, dans la tradition matérialiste, structuraliste, déconstructionniste et critique, des auteurs comme Weber, Elias, Adorno, Althusser, Foucault et Bourdieu, qui considèrent l'éthique comme un épiphénomène – et parfois même comme un masque – d'intérêts et de luttes de pouvoir plus profonds. Comme Bourdieu [1994] le demande sèchement : « Un acte désintéressé est-il vraiment possible ? »

Sur l'autre branche, avec des antécédents qui remontent aux prophètes de la transfiguration (Saint Augustin, Spinoza, Kant, Hegel), nous croisons des auteurs de la tradition idéaliste, rationaliste, pragmatiste et herméneutique comme Durkheim, Mauss, Weber, Mead, Parsons, Habermas, Honneth et Boltanski. Max Weber figure sur les deux listes. Selon ce que l'on lit (*Le métier et la vocation de savant* ou *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*), et comment on le lit, il peut apparaître soit comme un nietzschéen assez sévère avec des penchants existentialistes, soit comme un néokantien sophistiqué inscrit dans la tradition humaniste². Weber est en effet une plaque tournante mais, au bout du compte, tout

la sociologie de la morale avec une sociologie moralisatrice, mais à une division normative-descriptive de la sociologie générale.

1 Pharo [2004] fait une distinction du même ordre, mais organise différemment ses traditions. Il distingue les théories socioculturelles de la moralité (Durkheim, Parsons, Bourdieu, Berger et Luckmann) des théories de l'action (Weber, Garfinkel, Habermas et Boltanski). Comme je souhaite développer la sociologie morale comme une sociologie culturelle de l'action, je n'ai aucun scrupule à mettre ensemble Durkheim, Weber, Parsons, Garfinkel, Habermas et Boltanski.

2 Pour des lectures bienveillantes de Max Weber qui minimisent les relents nietzschéens dans son œuvre, voir Schluchter [1991, I : deuxième partie].

dépend de ce que l'on fait de son dramatique appel à la neutralité axiologique. Plus avant, je critiquerai vigoureusement cette position que je considère comme une entrave à toute sociologie morale.

MORALE ET CULTURE

Comme la moralité fait partie de la culture, la sociologie morale est, par définition, une sociologie culturelle. Comme la culture, la moralité est un système de guidage relativement autonome pour l'action. Ce qui distingue la moralité de la culture, c'est sa relation intrinsèque aux standards normatifs de l'évaluation, du jugement et de la justification à partir d'un horizon axiologique de « compréhensions de ce qui est vrai et faux, bon et mauvais, digne et indigne, juste et injuste » [Smith, 2003, p. 8]. Comme ensemble de balises normatives qui fournissent des standards d'évaluation (principes, valeurs et normes) par lesquels les actions (les nôtres et celles des autres) peuvent être jugées, la moralité fait partie d'un ordre culturel partagé collectivement qui est institutionnalisé dans des pratiques sociales structurées¹. En tant que telles, elles existent « hors des gens » [*ibid.*]. Mais comme ces significations normatives sont apprises et interiorisées dans des processus de socialisation, elles existent également « au-dedans des acteurs » [*ibid.*] comme un jeu de normes du comportement correct qui définissent, orientent et régulent leurs actions de l'intérieur. Ces normes peuvent être formulées de façon réflexive, suivies à demi consciemment ou faiblement ressenties, mais sans être articulées, comme c'est le cas des « sentiments moraux » (comme la compassion, la fierté, le ressentiment, etc.).

En suivant le fameux détournement opéré par Bourdieu [1977] de la distinction spinozienne entre *natura naturans* et *natura natu-*

1 J'utilise « normes, principes et valeurs » en sténographie pour me référer à des propositions normatives de toutes sortes : principes, normes, impératifs, mœurs, manières, coutumes, maximes, règles, valeurs, vertus, croyances et même sentiments. Il faudrait une philosophie analytique pour les trier soigneusement, les expliquer clairement et dresser une carte complète de leurs interrelations.

rata, nous pourrions dire avec la tradition durkheiméo-wébérienne de la sociologie morale que la moralité est une « structure structurante » qui révèle le monde comme étant imbibé de valeurs, et avec la tradition wébériano-marxiste de la sociologie de la moralité que c'est une « structure structurée » qui exprime les relations de force et contribue à la reproduction de la société comme système de domination. Alors que la liaison avec la culture garantit que la moralité est conçue comme un système de navigation collectif qui structure et régule les actions de l'intérieur en harmonie avec certains principes, sa relation aux structures sociales, aux intérêts matériels et aux relations de production suggère que l'invocation du bien commun et de l'intérêt général qui caractérise la vie morale est enracinée dans des formes de vie particulières et exprime, au travers de stratégies d'universalisation et d'idéalisation, les intérêts et les idéaux de groupes et de strates porteuses particuliers (classes, États, nations, etc.). Du point de vue de la sociologie de la moralité, les positions morales peuvent et doivent être expliquées en termes de positions sociales à l'intérieur de la structure sociale, et en termes des discours qui y correspondent. En ce sens, la sociologie de la morale peut être considérée comme la formalisation de la sociologie populaire : « Ils diraient ça, n'est-ce pas ? » [Sayer, 2005, p. 6]. Pour une sociologie de la culture qui cherche à maintenir le lien entre les pratiques et le changement social, la question est de savoir comment les principes, les normes et les valeurs peuvent être à la fois une condition et une conséquence de l'action sociale. Pour résoudre l'énigme, je suggère qu'une référence à la normativité est nécessaire.



Chapitre 2

De la philosophie à la sociologie

Les philosophes estiment que la réduction sociologique de la moralité à un ensemble de *mœurs*, de coutumes et d'attitudes qui sont socialement, culturellement et historiquement variables évacue le jugement moral¹. Par sa suggestion selon laquelle la moralité se présente toujours au pluriel, la sociologie introduit une bonne dose de relativisme et de scepticisme à l'intérieur du débat moral. L'exclamation de Pascal vient à l'esprit : « Un méridien décide de la vérité. [...] Plaisante justice qu'une rivière ou une montagne borne ! Vérité au-delà des Pyrénées, erreur au-delà » [Pascal, 1954, § 294]. Pour les philosophes moraux, qui cherchent des critères d'évaluation idéalement universels et contrefactuellement valables pour toute communauté morale imaginable, la diversité de morales est nécessairement problématique. Avec Steven Lukes, nous pouvons imaginer qu'ils veulent poser aux sociologues de la moralité une question méta-éthique élémentaire : « De quoi la diversité de morales est-elle la diversité ? » [Lukes, 2013, p. 558]. Afin de répondre correctement à cette question, et sans aucun subterfuge, les critères méta-éthiques, qui rendent possible la qualification de n'importe quel acte donné comme étant moral, immoral ou moralement neutre doivent être formulés.

RETOUR AUX ACTEURS

Alors que cette réflexion sur la nature des propriétés éthiques des jugements moraux (Qu'est-ce qui fait un jugement moral ?)

1 « C'était comme si la moralité se révélait soudainement dans l'acception originelle du mot, comme un ensemble de mœurs, coutumes et attitudes, qui pourrait être échangé contre un autre ensemble avec à peine plus de difficultés que cela ne prendrait pour modifier les manières de se tenir à table d'un individu ou d'un peuple » [Arendt, 1994, p. 740].

est incontestablement philosophique, on peut la rendre plus sociologique en ouvrant la question aux acteurs eux-mêmes. Dans la mesure où les acteurs eux-mêmes réfléchissent sur les critères qu'ils utilisent pour justifier leur propre comportement ou critiquer celui des autres, chaque acteur peut très bien être considéré comme philosophe. Il n'y a, en fait, aucune raison d'exclure de l'analyse sociologique les philosophies spontanées des acteurs qui se trouvent dans des situations ordinaires d'action soumises à l'impératif de justification [Boltanski et Thévenot, 2000]. Dans la vie quotidienne, les acteurs évaluent, jugent, critiquent les autres sans arrêt. Une fois que l'on commence à faire attention au rôle des arguments philosophiques dans les situations ordinaires d'action, on va découvrir que les acteurs sont dotés d'un « sens critique » et qu'ils utilisent continuellement un langage moral pour dénoncer les injustices de toutes sortes. « Il suffit d'être attentif pour entendre cette rumeur incessante qui témoigne de l'indignation par rapport à la douleur et aussi de l'inquiétude suscitée par le sentiment d'injustice et qui manifeste la capacité des personnes à mettre en œuvre leur sens de l'équité » [Boltanski, 1990, p. 130¹].

Les sociologues font de même, pas tant comme sociologues, cependant – le dogme de la neutralité éthique leur interdit de prendre position –, que comme acteurs. Une sociologie réflexive, dans laquelle le sociologue observe et décrit, explique et comprend les arguments normatifs des acteurs ordinaires, dont les siens propres, ne fait pas seulement partie de la nécessaire « vigilance épistémologique » [Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1973, p. 94-106] ; elle autorise également à constater que la sociologie rencontre la position morale à la fois comme « ressource » (les présupposés moraux de la sociologie) et comme « problématique » (*topic*) à part entière (les positions morales des acteurs eux-mêmes). La moralité est ainsi toujours à la fois un fond moral non ques-

1 On pourrait d'ailleurs aller plus loin et se demander si le principe de la justification ne devrait pas être lui-même justifié philosophiquement en raison. N'y a-t-il pas, comme le suggère Rainer Forst [2015, p. 26-33], en dessous ou au-dessus des Cités, un droit fondamental à la justification qui les sous-tendrait et qui permettrait de juger les institutions en tant que telles?

tionné et perpétuellement réaffirmé (la sociologie comme entreprise moderne « libérale-communautariste ») et un horizon moral (les visions du monde normatives qui inspirent et motivent les acteurs). À condition que la dénomination n'exclue pas l'investigation sur les interrelations entre les deux, on pourrait dire de la première qu'elle est la moralité professionnelle de la sociologie, et, de la seconde, qu'elle est sa moralité spontanée. Avec les concepts sociologiques qui circulent entre le monde vécu et les sciences (ils viennent du monde vécu, sont repris par les sciences et, transformés, retournent parfois au monde vécu), les deux sont profondément entremêlées. La « double herméneutique » est cependant si profonde et la « réflexivité institutionnelle » si intense qu'il est difficile de dire quand l'une commence et quand l'autre finit [Giddens, 1982, p. 1-17].

Les philosophes moraux vivent dans un monde idéal et parfait où les jugements sont toujours pleinement articulés et où les gens se comportent de façon rationnelle et morale. Ce qui les intéresse, ce sont des questions purement normatives, conceptuelles et historico-philosophiques : Quels sont les critères de la moralité ? Comment opère le sens de la justice ? Peut-on être cognitiviste en éthique ? Comment peut-on justifier certaines normes ? Quelles sont les relations entre vertus et valeurs, valeurs et normes ou valeurs et sentiments moraux ? Est-ce que la justice a priorité sur le bien ? Comment doit-on se comporter dans une situation donnée ? Qu'entend Aristote par *phronesis* ? La critique hégélienne de Kant est-elle justifiée ? Qu'est-ce la « position originale » de Rawls et en quoi est-elle comparable à la « situation de parole idéale » de Habermas ? La critique peut-elle être transcendante ou doit-elle toujours être immanente ? Pour les sociologues, qui ne sont plus formés en philosophie morale, ces discussions philosophiques semblent souvent vaporeuses, techniques et académiques (au sens de : « sans intérêt »).

Selon la perspective sociologique, les philosophes sont des perfectionnistes. Ils s'occupent d'acteurs idéaux dans des mondes rêvés, pas des mondes réels et des situations désordonnées. Ils sont

avant tout concernés par des questions normatives et les exemples de la vie quotidienne auxquels ils se réfèrent, ou qu'ils inventent (surtout s'ils sont formés dans la tradition analytique), montrent qu'ils ne se préoccupent guère de description ou d'explication. Pour leur part, les sociologues évitent les énumérations de vertus, les articulations du bien et les élaborations du juste. Ils se concentrent plutôt sur le négatif et le mal (racisme, sexisme, colonialisme), dénoncent les injustices (inégalités et exploitation) et découvrent les pathologies sociales (aliénation, désenchantement et anomie), délaissant la justification explicite de leurs critiques, normes et utopies aux philosophes [Benhabib, 1986]. Et, dans tous les cas, ne sommes-nous pas tous contre l'exploitation, le viol et le meurtre ?

ÉTHIQUE DESCRIPTIVE

Pour faire la transition de la philosophie morale à la sociologie morale comme forme d'« enquête morale » [Bellah, 1983], on a besoin de ramener la philosophie dans le monde réel et de rechercher de façon empirique comment les acteurs raisonnent, pensent, évaluent, justifient et agissent moralement dans des situations ordinaires d'action. Cette transition du normatif à l'empirique n'est possible que si l'on n'oppose pas la philosophie à la sociologie, mais bien plutôt si on les intègre dans quelque chose comme une « éthique descriptive » (comme variante de la « métaphysique descriptive »). Cette tentative serait à l'intersection de l'éthique (parce que cela implique des discussions philosophiques sur « le bon » et « le juste », et aussi une connaissance de la tradition de la philosophie morale) et de la sociologie (parce qu'elle décrit, comprend et explique le sens moral de personnes en situations réelles d'action).

Pour rapprocher la philosophie morale de la sociologie morale, il nous faut une articulation fine entre : 1) le descriptif

et le prescriptif ; 2) l'externe et l'interne ; et 3) les positions de l'observateur et de l'acteur.

1) Selon cette perspective dialogique, on doit, tout d'abord, étudier les prescriptions normatives des philosophes afin de mieux décrire la dimension normative de la vie sociale. À travers les âges, les philosophes ont développé des langages complexes et des visions élaborées du bon et du juste dans les sociétés bien ordonnées [MacIntyre, 1966 ; Taylor, 1989] (voir également *infra*, dernière section de ce chapitre). Les sociologues doivent étudier ces systèmes philosophiques comme des « répertoires » ou des « vocabulaires » moraux qui font partie de la culture occidentale¹. Effectuant une variation sur la phrase célèbre de Paul Ricœur – « Expliquer plus pour comprendre mieux » [Ricœur, 1986, p. 22] –, nous pourrions dire que le point de départ de ce détour par la philosophie est de prescrire plus pour décrire mieux, et également, de façon réciproque, de décrire plus pour prescrire mieux et fonder ses jugements dans le sens critique des acteurs.

2) Ensuite, on a également besoin de surmonter l'opposition entre une compréhension interne des actes moraux (internalisme) et une observation externe des faits moraux (externalisme). De fait, l'externalisme présuppose l'internalisme, l'observation présuppose la compréhension, et la compréhension présuppose le jugement : « Nous ne comprenons un acte de parole que si nous connaissons ce qui le rend acceptable. [...] Comprendre les fondements (de l'action) implique *eo ipso* une évaluation » [Habermas, 1981, I, p. 168-169]. Il en est ainsi parce que, à l'instar des sémanticiens [Pharo, 2004, p. 48-84], les néowittgensteiniens [Louch, 1960, p. 50-60] et les ethnométhodologues [Jayyussi, 1991] ont souligné maintes et maintes fois que, avant d'observer et d'enregistrer des faits moraux, on doit être capable de les reconnaître, ce qui présuppose au minimum une sorte de « critériologie normative ». Sans reconnaissance de la moralité, sans jugement ni évaluation implicites des faits

1 Quelqu'un pourrait objecter : « Vous auriez pu soumettre le canon occidental à la critique postcoloniale. » Cependant, si j'insiste sur la culture occidentale, c'est simplement parce que j'ai une culture insuffisante des autres cultures et de leurs systèmes philosophiques.

sociaux, il n'y a pas de connaissance des faits moraux non plus. Le normatif est dans le descriptif et le descriptif dans le normatif. La *quaestio facti* ne peut être séparée de la *quaestio iuris*. Pour l'éthique descriptive, les méthodes objectives, non évaluatives et neutres ne sont, par conséquent, pas une bonne option.

3) Finalement, on doit également joindre la perspective à la première personne du philosophe normatif à celle à la troisième personne de l'observateur scientifique. Les philosophes adoptent une perspective performative et cherchent à fonder leurs jugements de manière rationnelle au travers de l'argumentation, de la réflexion et de la justification morales. Ils parlent souvent en leur nom propre, mais au travers d'un argument moral soutenu avec des interlocuteurs réels ou imaginaires, ils s'élèvent de la perspective à la première personne à la perspective universelle d'un juge imaginaire (le « tribunal de la raison » de Kant) qui incorpore la perspective de l'humanité en tant que telle. Les observateurs sociologiques évitent généralement de juger leurs sujets. Au lieu d'évaluer, de façon critique, leurs positions d'un point de vue moral, ils tentent de les comprendre et d'expliquer leur comportement en référence à leur communauté et au discours moral de celle-ci. En bonne et due forme wébérienne, ils le font en rendant explicite l'univers moral particulier de la communauté autochtone. Expliquer, expliciter et comprendre les positions morales des sujets sans les juger, c'est ce que commande et demande l'observation participante.

Par la fusion de la position du philosophe (et souvenez-vous, avec Gramsci [1975, p. 326] que « tout homme est un philosophe ») et de la position du sociologue, nous pouvons parvenir à une herméneutique normative explicite de l'« évaluation participante » dans laquelle le sociologue doit juger les évaluations de ceux qu'il ou elle observe afin de mieux les comprendre, eux et leur univers moral. Une fois que l'on a ainsi articulé la philosophie et la sociologie dans une « éthographie morale » (*sic*), on peut également attaquer le dogme wébérien de la neutralité axiologique [Weber, 1988a ; 1988b] et proposer une sociologie normative qui ne soit ni



LIVRE II

relativiste ni décisionniste, mais qui rende justice aux conceptions et aux intuitions normatives des acteurs eux-mêmes.



Chapitre 3

Pour en finir avec la neutralité axiologique

Si l'on veut développer la sociologie morale comme une « enquête morale » qui explique, explicite et décrit le sens moral de l'acteur, on doit en premier lieu surmonter un très gros obstacle : la *Wertfreiheit*, et se demander si la défense par Weber de la neutralité axiologique est vraiment axiologiquement neutre. Je sais que cela fait partie de la *doxa* sociologique de ne pas intégrer sa propre évaluation subjective dans l'objet que l'on étudie. Bien entendu, quand on enseigne, on devrait pouvoir s'abstenir de toute évaluation, éviter l'endoctrinement, et ne pas se comporter comme autant de « petits prophètes privilégiés et stipendiés par l'État [...] dans un amphithéâtre » [Weber, 1988c, p. 580]. Même un marxiste doit être capable d'enseigner Spencer, Pareto ou Weber à ses étudiants sans ironie ni vacuité ou invectives. Mais, ce qui apparaît tout d'abord comme une position raisonnable représente, en fait, si on l'appréhende comme une doctrine éthique, une position plutôt extrême dans l'histoire de la philosophie morale. Il ne faudra pas aller aussi loin que Leo Strauss [1953, p. 35-80] et accuser Weber de « nihilisme » (tout « noble nihiliste » soit-il !), mais que sa défense de la neutralité soit loin d'être neutre est une évidence pour quiconque a quelque connaissance en histoire de l'éthique et de la philosophie morale. Le plaidoyer de Weber pour la *Wertfreiheit*, judicieusement traduite par Talcott Parsons en « liberté de juger », est inséparable de la dénonciation systématique par Nietzsche de l'éthique comme ressentiment déguisé et sublimé. Par conséquent, la neutralité n'est pas ce qu'elle paraît. On l'associerait plutôt à un consentement réfléchi à l'irrationalisme, au relativisme, au décisionnisme [Vandenberghe, 2005]. Ni position consensuelle, ni position de sens commun, c'est une position polémique qui introduit le conflit et les

tensions entre collègues et amoindrit leur engagement professionnel envers les valeurs modernes libérales-communautaires¹.

LA DOXA WÉBÉRIENNE

Mais, avant de m'engager dans la réfutation d'une batterie de dualismes (fait/valeur ; est/devrait être ; objectif/subjectif ; positif/normatif) associés à la *Wertfreiheit*, je dois tout d'abord faire l'éloge de la pratique scientifique de Weber comme étant celle d'un historien et sociologue classique qui démontre, comme sans doute personne ne l'a fait depuis, le rôle constitutif des idées, des valeurs et des croyances tout au long de l'histoire universelle. Si l'*Éthique protestante* est un classique, ce n'est pas tant pour sa thèse principale – qui a été contestée par les historiens depuis sa première publication [Fischhoff, 1944] –, mais plutôt comme une œuvre primordiale dans la tradition des *Geisteswissenschaften* allemandes qui en fait notre meilleur exemple de sociologie interprétative. Sa reconstruction de l'*ethos* (ou habitus moral) des premiers entrepreneurs protestants et le rôle de celui-ci dans l'essor du capitalisme de l'hémisphère nord, mais également, de façon plus générale, dans l'émergence du rationalisme occidental, en font un exemple paradigmatique de et pour la sociologie morale.

Comme toujours avec Weber, le problème n'est pas avec ce qu'il fait, qui est exemplaire, mais avec ce qu'il dit de ce qu'il fait. Entre la théorie et la pratique, il y a une tension significative et, assez souvent, une flagrante « incohérence T/P » (Théorie/Pratique) qui peut être résolue de façon dialectique si l'on reste fidèle aux pratiques et que l'on développe la théorie qui leur est immanente².

1 L'engagement passionné de Nathalie Heinich [2006, 2016] pour « une science de la morale qui ne serait pas une sociologie morale » invoque continuellement Weber, mais selon une veine polémique, afin qu'elle puisse attaquer ses opposants à l'intérieur du champ. La distinction entre les valeurs de l'analyste et celles des acteurs est purement analytique et s'effondre dès que l'on analyse le sociologue non comme un scientifique, mais comme un acteur engagé dans un champ de luttes scientifiques.

2 Pour une investigation et une résolution dialectiques des incohérences T/P ou Théorie/Pratique, voir Bhaskar [1993, chap. II].

On a souvent remarqué que Weber prescrivait l'individualisme méthodologique dans le chapitre d'introduction d'*Économie et Société*, mais que dans les principaux chapitres du même ouvrage, il pratiquait une forme de structuralisme qui n'est pas si éloignée des contributions de l'historiographie marxiste. De la même manière, au niveau méthodologique, les idéal-types (*Idealtypen*), tels qu'ils sont communément construits et utilisés par les historiens comparatifs, sont excellents ; pourtant, la justification épistémologique qu'il en donne est problématique. Solide du point de vue méthodologique, la méthode idéal-typique est fragile du point de vue épistémologique. Elle a des relents de nominalisme et de conventionnalisme, et oublie de relier les catégories de l'analyste à celles des acteurs eux-mêmes – comme si l'analyste pouvait à volonté imposer ses catégories, analysant, par exemple, la vie sociale d'un restaurant comme une pièce de théâtre, même si les acteurs pensent faire autre chose. L'utilisation de l'ironie, du sarcasme et de la satire d'une telle analyse goffmanienne est non seulement problématique du point de vue épistémologique, mais encore, sans doute, du point de vue moral (même si je ne souhaite certainement pas contrôler la justesse morale des textes)¹.

Si nous passons de l'épistémologie à l'éthique, de la démarche idéal-typique de Weber à ce que, à la suite de Caillé [2015, chap. XII], nous pouvons appeler sa démarche dialectique « idéaliste-typique », qui confronte les valeurs que professe la société à celles qu'elle institutionnalise, nous trouvons une même scission entre la théorie et la pratique, mais maintenant sous la forme d'une incohérence T/A (théorie-axiologie). Autant la défense de l'impartialité éthique a du sens au niveau pratique (un sociologue pacifiste doit pouvoir donner des cours sur la violence et un enseignant anarchiste sur la sociologie de l'État ; de même un croyant doit pouvoir faire une recherche objective sur l'avortement, etc.),

1 Si je me permets néanmoins de critiquer Goffman, c'est parce que tout indique qu'il était vraiment cynique (pour ne pas dire pervers). Voir *Bios sociologicus: The Goffman Archives*, <<http://cdclv.unlv.edu/archives/publications/ega2.html>>. Pour une lecture bien plus sympathique et sensible de l'œuvre de Goffman, proche de la sociologie du *care*, voir Rawls [1987].

autant elle ne peut guère être soutenue, de façon réflexive et philosophique, sans encourir des contradictions performatives et des paradoxes autoréférentiels. Une fois encore, il y a une coupure, mais cette fois-ci entre les valeurs des acteurs (qui jugent sans arrêt) et celles de l'analyste (qui s'abstient de juger parce qu'il ou elle est relativiste et/ou décisionniste). La coupure entre les moralités laïque et professionnelle fait partie d'une approche dualiste et disjonctive qui n'intègre pas, mais oppose les faits aux valeurs.

L'EXPULSION DES VALEURS DE LA SCIENCE

Le problème avec cette distinction fait/valeur et la cascade de dualismes qui en dérive – « est/devrait être, raison/émotion, science/idéologie, science/éthique, positif/normatif, objectivité/subjectivité » [Sayer, 2011, p. 30] – est double : cela mène non seulement à une « expulsion des valeurs hors de la science », mais encore, bien que cela soit moins relevé, à une « expulsion de la science ou de la raison hors des valeurs » [Sayer, 2011, p. 28 ; 2005, p. 214]¹. Si la sociologie morale, en tant que continuation explicite de la philosophie morale par d'autres moyens, doit être rendue possible comme champ éthique descriptif, elle doit déconstruire activement les oppositions et reconnecter la science aux valeurs et les valeurs à la raison. L'expulsion des valeurs hors de la science par le biais d'un nettoyage axiologique est mal conçue depuis le départ. La science est tout sauf dénuée de valeurs. En cela, je ne veux pas dire que la science est une « foire d'empoigne », mais avec : 1) la théorie critique ; 2) la phénoménologie ; et 3) la philosophie du langage

1 Chez Weber, la double expulsion des valeurs et leur réduction à de simples sentiments et affects va de pair avec une expulsion des émotions hors de la raison et leur réduction conséquente à des expressions de la préférence ou de l'attitude. Contre Weber et ses successeurs émotivistes, Barbalet [2001, p. 29-61] soutient que les émotions peuvent être rationnelles et démontre que le fonctionnement de la raison instrumentale présuppose le travail d'« émotions de fond » (*background emotions*) (comme la satisfaction dans son travail, la fierté de ses capacités, etc.).

ordinaire, je voudrais soutenir que la science, la perception et la description sont empreintes de valeurs.

1) Comme exercice de sociologie critique réflexive, je voudrais tout d'abord montrer avec les théoriciens critiques (comme Horkheimer, Marcuse et Habermas) que la conception d'une science dénuée de valeurs est elle-même l'un des points centraux de la vision du monde « scientifique » de la théorie traditionnelle (la « science comme idéologie ») et que cette conception interventionniste, pragmatique et instrumentaliste de la connaissance (la « science comme idéologie et technologie ») est typiquement occidentale et moderne, même si elle est désormais devenue universelle. La séparation de la science et du sens commun – *science et conscience*, pour le dire comme Edgar Morin – marque une époque et une civilisation. L'application systématique de la science et de la technologie modifie la substance éthique du monde vécu et détruit les valeurs traditionnelles. En dissimulant la « domination » de la nature et la destruction concomitante des valeurs traditionnelles dans le langage neutre de la science et de la technologie, « qui devrait être reconnue comme correcte par un Chinois » [Weber, 1988a, p. 155], le positiviste peut déguiser sa vision techno-logique du monde en vision universelle. « En affirmant qu'il ne recherche la vérité que pour elle-même, le scientifique ne ment pas tant. Il prête allégeance au drapeau de la vérité, sans rien dire du pays au-dessus duquel celui-ci flotte » [Gouldner, 1973, p. 65].

2) Avec les phénoménologues (comme Husserl, Heidegger et Scheler), nous pouvons montrer, par ailleurs, que l'« extraction » des valeurs de la « vision du monde naturelle » et l'imposition d'une « vision du monde naturaliste » qui s'y substitue peuvent difficilement être considérées comme neutres. La conjonction du naturalisme et du positivisme qui caractérise la vision scientifique du monde déshumanise le monde et le dépouille de ses valeurs propres. Quand Weber implore le scientifique de ne pas imposer ses valeurs au monde, il oublie que la constitution du monde est toujours et déjà une affaire axiologique. Sa demande de retirer les

valeurs de la science dépend de, et vient après, sa propre suppression des valeurs du monde vécu ! Avant même que nous percevions le monde, nous l'évaluons, et c'est parce que nous l'évaluons que nous pouvons le percevoir. Il n'y a pas de perception (*Wahrnehmung*) sans évaluation (*Wertnehmung*) ou, pour passer de Max Scheler [1980] à Axel Honneth [2005], pas de connaissance (*Erkennung*) sans reconnaissance (*Anerkennung*) des principes, des normes et des valeurs.

3) Avec les philosophes néowittgensteiniens (comme Winch et Louch), et les *ethnométhodologues* (comme Garfinkel, Jayyusi et Anne Rawls), nous pourrions, au final, aisément démontrer que les faits scientifiques sont non seulement « chargés de théorie » mais encore « chargés de valeurs ». La description et l'évaluation des faits ne sont pas deux opérations distinctes, mais elles se fondent l'une dans l'autre. Les valeurs ne sont pas seulement régulatrices, elles sont constitutives du fait même qui est observé et décrit. Quand nous décrivons une action comme une action d'un certain type (par exemple, une promesse, une menace) ou lorsque nous utilisons des « concepts forts » et disons qu'elle est « mal » exécutée ou accomplie « brillamment », nous ne décrivons pas d'abord les actions pour les juger ensuite, mais c'est en les jugeant que nous les décrivons et les identifions comme des actions d'un certain type, à savoir comme des « performances », c'est-à-dire comme « des actions qui ne peuvent être identifiées que comme appropriées, heureuses ou menées avec succès » [Louch, 1966, p. 233]. Ce sont des jugements de valeur, bien entendu, mais ils sont également descriptifs. Qui plus est, dans certains cas moralement chargés, une description neutre des événements n'est pas seulement immorale, mais encore inadéquate d'un point de vue descriptif. Prenez le fameux exemple d'Isaiah Berlin [cité par Bhaskar, 1979, p. 75] et comparez le récit suivant sur ce qui s'est passé dans l'Allemagne nazie : « Des milliers sont morts dans les camps de concentration nazis » et « Des milliers furent systématiquement exterminés dans les camps de concentration nazis ». Alors que les deux affirmations sont vraies, la dernière et

la plus évaluative est également la meilleure et la plus adéquate. Le problème avec la position démoralisante de Weber, c'est qu'elle ne permet pas d'appeler les choses et les événements par leurs noms.

L'EXPULSION DES VALEURS HORS DE LA RAISON

La doctrine de la neutralité axiologique n'implique pas seulement l'expulsion de la science hors des valeurs, mais aussi, pour citer à nouveau Andrew Sayer [2011, p. 30], l'« expulsion des valeurs hors de la raison ». Pour Weber, les valeurs sont tout simplement subjectives et arbitraires ; elles ne peuvent pas être défendues de manière objective et impartiale. On peut imposer ses propres valeurs et visions du monde par la force, la ruse et la persuasion, mais pas grâce à la raison pratique, l'argumentation rationnelle, la référence à la loi naturelle, les sentiments moraux, le sens de la justice ou un mélange de tout cela. Avec la mort de Dieu, tous les systèmes moraux du passé (théologique, téléologique, déontologique, conséquentialiste, etc.) ont également été crucifiés. Pour notre scientifique austère, les valeurs sont comme les goûts et les couleurs. On les aime ou pas, mais personne ne peut défendre la thèse que le vert est plus beau que le bleu (comme je le crois) ou que le riz est meilleur que les haricots (en fait, les deux combinés sont meilleurs). On peut argumenter rationnellement à propos des moyens, mais jamais à propos des fins. Les fins sont comme les dieux, les démons et les équipes de football : elles doivent être choisies.

Nul besoin de répéter ici les déclarations pathétiques de Weber sur le « polythéisme des valeurs » et les « combats éternels entre les dieux ». Tout sociologue est censé connaître maintenant les citations pertinentes de « Le métier et la vocation de savant » [Weber, 1988c] ou son article sur l'objectivité [Weber, 1988a] et, s'il a quelques connaissances en philosophie, il n'aura aucune difficulté à relier la position héroïque, virile et solitaire de Weber sur les valeurs à

la *Généalogie de la morale* de Nietzsche et son appel désinvolte au Surhomme dans le *Zarathoustra*.

Pour Weber, tout appel à la raison pratique, à la justification morale et à un fondement normatif est suspect. La lutte entre les Dieux ne peut être modérée par l'Homme. L'idée que les valeurs puissent réellement coexister, que le relativisme puisse être vaincu ou tempéré, que la diversité et que le système des valeurs puissent s'accommoder d'un cadre pluraliste et multiculturaliste, que le choc des valeurs, comme le choc des civilisations, ne soit pas inévitable, que même dans la modernité il y ait des principes de base (comme le pluralisme) qui sont universellement admis, que l'agonisme et l'antagonisme ne soient pas les seules possibilités, que nous puissions rechercher l'unité à un plus haut niveau d'abstraction, que la recherche d'un « consensus par recoupement » (*overlapping concensus*) entre des doctrines englobantes puisse être encouragée, que la paix, et non la lutte, puisse être le mot de la fin, aucune de ces pistes n'est sérieusement envisagée par Weber. S'il est si torturé et tourmenté, en fin de compte, c'est sans aucun doute qu'il s'est lui-même piégé dans une position radicale, extrême et insoutenable.

Comme l'homme lui-même, son travail est rempli de tensions, d'antinomies et de paradoxes. L'un des paradoxes de l'œuvre de Weber, c'est que le lecteur se souvient exactement des passages où il prend une position explicite et affirme ses valeurs. Sans ses jugements moraux, son travail serait vraiment plus ennuyeux – aussi ennuyeux et soporifique, peut-être, que certains des paragraphes plus encyclopédiques de son *Économie et Société*. Un autre paradoxe, plus pervers celui-ci, c'est que Weber ne pense pas réellement ce qu'il dit. Il plaide pour une science neutre, mais, au fond, il y est hostile [Vandenberghé, 2005]. Une science grise, bureaucratique, déplore-t-il, ne ferait que contribuer à la « pétrification de l'esprit » et ne ferait qu'ajouter un barreau à la cage de fer. S'il fait des prophéties, c'est parce qu'il veut qu'elles soient réfutées. Ses prophéties antiprophétiques et autoréfutantes font partie d'une « heuristique de la peur ». Le dernier paradoxe, c'est qu'en militant contre le

mélange des faits et des valeurs, Weber commet lui-même l'« erreur naturaliste » et se trouve pris dans une contradiction performative supplémentaire¹. Enfreignant la « loi de Hume », selon laquelle on ne peut pas dériver le devoir-être (le *ought*) de l'être (le *is*), les valeurs des faits, les impératifs des descriptions, il commet lui-même l'erreur naturaliste en utilisant celle-ci comme prémisse de son argument. Au lieu d'être perpétuellement pris dans les filets des incohérences théorie/pratique, théorie/théorie et pratique/pratique, ne vaudrait-il pas mieux mettre en suspens la *Wertfreiheit* ? Non pour transformer la sociologie morale en partisanerie politique, bien entendu, mais pour développer une sociologie morale meilleure, plus consistante et moins torturée.

Cela dit, je crois que le temps est désormais venu de revoir le dogme de la neutralité axiologique et de construire un front commun contre les positivistes, les technocrates et, dans une moindre mesure, contre les ethnographes qui y tiennent. Je lance donc un appel solennel aux phénoménologues, herméneutes, pragmatistes, marxistes, maussiens, néowittgensteiniens, philosophes analytiques, sociologues et réalistes critiques, poststructuralistes, postcoloniaux et autres adeptes des *studies* pour rouvrir le débat et assumer les normes, les valeurs et les principes non pas tant d'une sociologie engagée et militante que d'une sociologie véritablement morale.

1 Une contradiction est performative quand elle survient, non pas entre les énoncés, mais entre l'énoncé et l'énonciateur. Un exemple typique est : « J'étais sur le bateau, le bateau a coulé, personne n'a survécu. » Ou encore : « J'affirme, de manière axiologiquement neutre, qu'il faut être neutre axiologiquement. »



Chapitre 4

La sociologie comme philosophie pratique

Dans *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, dont je détourne et emprunte le titre, Philippe Chaniel [2011] plaide pour le développement d'une théorie sociale générale qui pourrait « retotaliser » et « renormer » les sciences sociales¹. Afin de contrer la fragmentation et la balkanisation des sciences sociales en une myriade de disciplines spécialisées, il plaide pour une nouvelle synthèse de la sociologie et de la philosophie morale et politique². Dans la lignée de Marcel Mauss, et également en coopération avec Alain Caillé, avec lequel il dirige la *Revue du MAUSS*, il émet une forte critique de l'utilitarisme dans ses différentes variantes (de l'économie politique classique au choix rationnel contemporain). Comme alternative paradigmatique à l'hégémonie des approches économistes dans les sciences sociales, il propose une anthropologie maussienne du don, qu'il réencode en sociologie politique des associations et qu'il augmente d'emprunts significatifs à la philosophie morale et politique contemporaine (Dewey, Habermas, Honneth, Ricœur, parmi d'autres). Le résultat est une « anthropologie normative qui aurait l'allure d'une science » [Caillé, cité in Chaniel, 2011, p. 12]. « Elle vise avant tout à renouer avec ces deux impératifs catégoriques de l'interrogation sociologique de nos Anciens : saisir, contre tout réductionnisme, l'homme dans son unité – “l'homme total” de Mauss [...] – ; interroger les finalités que nous souhaitons

1 Dans un article de 1932, inspiré par Dewey, Gladys Bryson considérait déjà la sociologie comme philosophie morale (« Sociology Considered as Moral Philosophy »). Avec « Social Theory as Practice » [1981, repris in 1985, II, p. 91-115], Charles Taylor pourrait avoir lancé une mode, mais avec pas moins de trois titres, Bellah est le champion des variations sur le même thème. Voir ses « Sociology as Moral Inquiry » [Haan *et al.*, 1983], « Social Science as Practical Reason » [1982], « Sociology as Public Philosophy » [Bellah *et al.*, 1985].

2 Pour une tentative convergente qui inclut également les *studies*, voir la première partie de ce livre.

assigner collectivement à la vie sociale et, par là, juger des formes sociohistoriques des relations interhumaines et des types d'humanité *Menschentum*, dirait Max Weber » [*ibid.*, p. 13].

Je souscris pleinement à ce projet d'une anthropologie normative et d'une sociologie politique mais, afin de l'enraciner, j'estime que nous ne devons pas seulement repenser la sociologie comme une philosophie morale (et *vice versa*), mais encore comme une philosophie pratique (et *vice versa*). Les deux sont reliées mais, dans la mesure où la philosophie morale présuppose un acteur qui délibère et évalue, la philosophie pratique vient en premier. Par *philosophie pratique*, j'entends me référer à toute la gamme de disciplines normatives (en particulier l'éthique philosophique, la science politique et le droit, mais aussi la philosophie, la science économique, l'anthropologie et la sociologie) qui perpétuent consciencieusement les traditions aristotélicienne, kantienne et hégélienne de la philosophie morale et examinent comment la validité des normes de l'action humaine (Que devrions-nous faire ?) et la détermination des fins (Comment devrions-nous vivre ?) peuvent être fondées en raison et en conscience et trouver leur instanciation sociale dans des principes, des normes et des valeurs collectivement partagés.

LES DISCIPLINES PRAXÉOLOGIQUES

Si nous définissons la philosophie pratique, comprise de façon générique, comme la totalité des disciplines humaines qui examinent les pratiques – pratiques que nous entendons avec Aristote, comme actions orientées téléologiquement qui impliquent la détermination rationnelle simultanée des moyens et des fins (*phronesis*) ; avec Kant, comme actions motivées déontologiquement qui suivent des maximes qui satisfont la condition d'objectivité, d'universalité et de liberté (*praktische Vernunft*) et, avec Hegel, comme principes axiologiques qui trouvent leur actualisation dans les institutions et les pratiques sociales (*Sittlichkeit*) –, nous pouvons inclure la science économique, la sociologie et l'anthropologie dans ses attributions et

concevoir les « sciences sociales comme raison pratique » [Bellah, 1982]¹. La philosophie pratique n'étant ni théorie (*theoria*), ni art (*technè*), mais connaissance pratique (*praxis*), *i. e.* un savoir qui est directement inclus dans la détermination et l'exécution rationnelles d'un plan d'action à l'intérieur d'une situation d'incertitude et au sein d'un contexte de justification, toute théorie de la société qui est fondée sur une conception de l'action sociale qui n'exclut pas la détermination des fins et ne réduit pas l'action à l'action instrumentale ou stratégique peut être considérée comme une formalisation de la connaissance commune et, ainsi, comme une forme de sociologie pratique².

La connexion interne entre la connaissance pratique et l'exécution de l'action qui caractérise l'objet des disciplines praxéologiques implique que l'action ait les caractéristiques suivantes : réflexivité, intentionnalité, normativité et humanité. La réflexivité, ou la capacité du sujet à se considérer lui-même ou elle-même comme objet de pensée, d'esquisser des plans d'action et de les intégrer dans des projets de vie moyennant des conversations internes ; l'intentionnalité, ou implication téléologique de la réflexion sur la vie comme moment dans la constitution de l'acte ; la normativité, qui relie l'intentionnalité au jugement de l'acte à travers la référence à des discours évaluatifs (« récits ») qui le motivent (« motivations »)

1 Pour une bonne exploration des éthiques néoaristotélicienne, néokantienne et néohégélienne, voir Honneth [2000, p. 171-192]. À ceux qui voudraient questionner la possibilité de l'inclusion de la science économique dans la philosophie pratique, laissez-moi vous rappeler que jusqu'aux Lumières écossaises l'économie faisait partie – certes, une partie mineure – de l'éthique et de la politique. Le lien historique avec Aristote explique pourquoi la plupart de ses concepts de base, à commencer par le nom même de la discipline, mais également les « biens » (!), se réfèrent à l'organisation rationnelle de la maison (*oikos*) dans le contexte de recherche de la « vie bonne » de ses maîtres comme précondition à une participation à la sphère publique. Ce qui vaut pour l'économie vaut *a fortiori* pour l'anthropologie et la sociologie.

2 Dans la préface des *Fondements d'une métaphysique de la morale*, Kant [1983, AK 4, 388] distingue de manière explicite une part rationnelle et une part empirique de l'éthique. Il appelle la partie rationnelle « philosophie morale » et la partie empirique « anthropologie pratique », et fait entendre que, pour développer une philosophie morale comme pure métaphysique de la morale, la première doit être totalement purifiée de toute référence à l'empirique. Tout mon argument dans ce chapitre a été le juste contraire : afin de développer la sociologie et l'anthropologie morales comme philosophie pratique, nous devons dépasser la séparation entre la philosophie et la science, le transcendantal et l'empirique, le normatif et le descriptif.

et le dirigeant (« fins ») ; et, enfin, l'humanité, ou la relation vitale (la *Wirkungszusammenhang* de Dilthey) entre la partie et le tout qui lie l'individu à la plus grande communauté (du point de vue idéal et contrefactuel, la communauté la plus large qui soit identique à l'« univers du discours ») dont il ou elle est une partie vivante — ensemble, ces quatre références impliquées dans la constitution des actions sociales comme actions morales donnent une qualité dynamique aux pratiques. L'insertion des pratiques intentionnelles dans un récit de vie normativement orienté garantit en quelque sorte que l'acteur ne considère pas l'action comme un point, mais bien plutôt comme un arc qui le conduit vers la réalisation de la vie bonne dans une société décente comme fin ultime de l'action.

LA RAISON PRATIQUE

Grâce à la connaissance pratique et à la raison pratique, le lien entre l'action sociale, l'ordre et le changement garantit que la dialectique entre action et structure, liberté et contrainte, ne devient jamais un point mort. « La raison pratique, dit Ricœur [1986, p. 285], est l'ensemble de ces mesures prises par l'individu et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique mutuelle entre la liberté et les institutions sans lesquelles il n'y a pas d'action significative. » Afin d'insister sur l'impact dynamique de la connaissance pratique, je peux désormais conclure et redéfinir la philosophie pratique comme la totalité des disciplines qui examinent tout ce qui peut être changé par le moyen de pratiques et d'actions transformatives, et la sociologie pratique comme l'investigation et l'application humanistes d'actions sociales réflexives, intentionnelles et normatives qui visent à transformer le moi, la culture et la société¹.

En accord avec cette perspective morphogénétique sur la transformation du moi, de la culture et de la société au sens large [Van-

1 L'humanistique, telle que promue, enseignée et pratiquée à l'Université hollandaise pour les études humanistes, est une science humaine appliquée, empirique et normative, au sein

denberghe, 2014, p. 39-57], nous pouvons maintenant poser une question anthropologique fondamentale et fonder l'anthropologie normative de Chanial sur quelques aptitudes humaines distinctives : « Quel genre d'animaux sont les êtres humains ? Comment pouvons-nous décrire leurs caractéristiques particulières de façon à améliorer, ou au moins à élargir, notre compréhension de l'action sociale humaine et des institutions ? » [Smith, 2003, p. 3].

La question de la nature humaine est sans aucun doute une question difficile : elle est en effet, comme l'a astucieusement observé Charles Taylor [1988, p. VII], à la fois « terriblement nécessaire » et « insupportablement problématique ». Afin d'éviter les pièges de l'essentialisme (spécisme, anthropocentrisme, logocentrisme, etc.), je propose de définir l'être humain comme un être qui est, par nature, un être culturel, doté d'une capacité innée à la transformation continue de soi. En accord avec la définition aristotélicienne classique de l'humain comme un être doté de la parole et de la faculté de raison (*zoon logon echon*, traduit par les Romains en *animal rationale*), je voudrais mettre l'accent sur les pouvoirs constitutifs et transformatifs de la culture, du langage et de la pratique, et suggérer que, ensemble, ils forment la triade ontologique de l'Esprit (*Geist*), qui distingue le monde naturel du monde humain. En mettant l'accent sur les pouvoirs constitutifs de l'Esprit, je ne souhaite pas nier que le monde naturel est un monde humain ni que le monde humain est un monde naturel [sur ce point, voir Morin, 2008]. Mon argument est plutôt que si l'on veut comprendre ce qui fait du monde humain un monde humain, et implicitement les sciences humaines des sciences humaines, on ne peut ignorer les multi-, inter- et intrarelations entre la culture, le langage et les pratiques. Grâce à la médiation de la culture et du langage, les pratiques deviennent des pratiques symboliques qui

de la tradition humaniste progressive (post)séculière. Résolument interdisciplinaire (sciences sociales et humanités), elle propose d'étudier l'être humain selon une double perspective qui est à la fois existentielle (elle s'occupe du procès humain de donation de sens) et sociale (elle tend à contribuer à l'humanisation du monde). Pour de plus amples informations, allez voir <www.uvh.nl> et visitez l'institution à Utrecht.



constituent les êtres humains comme sujets pratiques effectuant la transformation continue du moi, de la culture et de la société, qui fait qu'ils sont humains. En d'autres mots, c'est grâce aux interrelations entre la culture, le langage et les pratiques que les êtres humains deviennent proprement humains. On ne naît pas humain ; on le devient.

SCIENCES DE L'ESPRIT

Si je m'autorise cette digression élémentaire, c'est parce que je souhaite concevoir les sciences sociales comme des sciences humaines et les sciences humaines comme des sciences morales. *Geisteswissenschaften*, littéralement sciences de l'Esprit, c'est de cette manière que Schiel traduit en 1847 les sciences morales de John Stuart Mill en allemand¹. *Logic of the Moral Sciences* de Mill est devenu *Logik der Geisteswissenschaften*. Passant d'Angleterre (Mill) *via* Paris (Comte) à Berlin (Dilthey), le terme a perdu toutes les qualités naturalistes, positivistes, empiristes, utilitaristes et individualistes que le jeune Mill lui avait données. Entre les mains des Allemands, qui ont revitalisé les sciences humaines par l'injection d'une bonne dose d'idéalisme spéculatif, les *Geisteswissenschaften* furent de plus en plus associées à des traits opposés. Humanisme, historicisme, idéalisme, herméneutique et holisme sont caractéristiques des sciences historiques, morales et culturelles allemandes. Alors que la notion de *Geist* a l'avantage de maintenir la connexion avec la compréhension sociohistorique de la culture, comprise au

1 Aujourd'hui, le terme est encore largement usité en Allemagne (par le DAAD — *Deutscher Akademischer Austausch Dienst*, Office allemand d'échanges universitaires, par exemple) comme terme générique qui regroupe quelque quarante disciplines différentes, de la théologie à la philosophie et aux arts, *via* la psychologie et l'histoire et jusqu'à l'anthropologie et la sociologie, sous un seul intitulé. En anglais, le terme n'est pas retranscrit en sciences morales, mais en humanités. Alors que le terme capte bien le lien essentiel de la *Bildung* (formation culturelle) et du *Bildungshumanismus* (éducation humaniste) des arts libéraux, le français *Sciences de l'homme* offre plus de promesses au développement d'une théorie sociale générale comme anthropologie normative à visée pratique et morale. Ensemble, le Musée de l'homme et la Maison des sciences de l'homme pourraient être considérés comme le dépositaire et le laboratoire des sciences de l'homme, orientés respectivement vers son passé et son avenir.



sens large comme la totalité des objectivations de l'expérience humaine (l'*Erlebnis* de Dilthey) dans une sphère transpersonnelle de significations, évaluations et expressions communes, elle contient également le risque d'une contamination par une philosophie spéculative idéaliste de l'histoire qui trouve son point culminant dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Afin d'éviter ce risque en dépouillant les *Geisteswissenschaften* d'un lourd lest métaphysique, on doit éliminer les macrotéléologies hégélienne et marxiste de l'histoire et se limiter aux microtéléologies des histoires multiples de l'action sociale transformative.

Par le biais d'une telle limitation de soi, les *Geisteswissenschaften* renoncent à l'évangile de l'Esprit absolu et rejoignent le mouvement néokantien des *Kulturwissenschaften* de Dilthey, Simmel, Weber et, plus proches de nous, Cassirer, Gadamer, Ricœur et Habermas. La perspective des sciences sociales comme sciences culturelles, morales et pratiques qui ont suivi la chute de l'idéalisme absolu (1831-1933) et du matérialisme historique (1842-1989) est celle d'un « néokantisme posthégélien », pour emprunter une catégorie contre-intuitive mais brillante de Paul Ricœur [1986, p. 279 et 305]¹.

Aux yeux d'une théorie sociale qui reste redevable à la tradition des *Geistes und Kulturwissenschaften* et la perpétue de manière consciente comme une philosophie morale et pratique, la sociologie devient la science de l'Esprit objectif, c'est-à-dire de la totalité des expressions vitales, des compréhensions normatives et des significations culturelles des êtres humains, depuis le langage, la religion et la science jusqu'aux travaux politiques, artistiques et économiques qui peuvent être compris comme les sédimentations des intentionnalités collectives au sein de formations culturelles

1 Les configurations des idées et des systèmes philosophiques ont également leurs biographies : elles sont nées, ont prospéré et sont tombées dans le coma, ce qui n'exclut pas qu'elles reviennent à la vie et aient, pour ainsi dire, une vie après la mort. *Le mort saisit le vif*. Les dates que j'ai choisies pour l'idéalisme absolu coïncident avec la naissance de Hegel et la prise du pouvoir par Hitler ; pour le matérialisme historique, c'est avec la publication du texte de Marx sur la censure dans les *Deutsche Jahrbücher* et la chute du « socialisme réellement existant » en Europe centrale. La mort de la philosophie marxiste de l'histoire précède la chute du Mur de Berlin, mais depuis lors, au moins dans l'hémisphère nord, il a perdu toute crédibilité et n'est plus en aucun cas « l'horizon indépassable de notre temps ».

autonomes. Étant à la fois les expressions de groupes sociaux organisés et des ensembles culturels autonomes qui suivent leur propre logique, les formations de l'Esprit objectif sont à proprement parler sociales et logiques, et par conséquent « socio-logiques » [Dilthey, 1979, p. 135-136].

SCIENCES DE L'INSTITUTION

Dans la tradition française, nous trouvons la même idée, mais sous un nom différent. Pour Durkheim, Mauss et Fauconnet, la sociologie est « la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement » [Durkheim, 1987, p. XXII]. Avec Durkheim et Fauconnet, mais sans aucun doute avec Marx et Weber également, nous pouvons entendre les institutions comme « des ensembles d'actes ou d'idées tout institués que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux » [Mauss et Fauconnet, 1969, p. 17]. Comme expression et sédimentation d'« habitudes collectives » [*ibid.*, p. 10], elles incarnent « l'esprit » des collectifs [*ibid.*] et orientent les pratiques en prescrivant des « manières collectives de penser, de ressentir et d'agir » qui sont en conformité avec les valeurs communes du collectif et de ses membres¹. Dans la mesure où les institutions sont par-dessus tout faites de représentations sociales – « les institutions n'existent que dans les représentations » [*ibid.*] –, elles ne devraient pas être conçues comme des forces inertes mais comme des formes symboliques actives qui représentent la société pour ses membres et servent d'intermédiaires à l'influence formative qu'elles exercent en structurant leurs pratiques de l'intérieur. Contre Durkheim, nous devrions par conséquent insister sur le fait que les individus ne se confrontent pas aux institutions « du dehors » ; bien plutôt, avec Mauss, nous

1 On retrouve la même idée dans les *Prolégomènes à la théorie des institutions sociales* de Talcott Parsons : « La fonction des institutions est toujours la même – la régulation de l'action de façon à garder celle-ci dans une relative conformité avec les valeurs communes et les attitudes afférentes supérieures de la communauté » [Parsons, 1990, p. 331].

devrions souligner que les institutions vivent à l'intérieur des gens et que les institutions n'existent que parce qu'il y a des gens qui les activent et les animent dans la poursuite de leur vie ordinaire¹. Les institutions sont le point de jonction vivant entre les individus et la société et, en tant que telles, elles représentent l'extérieur en dedans (l'altérité intime). « En ce sens, on pourrait dire que la sociologie est une psychologie » [*ibid.*, p. 26]. Le lien constitutif entre les représentations (qu'elles soient collectives ou individuelles) et les pratiques (individuelles et collectives) est ce qui garde la dialectique vivante. Sous les représentations, il y a des pratiques ; au sein des pratiques, il y a des représentations et, en dessous de tout ça, nous trouvons l'expérience de la vie même.

Afin d'établir la continuité entre la sociologie morale, les sciences humaines-culturelles et la tradition de la philosophie pratique, je vais maintenant prendre un « tournant praxéologique » et concevoir les institutions comme des séries de pratiques sociales habituelles guidées par des règles qui produisent (reproduisent et transforment) la société en accord avec les principes, les valeurs et les normes des formes de vie collectivement partagées². Comme ensembles d'habitudes collectives qui prescrivent et proscrivent les pratiques sociales comme étant moralement bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, les institutions ne peuvent exister ni sans conceptions culturelles de l'ordre social ni sans certaines compréhensions de soi qui sont tout à la fois humaines, culturelles et personnelles. « Il y a toujours une compréhension préthéorique de ce qui se passe entre les membres de la société, qui est formulée dans les descriptions de soi et des autres qui sont impliquées dans

1 Pour une bonne analyse des différences entre Durkheim et son neveu, voir Caillé [2005, p. 27-44, en particulier, p. 33-39].

2 Le « tournant pratique » à l'intérieur des sciences contemporaines est associé en philosophie avec les travaux de Heidegger, Wittgenstein et du pragmatisme américain, en sociologie avec ceux de Garfinkel, Giddens et Bourdieu. Pour une discussion très éclairante sur l'ontologie des pratiques dans la théorie sociale contemporaine, voir Reckwitz [2002]. Au sein du tournant pratique, il y a un tournant moral [Taylor, 1989 ; Honneth, 2011 ; mais aussi Celikates, 2009 ; Stahl, 2013 ; Jaeggi, 2014] et parfois même un retour à la théorie aristotélicienne de la pratique et de la prudence [MacIntyre, 1981 ; Flyvbjerg, 2001 ; Chris Smith, 2010].

les institutions et les pratiques de la société. Une société est, parmi d'autres choses, une série d'institutions et de pratiques, et celles-ci ne peuvent exister et perdurer sans certaines auto-compréhensions » [Taylor, 1985, II, p. 93]. Les compréhensions culturelles de la société et du moi sont mutuellement impliquées dans et constituées par des pratiques régulières qui relient le moi à la société et l'individu à l'humanité comme la partie à un tout. Médiées par les représentations symboliques de la société à propos de ce qui est juste (« juste pour tous ») et ce qui est bon (« bon pour moi »), les pratiques sont à la fois sociales et individuelles, collectives et personnelles, universelles et particulières, mais encore comme des pratiques qui ont un impact sur le monde extérieur, spirituelles et matérielles. Si les conceptions normatives de soi et de la société sont ordinairement efficaces, c'est parce qu'elles régulent de l'intérieur les actions téléologiques des individus en les représentant à eux de l'extérieur comme des représentations symboliques de la vie bonne et de la bonne société.

Chapitre 5

« La vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes »

Dans ce dernier chapitre, je voudrais soutenir que notre horizon moral contemporain est constitué d'une variété de fibres et de strates de philosophie morale qui, bien qu'héritées du passé, proposent encore des scénarios de vies possibles et toujours actifs dans le présent. C'est « comme si à chaque moment une strate venait s'ajouter à celle qui précède, et que tout cela progresse dans une différenciation et une synthèse croissantes » [Dilthey, 1979, p. 169]. Pour faire valoir mon point de vue, j'opérerai un survol plutôt rapide de l'histoire de la philosophie morale au sein de la tradition occidentale (par simple incompétence, je devrai abandonner toute discussion à propos des philosophies morales non occidentales¹).

L'HORIZON MORAL DE NOTRE TEMPS

Étant donné que je suis à la recherche de matériaux qui puissent m'aider à développer une anthropologie positive dans le cadre de la tradition anti-utilitariste, cette vue d'ensemble sera nécessairement sélective, pour ne pas dire partielle². En tout cas, je soutiendrai que nos intuitions morales ordinaires consistent en un mélange de conceptions téléologiques classiques eudémonistes (la « vie bonne »), d'éthique judéo-chrétienne de l'amour, du *care* et de la sollicitude (« avec et pour les autres »), et de conceptions déontologiques modernes de la justice (« dans des institutions

1 Voir cependant Paranjpe [1998], pour le pendant indien de *Sources of the Self* de Taylor.

2 En effet, je vais systématiquement laisser de côté la tradition conséquentialiste. Pour un tour d'horizon plus compréhensif de la philosophie morale et politique dans une perspective anti-utilitariste, voir Caillé, Lazzeri et Sennelart [2001].



justes »). Faisant encore une fois appel à l'incroyable talent de Paul Ricœur pour condenser des matériaux complexes dans une phrase mnémorique, je vais caractériser notre horizon moral selon les termes d'une « visée de la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes »¹ [Ricœur, 1990, p. 199-236, ici p. 202]. Pour décompacter cette phrase et montrer ce que Weber éliminait consciemment de son dispositif, j'examinerai l'éthique eudémoniste d'Aristote (*phronesis*), la conception de l'amour d'Augustin (*agapè*) et la conception séculière de la bienveillance des Lumières écossaises (sympathie), l'impératif catégorique de Kant et le système de la morale de Hegel (*Sittlichkeit*).

« LA VIE BONNE »

L'idée que les sciences sociales continuent la tradition de la philosophie pratique et morale avec une anthropologie et une sociologie normatives peut sembler hors de saison mais, comme Bellah nous le rappelle de manière fructueuse, il n'y a pas si longtemps, « la majeure partie de ce que nous appelons maintenant sciences sociales était en fait enseignée, si tant est que ce fut enseigné, sous le label de la philosophie morale » [Bellah *et al.*, 1985, p. 299]. Ce fut possible car, jusqu'à ce que Nietzsche et Weber aient mis sous embargo les fins et les valeurs, on pensait que la science sociale soumettait les moyens, mais également les fins elles-mêmes, à une réflexion rationnelle. Bien qu'il soit passé de mode de considérer Platon et Aristote comme les premiers sociologues [Gouldner, 1965 ; Caillé, 2005, p. 183-240], un retour aux anciens est digne

1 On trouve, dans le triptyque de Honneth [2000, p. 133-170], une reconstruction similaire de la philosophie morale contemporaine : 1) les branches néoaristotélicienne et néohégélienne du communautarisme (MacIntyre, Walzer, Honneth) ; 2) le libéralisme néokantien (Habermas, Rawls) ; et l'éthique postmoderne de la différence et du *care* (Lyotard, Derrida, Lévinas). En passant, j'observe que la formule de Ricœur omet la visée d'un environnement durable, qui est de nos jours de plus en plus considérée avec anxiété par des fractions grandissantes de la population comme une précondition à la survie humaine et, ainsi, également de la vie bonne dans et avec la nature en une forme de vie écologiquement durable.



d'intérêt, non pour l'amour de la simple érudition mais comme prolégomènes philosophiques à une sociologie morale¹.

L'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote est véritablement une théorie de l'action qui articule de manière réflexive les pratiques à un projet de vie qui soit régulé par le caractère moral (*hexis*) et la sagesse pratique (*phronesis*), et qui vise à la réalisation d'une vie vertueuse, bonne et heureuse : être bon en agissant bien. La connaissance pratique intervient dans ce projet de vie, non pas comme *épistémè* (connaissance théorique ou empirique) ni comme *technè* (savoir-faire artistique ou technique), mais précisément comme une délibération rationnelle sur la relation entre les fins et les moyens qui dirige les pratiques vers leur fin ultime : le bonheur ou *eudaimonía*.

Pour Aristote, le bonheur n'est pas transitoire mais permanent ; ce n'est pas un état, mais une pratique qui implique la fusion réussie de la vertu morale (*hexis*) et de la vertu intellectuelle (*phronesis*) dans une manière de vivre — « mais, devons-nous ajouter : dans une vie complète, car une hirondelle ne fait pas le printemps... » (1098a, 10-15). Cependant, les vertus comme le courage, la modération, la générosité et la justice ne sont pas données par la nature mais acquises par l'expérience et l'entraînement. C'est en faisant les choses bonnes, avec les bonnes motivations et de la bonne manière, sans excès et sans manquement, que l'on devient vertueux et que la vertu devient une disposition et se sédimente dans un trait de caractère. L'excellence morale comme trait de caractère est le résultat de pratiques vertueuses — « car nous sommes nous-mêmes en partie quelque peu responsables de nos traits de caractère » (1114b, 20-25) —, mais c'est également une condition parce que nous devenons vertueux à travers l'habitude. C'est en cultivant les vertus morales par la pratique, en faisant continuellement le bien et en agissant perpétuellement correctement, et en exerçant la vertu morale de prudence, en délibérant comme il convient sur les bonnes fins et les bons moyens d'agir par souci de devenir bon

1 Voir Gouldner [1965] et Caillé [2005, p. 183-240].

que, éventuellement, en fin de compte, la personne sera bonne et vertueuse, et ainsi heureuse.

À la différence des Anciens, nous, Modernes, ne croyons plus à l'existence d'un ordre cosmique qui soutient notre quête d'une bonne et belle vie. Par nécessité, nous sommes devenus pluralistes ; par défaut, nous sommes (presque) devenus postmétaphysiques et nous avons renoncé aux doctrines compréhensives. Nous ne croyons plus qu'il n'y ait qu'un seul chemin de l'action qui mène à la vie bonne. Cela ne veut pas dire que nous sommes des nihilistes ni que tous les choix sont arbitraires. Mais simplement que nous ne pouvons pas imposer notre conception particulière de la vie bonne et de la bonne société à tout le monde sans flirter avec le paternalisme ou l'autoritarisme. L'émergence du néoaristotélisme et le débat à propos des vertus, des biens et de l'excellence intérieurs dans les écrits d'Arendt, Gadamer, MacIntyre, Spaemann et Nussbaum ont montré, pourtant, que l'idée de la prospérité humaine n'a rien perdu de son attrait. Ce qui reste de la *phronesis* dans ces temps postmétaphysiques de sociétés pluralistes aux visions du monde compréhensives antagonistes, c'est une conception narrative et normative de l'identité comme quête infinie pour l'authenticité [Ferrara, 1994].

« AVEC ET POUR LES AUTRES »

Pour Aristote, la vie bonne n'est pas solitaire. « Car sans amis, personne ne choisirait de vivre » (1155a, 5-10). L'homme est certes un animal politique et l'amitié (*philia*) est également une vertu. Grâce à la présence de l'autre, la subjectivité se transforme en intersubjectivité et la question de l'identité s'ouvre à la différence et à l'altérité. Chez Saint Augustin, l'autre se transforme en l'Autre. Cependant, ceux qui cherchent le bonheur dans cette vie et à l'intérieur d'eux-mêmes ne le trouveront pas. L'amour et la vie sont systématiquement dévalués. Ce qui compte, c'est la foi. Le vrai croyant n'est qu'un pèlerin sur terre voyageant vers la vie éternelle

dans la Cité de Dieu. « La fin ultime ou le bien suprême de cette cité est tout à la fois la paix dans la vie éternelle ou la vie éternelle en paix » [Saint-Augustin, 1971b, XIX-11]. La vie humaine est un calvaire. La paix que nous trouvons ici-bas n'est qu'un « réconfort de notre misère » [*ibid.*, XIX-27]. Le seul véritable amour est l'amour de Dieu, pour Dieu et en Dieu. Au mieux, l'amour que nous ressentons pour notre prochain est amour du divin et de l'éternel en l'Homme, qu'Il a créé ; au pire, c'est la concupiscence et le péché.

Contrairement à ses aïeux, qui prisaient *philia* et *Éros*, Saint Augustin n'aime et n'estime que ce que Dieu aime. Bien que les exégètes de la Bible et de la Torah soient, sans doute, capables de trouver d'authentiques justifications et descriptions de l'amour du prochain (*caritas*, *agapè*) dans la théologie judéo-chrétienne, j'ai l'impression que l'on trouvera presque toujours l'élément fraternel inscrit et niché dans l'élément paternel qui commande à la fois l'ascension de l'âme et l'ouverture vers l'autre¹. Ce que l'on retient de la tradition religieuse, cependant, et en particulier d'Augustin, c'est l'accent sur l'intériorité et l'intimité, la réflexion et la méditation. Dans ses *Confessions*, un poème d'amour en prose à l'intention de Dieu, le tournant intérieur mène vers l'extérieur. « Tu es plus intérieur que ma partie la plus interne et plus haut que l'élément le plus élevé à l'intérieur de moi. [...] Ce qui est à l'intérieur est supérieur » [Saint-Augustin, 1971a, III-vii-11, et X-vi-9]. Pour l'évêque d'Hippone, la conversation interne n'est pas une conversation avec les autres. Ce n'est point communication, mais

1 Même s'il y a quelque chose de divin dans l'amour, je veux penser l'amour comme « pur amour », comme amour entre deux personnes qui ne soit pas médié par la Tierce Personne [Vandenberghe, 2006]. Alors que je suis convaincu que la phénoménologie posthusserlienne offre la meilleure entrée descriptive sur la question, la majeure partie des analyses des sentiments dirigés vers les autres (amour, compassion, sollicitude, etc.) que je connaisse dans la phénoménologie contemporaine ont des connotations théologiques. Ce n'est pas seulement vrai pour la tradition chrétienne (Scheler, Ricœur, Marion, Henry), mais également, et sans doute plus encore, pour la tradition juive (Buber, Lévinas, Derrida, Benny Lévy).

communion. De la même manière, ce n'est pas une conversation, mais une conversion en Dieu.

Pour trouver des investigations sur l'intersubjectivité qui prolongent les traitements classiques de l'amitié par Aristote, Cicéron et les stoïciens, et qui ne soient pas médiées par l'Autre, je vais maintenant me tourner vers les Lumières écossaises, incidemment l'une des traditions ancestrales les plus négligées de la sociologie [Swingewood, 1970], et vers leur analyse de la bienveillance. Dans la proto-sociologie de Hutcheson et Ferguson, mais surtout chez Hume et Adam Smith, on peut trouver des explications systématiques de la socialité humaine et de riches enquêtes empiriques sur la société civile qui font émerger le rôle des sentiments moraux comme la sympathie, la compassion, l'attention, le tact et autres tendres sentiments qui cernent bien nos intuitions actuelles sur ce que signifie exister avec et pour les autres. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith [1976] développe une théorie de la société qui n'est fondée ni sur l'action ni sur la passion, mais sur l'observation de soi et des autres. Son idée de base, qui a influencé Charles Horton Cooley, Georg Herbert Mead, et dont on peut encore trouver les échos dans la *Théorie de la justice* de John Rawls, est qu'une action devient morale quand les acteurs décentrent leur regard de façon à se regarder, se voir et se juger eux-mêmes à travers les yeux des autres. Le désir d'aimer, d'être aimable, de satisfaire et de devenir égal à ce que l'on approuve pousse le sujet à devenir soi-même au travers de l'autre. L'ouverture vers l'autre, par la pensée, mais également par l'action, est la marque distinctive de la sympathie. En se jugeant soi-même comme on aimerait que les autres nous jugent, donc par le biais d'un autre bienveillant, on devient moral et vertueux : « Aucune action ne peut à proprement parler être appelée vertueuse, si elle n'est pas accompagnée par le sentiment d'approbation de soi » [Smith, 1976, III, 6-13]. Grâce au mécanisme de décentrage sentimental, on peut mieux comprendre

ce qui motive les acteurs à sortir d'eux-mêmes pour s'intéresser à ou communiquer avec les autres.

Il peut sembler quelque peu surprenant de chercher un fondement de l'anti-utilitarisme chez Adam Smith, le fondateur de l'économie classique. Mais l'idée que l'intérêt pour soi et le marché présupposent l'intérêt pour les autres, qui sont propres à la société civile où les hommes et les femmes se rencontrent pour parler et communiquer les uns avec les autres est une des idées directrices, non seulement des Lumières écossaises, mais également des traditions française et allemande de la sociologie. Comprise comme une science morale, la sociologie cherche les préconditions du marché et de l'échange – la « base précontractuelle de nos rapports contractuels », comme dit Durkheim [1986, p. 177-209, ici p. 192] dans l'un des textes fondateurs de la sociologie – et développe l'idée que ce sont l'interdépendance humaine et les liens moraux propres à la société civile qui soutiennent le marché et l'État. En dessous de la société (*Gesellschaft*), il y a la communauté (*Gemeinschaft*). Sous l'échange, nous trouvons le don. En deçà de l'intérêt personnel et du pouvoir, il y a la réciprocité et la générosité. Avec la moralité de la réciprocité, on touche « un des rocs humains sur lesquelles notre société est bâtie » [Mauss, 1989, p. 148].

La vie sociale parmi des citoyens anonymes n'est possible que parce que des liens moraux relient les membres de la société, chacun avec et pour les autres, dans une communauté de solidarité. Contre Hobbes, mais avec les Lumières écossaises, nous pouvons ainsi concevoir la moralité comme constitutive de la communauté et établir la sociologie comme une philosophie morale anti-utilitariste qui fonde le bien commun dans la sympathie, la réciprocité et la sociabilité.

DANS DES INSTITUTIONS JUSTES

La visée morale de mener une vie bonne avec et pour les autres ne peut être limitée à la petite communauté des pairs mais, à

partir du moi *via* les autres, elle doit accroître son rayonnement et tendre à l'universalité. Grâce à la rencontre avec les autres, qui font partie d'une communauté de réciprocité et de solidarité, l'éthique téléologique de l'authenticité et de la réalisation de soi avec et pour les autres trouve son extension logique dans une éthique déontologique de l'autonomie et de l'autodétermination. À travers l'inclusion de l'autre anonyme – le socius comme « citoyen sans visage » –, les liens fraternels de la communauté se perdent, mais s'étendent également au sein d'une société qui garantit, au moins en principe, liberté et égalité et, par conséquent, justice, à tous. En suivant l'arc intentionnel de la moralité qui unit les projets de vie de l'individu à la vie et la communauté et au-delà, nous arrivons ainsi à l'idée de la société bien ordonnée avec des institutions justes et sans exclusion sociale.

C'est dans la philosophie morale de Kant que l'on trouve la formulation la plus rigoureuse de la vision déontologique ou impérative du juste, tel qu'elle caractérise la moralité moderne. Pour Kant, la moralité n'a rien à voir avec la recherche du bonheur, ni avec les sentiments utiles ou moraux, mais tout avec la subordination de la volonté à une loi universellement valide. On agit moralement quand on agit par devoir, à la fois envers soi et envers les autres, et « par respect pour la loi » [*aus Achtung fürs Gesetz* ; Kant, 1983, BA14]. Le critère d'universalité de Kant est formel et procédural. Il ne dit pas ce que doit faire un acteur, mais il lui enjoint de suivre des maximes (*i. e.* des règles subjectives d'action) qui ne sont pas subjectives, mais objectives, non empiriques mais *a priori*, et que chacun doit toujours respecter, sans aucune exception. La première formulation de l'impératif catégorique : « N'agis que selon cette maxime par laquelle tu peux dans le même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle sans contradiction » (BA52) indique clairement qu'une action n'est morale que lorsque sa justification passe le test de l'universalité. Alors que la première formulation caractérise le principe de la moralité, les deuxième et troisième formulations en déterminent respectivement la fin et la destina-

tion. La deuxième formulation : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, que ce soit en ta propre personne ou en celle de tout autre, non pas simplement comme un moyen vers une fin, mais toujours dans le même temps comme une fin » (BA67) est dérivée de la première formulation et relie l'universalité à l'humanité de l'autre et à la dignité de chacune et de toute personne. Changeant la perspective d'un acteur qui suit la loi pour celle de celui qui légifère pour tous les êtres rationnels possibles, la troisième formulation : « Chaque être rationnel se doit d'agir comme s'il était toujours, au travers de sa maxime, un membre légiférant dans le royaume universel des fins » (BA76) relate l'universalité de l'autonomie et l'idéal de la détermination de soi. Ensemble, les trois formulations de l'impératif catégorique introduisent avec force le principe (universalité), la fin (humanité) et l'idéal (autonomie) de la moralité dans le discours normatif de la réalité.

Dans sa critique de Kant, Hegel a avancé que la moralité kantienne présuppose des institutions sociales qui intègrent l'idée d'universalité et des acteurs sociaux qui la mettent en pratique et, ainsi, la réalisent. Sans une moralité objective (*Sittlichkeit*) institutionnalisée et pratiquée, la moralité subjective (*Moralität*) demeure impuissante, abstraite, irréaliste. Sans l'Esprit, « la forme du droit en tant que forme d'un *devoir* et forme d'une *loi* leur fait l'effet d'une *lettre morte et froide*, et d'une *chaîne* » [Hegel, 1970, p. 229]. Même si les individus sont, en théorie, reconnus comme les auteurs de la loi, ils ne se reconnaissent pas eux-mêmes en tant que tels. Sans l'aide d'institutions comme la famille, la société civile et l'État, qui soutiennent les normes morales et les transforment en pratiques vécues, sans les coutumes concrètes qui justifient en pratique les principes prescrits par la raison, la moralité vole dans les airs. Ce n'est que lorsque la moralité devient habituelle et pratique qu'elle devient réelle. Deux cents ans après la philosophie pratique de Kant et la philosophie du droit de Hegel, les principes modernes d'universalité, d'humanité et d'autonomie ont trouvé leur réalisation et leur institutionnalisation dans la défense des droits de l'Homme.

Ce qui n'était qu'une Déclaration en 1789 (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) est maintenant devenu une réalité concrète – au point que lorsque leurs droits sont violés et que les êtres humains ne sont pas reconnus comme des êtres humains et des citoyens, ils descendent dans la rue et réclament leurs droits.

Maintenant que nous avons débattu des dimensions individuelle, interpersonnelle et sociétale de la moralité telles qu'elles sont institutionnalisées dans la civilisation occidentale, nous pouvons mieux comprendre l'horizon normatif qui façonne les pratiques sociales transformatives du présent. Composé de multiples positions et strates du passé, l'horizon moderne et postmoderne recouvre toute la distance qui sépare l'ancienne *maxima moralia* de la perfection humaine de l'actuelle *minima moralia* des droits de l'Homme. Avec leur recherche d'authenticité, leurs sentiments de sympathie et leurs discours sur les droits de l'Homme, les acteurs contemporains aspirent à être tout à la fois pleinement humains (*fully human*), passionnément solidaires (*compassionately humane*) et authentiquement singuliers (*idiosyncratically personal*). Sociologiquement, ces aspirations à se transformer soi-même, à changer la communauté à laquelle on appartient et le monde au sens large, peuvent être recodées comme des scénarios normatifs et lues comme des pratiques personnelles. Réciproquement, on peut également comprendre la sociologie comme un scénario et une pratique qui cherche à expliquer qui nous sommes en tant qu'acteurs, ce que nous sommes en tant que société et où nous voulons aller en tant qu'humanité.

Conclusion

Les propositions philosophiques qui organisent la sociologie normative sous la forme d'une philosophie pratique et morale sont le résultat d'une quête séculaire pour rechercher les principes, les normes et les valeurs qui président à la constitution de la société. En tant que réponse constante à toute la tradition utilitariste-atomistique-individualiste qui minimise systématiquement le rôle constitutif que jouent la culture en général et la moralité en particulier dans la structuration du moi et de la société, la tradition sociologique a continué, avec ses propres moyens, dans des recherches empiriques théoriquement armées sur les pratiques sociales, la quête d'une société bonne, juste et bien ordonnée, composée d'individus interagissant et reliés entre eux qui agissent de concert pour produire, reproduire ou transformer l'ordre social dont ils font partie. De Comte à Mauss et Boltanski, de Marx à Habermas et Honneth, de Hume à Mead et Parsons, les principales traditions de la théorie sociale générale ont cherché à retrouver le terreau moral de l'action, de l'ordre et des changements sociaux. À travers un dialogue explicite avec Kant, Hegel, Marx et, très souvent également, Nietzsche, par la fusion créative de la théorie sociale et de la philosophie morale, elles ont cherché à retrouver les parties de la tradition aristotélicienne de la philosophie pratique que Hobbes, Bentham et Mill avaient rejetées. Tandis que, comme l'a montré Donald Levine [1995] dans sa reconstruction dialogique des traditions nationales en sociologie, la majeure partie des propositions qui informaient la philosophie aristotélicienne ont été recouvertes (au sens de redécouvertes/récupérées) l'une après l'autre dans la théorie sociale posthobbesienne. Maintenant que la sociologie morale progresse, le temps est peut-être venu de faire le point sur notre héritage et de reformater la sociologie comme une pratique et une manière de vivre. Il est grand temps de renoncer aux fausses interprétations de nos pratiques scientifiques. Comme si



nous pouvions effacer le sol sur lequel nous nous tenons. En devenant conscients des traditions dans lesquelles nous sommes ancrés et que nous continuons, qui sait si nous ne pourrions pas également les changer ainsi que nos conceptions de nous-mêmes. En repensant la théorie sociale comme pratique collective, nous la retournons ainsi d'où elle vient : de la société, mais désormais celle-ci est comprise comme médium et résultat d'un projet d'humanisation progressive de ses institutions et de ses pratiques¹.

1 Dans son essai sur le socialisme, Axel Honneth [2015] reprend la même idée et plaide pour une société, animée par la liberté sociale, qui serait, enfin, « pleinement sociale ».



Bibliographie

ALEXANDER Jeffrey, 1990, « Introduction : Understanding the Relative Autonomy of Culture », in ALEXANDER Jeffrey, SEIDMAN Steven (dir.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-30.

ALEXANDER Jeffrey, SMITH Philip, 2003, « The Strong Program in Cultural Sociology : Elements of a Cultural Hermeneutic », in ALEXANDER Jeffrey (dir.), *the Meanings of Life : A Cultural Sociology*, Oxford University Press, Oxford, p. 11-26.

ARENDT Hannah, 1994, « Some Questions of Moral Philosophy (Lecture of 1965) », *Social Research*, vol. 61, n° 4, p. 739-764.

ARISTOTE, 1979, *Éthique à Nicomaque*, traduction Jean Tricot, Vrin, Paris.

BARBALET Jack, 2002, *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.

BELLAH Robert, 1982, « Social Science as Practical Reason », in CALLAHAN Daniel, JENNINGS Bruce (dir.), *Ethics, the Social Sciences, and Policy Analysis*, Plenum Press, New York, p. 37-64.

— 1983, « The Ethical Aims of Social Inquiry », in HAAN Norma, BELLAH Robert, RABINOW Paul, SULLIVAN William (dir.), *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, p. 360-381.

BELLAH Robert *et al.*, 1985, « Appendix : Social Science as Public Philosophy », in *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, California University Press, Berkeley, p. 297-307.

BENHABIB Seyla, 1986, *Critique, Norm, and Utopia : A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

BHASKAR Roy, 1979, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Inquiry of the Contemporary Human Sciences*, Harvester, Brighton.

— 1993, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Verso, Londres.

BOLTANSKI Luc, 1990, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Politix*, vol. 3, n° 10-11, p. 124-134.

BOLTANSKI Luc, HONNETH Axel, 2009, « Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie ? Ein Gespräch mit Robin Celikates », in JAEggi Rahel et WESCHE Tilo (dir.), *Was ist Kritik ?*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, p. 81-114.

BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, 2000, « The Reality of Expectations : A Sociology of Situated Judgment », *Philosophical Explorations*, n° 3, p. 208-231.

BOURDIEU Pierre, 1977, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 32, n° 3, 1977, p. 405-411.

— 1994, « Un acte désintéressé est-il possible ? », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, p. 147-167.

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude, 1973, *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Mouton, Paris.

BRYSON Gladys, 1932, « Sociology Considered as Moral Philosophy »,

Sociological Review, 24, 1, p. 26-36.

BURAWOY Michael, 2005, « For Public Sociology », *American Sociological Review*, 70, p. 4-28.

CAILLÉ Alain, 2005, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.

— 2005, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte, Paris.

— 2009, *Théorie anti-utilitariste du don. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte, Paris.

— 2015, *La Sociologie malgré tout. Fragments d'une sociologie générale II*, Presses universitaires de Nanterre, Nanterre.

CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian, SENELLART Michel (dir.), 2001, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le Bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris.

CANTO-SPERBER Monique (dir.), 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris.

CELIKATES Robin, 2009, *Kritik Als Soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung Und Kritische Theorie*, Campus, Francfort-sur-le-Main.

CHANIAL Philippe, 2011, *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris.

CHERNILO Daniel, 2013, *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

DILTHEY Wilhelm, 1979, *Der Aufbau des geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Teubner Verlag, Göttingen.

DUBET François, 2009, *Le Travail des sociétés*, Seuil, Paris.

DURKHEIM Émile, 1986, *De la division du travail social*, PUF, Paris.

— 1987, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.

FASSIN Didier (dir.), 2012, *A Companion to Moral Anthropology*, Blackwell, Oxford.

FASSIN Didier, LÉZÉ Samuel, 2013, *La Question morale. Une anthologie critique*, PUF, Paris.

FERRARA Alessandro, 1994, « Authenticity and the Project of Modernity », *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n° 3, p. 241-273.

FISCHOFF Ephraim, 1944, « The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. The History of a Controversy », *Social Research*, vol. 11, n° 1, p. 53-77.

FLYVBJERG Bent, 2001, *Making Social Sciences Matter*, Cambridge University Press, Cambridge.

FORST Rainer, 2015, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Suhrkamp, Berlin.

FRÈRE Bruno (dir.), 2014, *Le Tournant de la théorie critique*, Desclée de Brouwer, Bruxelles.

GIDDENS Anthony, 1982, « Hermeneutics and Social Theory », in *Profiles and Critiques in Social Theory*, MacMillan, Londres, p. 1-17.

GOULDNER Alvin, 1965, *Enter Plato : Classical Greece and and the Origins of Social Theory*, Basic Books, New York.

— 1973, *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, Penguin, Harmondsworth.

GRAMSCI, Antonio, 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers, Londres.

GURVITCH, Georges, 1968, « Problèmes de la sociologie de la vie morale », in *Traité de sociologie*, vol. II, PUF, Paris, p. 137-172.

HAAN Norma, BELLAH Robert, RABINOW Paul, SULLIVAN William (dir.), 1983, *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York.

HABERMAS Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I : *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

HEGEL Friedrich W., 1970, « Grundlinien zur Philosophie des Rechts », in *Werke* vol. VII, Suhrkamp, Francfort sur le Main.

HEINICH Nathalie, 2006, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 121, n° 2, p. 287-315.

— 2016, *Des valeurs. Essai de sociologie axiologique*, Gallimard, Paris.

HITLIN Steven, VAISSEY Stephen (dir.), 2013, *Handbook in Moral Sociology*, Springer, New York.

HONNETH Axel, 2000, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

— 2005, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

— 2011, *Das Recht der Freiheit : Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin.

— 2015, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin.

ISAMBERT François-André (dir.), 1982, *L'Année sociologique*, vol. 30, « Sociologie de l'éthique ».

ISAMBERT François-André, LADRIÈRE Paul, TERRENOIRE Jean-Paul, 1978, « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie*, vol. 19, n° 3, p. 323-339.

JAEGLI Rahel, 2014, *Kritik Von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin.

JAYYUSI Lena, 1991, « Values and Moral Judgment : Communicative Praxis as a Moral Order », in BUTTON Graham (dir.), *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 227-251.

KANT Emmanuel, 1963, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, WBG, Darmstadt.

— 1983, « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten », in *Werke*, vol. 6, Part. I, WBG, Darmstadt.

- LADRIÈRE Paul, 2001, *Pour une sociologie de l'éthique*, PUF, Paris.
- LEVINE Donald, 1995, *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago University Press, Chicago.
- LOUCH Alfred, 1966, *Explanation and Human Action*, Blackwell, Oxford.
- LUKES Steven, 2013, « The Social Construction of Morality? », in HITLIN Steven, VAISEY Stephen (dir.), *Handbook of the Sociology of Morality*, Springer, New York.
- MACINTYRE Alasdair, 1966, *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York.
- 1981, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Evanston.
- MARX Karl, 1969, « Die Deutsche Ideologie », in *Marx-Engels Werke*, vol. III, Dietz Verlag, Berlin.
- MAUSS Marcel, 1989, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, p. 143-279.
- MAUSS Marcel, FAUCONNET Paul, 1969, « La sociologie : objet et méthode », in MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Minuit, Paris, p. 6-41.
- MORIN Edgar, 2008, *La Méthode*, 2 vol., Seuil, Paris.
- PARANJPE Anand, 1998, *Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought*, Plenum Press, New York.
- PARSONS Talcott, 1990, « Prolegomena to a Theory of Social Institutions », *American Sociological Review*, vol. 55, p. 319-339.
- PASCAL Blaise, 1954, « Pensées », in *Œuvres complètes*, Gallimard, « La Pléiade », Paris.
- PHARO Patrick, 2004, *Morale et Sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Gallimard, Paris.
- RAWLS Anne Warfield, 1987, « The Interaction Order Sui generis : Goffman's Contribution to Social Theory », *Sociological Theory*, vol. 5, n° 2, p. 136-149.
- RECKWITZ Andreas, 2002, « Toward a Theory of Social Practices. A Development in Cultural Theorizing », *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n° 2, p. 243-263.
- RICŒUR Paul, 1986, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Seuil, Paris.
- SAINT-AUGUSTIN, 1971a, « Confessions », in *Great Books of the Western World*, vol. 18 : *Augustine*, Encyclopaedia Britannica, Chicago.
- 1971b, *The City of God*, in *Great Books of the Western World*, vol. 18 : *Augustine*, Encyclopaedia Britannica, Chicago.
- SAYER Andrew, 2005, *The Moral Significance of Class*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2011, *Why Things Matter to People : Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 2007, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris.
- SCHELER Max, 1980, *Der Formalismus in die Ethik und die Materiale Wertethik*.

Neuer Versuch zur Grundlegung eines ethischen Personalismus, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Francke Verlag, Berne.

SCHLUCHTER Wolfgang, 1991, *Religion und Lebensführung. Band 1 : Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

SIMMEL Georg, 1991, *Einleitung in die Moralphilosophie*, 2 vol., Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.

SMITH Adam, 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis.

SMITH Christian, 2003, *Moral, Believing Animals : Human Personhood and Culture*, Oxford University Press, Oxford.

— 2010, *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, Chicago University Press, Chicago.

STAHL Titus, 2013, *Immanente Kritik : Elemente Einer Theorie Sozialer Praktiken*, Campus, Francfort-sur-le-Main.

STRAUSS Leo, 1953, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago.

SWINGWOOD ALAN, 1970, « Origins of Sociology : The Case of the Scottish Enlightenment », *British Journal of Sociology*, 21, 2, p. 164-180.

TAYLOR Charles, 1985, « Social Theory as Practice », in *Philosophical Papers 2 : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.

—1988, « Foreword », in HONNETH Axel, JOAS Hans, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.

— 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.

VANDEBERGHE Frédéric, 2005, « Entre science et politique. La conjonction du positivisme et du décisionnisme dans la sociologie du droit de Max Weber », *Revue canadienne Droit et Société*, vol. 20, n° 1, p. 157-169.

— 2008, « Sociology of the Heart. Max Scheler's Epistemology of Love », *Theory, Culture & Society*, 25, 3, p. 17-51.

— 2009, « Metatheory, Social Theory, Sociological Theory. Postscript to the English translation », in VANDEBERGHE Frédéric, *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge, Londres, p. 290-303.

— 2014, *What's Critical about Critical Realism ? Essays in Reconstructive Social Theory*, Routledge, Londres.

WEBER Max, 1988a, « Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, p. 46-214.

WEBER Max, 1988b, « Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, p. 489-540.

WEBER Max, 1988c, « Wissenschaft als Beruf », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, p. 582-613.

POUR UNE NOUVELLE SOCIOLOGIE CLASSIQUE

WOLFE Alan, 1989, *Whose Keeper ? Social Science and Moral Obligation*,
University of California Press, Berkeley.

Table des matières

AVERTISSEMENT • 7

LIVRE I • 13 PLAIDOYER POUR UNE SOCIOLOGIE NÉOCLASSIQUE ?

AVANT-PROPOS	15
CHAPITRE 1	
LES QUATRE FRAGMENTATIONS DE LA SOCIOLOGIE.....	19
L'abstrait et le concret.....	19
La guerre des Écoles.....	20
<i>In et/ou out ?</i> La place des <i>studies</i>	21
Le rapport à la philosophie morale et politique.....	24
De quelques développements récents	25
CHAPITRE 2	
VERS UNE THÉORIE SOCIALE NÉOCLASSIQUE.....	29
Le rapport à l'utilitarisme	31
Surmonter la fragmentation disciplinaire	35
CHAPITRE 3	
MÉTATHEORIE, THÉORIE SOCIALE ET THÉORIE SOCIOLOGIQUE	39
Une théorie de la théorie	40
De la métathéorie à la théorie sociale	42
De la théorie sociale à la théorie sociologique	45



CHAPITRE 4	
LE DESTIN DU MARXISME	49
Les deux branches principales de la tradition marxiste.....	49
Les quatre rapports à l'héritage du marxisme	52
CHAPITRE 5	
LES CONSTELLATIONS DES THÉORIES DE L'INTERSUBJECTIVITÉ ET DE L'INTERDÉPENDANCE.....	59
Le rôle central du paradigme du don.....	59
Un air de famille entre constellations	62
Les quatre constellations principales	64
Retour au don.....	68
CONCLUSION.....	71
BIBLIOGRAPHIE.....	73





LIVRE II • 79
LA SOCIOLOGIE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE ET MORALE
(ET VICE-VERSA)

AVANT-PROPOS	81
CHAPITRE 1	
QU'EST-CE QUE LA SOCIOLOGIE MORALE ?	87
Une sociologie générale	87
Sociologie morale et sociologie de la morale	88
Morale et culture	90
CHAPITRE 2	
DE LA PHILOSOPHIE À LA SOCIOLOGIE	93
Retour aux acteurs	93
Éthique descriptive	96
CHAPITRE 3	
POUR EN FINIR AVEC LA NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE	101
La doxa wébérienne	102
L'expulsion des valeurs de la science	104
L'expulsion des valeurs hors de la raison	107
CHAPITRE 4	
LA SOCIOLOGIE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE	111
Les disciplines praxéologiques	112
La raison pratique	114
Sciences de l'esprit	116
Sciences de l'institution	118





CHAPITRE 5	
« LA VIE BONNE AVEC ET POUR LES AUTRES DANS DES INSTITUTIONS JUSTES ».....	121
L'horizon moral de notre temps.....	121
« La vie bonne ».....	122
« Avec et pour les autres ».....	124
Dans des institutions justes	127
CONCLUSION.....	131
BIBLIOGRAPHIE.....	133

