

Frédéric Vandenberghe

## Une ontologie réaliste pour la sociologie: système, morphogenèse et collectifs

*Résumé.* Tout en présentant les lignes de force du réalisme critique de Roy Bhaskar et de la théorie morphogénétique de Margaret Archer aux lecteurs francophones, l'article propose une ontologie complexe et stratifiée pour la sociologie qui permet de déplacer, si ce n'est de dépasser, l'ancienne opposition entre l'individualisme et le collectivisme en évitant le double écueil de la réification et de la réduction. En introduisant, ensuite, les acteurs collectifs dans la société, l'article développe une analyse réaliste et dialectique des subjectivités collectives. L'identification symbolique, la médiation sociotechnique et la représentation politique sont identifiées comme trois moments de la structuration des collectifs qui transforment progressivement les catégories en groupes structurés, mobilisables et capables d'action.

*Mots-clés.* Acteurs collectifs – Margaret Archer – Ontologie – Réalisme critique – Roy Bhaskar

*Abstract.* After presenting French readers with the main ideas of Roy Bhaskar's critical realism and of Margaret Archer's morphogenetic theory, the article sets out a complex and stratified ontology for sociology that makes it possible to displace, if not surpass, the former opposition between individualism and collectivism, while avoiding the twin stumbling blocks of reification and reduction. The article next introduces collective actors into society and thus develops a realistic dialectical analysis of collective subjectivity. Symbolic identification, socio-technical mediation and political representation are identified as three stages of group structuration, which gradually transform categories into structured, mobilisable groups capable of action.

*Key words.* Collective actors – Critical realism – Margaret Archer – Ontology – Roy Bhaskar

A la différence de la philosophie, qui n'est pas une science empirique et qui est donc littéralement 'sans objet', comme disait autrefois Althusser (1974: 18), la sociologie est une science et dispose d'un objet: *le social*. Science du social ou science de la société, c'est ainsi qu'on a toujours défini la sociologie pour la démarquer des sciences avoisinantes, à commencer par la philosophie qui n'est ni scientifique ni empirique, et la psychologie qui, elle, ne s'occupe pas du social, mais de l'individu en tant qu'individu. On peut penser que, au-delà de toutes les divergences philosophiques, théoriques, méthodologiques et idéologiques qui peuvent séparer les sociologues appartenant aux différents courants, écoles et chapelles de la sociologie, chaque sociologue pourrait – et devrait! – souscrire *qua* sociologue à la jonction qu'effectue Durkheim entre l'autonomie relative de la sociologie et l'autonomie relative de son objet. C'est parce que les faits sociaux ont une existence (relativement) indépendante de nos croyances et ne peuvent pas être déduits de, ni réduits à des faits psychologiques que la sociologie est possible en tant que science (relativement) autonome. A la différence de la psychologie, la sociologie étudie des faits sociaux, c'est-à-dire des actions, des relations, des représentations et des entités sociales qui "présentent cette remarquable propriété d'exister en dehors des consciences individuelles" (Durkheim, 1977: 4) – non pas de toute conscience ni de la conscience de tous, bien sur, mais bien de la nôtre, de nous ici présents en tant que 'sujet pluriel'<sup>1</sup>.

Si on peut penser et souhaiter que les sociologues soient prêts à s'accorder sur l'existence de faits sociaux et à défendre l'autonomie relative de la sociologie contre les tentatives pour la réduire à la psychologie, voire même à la biologie, la chimie ou la physique, il faut néanmoins reconnaître qu'il n'en est rien. Dès qu'il s'agit de définir avec plus de précision les propriétés distinctives qui marquent l'essence du social, la dissension renaît et chacun cherche aussitôt à prendre ses distances avec la métaphysique sociale de Durkheim pour ne pas tomber dans le panneau de la réification. La critique de la réification, si souvent adressée à Durkheim, est en partie justifiée à mon avis, mais, contrairement aux détracteurs du 'père fondateur' de la sociologie, je crois qu'elle ne provient pas tant de son sociologisme que de son scientisme exacerbé. Ce qui pose problème, ce n'est pas sa conception réaliste des faits sociaux, mais l'empirisme qui l'accompagne (et qui entre d'ailleurs en conflit avec son identification des faits sociaux à des faits moraux). Les faits sociaux ne sont pas des faits empiriques qui tombent sous les yeux. On ne voit pas la société comme on voit un train qui entre en gare, mais on la ressent dans la chair, vaguement ou intensément, comme une chose

qualitative et diffuse (Sandelands, 1994). En insistant sur la contrainte et l'extériorité des faits sociaux, Durkheim a retenu leur facticité et leur choseité au détriment de leur socialité. Si ces propriétés permettent, en effet, d'expliquer pourquoi les faits sociaux sont susceptibles d'une étude scientifique, on peut remarquer qu'elles sont partagées par tous les objets des sciences psychologiques, biologiques et physiques, et ne permettent, par conséquent, pas de spécifier en quoi et pourquoi ils sont proprement *sociaux*.

Qu'est-ce que le social? Quelles sont les propriétés distinctives du social? Comment peut-on démarquer le social du naturel? Comment penser le social sans le réifier et sans le réduire? S'agit-il d'un domaine *sui generis*, doté d'une consistance, de lois et de régularités qui lui sont propres ou ne s'agit-il, en fin de compte, que d'une simple sommation ou agrégation d'actes individuels sans effets d'émergence et de supervénience? Le social existe-il relativement indépendamment de nos représentations, de nos actions et de nos intentions et, le cas échéant, que signifie relativement indépendamment? Est-il plus et autre chose qu'une fiction ou une convention communément partagée par les membres d'une collectivité? Peut-on avoir accès au social sans passer par le mental? Existe-il en dehors de l'esprit? Les institutions, les groupes, les classes et les collectifs existent-ils? Disposent-ils d'un pouvoir causal et peuvent-ils agir? Ou ne s'agit-il une fois de plus que des représentations sociales qui orientent certes l'action des individus, mais qui n'existent pas en tant que telles dans la réalité? Voilà quelques-unes des grandes questions ontologiques que je voudrais explorer dans cet article en les reprenant à nouveaux frais en m'inspirant du 'réalisme critique' de Roy Bhaskar.

En allant volontiers à l'encontre de l'esprit du temps (qui existe) et de la *doxa* constructiviste, déconstructiviste et analytique (qui existe également), je chercherai à réhabiliter une ontologie réaliste des collectifs. Peut-être n'irai-je pas jusqu'à réintroduire le *Weltgeist* et le Prolétariat comme Sujet Historique, mais je refuse d'accepter l'idée communément admise que seuls les individus sont réels (individualisme ontologique), mais qu'il faut néanmoins accepter les références aux propriétés collectives émergentes dans l'explication des comportements sociaux (collectivisme méthodologique ou émergentisme explicatif).<sup>2</sup> C'était déjà la position de Max Weber (1964: 10–11): l' 'Etat', la 'bourse', la 'société d'actions', la 'famille', etc.; toutes ces formations collectives n'existent pas – c'est d'ailleurs pourquoi Weber les mets toujours entre guillemets et 'sous rature'. Mais, une sociologie compréhensive ne peut néanmoins pas ignorer ces entités imaginaires que les juristes et les individus réellement existants prennent pour la réalité,

car en tant que représentations sociales qui ‘flottent dans la tête des individus’, elles peuvent effectivement exercer une efficace causale et être réelles dans leurs conséquences (‘Effet Thomas’). Affirmer que les faits sociaux n’existent pas, mais que tout se passe *comme si (als ob)* ils existaient conduit à une aporie. Pour être clair et compris par les philosophes-sociologues analytiques: en tant que sociologues, nous ne pouvons pas nous passer de prédicats collectifs; mais bravant les injonctions thérapeutiques des wittgensteiniens,<sup>3</sup> j’estime que ces prédicats collectifs peuvent bel et bien renvoyer à des entités collectives (structures, systèmes, mécanismes, collectifs, etc.) qui existent relativement indépendamment des croyances et des actions individuelles et possèdent un pouvoir causal émergent et irréductible. Combiner la négation ontologique de l’existence des entités collectives et des faits sociaux avec une affirmation de leur pertinence méthodologique dans l’explication sociologique des actions individuelles, ne me semble pas consistant pour un sociologue et conduit directement à une contradiction performative: on ne peut pas être sociologue et nier en même temps la possibilité même de la sociologie en tant que science relativement autonome.<sup>4</sup> Je sais qu’en renouant avec le collectivisme ontologique, je cours le risque de commettre l’erreur de la réification et de personnifier les collectifs, mais je crains qu’en optant pour l’individualisme, on risque, en revanche, de réduire les collectifs à une poussière d’individus et d’éliminer, du même coup, l’autonomie et la légitimité de la sociologie. Le choix entre la réification et la réduction n’en est pas un. Contre toute forme de réductionnisme, je choisis résolument la sociologie. C’est pourquoi, dans les pages qui suivent, j’essaierai de développer une ontologie disciplinaire *pour* la sociologie.

L’article est divisé en trois parties. Dans la première partie, je présente rapidement les propositions principales de la nouvelle philosophie réaliste des sciences naturelles et sociales de Roy Bhaskar. D’après Bhaskar, il faut maintenir (contre les idéalistes) que la nature existe indépendamment des conceptions que nous pouvons en avoir et (contre les empiristes) qu’elle est constituée de mécanismes complexes et générateurs qui peuvent échapper à l’observation. Passant des sciences naturelles aux sciences sociales, je vais ensuite explorer les contours d’une ontologie spécifiquement sociologique qui ne réduit pas la société à une représentation sociale, comme le fait Rom Harré, mais la conçoit dialectiquement comme un ensemble complexe et stratifié entre des positions sociales qui préexistent aux individus et dont on peut dire que, en vertu des effets émergents qui le composent, il existe relativement indépendamment des individus.

Dans la seconde partie, je tente de démontrer que l'individualisme ontologique est inconsistant: on ne peut pas penser l'individu sans faire appel à des propriétés collectives qui le débordent et le constituent en tant qu'être social. La société n'est pas une abstraction, mais un ensemble relationnel stratifié sur trois niveaux (micro, méso et macro), comprenant les cinq ordres enchevêtrés des personnes, des interactions, des institutions, de la culture et de la structure sociale.

Dans la dernière partie, enfin, je propose une analyse réaliste des collectifs. Partant d'une distinction entre les collectifs et les groupes, j'argumente que, au lieu de les opposer comme fiction et réalité, il faut les intégrer et analyser la structuration des catégories en groupes de façon dialectique. Afin de soutenir la thèse que les catégories représentent des entités réelles, mais néanmoins virtuelles qui peuvent être actualisées et réalisées sous certaines conditions comme des groupes effectifs, je distingue et je discute l'identification symbolique, la médiation technologique et la représentation politique comme trois moments de la structuration du collectif.

## 1. Questions d'ontologie

### 1.1. *Le réalisme transcendantal*

La philosophie analytique est une méthode.<sup>5</sup> Depuis quelques années, elle est à la mode. On essaie d'être précis, voire même précieux, sans être trop profond. On distingue le sens fort et faible des notions, on décortique soigneusement les erreurs grammaticales et les raisonnements circulaires, on invente des situations fantaisistes et même franchement bizarres pour élucider les structures conceptuelles de la pensée (par exemple des cerveaux flottant dans un tonneau, des martiens sur la terre, des cueilleurs de champignons aveugles dans une forêt, des humains sans bras puisant de l'eau d'un puits, etc.). Malgré l'enthousiasme des phénoménologues et des anciens marxistes convertis à la philosophie analytique, la réception de productions anglo-saxonnes reste sélective. On traduit, connaît et discute les textes de Brandom, Davidson, Frege, McDowell, Putnam, Kripke, Quine, Rorty, Searle, Sellars et Van Fraassen, mais on ignore toujours les idées de Bhaskar. Il semble que la communauté des philosophes de la francophonie doive encore découvrir Roy Bhaskar, Rom Harré, Margaret Archer et autres auteurs rattachés au 'réalisme critique' (Archer et al., 1998). Dans l'espérance de pouvoir contribuer à la réception de ce mouvement

intellectuel d’Outre-Manche en France et ailleurs, je présenterai quelques-unes de ses thèses principales.

Interdisciplinaire et international, le ‘réalisme critique’ est un mouvement dans la philosophie et dans les sciences humaines qui, s’inspirant des travaux de Roy Bhaskar, s’efforce d’introduire, depuis maintenant presque vingt ans, des réflexions ontologiques solides et solidement argumentées dans la philosophie des sciences naturelles et des sciences humaines.<sup>6</sup> Contre les positivistes, les idéalistes et les post-modernistes, le réalisme critique défend une ontologie robuste et non empiriste, irréductible à l’épistémologie. Il soutient que le monde n’est pas fait d’événements et de faits; en dernière instance, il comprend des mécanismes, des systèmes, des structures transfactuelles,<sup>7</sup> dotés d’un pouvoir causal, capables d’expliquer les événements observables et les faits observés. Dans *A Realist Theory of Science* (1975/78), livre phare du mouvement réaliste, Bhaskar développe une philosophie transcendantale réaliste des sciences qui donne le coup de grâce à l’ontologie empiriste et atomiste des positivistes et des néo-positivistes (Popper inclus). Par un questionnement transcendantal de l’activité scientifique, il prend le contre-pied de l’idéalisme kantien et établit que la science présuppose nécessairement un monde qui existe indépendamment des conceptions que les scientifiques peuvent en avoir, alors même qu’il ne peut être connu que moyennant l’intervention des conceptions, descriptions et représentations qu’ils en ont. Effectuant une distinction catégorique entre la ‘dimension intransitive’ ou ontologique de la connaissance, renvoyant à ce qu’on pourrait appeler ‘le réel *an sich*’, et la ‘dimension transitive’ ou épistémologique de la connaissance, ayant trait à la ‘réalité *für uns*’, il peut ainsi intégrer la critique conventionnaliste du positivisme par Kuhn, Lakatos et Feyerabend dans une philosophie réaliste, sans basculer dans le superidéisme, le relativisme ou l’irrationalisme. Car, en maintenant l’idée d’une réalité indépendante de la théorie et en refusant le paralogisme épistémologique – *l’epistemic fallacy*, arme redoutable du réalisme critique – qui rabat la dimension intransitive sur la dimension transitive de la connaissance, il peut accepter l’existence de visions alternatives de la réalité, précisément puisqu’il s’agit de visions alternatives d’une seule et même réalité, et garantir la rationalité des jugements.

Contre les positivistes, le réalisme transcendantal fait valoir que le monde n’est pas une concaténation d’événements et d’expériences empiriques causalement reliés entre eux dans une succession invariable (si A, alors B), mais bien un ensemble de structures réelles, transfactuelles et causalement efficaces. Contrairement à ce que ressassent les positivistes depuis Hume, la tâche de la science ne consiste pas à

établir des lois universelles, conçues comme une conjonction constante ou une succession invariante entre des événements, mais bien à démontrer l'existence d'un ou de plusieurs mécanismes causaux qui sont à la base des régularités empiriques observables ou observées, les produisent et les expliquent. A la suite de Rom Harré (Harré et Madden, 1975), son ancien maître, Bhaskar conceptualise les lois naturelles par référence au pouvoir causal des mécanismes générateurs comme des tendances ou des dispositions naturelles des choses. En vertu de leur structure intrinsèque, les choses possèdent ou disposent d'un pouvoir causal; sous certaines conditions, elles vont agir d'une façon qui leur est propre. Lorsqu'il y a assez d'hydrogène dans l'air et que l'air n'est pas trop humide, en vertu de sa structure chimique instable, la poudre à canon explose quand elle est allumée. Paraphrasant l'ontologie des dispositions de Ryle (1949: 116–53), on pourrait dire que la poudre explose quand elle est allumée, non pas parce qu'une allumette l'a allumée, mais qu'elle explose, quand l'allumette l'allume, parce qu'elle est explosable. Conçu comme une disposition et une tendance, le pouvoir causal des choses peut passer du potentiel à l'état actuel et être exercé ou, le cas échéant, ne pas l'être. Si le pouvoir causal des mécanismes est activé, ceux-ci peuvent entrer en action et fonctionner comme des mécanismes générateurs d'effets – *ceteris paribus* une allumette suffit pour mettre le feu à la poudre et la faire exploser. Il se peut, cependant, que, dans certaines circonstances, ces effets ne se réalisent pas, alors même que les mécanismes sont actifs. C'est que d'autres mécanismes sont actifs et neutralisent les effets, de sorte qu'aucun événement ne se produise. Si les événements ont cependant lieu, rien ne garantit encore qu'ils soient observés. Bhaskar résume son ontologie dispositionnelle modale en disant que “des tendances [des dispositions] peuvent être possédées sans être exercées, exercées sans être réalisées, et réalisées sans être perçues ou détectées par les hommes” (Bhaskar, 1975/78: 18).<sup>8</sup>

Avec la distinction qu'elle établit entre le domaine du réel (les mécanismes causaux), l'actuel (les événements observables) et le réel (les faits observés), cette ontologie stratifiée est au plus loin de l'empirisme des positivistes. Le réel n'est plus logé dans les *sense data*, mais celles-ci sont reconceptualisées comme des effets phénoménaux des structures causales profondes et nouménales qui peuvent elles-mêmes échapper à l'observation. Disons, pour aller vite, que le réel n'est pas identique à l'actuel ni à l'empirique, mais qu'il s'actualise et se manifeste dans et par ses effets et que, pour expliquer les effets observés, le scientifique doit postuler l'existence de mécanismes générateurs dont il cherche à comprendre la structure et le fonctionnement.

L'ontologie des dispositions que le réalisme transcendantal propose est une ontologie philosophique. Par un argument transcendantal, il établit *a priori* que le monde doit être composé de structures et d'entités trans-factuelles qui sont causalement efficaces et cela indépendamment des observations que nous pouvons en faire, pour que la science, telle qu'elle se fait, soit possible. Il est important de noter que si le réalisme affirme que la science présuppose nécessairement l'existence de mécanismes causaux, il se garde bien de se prononcer sur ce que sont ces mécanismes. C'est là l'affaire des sciences concernées, pas de la philosophie. Il revient aux scientifiques de se prononcer sur leurs ontologies scientifiques et de se décider sur les entités qu'ils considèrent comme réelles. Il se peut que les entités postulées soient des fantômes de l'imagination. Conséquemment, elles passent rapidement de l'état de l'hypothèse à l'état de l'hypostase, mais cela n'invalide pas les propositions principales du réalisme transcendantal, à savoir: (1) la revendication de l'ontologie en tant que théorie de l'être, distincte et irréductible à l'épistémologie, et (2) la proposition d'une ontologie stratifiée, comprenant des mécanismes générateurs actifs (ou non), des événements observables (ou non) et des faits observés (ou non).

### *1.2. Le naturalisme critique*

Dans *The Possibility of Naturalism* (1979), son second livre, Bhaskar passe des sciences naturelles aux sciences humaines et se demande si les phénomènes sociaux peuvent être étudiés de la même façon que les phénomènes naturels. S'appuyant sur des arguments que les herméneutes, les phénoménologues, les interactionnistes et les théoriciens de l'action ont avancés contre le positivisme, Bhaskar répond par la négative et développe un 'naturalisme critique' qui se veut rigoureusement anti-positiviste.<sup>9</sup> Dans le monde social, il n'y a pas à proprement parler de dimension intransitive de la connaissance. La réalité sociale étant un produit humain, l'anti-anthropocentrisme du réalisme transcendantal ne peut de toute évidence pas être maintenu dans les sciences humaines. Or, si la nature de la réalité sociale interdit qu'on transpose tel quel le réalisme transcendantal des sciences naturelles aux sciences humaines, cela ne signifie pas pour autant qu'on doive exclure d'avance l'existence des structures génératives dans le monde social. "Toute science", y compris la sociologie, est une "science du caché", selon l'heureuse expression de Bachelard (1949: 38). En effet, on peut très bien affirmer avec Marx et Durkheim qu'une des tâches



principales de la sociologie consiste à révéler les structures profondes et les mécanismes génératifs qui sont relativement indépendants de la conscience, de la croyance, des intentions et des actions des individus. On peut même aller plus loin et affirmer que le ‘principe de non-conscience’ fonde la sociologie en tant que science et que tous les sociologues, Weber compris, l’ont implicitement ou explicitement reconnu (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1973).

Socialiste convaincu, c’est en effet la position que soutient Bhaskar. A travers une comparaison du mode d’existence des mécanismes du monde naturel et social, il souligne que l’autonomie des structures sociales ne peut être que relative, car si les structures sont indépendantes par rapport à un ensemble d’individus bien spécifiés, elles ne sont, en revanche, pas indépendantes par rapport à l’ensemble des individus en général, et cela à plusieurs égards (Bhaskar, 1979: 47–69):

- D’abord, à la différence des structures naturelles, les structures sociales n’existent pas indépendamment des actions des individus. Elles n’existent que grâce à et moyennant l’intervention des effets qu’elles produisent, mais cela ne signifie pas pour autant qu’elles peuvent être réduites aux actions des individus. Sur ce point, Bhaskar semble se rapprocher de l’ontologie des pratiques d’Anthony Giddens (1984), mais à la différence du célèbre théoricien de la structuration, il prend explicitement en compte les effets émergents. J’y reviendrai.
- Ensuite, les structures sociales n’existent pas indépendamment des concepts et des conceptions que les acteurs en ont. Les concepts sont constitutifs des structures. Il s’ensuit que dans les sciences sociales, nous avons affaire à une ‘double herméneutique’, comme l’avait déjà compris MacIntyre bien avant que Giddens n’en popularise la notion: “Dans la théorie sociale, nous utilisons des concepts pour comprendre des êtres qui se définissent moyennant l’usage de leurs concepts et, parfois, les concepts qu’ils utilisent sont ceux que nous employons lorsque nous essayons de les comprendre” (MacIntyre, cité par Jarvie, 1978: vii).
- Enfin, de la dépendance des structures sociales des actions et des actions des concepts, on peut conclure que les structures sociales sont des structures historiques qui peuvent être consciemment transformées par les individus. Il s’ensuit que le déterminisme n’est pas de mise et qu’il ne peut y avoir de prédictions en sociologie.

En indiquant les limites ontologiques du naturalisme, Bhaskar a significativement révisé le principe de l’intransitivité pour le rendre compatible

avec une conception humaniste des sciences sociales. Tout compte fait, le ‘naturalisme qualifié’ qu’il soutient débouche sur une ontologie collectiviste du monde social.<sup>10</sup> S’il reconnaît que les structures sociales n’existent pas indépendamment des actions et des conceptions des individus (donc, pas de réification), il refuse, cependant, toute tentative réductionniste et défend une conception relationnelle de la réalité sociale inspirée par le marxisme et le structuralisme.<sup>11</sup> Bhaskar cite et amende les *Grundrisse*: “La société n’est pas constituée par des individus [et on pourrait ajouter: des groupes], mais exprime l’ensemble des relations dans lesquelles les individus [et les groupes] se trouvent” (Bhaskar, 1979: 32). Et il conclut: “La sociologie s’intéresse, du moins paradigmatiquement, aux relations persistantes entre les individus (et les groupes), et aux relations entre ses relations” (p. 36).

Parlant comme Marx, on pourrait dire que la sociologie ne s’intéresse pas à Pierre ou à Paul. L’ouvrier et le capitaliste ou, si l’on préfère, l’instituteur et l’élève, l’époux et l’épouse ou le propriétaire et le locataire, ne sont que des personnifications des relations sociales, et c’est bien ces dernières qui font l’objet de la sociologie. La sociologie s’occupe, en premier lieu, des relations sociales et, secondairement, des groupes d’individus (les foules et les émeutes) et des individus dans des groupes (les équipes de football et les orgies). Ces relations sont réelles et ont des conséquences réelles pour les individus et les groupes, alors même qu’elles peuvent échapper à la conscience des individus. On ne découvre pas les relations sociales par questionnaire, mais par abstraction et à partir d’une rétroduction des effets, on les construit comme un système relationnel dans l’hypothèse qu’elles peuvent expliquer les faits observés.

Bhaskar conçoit les relations sociales comme des relations systémiques entre des positions (des fonctions, des places, des rôles, etc.).<sup>12</sup> Pour activer ces positions, les individus doivent les assumer. Les relations entre les positions sont définies comme des ‘relations internes’, c’est-à-dire comme des positions essentiellement complémentaires, telles celles qui existent entre le maître et l’esclave, le patron et employé, le mari et la femme, le parent et l’enfant, qui, par définition, ne peuvent pas exister isolément. Ensemble, ces relations internes entre positions forment système. Bhaskar insiste avec force sur le fait que ce système de positions et de pratiques est un système générateur émergent possédant un pouvoir causal *sui generis*, irréductible aux actions des individus.<sup>13</sup> En tant qu’effet émergent des relations, le système social n’est pas un épiphénomène. Proprement irréductible aux éléments dont il est composé, il exerce, en revanche, une efficace causale ‘katamorphique’ (ou en cascade) sur les éléments (*downwards causation*). Ceux-ci s’en trouvent

transformés par conséquent, comme les individus le sont en vertu des relations sociales entre les positions qu'ils assument.

Ceux qui redoutent que le réalisme critique renoue avec les travers du structuralisme français durkheimo-marxiste peuvent être rassurés. Le naturalisme critique n'oublie pas que les structures n'existent et ne persistent que moyennant les pratiques des acteurs qui reproduisent ou transforment les structures sociales. Le modèle transformationnel de l'action sociale de Bhaskar est assez proche de la théorie de la structuration de Giddens: la société est à la fois la cause matérielle et le résultat de l'action ('dualité de la structure'); les acteurs sont à la fois la cause efficace de la reproduction et de la transformation des conditions de production de la société ('dualité de l'action') (Bhaskar, 1979: 43-4). Conçue selon le modèle aristotélo-marxien du travail, la production de la société donne lieu à une aliénation du produit par rapport au producteur. La société est un effet non intentionnel des actions intentionnelles des acteurs – les acteurs ne se marient pas pour reproduire le système patriarcal, mais cela est néanmoins le résultat inévitable, quoique non intentionnel, de l'expression institutionnelle de leur amour – et ces effets non intentionnels se cristallisent dans un système émergent que nul n'a prévu et que nul n'a voulu et qui fonctionne relativement indépendamment des acteurs qui l'ont produit en suivant ses propres lois autonomes (les *Eigengesetzlichkeiten* de Weber).

La reconnaissance explicite des effets émergents dans la théorie de la praxis aboutit à une vision stratifiée de la réalité sociale qui déborde le théorème de la dualité chère à Giddens: le pouvoir causal des structures sociales est relativement indépendant du pouvoir causal des individus; les structures sociales n'existent pas seulement 'dans la tête des individus' au moment où elles sont activées, ou en tant que traces de mémoire si elles ne le sont pas, mais comme l'a bien montré Margaret Archer (1988: ch. 4; 1995: ch. 4) dans sa critique décapante de Giddens, temporellement et nécessairement, elles précèdent leur instanciation. Comme autrefois dans le débat sur l'autonomie relative de l'Etat qui opposait Poulantzas à Milliband, le débat entre les réalistes et les structuristes, c'est-à-dire les adeptes de la théorie de la structuration tourne une fois de plus autour de la question de la relativité de l'autonomie relative des structures sociales. Archer ne conteste pas l'affirmation ontologique de Giddens selon laquelle les structures sociales n'existent pas indépendamment des acteurs (pas de structures, pas d'acteurs),<sup>14</sup> mais en insistant comme Comte et Durkheim sur le fait que les structures sont un legs du passé, elle peut montrer que ces structures sont des structures 'lourdes' que les contemporains héritent de leur prédécesseurs, que ces structures ne peuvent pas

être transformées d'un jour à l'autre et qu'elles sont, donc, *relativement* indépendantes des actions des contemporains. Il se pourrait que les théoriciens de l'action aient raison et que le concept de l'émergence implique une rechute dans la réification sociologique, mais si c'est le prix qu'il faut payer pour pouvoir penser et dénoncer les contraintes aliénantes de la société contemporaine, je suis prêt à l'assumer (Vandenbergh, 1997–8, II: Conclusion).

### *1.3 Le réalisme discursif*

Avec l'introduction de la société comme système émergent des relations entre les positions sociales, disposant d'un pouvoir causal, relativement irréductible aux individus, qui leur pré-existe et conditionne leurs actions, Bhaskar a jeté les bases d'une ontologie réaliste pour la sociologie critique. Cette ontologie n'est pas incontestée.<sup>15</sup> Ainsi, Rom Harré, philosophe polyvalent et directeur de thèse de Bhaskar qui a introduit la notion de 'pouvoir causal' dans la philosophie des sciences dès les années soixante-dix, estime que, malgré leurs bonnes intentions, les réalistes critiques ont commis le 'paralogisme de l'efficace déplacé' en attribuant un pouvoir causal aux structures sociales (Harré, 2002).<sup>16</sup> Pour Harré, les corps et les discours sont les constituants ultimes de la réalité sociale: "Pour autant que quelqu'un ait pu le vérifier, il n'y a que deux réalités humaines: la physiologie et le discours (la conversation) – la première est un phénomène individuel, le second collectif" (Harré, 1990: 345). En accord avec les prémisses du constructivisme social, Harré estime qu'un anthropoïde devient social par le langage et que c'est grâce à la conversation qu'il devient une personne.<sup>17</sup> Des personnes en conversation, engagées dans des jeux de langage, suivant des règles, des coutumes et des conventions sociales, voilà tout ce qu'il faut supposer pour pouvoir générer un monde social complet.

Le monde social se construit par la répétition continue d'interactions dans des micro-situations, soumises à toutes sortes de règles normatives dont les acteurs n'ont sans doute que vaguement conscience (*know how* plutôt que *know that*, pour parler comme Ryle). Des gens qui quittent la maison pour aller au travail, prennent le métro, lisent le journal et saluent leurs collègues à l'arrivée au bureau ou à l'usine, la réalité sociale n'est rien d'autre que l'agrégation de telles actions répétées dans le temps et dans l'espace.<sup>18</sup> Toute la vie sociale peut être réduite à ceci: des gens comme vous et moi qui agissent dans des micro-situations empiriquement observables. De la naissance jusqu'à la mort, la vie

humaine n'est qu'un fleuve agité d'actions dans des micro-situations. Il est impossible pour quiconque d'être dans une situation empirique autre qu'une micro-situation. En tant que premier ministre d'une grande nation, Tony Blair est, certes, un homme puissant, mais il ne peut agir que dans des micro-situations. Passant d'une scène rituelle à une autre (le parlement britannique, le plateau de télévision, le foyer de Downing Street, etc.), il ne peut jamais quitter une micro-scène pour une macro-scène. Il peut, certes, faire des macroréférences à d'autres situations. Il peut même invoquer des entités abstraites, telles que le monde occidental, la Grande Bretagne, la BBC ou le spectre de l'ancien travaillisme, mais ces entités ne peuvent pas agir et ne représentent, au mieux, que des 'gloses' renvoyant de façon sténographique à la répétition d'actions dans des micro-situations ou, au pire, des réifications, des mystifications que les gens prennent pour la réalité, mais qui, en vérité, n'existent pas (Collins, 1981b: 85-6). Ainsi, lorsque, dans le journal, on peut lire des phrases comme 'Le gouvernement a décidé ...', 'la Grande Bretagne n'acceptera pas ...' ou 'La BBC doit être impartiale', ces phrases ne doivent pas cacher que, en dernière instance, il n'y a que des personnes concrètes, pris dans des réseaux d'interlocutions et agissant dans des micro-situations bien déterminées, qui ont décidé de faire quelque chose de particulier. En vérité, ce qui s'est vraiment passé, "eh bien, c'est que des personnes se sont réunies et ont eu une conversation sur des conversations à la télé et, puis, ils ont invité beaucoup d'autres personnes en les contactant par écrit, téléphone ou peut-être même par courriel, pour se rassembler et, puis, il y a eu d'autres conversations et certaines personnes invitées ont reçu des documents, et plus de conversations ont eu lieu, culminant dans [la phrase qu'on trouve dans le journal] et d'autres inscriptions similaires" (Harré, 1998: 48).

Dans le monde social, les seules entités qui ont un pouvoir causal sont les personnes. Les structures sociales, que Harré conçoit comme des supra-collectifs composés de personnes (*people-structures*), ne sont pas des supra-individus (Harré, 1979: 85): n'étant pas des 'particuliers puissants' (*powerful particulars*), ils n'agissent pas, ne s'agitent pas et n'ont aucun pouvoir causal.<sup>19</sup> Dans ses "Investigations philosophiques" (*Philosophical Investigations*, 1968), Wittgenstein a démontré que ce ne sont pas les règles du langage qui utilisent les personnes, mais que c'est l'inverse. *Mutatis mutandis*, la même remarque vaut pour les structures sociales. Elles ne sont que des formations secondaires que les acteurs ont créé en suivant les règles ou les conventions héritées du passé. En outre, comme ces règles et ces conventions sont immanentes aux pratiques langagières et n'existent pas en dehors de ces pratiques, on peut

ontologiquement les réduire aux personnes et à leurs pratiques. Quant aux autres entités collectives macrosociologiques, telles le système capitaliste ou le ‘système de positions-pratiques’ dont parle Bhaskar, elles ne sont que des réalités discursives sans le moindre pouvoir causal. Ce ne sont que des concepts de combats, introduits dans le discours pour poursuivre la lutte des classes dans la théorie. Le verdict du maître est clair; sévèrement, il corrige l’élève: “Le réalisme transcendantal qu’on attribue aux positions-pratiques n’est qu’un rétablissement idéologique des ‘concepts macrosociaux’ du dix-neuvième siècle, présenté de façon trompeuse dans le langage théorique de la théorie des puissances causales” (Varela et Harré, 1996: 324).

Dans le sillage du constructivisme social, *tous* les faits sociaux peuvent être considérés comme des réifications (Finn, 1997: 11). Ne traitant plus les faits sociaux comme des choses qui possèdent un pouvoir causal, Harré les traite comme des réifications. Éliminées du monde réel, passées sous le rasoir occamiste des constructivistes, les entités macrosociologiques sont réduites à des figures de style, des simples façons de parler. On ne parle plus de la société, mais de l’idée de société; plus de l’Etat, mais du concept d’Etat; plus des groupes, mais des représentations ordinaires des groupes. A la fin, tout dégénère en bavardage et la société se présente comme un grand *talk show* collectif en continu. Des individus pris dans des réseaux d’interlocution et utilisant des ‘grands mots immenses’, tels que la ‘classe’, la ‘nation’, le ‘peuple’, etc., pour impressionner les autres et se faire une réputation, voilà la vision dramatique et passablement goffmannesque du monde social que Harré nous propose. Ces mots ‘immenses’ (Harré) et ‘glorieux’ (Garfinkel) ne renvoient à rien, mais en tant que fleurs rhétoriques, ils ont néanmoins un effet puissant sur l’esprit des interlocuteurs qui les prennent pour réels – comme les enfants qui croient encore au Père Noël ou aux lutins (Gilbert, 1989: 5).<sup>20</sup>

Chez Harré, il existe une tension étrange entre le réalisme et le constructivisme (Shotter, 1990). Quand il passe des sciences naturelles aux sciences humaines, les mécanismes causaux s’individualisent et la société se réduit à un jeu de langage – le langage devient jeu (comme chez Goffman) et le jeu langage (comme chez Wittgenstein). De même que la causalité des mécanismes génératifs produit le monde naturel, de même la conversation produit le monde social. Une telle ontologie discursive et conversationnelle me semble parfaitement acceptable pour la psychologie sociale, mais pas pour la sociologie. Intéressée par le comportement des individus, non pas isolément, mais pour autant qu’ils font partie d’un groupe, la psychologie sociale n’a pas besoin de souscrire à

l'ontologie disciplinaire de la sociologie. Elle peut se contenter d'accepter l'existence des personnes en petits groupes et traiter les renvois et les références qui débordent la situation comme de simples allusions à un contexte qui la dépasse. Le fameux "Il n'y pas de hors-texte" de Derrida (1967: 227) vaut aussi pour elle, mais seulement hors contexte. En formulant une ontologie discursive et une méthodologie qualitative pour la psychologie sociale, Harré propose une vision alternative du monde humain qui a l'avantage de rompre, une fois pour toutes, avec la 'ratologie' dont la psychologie est coutumière.<sup>21</sup> C'est son mérite, mais lorsqu'il avance l'ontologie disciplinaire de la psychologie sociale contre la sociologie, le sociologue ne peut pas le suivre *qua* sociologue – mais rien ne lui interdit de changer de sujet en changeant de discipline.

## 2. Questions de sociologie

### 2.1 Les ontologies régionales de la sociologie

Héritière de la philosophie occidentale, la sociologie hérite les oppositions et les antinomies qui parcourent son histoire et se voit constamment confrontée à de nouvelles vagues et à des vagues renouvelées de scepticisme et de nominalisme. Le constructivisme renouvelle le sophisme classique comme le déconstructivisme réinvente le pyrrhonisme – avec Harré comme réincarnation de Sextus Empiricus, Garfinkel comme nouveau Diogène et Latour comme un Lucrèce postmoderne. A peine transfigurée, l'ancienne opposition entre le réalisme et le nominalisme réapparaît dans la sociologie comme opposition entre le collectivisme et l'individualisme.<sup>22</sup> Le tiraillement entre le collectivisme des durkheimiens et l'individualisme des wébériens sous-tend et explique le balancement perpétuel entre la tendance à la réification et la tendance à la réduction des entités collectives qui scandent le développement de la sociologie.

Dans le sillage des réalistes, les collectivistes confirment le réalisme ordinaire du sens commun et affirment que les collectifs existent au même titre que les *universalia* dans le monde transsubjectif. Prenant le contre-pied de cette proposition ontologique, les individualistes radicaux récusent l'existence des collectifs *in rerum natura*, *extra nos* et *praeter nos* et affirment que seuls les individus sont réels.<sup>23</sup> Entre les extrêmes du réalisme et du nominalisme, les individualistes méthodologiques rejoignent la position des anciens conceptualistes (Sorokin, 1957: 324–7): de même que ceux-ci acceptaient que les *universalia* existent dans notre esprit comme des concepts, de

même ceux-là nient que les entités collectives existent dans le monde transsubjectif, mais admettent néanmoins qu'elles puissent exister en tant que "représentation qui flotte dans la tête des hommes réels" (Weber, 1964: 10).

En sociologie, ces trois positions ontologiques réapparaissent parmi les diverses fractions de la discipline comme autant de sous-ontologies régionales qui fonctionnent comme des 'étiquettes d'affiliation' à des courants théoriques plus ou moins articulés (Berthelot, 2000: 72). De façon prédominante, les sociologues qui font une recherche de terrain empirique sont des réalistes qui s'ignorent. Qu'ils travaillent sur la stratification ou les organisations, les banlieues ou la religion, la discrimination à l'école ou la compétition dans le monde sportif, la plupart du temps, ils suivent spontanément le sens commun et estiment que les entités sur lesquelles ils font une recherche empirique existent dans la réalité *out there*. Il est vrai que les sociologues sont censés rompre avec les prénotions du sens commun et se construire leurs concepts scientifiques en passant par la théorie, mais (à part des bourdieusiens, des boudonniers et des postmodernistes), ils ne semblent guère troublés par les réflexions épistémologiques lorsqu'ils sont sur le terrain. En tout cas, on ne peut pas faire de la recherche sur un objet et mettre réflexivement en question en même temps les conditions de possibilité de l'objet de la connaissance.

Si la sociologie de terrain est massivement, mais implicitement réaliste, la réflexion philosophique sur la sociologie penche, en revanche, nettement vers le nominalisme, confirmant ainsi le soupçon de Peirce que toute la philosophie moderne est nominaliste. Qu'il s'agisse de la philosophie kantienne et rationaliste, analytique et scientifique, existentialiste et constructiviste, déconstructiviste ou carrément post-moderniste, la réflexion épistémologique contemporaine tend à dissoudre les objets de pensée dans la pensée de l'objet et à n'accepter comme réel que les activités de l'esprit (au sens de *Geist*, dans la version idéaliste; au sens de *mind* pour la version matérialiste).

Débordée d'un côté par le réalisme ordinaire du sens commun qui multiplie les entités et, de l'autre, par l'interrogation réflexive du philosophe qui cherche à les éliminer, la théorie sociologique est ontologiquement coincée et complexée. Oscillant entre la réduction et la réification, elle privilégie plus ou moins systématiquement le vecteur épistémologique sur le vecteur ontologique et propose l'ontologie de compromis qu'on connaît: individualisme ontologique + collectivisme méthodologique (Archer, 1995).<sup>24</sup> Wébériens par conviction, durkheimiens par convention, les théoriciens acceptent une version sceptique de la sociologie durkheimienne. Economiste et philosophe, Pierre Livet a bien



décrit la démarche du compromis sociologique contemporain: "Si nous partons du point de vue de l'individu, nous y intégrons ses représentations, ses hypothèses sur le collectif. Mais au lieu de devoir être présupposé comme une entité réelle et surplombante, plus ou moins intériorisée par l'individu, le collectif est simplement 'supposé'. Il a toujours un statut virtuel. Le collectif peut donc demeurer un contrefactuel, une fiction" (Livet, 1994: 18). Qui sait, d'ici vingt, cinquante ou cent ans, quand l'esprit du temps se sera à nouveau transformé et qu'on aura abandonné l'escepticisme ambiant de la dernière fin de siècle, les sociologues se rendront peut-être compte que le compromis durkheimowébérien de la belle époque est bancal et met en question l'existence de la sociologie en tant que telle.

## 2.2. *Les ordres de la société*

Contre les nouveaux conventionnalistes comme Harré qui virtualisent la société et travaillent à la limite de la sociologie et de la psychologie sociale, je voudrais soutenir la thèse que la sociologie ne peut pas renoncer au concept de société et que cette dernière ne peut pas être réduite à une association à grande échelle. La société existe en tant qu'effet émergent et cette émergence fonde la sociologie en tant que discipline relativement autonome. Avec les penseurs de la complexité, je pars de l'idée que la réalité est un système complexe de strates émergentes enchevêtrées et que les sciences se superposent comme des paliers en profondeur. Ce qu'une science moins complexe considère comme un effet de 'supervénience' devient le palier de la science suivante plus complexe en sorte que les synthèses des unes peuvent apparaître comme des produits semi-finis des autres. Ainsi, on peut ordonner les sciences selon un ordre de complexité croissant: physique, chimie, biologie, psychologie, histoire et sociologie.

Bien que chaque science présuppose les résultats de la science qui la précède, l'autonomie de chacune doit être judicieusement préservée, l'ordonnance étant justifiée par l'emboîtement ontologique des effets d'émergence et de supervénience. En réduisant les effets d'émergence d'une strate plus complexe à des effets d'agrégation d'une strate moins complexe, on procède par élimination ontologique et pratique un 'entiticide' qui extermine la complexité de la réalité en la simplifiant. Ainsi, en proposant d'éliminer systématiquement toutes les macro-références du discours sociologique, Harré simplifie la réalité sociale et, réduisant la société au monde vécu, il nie tout simplement l'existence d'un ordre social systémique qui émerge historiquement du monde vécu et suit ses

propres lois. Dans la mesure où les comportements interpersonnels que la psychologie sociale étudie sont conditionnés et influencés par les systèmes sociaux complexes qui font l'objet de la sociologie, j'estime qu'il ne vaut mieux pas les éliminer si on est sociologue. Étant donné que ceux-ci constituent des conditions nécessaires, mais non suffisantes de ceux-là, la sociologie doit les prendre explicitement en compte.

L'affirmation des réalistes selon laquelle la société existe en tant qu'ensemble relationnel, émergeant et supervenant au niveau systémique doit être vue dans le cadre d'une ontologie générale stratifiée de la réalité sociale. La société existe, et comme le langage ordinaire l'indique, elle existe de différentes façons et à différents niveaux. Je propose de distinguer, de façon schématique, cinq ordres sociaux, renvoyant à trois niveaux d'existence de la société: le niveau micro (ordre individuel et interactionnel), méso (ordre institutionnel) et macro (ordre culturel et structurel).<sup>25</sup> Je les présente ici de façon analytique et séquentielle, mais, en réalité, les ordres sont enchevêtrés l'un dans l'autre et reliés par un 'couplage souple' (*loose coupling* – Layder, 1994: 172–85) qui permet de combiner l'autonomie relative de chaque ordre avec une analyse non réductionniste de leur influence mutuelle.

1. L'ordre individuel: la société existe au niveau micro en tant qu'idée, concept ou représentation dans la tête des individus (et, sans doute aussi, en tant que sensation diffuse dans leur chair). Dans une reprise réaliste et phénoménologique de ce thème wébérien, les concepts ne sont plus conçus comme des constructions analytiques et idéaltypiques que le sociologue construit et impose, plus ou moins arbitrairement, à la réalité pour comprendre les sens orientant l'action des individus. Les concepts sont fondés dans la réalité et reliés de façon plus ou moins systématique entre eux, formant une sorte de carte de la société. Bien que partagée par les membres d'une société, cette carte peut être vague et même erronée. Outre cette représentation approximative de la société, l'acteur dispose encore d'une connaissance tacite ou explicite des règles et des conventions sociales et sait comment les utiliser de façon pratique. Elles forment une sorte de grammaire des concepts. Ensemble, la carte et la grammaire constituent les structures du monde vécu. En tant que telles, elles font l'objet d'une proto-sociologie phénoménologique de la connaissance (A. Schutz, T. Luckman, P. Berger).
2. L'ordre interactionnel: la société existe au niveau micro en tant qu'interaction ou association entre des individus qui sont reliés entre eux par une connexion mentale. Ils forment une unité et pour autant qu'ils

aient conscience de former une unité, ils constituent une société, au sens de Simmel, mais aussi de Husserl, qui désigne la communauté psychique comme une 'personne de degré supérieur' (voir *infra*). En tant qu'association (*Vergesellschaftung*), la société peut être comprise comme un 'sujet pluriel' (Gilbert) (cf. *infra*). Bien que les sujets pluriels aient leurs origines dans la dyade, la société ne commence, cependant, comme le savait très bien Simmel, qu'à partir du nombre trois, donc du trio. Dans la mesure où les interactions 'avec, pour et contre les autres' (Simmel, 1992: 18) sont soumises à des règles et des conventions normatives qui sont propres au domaine de l'inter-humain et le régulent, l'association se laisse analyser dans une perspective micro-durkheimienne comme ordre d'interaction *sui generis* (cf. E. Goffman, A. Rawls, R. Collins).

3. L'ordre institutionnel: la société existe au niveau méso en tant qu'ensemble normé d'actions et d'interactions répétées et récursives. La répétition dans le temps et la récursivité dans l'espace poussent l'institution au-delà de l'ordre interactionnel. Deux personnes qui écrivent un texte ensemble pour une conférence ou qui se retrouvent dans un dîner de famille agissent au niveau institutionnel, même si certaines de leurs actions relèvent de l'ordre interactionnel. Les organisations forment un sous-type des institutions. Créées en vue de la réalisation la plus efficace d'une fin spécifique, l'organisation est composée de membres et dispose de procédures et de règles plus ou moins formelles qui permettent de mobiliser et de coordonner les efforts des individus, des groupes et des sous-groupes de l'organisation en vue de la poursuite d'un but collectif et corporatif. Plus loin, nous analyserons longuement le rôle constitutif du porte-parole qui représente l'organisation dans la structuration du collectif comme un groupe organisé.
4. L'ordre culturel: la société existe au niveau macro en tant qu'ensemble de relations structurées entre des idées, au sens large du mot. Les normes, les valeurs, les règles et les idées régissant les comportements institutionnels ou organisationnels ne sont pas immanentes à la situation d'action, mais forment un ensemble structuré et systémique qui transcende les situations et les institutions. L'ensemble des règles, des normes, des valeurs et des idées forme un système, en l'occurrence le système culturel qui existe au niveau macro. Contrairement à ce qu'ont pu suggérer les fonctionnalistes – Parsons en particulier, mais la même remarque vaut pour les marxistes qui analysent la culture par référence à 'l'idéologie dominante' – le système culturel ne forme pas forcément un système intégré. A l'instar

de l'ordre social, il est parcouru par des failles et des tensions, voire même des contradictions.

5. L'ordre social: la société existe au niveau macro en tant qu'ensemble de relations internes entre des positions sociales. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est la définition qu'en donnent Bhaskar, Bourdieu et autres dialecticiens inspirés par le marxisme. A la différence du système culturel, qui est un système d'idées, le système des positions relève de l'ordre matériel.

Dans la perspective du réalisme critique, l'ordre culturel et l'ordre social qui émergent au niveau macro-social constituent tous deux des ordres systémiques qui possèdent, en vertu de leur structure interne, un pouvoir causal. Ces ordres macro-sociaux peuvent interagir entre eux, mais en aucun cas, on ne peut réduire leur fonctionnement à l'ordre institutionnel, interactionnel ou individuel. Sur ce point, les idéalistes (comme Parsons) et les matérialistes (comme Althusser) sont d'accord. Le désaccord porte sur la question de la primauté de l'idéal ou du matériel: Qu'est ce qui fait tourner le monde? Les idées, les normes et les valeurs ou les positions sociales et les intérêts? Les idées façonnent-elles les intérêts ou, façonnées de façon insidieuse par eux, ne seraient-elles, en dernière instance, que des idéologies qui masquent et, donc, reproduisent les intérêts cachés des classes dominantes? En soi même, cette veille discussion de révolutionnaires attardés sur les 'premiers facteurs' et les 'dernières instances' ne devrait pas nous concerner. En tant que réalistes, nous pouvons très bien être idéalistes, idéalistes parce que matérialistes et matérialistes parce qu'idéalistes. Or, comme l'idéalisme tend le plus souvent, mais pas toujours, vers le nominalisme, j'estime que le réaliste doit rester vigilant et vérifier soigneusement que les idées existent bien *extra nos* et pas seulement dans la tête des individus – dans le 'monde 3' de Popper, pas seulement dans le 'monde 2' (Popper, 1979: 106–90). Même s'il reconnaît l'autonomie relative des idées, l'idéaliste tend naturellement à considérer que les références à un ordre matériel sont purement conceptuelles, voire même rhétoriques – des illusions en acte plutôt que des allusions à un ordre d'ensemble relationnel, transfactuel et relativement autonome entre des positions matérielles. Transformant les relations matérielles en relations conceptuelles, l'idéaliste renvoie la société au monde des idées et des concepts.<sup>26</sup> Souvent, il est sceptique quant à l'existence de la société. C'est pourquoi le réaliste conséquent s'en méfie. Entre le matérialisme et le réalisme, le réalisme et la théorie critique, il existe, en revanche, une 'affinité élective'. Cette affinité notoire est d'ordre idéologique et provient de 'l'intérêt émancipateur de la connaissance' que le réalisme critique partage

avec la théorie critique et qui anime leur lutte (idéaliste) commune contre la domination et l'aliénation des individus par des structures réifiées et réifiantes (Vandenberghé, 1997/8). Dans ce qui suit, j'adopterai une position matérialiste, non pas parce que j'accepte l'hypothèse que la structure sociale détermine la culture, mais parce que je refuse la réduction idéaliste de l'ordre social à l'ordre culturel. L'ordre social n'est pas qu'une idée; il est tout aussi réel – et peut-être même plus réel (*ens realissimum*) – que l'ordre culturel, alors même qu'il ne peut pas être pensé et ne peut pas exister sans l'apport de l'ordre culturel qui régule les pratiques qui (re)produisent la société.

### 2.3 Système et morphogenèse

Comprendre la société de façon réaliste implique, par définition, l'acceptation des théorèmes couplés de l'émergence et de l'autonomie relative de la société: la société est plus et autre chose que des individus, des groupes et des institutions en interaction; il y a des effets systémiques qui transcendent et englobent les individus, des groupes et des institutions. En reprenant partiellement les analyses de Luhmann, Jürgen Habermas (1981, II: 229–93) a démontré, de façon convaincante à mon avis, que, suite à un processus de différenciation interne de la société, les sous-systèmes sociaux de l'économie et de l'administration d'Etat émergent historiquement du monde vécu lors de la grande transition vers la modernité. Suite à cette disjonction entre le système et le monde vécu, et en dépit de ce qu'affirme l'idéalisme herméneutique, la société ne se laisse plus réduire au monde vécu. La société n'est pas un ensemble d'individus, de groupes ou d'institutions en interaction, mais au-delà des interactions entre les individus et les groupes, au-delà des relations entre les institutions et les organisations, elle renvoie à un système relativement autonome de relations sociales entre des positions sociales (et de relations logiques entre des idées).<sup>27</sup> C'est pourquoi la société doit être analysée à la fois comme monde vécu et comme système ou, comme le dit justement Habermas (p. 228) en condensant les analyses de Lockwood, comme "connexion d'actions systématiquement stabilisées de groupes socialement intégrés".

Suivant la synthèse que Lockwood effectue entre le fonctionnalisme systémique et la sociologie des conflits, on peut introduire une distinction artificielle entre 'l'intégration sociale' et 'l'intégration systémique' de la société. "Alors que le problème de l'intégration sociale attire l'attention sur les relations ordonnées ou conflictuelles entre des acteurs, le

problème de l'intégration systémique renvoie à des relations ordonnées ou conflictuelles entre les parties d'un système social" (Lockwood, 1964: 245) – ces soi-disant 'parties' pouvant être des positions, des rôles, des droits, des idées, des valeurs, etc., bref, des éléments quelconques reliés entre eux, ayant une structure et formant système. Le concept de l'intégration sociale pointe les conflits ou les ententes entre les personnes et les groupes, tandis que le concept complémentaire de l'intégration systémique conceptualise les contradictions et les complémentarités entre les parties ou les éléments composant le système. Si l'on peut dire que les 'parties' entretiennent des relations entre elles, on ne peut pas dire qu'elles interagissent, car seules des personnes peuvent le faire. Il est non seulement entendu que l'intégration sociale et systémique peuvent varier indépendamment l'une de l'autre – une contradiction systémique entre des positions sociales (ou entre des idées) incompatibles ne conduit pas automatiquement à un conflit entre les individus qui occupent ces positions (ou soutiennent ces idées), et *vice versa*, mais aussi – et ici j'enchaîne sur l'explicitation systématique que Margaret Archer (1996) a proposée de la tentative de Lockwood pour intégrer Parsons et Marx dans une théorie fonctionnaliste du conflit – que le contexte systémique précède et conditionne les interactions sociales qui cherchent à préserver ou, le cas échéant, à modifier le système social et/ou culturel.<sup>28</sup>

En maintenant ainsi la distinction entre le système et le monde vécu constante pour les besoins de l'analyse ('dualisme analytique' – en réalité, on ne peut pas fixer le mouvement dialectique entre l'action et la structure en s'arrêtant sur l'image), Archer peut étudier le changement social avec bien davantage de pénétration et de précision que Giddens qui insiste, comme on sait, sur la 'dualité' et l'inséparabilité ontologique de la structure et l'action, et répète que celles-ci forment, comme disait Spinoza dans un autre contexte, une "traduction différente (simultanée) d'une même ph(r)ase". Au lieu de choisir, par parti pris, pour le volontarisme ou le déterminisme, le dualisme analytique a le grand avantage de permettre de différencier entre les situations où le système prime sur les actions et celles où le volontarisme est de mise.

Empruntant quelques outils conceptuels au systémisme morphogénétique de Walter Buckley (1967), Margaret Archer montre ensuite comment le dualisme analytique peut être utilisé à bon escient pour modéliser les relations entre les niveaux d'analyse systémique, d'une part, et les niveaux interactionnels et institutionnels, de l'autre. L'outil analytique de la 'séquence morphogénétique', composée de trois moments analytiques (conditionnement systémique, interaction socio-culturelle, élaboration

systémique) qui se succèdent dans un mouvement en spirale infinie, permet d'étudier la transformation de la société (morphogénèse du système) et des acteurs (morphogénèse de l'acteur), ainsi que les relations de transformation qui relient l'acteur et le système, sans réduction ou, comme le dit Archer, sans *conflation* actionniste, systémique ou structuriste. Alternant entre le système et le monde vécu, la séquence morphogénétique/statique s'ouvre avec le moment du conditionnement systémique: l'état du système conditionne les actions, interactions et institutions qui ont lieu dans le monde vécu (second moment) et reproduisent ou modifient, dans un troisième moment, l'état du système qui, dans un second cycle morphogénétique, va conditionner à son tour les actions, interactions et institutions, etc.

La synthèse ambitieuse entre le réalisme critique de Bhaskar et la théorie morphogénétique de Buckley que Margaret Archer propose, transforme le petit essai de Lockwood d'une dizaine de pages en une grande théorie sociologique complexe et relativement compliquée du changement social rétive au résumé (le résumé verse dans le formalisme). Tout en simplifiant et schématisant à outrance la théorie morphogénétique, je voudrais néanmoins présenter quelques-unes de ses idées centrales, car elles permettent de complexifier l'analyse des relations entre le système et le monde vécu. Dans les deux premiers tomes du quartet morphogénétique, Archer analyse deux types de systèmes, la culture (Archer, 1988) et la structure sociale (Archer, 1995), ou, pour reprendre les termes introduits plus haut, l'ordre culturel et l'ordre social. Tous deux sont conçus comme des systèmes relationnels entre des 'parties', possédant des propriétés systémiques émergentes et exerçant une efficace causale sur les situations d'interaction sociale dans lesquelles les acteurs modifient ou préservent, consciemment ou non, la structure du système culturel et/ou social. Alors que la culture se présente comme un ensemble de relations logiques (contradictaires ou complémentaires, nécessaires ou contingentes) entre les idées appartenant à la librairie universelle et intemporelle de l'humanité – le 'monde 3' de Popper (1979), la structure sociale, elle, est comprise, de façon générique, comme un ensemble de relations internes entre des positions sociales de premier, second et troisième ordre.

Au fur et à mesure qu'on passe les paliers successifs de la réalité sociale, les relations entre les parties produisent des effets d'émergence au niveau micro, méso et macro. Les effets non intentionnels des actions et des interactions se relient en système et les relations de premier ordre se relaient successivement dans des relations d'un second ordre (relations entre les relations) et, même, d'un troisième (relations entre les

relations des relations). Les relations entre les positions sociales, celle du patron et de l'employé, par exemple, apparaissent d'abord comme le résultat émergent, mais non intentionnel, des interactions interpersonnelles qui ont eu lieu auparavant dans des micro-situations d'action. Or, une fois en place, elles conditionnent ensuite les interactions ultérieures et peuvent donner lieu, à leur tour, à l'émergence d'institutions et d'organisations, ainsi qu'à des relations de second ordre entre celles-ci. Des relations de compatibilité ou de contradiction peuvent encore exister entre ces institutions et organisations. En dépit de ce que suggèrent les synthèses néo- et théo-conservatrices du néo-libéralisme et du vétéromoralisme, rien ne garantit, par exemple, que le marché et la famille nucléaire soient compatibles. Enfin, les relations entre les organisations et les institutions peuvent conduire, à leur tour, à des relations de troisième ordre. A ce niveau proprement macro-sociologique, la société émerge en tant que formation sociale globale. Que celle-ci soit reproduite ou transformée dépend des relations entre le système culturel et le système social.

L'état de la culture (contradiction vs. intégration systémique) peut influencer la structure sociale ou inversement, mais quelle que soit l'influence que les systèmes exercent l'un sur l'autre – ils peuvent aussi se bloquer mutuellement – ils ne peuvent le faire qu'indirectement et médiatement en passant par les actions, les interactions et les institutions du monde vécu. Conforme à la vision réaliste, Archer conçoit la culture et la structure sociale comme des mécanismes génératifs disposant d'un pouvoir causal. Ce pouvoir causal est réel et non pas imaginaire. Il peut être exercé et se manifester dans le monde vécu ou non, c'est selon, mais dans tous les cas, le système de relations entre les 'parties' ne peut exercer son pouvoir causal que grâce à la médiation par les 'acteurs'. En outre, il faut noter que les acteurs ne confrontent jamais les systèmes de front. Le pouvoir causal de la culture et de la structure sociale se manifeste concrètement dans la structuration de la situation d'action sous forme de contraintes ou de facilités. Le poids des contraintes ou des facilités dépend, objectivement, de la position sociale que les acteurs occupent dans la société – positionnement involontaire qui détermine leurs intérêts matériels – et, subjectivement, des projets personnels que les acteurs envisagent, les deux étant liés jusqu'à un certain point par la 'causalité du probable' (Bourdieu, 1974: 3–42) qui ajuste les volontés à la possibilité.

Si l'activation du pouvoir causal des systèmes culturels et sociaux dépend des projets personnels (pas de projets, pas de contraintes ni de facilités), la formulation des projets dépend, à son tour, de la délibération



réflexive des acteurs sur les grandes questions de l'existence: Qui suis-je? Quelles sont mes valeurs ultimes? Que puis-je espérer? Que veux-je faire? Ces réflexions se déroulent dans le for intérieur de la personne et prennent la forme d'une 'conversation intérieure' (Archer, 2003). Elles sont doublement importantes: d'une part, elles ont le pouvoir de transformer l'individu de l'intérieur ('Deviens qui tu es!'), d'autre part, elles médiatisent l'influence causale des systèmes. Moment de médiation entre le pouvoir causal de l'ordre culturel et celui de l'ordre social, la réflexion intrasubjective possède également un pouvoir causal personnel qui peut transformer l'agent individuel en un acteur collectif, membre d'un mouvement social ou d'un collectif politique, qui peut transformer le monde. A ce point de jonction où les pouvoirs causaux de la structure sociale, de la culture et de la personne se recourent dans la médiation méditative de la réflexion personnelle et de la conversation intérieure, l'analyse archéenne de la morphogenèse sociale et culturelle est relayée par une analyse de la morphogenèse de l'action et de la personne. Le 'changer le monde' de Marx et le 'changer la vie' de Rimbaud se retrouvent dans 'l'action sociale transformatrice transformée' dont parle Ram Roy Bhaskar (2000) dans ses dernières tentatives plus spirituelles pour intégrer la *New Left* et le *New Age* dans une philosophie émancipatrice de la désaliénation et de l'autoréalisation universelles.

#### 2.4 Entre réification et réduction

Oscillant entre le réalisme naïf du sens commun et le nominalisme réfléchi des philosophes, la sociologie se trouve devant un dilemme. Si elle insiste trop sur l'émergence de la société en tant que formation autonome, indépendante de la conscience des individus, elle risque de commettre l'erreur de la réification qui consiste à personnifier la société comme un acteur puissant à part entière et à aliéner les individus en les présentant comme des épiphénomènes passifs de la société (les *Träger* d'Althusser). Si, à l'inverse, elle insiste trop sur les individus, elle risque de réduire la société à une simple agrégation d'actions individuelles et d'oublier que ces actions sont rendues possibles et conditionnées par le système social et culturel environnant. Les erreurs de la réification et de la réduction sont des erreurs complémentaires, mais on peut les éviter à condition de bien prendre soin de ne pas présenter le fonctionnement des systèmes indépendamment des acteurs (moment analytico-régressif: connexion systématique de l'ordre culturel et structurel avec les ordres institutionnel, interactionnel et individuel) et de ne pas présenter les acteurs sans prendre

en même temps en compte les conditions systémiques qui rendent leurs actions possibles (moment synthético-progressif: connexion systématique des ordres individuel, interactionnel et institutionnel avec les ordres culturel et structurel).<sup>29</sup>

Pour échapper à l'erreur de la réification, il est important de souligner que la société (ou la culture) n'agit pas en tant que telle. En tant que condition systémique nécessaire, mais non suffisante de l'action, la société est une cause matérielle, pas une cause efficace (pour reprendre les termes de la théorie classique des 'quatre causes' qu'Aristote a développée dans *L'éthique à Nicomaque*). Les individus et les groupes qui produisent ou transforment les conditions de l'action sont les seules causes efficaces dans cette histoire de morphogénèse. Les hommes font l'histoire dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies, mais comme le dit finement Sartre (1960: 61), "ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures". Condition antérieure et effet émergent des relations entre les actions, les interactions, les institutions et les organisations, la société possède effectivement un pouvoir causal. Bien que ce pouvoir n'existe pas indépendamment des actions et ne se manifeste que dans et par les effets qu'il exerce sur l'action, la société est plus et autre chose qu'une répétition continue d'actions et d'interactions. Affirmer le contraire, c'est réduire la société à une poussière d'individus en faisant violemment abstraction des effets d'émergence, ainsi que des effets relationnels et systémiques qui structurent les situations d'actions dans lesquelles ils se trouvent et conditionnent leurs actions sans pour autant les déterminer.

Si la réification tend, à la limite, vers l'évacuation des individus, la réduction cherche, en revanche, à éliminer la société. "Il n'y a pas quelque chose comme la société. Il y a des hommes et des femmes en tant qu'individus, et puis il y a des familles" – si on laisse de côté la référence typiquement conservatrice à la famille, cette fameuse phrase de Margaret Thatcher résume à merveille la position des individualistes.<sup>30</sup> Cette position n'est pas tenable à mon avis. Si elle évite l'erreur de la réification, qui personnifie les collectifs en faisant abstraction des actions, des interactions et des institutions, ce n'est que pour commettre l'erreur inverse de la réduction qui, elle, fait abstraction des structures sociales et omet les effets émergents. En méconnaissant systématiquement les conditions matérielles et idéelles de l'action qui précèdent l'action, elle attribue à l'individu des propriétés qui appartiennent à la société en les incorporant dans les individus. Si la manœuvre peut passer relativement inaperçue, c'est seulement parce que "les caractéristiques pertinentes du contexte social ont, pour ainsi dire, été construites dans l'individu" (Lukes, cité par Archer, 1995: 37). Ainsi, en intériorisant la

société dans la personne, en dissolvant la société en processus de socialisation et en identifiant la socialisation à l'individualisation, on présente l'individu comme s'il était une personne par nature. Avec Bourdieu, on pourrait dire que pour l'individualiste tout se passe comme si l'habitus pouvait fonctionner tout seul – sans champ qui lui correspond et, donc, sans être relié au système de positions sociales qui le façonne.

De même qu'on ne peut pas concevoir – sous peine de réification – la société en faisant abstraction des individus, de même on ne peut pas concevoir l'individu – sous peine de réduction – sans société. Car, toutes les propriétés que possèdent les individus et tous les prédicats qu'on peut leur appliquer en tant que personne, sont des prédicats sociaux. Ainsi, une personne peut être 'grande comme un arbre' ou 'dure comme une pierre'; elle peut encore être 'méchante comme un chien' ou 'affamée comme un lion', mais dès qu'on lui applique des prédicats proprement humains, on est obligé de faire référence à des propriétés sociales. "Le problème ne semble pas tant de savoir comment on pourrait donner une explication individualiste du comportement social que de savoir comment on pourrait jamais donner une explication non sociale et strictement individualiste du comportement individuel ou, du moins, typiquement humain. Car les prédicats désignant des propriétés propres aux personnes présupposent tous un contexte social pour leur utilisation. Un homme de tribu présuppose une tribu, l'encaissement d'un chèque un système de banque" (Bhaskar, 1979: 35). Et le système de banque présuppose à son tour un système économique, qui présuppose la propriété privée, qui présuppose le travail, qui présuppose le marché, etc.

En suivant la chaîne des présuppositions nécessaires et des déductions collectives, on pourrait, en principe, tirer la société entière de chaque personne comme un lapin qu'on tire d'un chapeau. Ainsi, on pourrait montrer que chaque mot présuppose un système symbolique a priori qui structure les actions qui reproduisent le langage (Freitag, 1986) comme on pourrait montrer que chaque acte langagier présuppose et produit un système matériel de relations sociales entre des positions sociales (Bourdieu). Quoi qu'il en soit de ces affirmations quelque peu excessives, elles montrent bien que l'individualisme est faux. L'explication et la compréhension de l'individu présupposent toujours déjà des prédicats sociaux irréductibles. Le réalisme va plus loin et, sans se laisser intimider par la critique des illusions grammaticales, il affirme que les prédicats sociaux renvoient, en dernière instance, à des systèmes sociaux de relations entre des signes et des positions qui existent *extra nos* et *praeter nos*.

### 3. L'ontologie des collectifs

#### 3.1. *Collectifs taxonomiques et groupes structurés*

Dans le sillage du mouvement intellectuel du réalisme critique, nous avons soutenu la thèse collectiviste que la société existe à tous les niveaux de la réalité sociale et que les ordres sociaux représentent des ordres émergents et, donc, relativement irréductibles les uns aux autres. En tant que système de relations internes entre des positions et des idées, la société existe et subsiste en tant qu'ordre social et culturel, ces ordres macro-sociaux formant des conditions de possibilité nécessaires, mais non suffisantes des ordres institutionnels, interactionnels et individuels qui médiatisent et actualisent, reconduisent ou transforment les effets systémiques dans le cadre du monde vécu. Sans être une entité tangible, la société n'est pas une idée telle que celle de Dieu, mais une réalité *sui generis* possédant un pouvoir causal. De même que l'Etat, cet objet élusif que les politologues veulent toujours réduire à une représentation (macro – l'idée de l'Etat), un système (mésos – le système d'Etat administratif) ou à une communauté (micro – la 'polity'), de même les sociologues peinent encore à accepter l'existence de la société au niveau macro et, au lieu de chercher une explication de la société, ils en proposent encore trop souvent une réduction.

Si nous passons maintenant de la société en tant que système paradigmatique de relations fonctionnelles entre des 'parties' (des positions, des rôles, des idées, etc.) à la société en tant qu'ensemble syntagmatique de relations entre des 'acteurs' (des personnes, des institutions, des organisations, etc.), on butte sur les mêmes oppositions ontologiques, les mêmes questions épistémologiques et les mêmes divisions idéologiques que nous avons déjà rencontrées. Relançant l'ancienne 'querelle des universaux' qui opposait autrefois le réalisme et le nominalisme, tout le débat entre collectivistes, institutionnalistes, situationnistes et individualistes recommence à nouveau. Dans la suite de cet article, je voudrais combler une lacune dans le réalisme critique en reprenant, à nouveaux frais, la question de l'ontologie des collectifs (cf. également Vandenberghe, 2007b). La thèse que je soutiendrai est que les collectifs existent, au même titre que la société, *dans* la société, qu'ils possèdent un pouvoir causal et qu'il est vain d'opposer les catégories aux groupes. Au lieu d'opposer, comme le fait, entre autres, Harré, les catégories ou collectifs taxonomiques aux groupes relationnels ou structurés, les premiers représentant des entités théoriques macro-sociologiques largement fictives, les seconds des entités empiriques institutionnelles ou interactionnelles, il

faut analyser les catégories comme des groupes potentiels qui peuvent s'organiser, se réaliser et se manifester dans le monde vécu et étudier le passage de la puissance à l'actualité, de l'être à la praxis, comme un processus de 'structuration' progressive des catégories sociales en groupes (Giddens, 1980: 105–17).<sup>31</sup> Je me garderai cependant de parler du Prolétariat, mais c'est bien de son existence qu'il s'agit, ainsi que de celle des nouveaux mouvements sociaux et autres successeurs présomptifs du mouvement ouvrier du dix-neuvième siècle.

L'ontologie stratifiée, distinguant différentes strates ou ordres de la réalité sociale, que nous avons introduite pour conceptualiser la société aux niveaux systémique, institutionnel et interactionnel doit être légèrement modifiée quand on passe de l'analyse de l'intégration systémique de la société à celle de l'intégration sociale des collectifs. Dans la perspective réaliste, l'ontologie des collectifs se présente comme une théorie de l'action collective qui se caractérise par le fait qu'elle attribue un pouvoir causal aux acteurs collectifs en les concevant comme des mécanismes générateurs transfactuels qui peuvent être actifs ou non, mais dont même l'inaction, pour ainsi dire, peut produire du mouvement social. Comme le dit José Mauricio Domingues (1995:137) dans sa théorie de la subjectivité collective: "Avec la causalité collective qui leur est propre, les subjectivités collectives créent du mouvement dans la vie sociale (indépendamment du fait qu'elle soient mobiles ou non), produisant de la stabilité et déclenchant du changement social." Même sans être actifs ou mobilisés, les collectifs influencent le monde vécu, et cela d'au moins deux façons: d'abord, par leur existence, ils ont un effet sur d'autres collectifs qui, en prenant acte de leur existence virtuelle, sont obligés de le prendre en compte; ensuite, en tant que collectifs potentiels, ils esquissent en pointillé la formation de groupes collectifs à venir.

Avec l'idée que les collectifs existent dans la société en tant que mécanismes génératifs et qu'ils possèdent un pouvoir causal qui, même à l'état virtuel, peut produire du mouvement dans le monde vécu, le réalisme va directement à l'encontre des théories nominalistes et constructivistes qui cherchent à nier leur existence. Affirmant que les collectifs peuvent seulement exister en tant que groupes au niveau institutionnel ou interactionnel, ils estiment que les réalistes, en introduisant des entités causales au niveau macro-sociologique, prennent leurs constructions théoriques pour la réalité en confondant une fois de plus, comme Marx en accusait Hegel, les choses de la logique avec la logique des choses. Pour les constructivistes, les collectifs, à commencer par les classes, ne sont que des entités théoriques et hypothétiques, que le sociologue construit comme une catégorie analytique et qu'il ne doit pas

hypostasier et réifier. Ces collectifs théoriques, regroupant des acteurs ‘pré-groupés’ qui occupent une position sociale similaire dans la structure sociale et dont le positionnement involontaire explique qu’ils ‘se ressemblent et se rassemblent’ dans des groupes pour défendre leurs intérêts et leurs idées, n’existent que ‘sur papier’, comme le dit si bien Bourdieu (1984a: 4). Le résultat de cette réification, ce sont des collectifs hautement personnifiés, dotés de propriétés causales, qui agissent dans la société comme des supra-individus, alors qu’en réalité, ces macro-collectifs qui peuplent le monde ne sont que des méta-individus qui hantent le sociologue et s’agitent sur le théâtre de son esprit. Le sociologue qui prend les mots pour les choses, commet une ‘erreur de catégorie’ et sombre dans la mythologie conceptuelle. Tout compte fait, ‘la France’, ‘les Français’, ‘le Proletariat’, ‘le peuple’, ‘le mouvement social’, tous ces collectifs qui figurent comme sujets propositionnels ne sont que des fictions grammaticales, du même type que le ‘le roi chauve de France’ (Russell) ou ‘l’université de Cambridge’ (Ryle).<sup>32</sup>

Dans un article fort impressionnant et incontournable, Rom Harré (1981) met brillamment en cause le statut ontologique des collectifs macro-sociologiques. Afin de montrer que ceux-ci ne constituent que des constructions logiques à usage purement rhétorique et idéologique qui n’existent que dans le discours, il introduit une distinction tranchée entre les ‘collectifs taxonomiques’ (les classes) et les ‘groupes relationnels ou structurés’ (les réseaux interpersonnels). Alors que les premiers renvoient à “un ensemble d’individus qui forment un groupe parce que chaque membre possède une propriété similaire à celle de chaque autre membre”, les seconds sont “des groupes constitués par une structure de relations grâce auxquelles les individus obtiennent leurs propriétés distinctives” (Harré, 1981: 147). Dans la mesure où les relations entre les membres d’un collectif taxonomique sont des relations logiques et non pas des relations interactionnelles ou institutionnelles, les collectifs taxonomiques existent uniquement, selon Harré, dans l’esprit de l’analyste qui les regroupe dans une même catégorie. Les similarités présumées dans les croyances, les dispositions, les actions, etc., qui permettent de classer les individus dans une même catégorie (par exemple le prolétariat, la petite bourgeoisie, les provinciaux, etc.) sont des abstractions conçues par un observateur et n’existent en tant que telles que dans son esprit. Entre le dernier mineur de Creutzwald qui, épuisé par une journée laborieuse, rentre chez lui le soir et le professeur de sociologie parisien qui se lève à dix heures du matin, il n’y a aucune relation, alors même qu’ils sont tous deux membres de la classe des Français. La même remarque vaut pour le métallo algérien de Marseille, l’électricien qui

travaille chez Renault à Billancourt et le carrossier exploité qui oeuvre dans les usines de BMW à Munich. Aucune relation n'existe entre eux, alors qu'en tant que prolétaires, ils sont tous membres de la classe des travailleurs exploités. Il en va tout autrement avec les groupes structurés.<sup>33</sup> Reliés par une culture commune, des conventions légales, des règles et des règlements institutionnels, des normes d'interaction, etc., les membres d'un groupe structuré sont réellement en relation les uns avec les autres. Ainsi, le professeur d'université a des relations réelles avec ses collègues du département de sociologie. Si d'aventure, il devait rater son train, il pourrait se faire remplacer par un de ses collègues pour ne pas manquer un cours, ou se faire représenter par un autre dans le conseil administratif de la faculté. Dans certains collectifs, les relations peuvent être tellement régulières et réglées, denses, multiplexes et systématiques que, même un sceptique comme Harré, serait prêt à leur attribuer un pouvoir causal et à les considérer comme de véritables entités supra-individuelles, pour ne pas dire des quasi-personnes.

Si l'analyse de Harré a le mérite de la clarté et pose une question réelle, l'opposition qu'il établit entre les collectifs taxonomiques, les catégories et les classes d'une part, et les groupes structurés, communautés ou réseaux d'autre part, me semble toutefois trop nette, trop tranchée et trop statique pour être tout à fait crédible. Les collectifs taxonomiques et les groupes structurés ne forment pas une opposition, mais un gradient: dans certaines conditions qu'il nous faudra analyser, les collectifs taxonomiques peuvent s'organiser en groupes structurés et constituer des réseaux organisés et, au fur et à mesure, où ils se structurent et s'organisent, ils deviennent de plus en plus réels. Pour éviter la suggestion constructiviste que les collectifs taxonomiques n'existent pas dans la réalité et sont toujours des réifications qui 'flottent dans la tête des individus', comme disait Weber (1964: 8), il faudrait sans doute dire que les collectifs sont réels, qu'ils existent en tant que groupes virtuels dont le pouvoir causal se manifeste au fur et à mesure qu'ils se structurent en groupes capables de produire du mouvement social. Pour éviter la réification des collectifs, il faudrait encore insister avec les constructivistes sur le fait qu'ils ne sont pas des entités toutes données, mais des faits sociaux qui se construisent socialement dans des situations locales; pas des choses, mais des processus; pas des réifications, mais des 'fabrications', comme dirait Latour (1999b). Ces précisions grammaticales ne servent pas seulement à éviter les soi-disant 'erreurs de catégories', mais aussi à indiquer qu'une ontologie réaliste des collectifs pourrait assez facilement intégrer les ontologies performatives constructivistes, comme celles de la sociologie de la traduction de Latour (2005) ou de la théorie des chaînes d'in-

teractions rituelles de Randall Collins (2004) dans une analyse processuelle de la structuration progressive des collectifs. Dans la suite de cet article, j'analyserai successivement les processus de l'identification symbolique (3.2), de la médiation technologique (3.3) et de la représentation politique (3.4) comme 'moments' dialectiques qui transforment et structurent dialectiquement le collectif en communauté symbolique, la communauté en quasi-groupe mobilisable et le quasi-groupe en groupe organisé. Ce que nous allons analyser en étudiant ces trois moments de la structuration du collectif, ce sont les conditions de l'action collective, ce n'est pas l'action commune en elle-même.

### *3.2. Catégorisation, identification et constitution de la communauté symbolique*

Au lieu d'opposer les collectifs taxonomiques aux groupes structurés, je propose de les intégrer dans un schéma d'analyse dialectique. Dans cette perspective 'réaliste-constructiviste', les collectifs existent deux fois. Une première fois, ils existent objectivement et virtuellement en tant que catégories regroupant des membres selon la position qu'ils occupent dans la structure sociale et, une seconde fois, ils existent subjectivement et intentionnellement en tant que communauté symbolique dans laquelle les membres sont reliés directement entre eux par une connexion mentale et un lien spirituel.<sup>34</sup> Si les collectifs taxonomiques sont constitués par des catégorisations 'altéro-phénoménologiques', imposées de l'extérieur par un observateur, offrant une description structurelle du collectif à la troisième personne, les groupes, eux, se constituent par une catégorisation 'auto-phénoménologique', autant dire par une auto-identification des membres au groupe. Celle-ci n'est pas imposée de l'extérieur au collectif, mais appliquée par les membres mêmes du groupe au groupe, ainsi qu'aux membres du groupe, ceux-ci constituent un 'nous', une subjectivité collective supra-individuelle.

Suivant les analyses phénoménologiques que Edmund Husserl (1973, II: 165–230) a consacrées à l'intra- et à l'intersubjectivité, on peut dire que le groupe est intentionnellement constitué par les membres du groupe en tant que 'personne d'ordre supérieur' par la communication.<sup>35</sup> La communication entre les membres du groupe fait suite à la constitution de l'intersubjectivité par l'Ego transcendantal. Elle présuppose les synthèses noétiques et noématiques de l'Ego transcendantal, mais elle dépasse véritablement son solipsisme en établissant une liaison effective entre les sujets qui a lieu au sein même du monde vécu. Par la communication,



Ego et Alter “se donnent la main spirituelle” (p. 168), et entrent réellement en contact l’un avec l’autre. S’intéressant activement l’un à l’autre, ils n’ont pas seulement mutuellement conscience de leur réciprocité, mais les actes de l’un affectant l’autre, leurs volontés s’unissent et les acteurs coordonnent mutuellement leurs actions dans une seule action collective. L’opération, “l’œuvre d’ensemble”, dit Husserl, est mon opération et est également son opération “en un sens fondé et supérieur”, car en emboîtant consciemment, sciemment et mutuellement nos actions dans une seule chaîne opératoire, mon action est solidaire et complémentaire de son action, par suite de quoi nous accomplissons ensemble une “œuvre commune”.

Si l’on passe maintenant de la communication à deux à l’association à plusieurs, on peut aisément transférer l’analyse communicationnelle de l’unification des volontés et de la coordination de l’action par Ego et Alter dans une action collective, aux groupes structurés. Par la communication, les personnes s’unissent en un “courant commun de conscience” (p. 203). Il se forme une conscience supra-personnelle, vivante dans toutes les personnes qui participent au groupe, qui s’écoule à travers elles et en même temps émane d’elles. En tant qu’unité complexe, cette conscience collective quasi-durkheimienne est le résultat d’une unification en acte des consciences individuelles qui suppose les unifications individuelles et les intègre dans une unité supérieure qui opère à la façon d’une conscience personnelle. “La subjectivité commune est une subjectivité à têtes multiples” (p. 218), dit encore Husserl. Distribuée à travers toutes les personnes qui participent à l’action commune en ordonnant mutuellement et spontanément leurs actions dans une seule action commune, cette conscience supra-personnelle forme vraisemblablement l’unique corrélat intentionnel de la communauté psychique, alors même que chaque personne conserve, en fait, une certaine indépendance et que les consciences ne coïncident et se recouvrent que partiellement.

Sans forcer le rapprochement, on peut relier ses analyses phénoménologiques de la constitution du groupe en tant que communauté unifiante des consciences individuelles dans une œuvre commune à la théorie des ‘sujets pluriels’ de Margaret Gilbert (1989, 1990).<sup>36</sup> Dans une tentative pour clarifier les concepts communs de ‘communauté’, de ‘groupe’, de ‘nous’, de ‘l’action commune’, etc., la philosophe anglaise soumet des activités aussi anodines et ordinaires que ‘marcher ensemble’, ‘danser ensemble’ ou ‘voyager ensemble’ à une analyse conceptuelle détaillée. Pour ‘marcher ensemble’, il ne suffit pas d’être deux (ou plus) et de marcher l’un à côté de l’autre. Il faut encore que chacun des marcheurs exprime ouvertement à l’autre sa volonté de marcher avec

lui et que les marcheurs s'accordent mutuellement pour former un 'nous ambulant', unifié par le but commun de marcher ensemble en compagnie l'un de l'autre. Dans cette unification des volontés et des consciences des marcheurs, Gilbert décèle non seulement le creuset de la société, mais réduisant un peu trop vite la société à un groupement de deux ou plusieurs personnes, elle oublie que les groupes eux-mêmes sont toujours déjà insérés *dans* la société. Cette abstraction typiquement individualiste et passablement idéaliste des ordres systémiques de la culture et de la structure sociale explique qu'elle puisse voir dans l'action commune de la marche un phénomène social paradigmatique capable d'illuminer la totalité des faits sociaux. Naviguant sous le pavillon de Simmel – qui avait pourtant le sens des faits sociaux; même Durkheim le lui accordait – Gilbert estime que la marche illustre à merveille ce que Simmel aurait bien pu vouloir signifier lorsqu'il disait que "la conscience de former une unité avec les autres" (Simmel, 1992: 43) est la condition nécessaire et suffisante de la société. Réduisant la société à un collectif, le collectif à l'association, l'association à la dyade et la dyade à un nous, elle formalise l'analyse phénoménologique de l'association proposée par Simmel et présente la formule suivante comme condensé de son analyse des 'sujets pluriels' formant une collectivité: "Des êtres humains X, Y et Z constituent une collectivité (un groupe social) si et seulement si chacun se pense justement, ainsi que les autres, ensemble, comme un 'nous\*'" (Gilbert, 1989: 147) – l'astérisque renvoyant à une analyse poussée des 'conditions de félicité' qui doivent être satisfaites pour qu'un collectif existe en tant que 'sujet pluriel' correspondant au sens fort et vigoureux de l'usage correct de la première personne du pluriel.

Si la sémantique du 'nous' que Gilbert a présentée capte assez bien les conditions grammaticales de la constitution intentionnelle du collectif par auto-identification des membres du groupe au groupe, elle trouve, cependant, ses limites dans le fait qu'elle ne voit pas que le 'nous' présuppose toujours un 'vous' et que le collectif se constitue en tant que communauté symbolique en s'opposant à un autre groupe dont il cherche à se différencier. Les collectifs sont toujours en relation avec d'autres collectifs et, pour pouvoir se constituer en tant que 'nous' plus ou moins unifié, ils présupposent la différenciation avec un 'eux'. Pas d'identité, autrement dit, sans différence et, afin de ne pas suggérer que les identités sont stables et homogènes, on pourrait même ajouter qu'il n'y pas d'identité sans identification et pas d'identification sans différenciation. Dans la mesure où la constitution de l'identité du 'nous' présuppose la différenciation par rapport à un autre 'nous', la catégori-

sation des 'autres' est constitutive de l'identité du 'nous'. Il s'ensuit, comme l'a bien noté Stuart Hall (1996: 2-3), que "l'identification est une construction, un processus jamais complété – toujours 'en procès'". L'identification a besoin de ce qui lui est extérieur, un "extérieur constitutif" pour consolider le processus de construction et l'articulation du collectif comme un groupe auto-phénoménologique. Même si je ne souhaite pas endosser ici toute la théorie post-structuraliste de l'identité post-moderne, j'accepte volontiers ses conclusions ontologiques. Les identités ne sont jamais unifiées; comme elles se construisent par la représentation d'une différence, d'un autre, d'un extérieur constitutif qui est toujours déjà à l'intérieur du collectif et qui travaille son identité de l'intérieur, les frontières symboliques entre les groupes sont ouvertes et poreuses. Elles nécessitent un travail de construction continu et impossible pour aboutir à une clôture qui, par définition, ne peut être que provisoire.

Revenons au texte de Rom Harré et essayons d'utiliser l'opposition qu'il établit entre collectifs taxonomiques et groupes structurés pour analyser la constitution du collectif comme communauté symbolique. A y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'on peut reformuler cette opposition par référence à l'implication constitutive de l'identité et de la différence, de l'identification d'un 'nous' non pas seulement contre 'eux', mais aussi *par* 'eux'. L'identification auto-phénoménologique du collectif par les membres du groupe et la catégorisation altéro-phénoménologique du collectif par un observateur extérieur au groupe ne s'opposent pas, mais les deux processus d'identification des collectifs sont dialectiquement impliqués dans la double constitution des collectifs en tant que catégories et en tant que groupes: "D'abord, la catégorisation – la définition externe – fait partie de la définition interne. Le processus de définition d'un 'nous' exige que 'eux' soient contrastés avec 'nous'. Il y a de bonnes chances que l'identification du groupe procède, du moins en partie, par la catégorisation positive ou négative d'autres. Ensuite, la définition externe – de nous par les autres – affecte notre définition interne, ne fut-ce que parce qu'elle va influencer comment ils orientent leur comportement envers nous" (Jenkins, 2000: 9). L'implication de ce train d'argument est que les collectifs se constituent en groupes en étant constitués en tant que catégories et que les catégories taxonomiques constituent des groupes potentiels, capables de se transformer ou d'être transformés, sous certaines conditions, en groupes structurés et organisés, possédant une conscience collective et une volonté d'agir distribuées à travers les membres du groupe.

### 3.3 *Médiation technologique, communauté imaginée et construction du quasi-groupe*

Pour se constituer en tant que groupe structuré et unifié, capable d'action collective, le collectif n'a pas seulement besoin d'une identité. Il ne suffit pas que les membres du collectif puissent s'identifier au groupe en se différenciant d'autres groupes, mais il faut encore que les membres présumés du groupe potentiel puissent, *primo*, entrer en relation les uns avec les autres et former un réseau communicationnel virtuel et, *secundo*, se faire représenter par un porte-parole qui parle en leur nom et actualise le collectif comme un groupe organisé qui existe dans l'espace et perdure dans le temps. Pour passer de l'état virtuel à l'état actuel et exercer effectivement le pouvoir causal qu'ils possèdent, les collectifs doivent se structurer ou, comme le dit Domingues (1995), se 'centrer'.<sup>37</sup> L'auto-identification des membres est une condition nécessaire de la structuration des collectifs, mais elle ne suffit pas; pour pouvoir agir et intervenir dans le monde vécu pour transformer le système ou s'opposer à sa transformation, il faut encore que le collectif dispose d'une 'médiation technologique' qui transforme la communauté symbolique en quasi-groupe et d'une 'représentation politique' qui transforme à son tour le quasi-groupe en groupe organisé.<sup>38</sup> Identification symbolique, médiation technologique et représentation politique, tels sont les trois moments de la structuration des collectifs qui sous-tendent l'actualisation progressive du pouvoir causal du collectif. Communauté symbolique, quasi-groupe mobilisable et groupe organisé, tels sont les trois avatars du collectif qui correspondent aux trois moments de sa structuration.<sup>39</sup>

Pour se constituer en tant que groupe structuré et unifié, le collectif a besoin d'une identité culturelle (ethnique, sexuelle, etc.) qui symbolise et représente le groupe. Les post-structuralistes et les psychanalystes ont montré depuis longtemps que l'identité du groupe présuppose une représentation collective et, dans la modernité, cette représentation collective est nécessairement fragmentée et fracturée, composée comme elle est par des collages de multiples descriptions altéro-phénoménologiques offrant autant de descriptions auto-phénoménologiques d'une identité potentielle avec laquelle le groupe pourrait s'identifier et se constituer en tant que communauté symbolique.

De nos jours, les représentations symboliques des groupes sont avant tout véhiculées et exprimées par les médias de masse sous la forme d'images, de produits culturels ou de discours activistes. En tant que technologies d'information et de communication (TIC), les médias de

masse sont aussi des technologies de représentation symbolique et de médiation socio-technique. D'une part, les pratiques discursives des médias proposent des 'positions de sujets' en projetant des identités culturelles sur des écrans collectifs qui fonctionnent comme des miroirs althussero-lacaniens dans lesquels les collectifs sont 'interpellés' à se reconnaître et appelés à s'articuler en tant que sujets collectifs (Hall, 1996); d'autre part, les médias sont des médiateurs socio-techniques qui mettent en relation et en réseau des membres d'une communauté symbolique qui ne seraient jamais reliés dans un quasi-groupe potentiel sans eux (Calhoun, 1991).

En tant que technologies de représentation et de médiation, les TIC sont des vecteurs technologiques qui permettent d' 'étirer' (Giddens) et de 'compresser' (Harvey) l'espace-temps: désencastrant les relations interpersonnelles de la situation de co-présence, ils les recomposent et les distribuent à travers le monde de telle sorte que des personnes qui sont séparées dans l'espace peuvent, néanmoins, entrer, virtuellement ou actuellement, directement ou indirectement, en relation les unes avec les autres et former un réseau social virtuel, mobilisable et actualisable pour défendre les intérêts communs ou les idées partagées. Même si elles ne se rencontreront et ne communiqueront jamais en direct, il suffit de savoir que, grâce aux médias de communication, elles pourraient le faire. En accord avec la conception réaliste de la société, on pourrait dire que ce sont les relations entre les positions sociales qui rendent possibles et conditionnent l'émergence de collectifs, conçus comme mécanismes génératifs qui produisent du mouvement social, mais que les collectifs doivent d'abord se constituer comme des communautés symboliques dont les membres sont virtuellement reliés entre eux par les médias, pour pouvoir se manifester dans le monde vécu comme quasi-groupes structurés et mobilisables qui cherchent à reproduire ou transformer la structure et la culture de la société en accord avec les intérêts et les idées qui correspondent à leur positions sociales. Fonctionnant comme des 'médiums symboliques généralisés' (Parsons-Luhmann), les médias de communication permettent de penser ensemble 'l'intégration systémique' et 'l'intégration sociale' de la société. En tant que relais entre le système global et le monde vécu local, ils offrent un outil rêvé pour relier systématiquement les relations systémiques entre des positions sociales et les relations interpersonnelles et inter-groupales. Dans la mesure où ils médiatisent les relations interpersonnelles et permettent de mettre en communication et en relation des personnes et des groupes qui ne sont pas physiquement co-présents, mais qui ont des idées et des intérêts convergents en vertu de

la position sociale qu'ils occupent, ils fonctionnent comme des systèmes socio-techniques d'intégration sociale qui permettent aux acteurs de coordonner leurs actions par la communication, même en dehors des situations d'interaction.

Utilisant un concept qui a fait fortune dans les *cultural studies*, on pourrait dire que les mass-médias fabriquent des 'communautés imaginées' (Anderson, 1983). Les communautés imaginées ne sont pas des communautés imaginaires, comme celles qu'on trouve sous la plume des philosophes analytiques, mais des collectifs taxonomiques qui renvoient à des communautés possibles. Dans ses réflexions sur l'origine et la diffusion du nationalisme, Benedict Anderson précise, dès le départ, que les communautés imaginées, comme les nations – mais on pourrait aisément étendre la notion aux classes, aux races, aux minorités sexuelles ou autres groupements politiques et culturels – ne sont pas des groupes, mais bien des quasi-groupes. La nation, dit-il, est une communauté "imaginée, car même les membres de la plus petite nation ne vont jamais connaître, rencontrer ou entendre parler de la plupart de leurs concitoyens, et pourtant, dans l'esprit de chacun, vit l'image de leur communion". Et il ajoute aussitôt que, "de fait, toutes les communautés qui dépassent les premiers villages de contact de tête-à-tête (et peut-être même ceux-ci) sont imaginées" (Anderson, 1983: 6).

Anderson trouve le modèle de la construction sociale des nations dans la construction des classes, notamment dans les bourgeoisies, "les premières classes à réaliser la solidarité sur une base essentiellement imaginée" (1983: 77). C'est grâce aux images véhiculées dans les journaux que les bourgeois ont pu visualiser l'existence de milliers et de milliers de personnes comme eux et que des relations potentielles entre, disons, le propriétaire d'une usine de Lille et un autre propriétaire d'une manufacture de Lyon, ont pu être conçues avant qu'elles ne se réalisent effectivement lorsque les propriétaires se sont organisés dans le patronat en vue de défendre leurs intérêts bien compris. Quelle que soit la valeur historique de cet exemple imaginaire, il sert à illustrer deux idées théoriques: d'abord, que le passage des catégories aux groupes structurés présuppose au préalable que des relations imaginées entre des personnes soient établies et, ensuite, que les relations entre les personnes ne doivent pas être directes, mais qu'elles peuvent très bien être indirectes et médiatisées.

Dans la modernité, les relations entre les personnes sont souvent des relations indirectes, médiatisées par les technologies d'information et de communication, mais aussi par le marché, l'Etat et autres organisations complexes macro-sociales (Calhoun, 1992). Pour éviter que la société se

rétrécisse à une communauté et la communauté à une relation de personne à personne, il convient de reconnaître explicitement que les relations médiatisées qui mettent en relation les personnes sans que celle-ci soient physiquement co-présentes, peuvent donner lieu à la formation d'une communauté imagée et imaginée entre des personnes qui ne se rencontreront peut-être jamais, mais qui se considèrent néanmoins comme membres d'une même communauté symbolique et s'identifient avec elle. En tant que tels, ils peuvent à l'occasion se mobiliser, joindre des mouvements sociaux, s'engager dans des actions collectives et se manifester sur la scène de l'histoire comme des 'groupes en fusion' (Malraux-Sartre), c'est-à-dire comme des communautés pratiques et intentionnelles, mobilisées en vue de l'action collective de la lutte commune contre les structures pratico-inertes de domination (Sartre, 1960: 381-431). La 'bataille de Seattle' de 1999 ou la riposte organisée à l'AMI (Accord multilatéral sur les investissements) qui visait à subordonner mondialement la politique des Etats aux intérêts marchands du grand capital, prouve, si nécessaire, que, sous la pression des circonstances, les TIC diffusent des discours activistes et de plans d'activités qui permettent de relier des militants dispersés à travers le monde, de les organiser dans différents mouvements sociaux (anticapitaliste, écopax, féministe, gay et lesbien, etc.) et de rassembler ceux-ci dans un seul et unique mouvement mondial unifié qui représente de façon contrefactuelle l'humanité et défend de façon advocatoire ses intérêts. De ce point de vue, le mouvement mondial des altermondialistes du vingt-et-unième siècle apparaît comme le digne successeur du mouvement des travailleurs du dix-neuvième siècle, si ce n'est du Prolétariat. En tant que tel, il représente l'incarnation contemporaine de l'esprit du monde dont parle Hegel – il n'est plus assis sur un cheval blanc qui entre triomphalement dans la ville de Iéna, mais il (se) manifeste dans les rues de Seattle, Davos, Porto Alegre, Mumbai et Nairobi. Reliant tous les individus qui se sentent concernés par l'état du monde dans un réseau dispersif virtuel et caché qui peut occasionnellement se densifier, s'actualiser et se manifester comme un 'groupe en fusion', le réseau des réseaux opère ainsi comme un médium puissant qui permet de liquider la 'sérialité' du collectif et de relier les individus dans un groupe pratique, conscient de soi, capable d'action collective commune.

### *3.4 Représentation politique, porte-parole et constitution du groupe organisé*

Si la représentation du collectif par les membres du groupe transforme le collectif en communauté symbolique, la médiation technologique qui

relie potentiellement les membres de la communauté dans un réseau latent transforme celle-ci en quasi-groupe sériel qui peut occasionnellement se manifester comme un groupe en fusion. La représentation symbolique et la médiation technologique constituent deux moments nécessaires, mais non suffisants de la structuration des collectifs. Pour devenir un véritable groupe d'intérêts et d'idées qui perdure dans le temps, le quasi-groupe a besoin d'une structure organisationnelle plus ou moins permanente qui transforme le groupe mobilisé en un groupe mobilisable, capable d'agir 'comme un homme' et de prendre des décisions qui engagent le groupe en tant que groupe. En s'organisant, le collectif stabilise, canalise et objective de façon permanente les énergies fusionnelles dans une institution sociale qui maintient en éveil le pouvoir causal du groupe et garantit, à chaque instant, la possibilité d'une praxis collective future dirigée contre les structures réifiées de la société. Comme le dit Sartre (1960: 440): "Contre la sérialité qui menace de la dissoudre, il crée une inertie factice qui le protège contre les menaces du pratico-inerte."

En reprenant librement quelques idées à Bourdieu et à Latour sur le porte-parole (Pels, D., 2000) je voudrais, pour conclure, défendre la thèse que la transformation du quasi-groupe en groupe d'intérêts et d'idées qui existe empiriquement en tant qu'institution, organisation ou corporation au niveau micro et méso de la société est le résultat d'un travail de représentation politique du collectif par le porte-parole. Le pouvoir du porte-parole est performatif: en représentant le groupe, il le fait advenir. Représentant officiellement le collectif, le porte-parole produit et réalise le groupe qui l'autorise à le représenter sous la forme d'institutions, d'organisations ou de corporations qui existent dans l'espace et perdurent dans le temps. Le porte-parole qui représente le groupe agit comme un intermédiaire entre les membres du groupe et le groupe: en leur absence, il parle et agit en leur nom et les rend présents; en les 'représentant', il les 'présentifie'. Par délégation, il fait voir le groupe et fait valoir ses intérêts. Cette représentation du groupe par son représentant donne une visibilité permanente au groupe et le fait réellement exister, non seulement pour les membres du groupe, mais aussi pour les membres des autres groupes.

Grâce au porte-parole qui personnalise le collectif et le représente dans des situations d'interaction, le collectif se manifeste et se réalise *in rerum natura* comme une entité supra-personnelle, mais personnifiée, qui est plus et autre chose qu'une fiction collective qui existe seulement dans la tête des individus. Autorisé par les membres du groupe qu'il représente, le porte-parole objective le groupe et le transforme en organisation ou



corporation (l'*universitas personarum* du droit romain); légalement reconnue par l'Etat qui reconnaît l'organisation comme une personne morale, l'organisation devient un agent social autorisé et capable d'agir comme une supra-personne. Si les collectifs existent potentiellement au niveau macro, les organisations existent empiriquement au niveau méso. Le secrétariat, le bureau, le papier à en-tête, la liste de membres, les réunions régulières, les discussions réglées, etc. – à l'instar du porte-parole, tous ces indices matériels du groupe organisé tombent sous les yeux et nul n'en conteste l'existence, ce qui ne signifie pas qu'on n'en conteste pas la légitimité. En tant que représentant du collectif, le porte-parole agit dans des situations micro, mais mandaté comme il est par le collectif organisé, ses actions peuvent effectivement avoir des conséquences considérables au niveau macro. Suivant une proposition de Mouzelis (1995: 16–18), on peut le caractériser comme un 'méga-acteur', c'est-à-dire comme un individu corporatif disposant de ressources organisationnelles importantes dont les décisions en situation transcendent les situations, affectent l'organisation et peuvent même transformer le système social. C'est parce que le porte-parole est un intermédiaire entre le groupe et les membres du groupe qu'il représente qu'il peut fonctionner comme un médiateur entre le niveau micro et le niveau macro de la société. En tant que personnification du pouvoir causal du collectif, il représente l'organisation du collectif et, parlant et agissant en son nom, il réalise et réifie, représente et présentifie de façon performative le collectif qui existait déjà à l'état potentiel et virtuel, mais qui, grâce à ses actions et ses locutions, s'actualise et se manifeste maintenant de façon permanente dans la société comme une communauté organisée, mobilisable en tant que groupe en fusion et capable d'une action collective et commune.

Dans sa théorie réaliste-constructiviste de la construction sociale des classes sociales, Pierre Bourdieu (1984b, 1987) a fortement insisté sur le rôle constitutif du porte-parole.<sup>40</sup> Le porte-parole y intervient comme trait d'union vivant qui permet de relier l'analyse réaliste des classes en tant que catégories théoriques ou taxonomiques qui existent 'sur papier' avec une analyse plus constructiviste des classes en tant que groupes pratiques qui existent et se manifestent dans la société. Parlant au nom du groupe, les mots du porte-parole fonctionnent comme des mots d'ordre magiques qui 'performent' le collectif et le font exister non pas en tant que catégorie analytique, construite par un observateur ('la classe en soi'), mais comme un groupe empirique, intentionnellement constitué par les acteurs ('la classe pour soi') et reconnu par les autres groupes organisés, qui réalise, actualise et exerce le pouvoir causal du collectif. Bien que les catégories analytiques soient fondées en réalité, il faut

encore une intervention du porte-parole pour actualiser la potentialité, réaliser la théorie et transformer le collectif en une puissance effective, capable d'intervenir dans le monde avec conscience et volonté, comme disait Marx.<sup>41</sup> «Autrement dit, résume Bourdieu, on peut le montrer aussi bien des cadres, comme l'a fait Luc Boltanski que du prolétariat, ou des professeurs, dans beaucoup de cas, pour sortir de l'existence que Sartre appelait sérielle, pour accéder à l'existence collective, il n'est pas d'autre voie que de passer par le porte-parole» (Bourdieu, 1984b: 50).

Si Bourdieu a bien vu que le porte-parole use du pouvoir de la délégation pour représenter le groupe et le rendre visible en le mobilisant, il faut, cependant, remarquer que ses analyses sont affaiblies, épistémologiquement, par un scepticisme manifeste et, politiquement, par un populisme latent. Le scepticisme de Bourdieu se manifeste dans le fait qu'il ne considère jamais les collectifs, tels la nation, le peuple, le capital, etc., comme des acteurs hypothétiques, mais toujours comme des acteurs hypostasiés. Pour subvertir cette tendance vers le nominalisme, il faudrait reprendre les analyses constructivistes du collectif dans une perspective réaliste – ce qui ne veut pas dire qu'il faut accepter sans critique tous les acteurs collectifs dans l'analyse, mais bien qu'il faut analyser leurs conditions de possibilité. Le populisme latent de Bourdieu, ou si l'on préfère son anti-élitisme proclamé, s'exprime dans son étude critique et déconstructiviste de la délégation du fétichisme politique (1984b), ainsi que dans certaines de ses interventions publiques (2002a: 81 sq., 159 sq.).<sup>42</sup> L'alternative qu'il établit entre la 'démission dans l'abstention' et 'la dépossession par la délégation' montre bien qu'il considère la représentation par délégation comme une aliénation politique des 'sans paroles' par le porte-parole. Au lieu de donner la parole à ceux qui en sont privés, le porte-parole prend leur parole et leur silence et, ce faisant, il prive les membres du groupe de leur parole et la privatise en l'utilisant publiquement pour son propre compte. Se méfiant de la représentation et de la délégation, Bourdieu considère le porte-parole comme un imposteur, un usurpateur et un ventriloque qui ne parle pas tant au nom des membres du groupe, mais à leur place: «Toute une série d'effets symboliques qui s'exercent tous les jours dans la politique, reposent sur cette sorte de ventriloquie usurpatrice, consistant à faire parler ceux au nom de qui on parle, à faire parler ceux au nom de qui on a le droit de parler, à faire parler le peuple, au nom de qui on est autorisé à parler» (Bourdieu, 1984b: 52).

Pour déjouer la méfiance envers la démocratie représentative de Bourdieu, il faudrait analyser le rôle des représentants et des délégués dans une perspective habermassienne. Il faudrait étudier non pas tant les

conditions d'impossibilité d'une représentation démocratique du pouvoir, mais les conditions de possibilité procédurales de l'institution d'un pouvoir légitime qui ne s'arrogerait pas la parole du peuple, mais qui l'exprimerait de façon contrefactuelle et se mettrait au service de l'intérêt général. En reprenant les analyses bourdieusiennes des porte-parole dans une perspective réaliste radicalement démocratique, on pourrait alors montrer comment le porte-parole d'un collectif se concerte avec les membres pour formuler de façon consensuelle la volonté collective et comment cette praxis discursive ne légitime pas seulement le porte-parole, mais contribue de façon performative à l'organisation politique du collectif qui cherche à réformer de façon démocratique la société pour éliminer les structures de domination qui n'expriment pas, mais répriment la volonté éclairée du peuple.<sup>43</sup>

Radicalisant le nominalisme qui sous-tend la critique du fétichisme politique, Bruno Latour ajoute son machiavellisme au nietzschéisme de Bourdieu et démasque son ancien directeur de thèse comme un imposteur qui exerce un effet de domination en se faisant le porte-parole des dominés – “Je suis le porte-parole, le héraut d'un collectif opprimé qui ne peut pas parler” (Bourdieu, 2002b: 232). Lorsque Bourdieu définit, “à la place des acteurs” et au nom de la science, “les forces invisibles qui les manipulent en secret”, il fait oeuvre de science et, en donnant une voix aux structures de domination, il s'arroge le privilège de la connaissance et fait taire, du même coup, du haut de sa chaire, les ignorants (Latour, 1998). Dans cette perspective ultra-bourdieusienne, la sociologie critique apparaît elle-même comme une continuation perfide de la politique de la domination qui poursuit la lutte des classes dans la théorie pour avancer ses propres intérêts et étendre son emprise sur le monde social (et *Le Monde diplomatique*). La science et le pouvoir, pour les foucaaldiens comme pour les latouriens et autres deleuziens, c'est la même chose – quand les scientifiques parlent au nom de la nature ou de la société, c'est pour les enrôler dans un réseau actantiel, se grandir et devenir un acteur macro-social puissant qui étend son empire sur le monde. De ce point de vue stratégique, la science continue la politique par d'autres moyens, comme Althusser (1969) le disait à propos de Lénine.

Lorsque les scientifiques transportent et transforment les alliés humains et non humains dans le laboratoire, c'est pour les simplifier et les représenter scientifiquement sous forme de nombres, de statistiques, de graphes, de mots, etc., dans des textes. Une fois que le monde est “réduit à du papier” (Latour, 2002: 242) et que les humains et les non humains sont transposés, transformés, aplatis, simplifiés et représentés dans des textes, le scientifique qui parle au nom de la science peut articuler les mots aux choses et

faire parler les humains et les non humains pour les représenter à la fois scientifiquement et politiquement. En faisant œuvre de science, il se fait le porte-parole des êtres humains et non humains et continue le travail politique de la construction du collectif – sauf que le collectif est maintenant conçu comme un réseau socio-technique qui associe expérimentalement les humains et les non humains – les soi-disant ‘actants’ – dans une communauté hétérogène post-humaine socio-naturelle. Comme le dit Latour dans *Politiques de la nature*, en se targuant d’avoir dépassé l’opposition entre la science et la politique, la nature et la société en mélangeant les humains et les non humains dans des réseaux socio-techniques: “Nous avons découvert le travail commun aux politiques comme aux sciences: brasser les entités du collectif afin de les rendre articulables et de les faire parler” (Latour, 1999a: 132).

De même qu’il faudrait reprendre les analyses bourdieusiennes dans une perspective réaliste et démocratique, de même il faudrait ‘refonctionnaliser’ la théorie des acteurs en réseau (TAR) dans une perspective réaliste et humaniste pour la redéployer dans une théorie critique de la société globale néo-capitaliste dans la modernité avancée (Vandenbergh, 2006). L’ontologie complexe et stratifiée que nous avons présentée dans cet article nous permet de comprendre que la théorie des réseaux socio-techniques est une théorie empiriste qui associe librement les humains et non humains dans des réseaux et, ce faisant, réduit la société à un ensemble de relations entre actants. Or, si les réseaux socio-techniques peuvent effectivement être conçus comme des sujets collectifs qui construisent et produisent des associations et des organisations, il ne faut pas oublier que les réseaux qui performent et transforment la société sont logés *dans* la société. Au lieu de réduire la société à un réseau qui existe au niveau méso et se construit au niveau micro, il faudrait réinsérer le réseau dans la société et montrer que les relations empiriques entre actants sont toujours ‘surdéterminées’ et conditionnées par des relations structurelles et systémiques surplombantes. A condition de ne pas aplatir la société et de ne pas la réduire à un ordre institutionnel et interactionnel, on peut envelopper l’analyse performative de la construction socio-technique de la société dans une analyse réaliste de la structuration des collectifs en groupes organisés. Laissant de côté les provocations de l’ontologie expérimentale, vitaliste et post-humaniste que Latour nous propose, on peut aussi accepter calmement l’idée forte que l’intégration sociale n’est pas possible sans objets qui cadrent et stabilisent les interactions humaines. Au niveau méso, la même remarque vaut pour l’organisation des collectifs. Pour structurer le collectif en groupe organisé, représenté et mobilisé par un porte-parole, il faut, en effet, associer les humains et

les non humains dans des institutions, organisations et corporations. Le collectif a besoin d'un porte-parole pour s'organiser et, de nos jours, le porte-parole a, au minimum, besoin d'un téléphone portable, mais cela ne le transforme pas pour autant en associé de France Télécom ou de Bouygues. Ce qui est déterminant en dernière instance, ce sont les relations entre les positions sociales et les idées, pas les relations entre les actants. Elles sont contingentes et dépendent du système englobant qui les contient et qu'elles cherchent à reproduire et reconduire ou, le cas échéant, à transformer et réformer.

### **Conclusion: philosophie, histoire et sociologie**

Dans cet article, je me suis efforcé de présenter les lignes de force du réalisme critique de Roy Bhaskar et de la théorie morphogénétique de Margaret Archer. Ces deux approches, peu connues dans le monde francophone, m'ont servi d'appui pour développer une ontologie stratifiée pour la sociologie qui permet de déplacer, si ce n'est de dépasser, l'ancienne opposition entre l'individualisme et le collectivisme en évitant le double écueil de la réification et de la réduction. Le résultat est une théorie complexe du monde social, capable d'analyser la société comme une totalité d'ordres sociaux dialectiquement enchevêtrés. En introduisant, ensuite, les acteurs collectifs dans la société, j'ai esquissé les linéaments d'une théorie dialectique de la constitution des subjectivités collectives qui faisait, jusqu'à présent, défaut dans la panoplie des outils conceptuels du mouvement réaliste. En suivant les moments successifs de la structuration des collectifs, notamment l'identification symbolique, la médiation socio-technique et la représentation politique, nous avons pu analyser la transformation progressive des catégories en groupes structurés, mobilisables et capables d'action. A la fin de l'analyse, des groupes qui représentent contrefactuellement l'humanité et sont représentés par des porte-parole qui défendent l'intérêt général en son nom, ont fait leur apparition sur la scène de l'histoire comme des acteurs collectifs.

A la différence de la philosophie, la sociologie ne permet pas d'écrire l'Histoire avec des majuscules *modo futuri exacti*. La sociologie peut, certes, proposer des idéaltypes de l'histoire universelle (voir Max Weber, par exemple), mais elle doit se garder d'introduire une subjectivité collective – fût-ce le Proletariat ou l'Humanité elle-même – comme 'Sujet-Objet identique de l'Histoire' (Lukács), incarnant son *logos* et réalisant son *telos*. La philosophie de l'histoire dialectique enveloppe la sociologie et totalise ses résultats dans une vision

englobante qui articule la logique interne du devenir de la Raison qui mène l'Histoire vers sa réalisation plénière (conçue non seulement comme idéal régulateur, mais comme *logos* vivant immanent à la réalité). La sociologie ne peut pas être si spéculative et doit nécessairement se limiter à la recherche. Destinée davantage à la *Forschung* (la recherche) qu'à la *Darstellung* (la présentation dialectique de la recherche), elle peut, néanmoins, offrir une modeste contribution à la philosophie de l'histoire en analysant les conditions de la constitution effective des subjectivités collectives. En intégrant les contributions de la sociologie dans leurs schèmes grandioses, les philosophes peuvent alors reprendre leur travail spéculatif sur la fin de l'histoire, mais que les collectifs réalisent cette fin ou non, ne dépend, cependant, pas d'eux. Comme le disait justement Marx, ce ne sont pas les philosophes qui font l'histoire, mais les acteurs eux-mêmes, et ils la font dans des conditions sociales et culturelles qu'ils n'ont pas choisies eux-mêmes.

*Frédéric Vandenberghe* est professeur de sociologie à l'Instituto Universitário de Pesquisas de Rio de Janeiro (IUPERJ), Brésil, et chercheur associé à l'Université pour les études humanistes à Utrecht, Pays-Bas. Il est l'auteur d'un livre sur les théories de la réification et de l'aliénation (*Une histoire critique de la sociologie allemande*, Paris: La Découverte, 1997/8, 2 tomes) et d'un livre sur Georg Simmel (*La sociologie de Georg Simmel*, Paris: La Découverte, 2001). Il vient de publier un livre sur les biotechnologies (*Complexités du posthumanisme. Critique de l'économie biopolitique*, Paris: L'Harmattan, 2006). Adresse de l'auteur IUPERJ, Rua da Matriz, 82, Botafogo, 22260-100 Rio de Janeiro RJ, Brasil. [email: frederic@iuperj.br]

## Notes

1. Ce texte a été écrit pour et présenté lors de la "Journée d'études sur les collectifs politiques", organisée par Danny Trom et Udo Tietz, à l'Institut Marc Bloch à Berlin en 2002. Je tiens à remercier Danny Trom, Bruno Karsenti, Hélène Colliot-Thélène, Michel Freitag et José Mauricio Domingues pour leurs commentaires et suggestions.

2. Le débat anglo-saxon entre les collectivistes et les individualistes (O'Neill, 1973) s'était conclu à la fin des années soixante sur un compromis: victoire de l'individualisme ontologique, défaite de l'individualisme méthodologique. Ruwen Ogien (2000: 236) confirme le diagnostic et renouvelle le compromis historique: "Il est permis de dire, sans exagérer, que dans l'ensemble des théories sociales ayant survécu aux débats d'idées, aucune, pratiquement, n'a endossé cette proposition [celle du collectivisme ontologique] sans l'amender radicalement et que la plupart ont été construites dans l'intention explicite d'en établir l'absurdité (afin, peut-être, de sauver la première proposition de base [celle du collectivisme méthodologique])."

3. Pour Wittgenstein, le glissement du substantif à la substance ou du prédicat à la propriété constitue une erreur grammaticale qui ne peut conduire qu'à l'introduction d'images philosophiques réifiées d'une essence: "Nous attribuons à une chose ce qui relève de la

méthode de présentation ... Nous pensons observer un état d'affaires de la plus haute généralité" (Wittgenstein, 1968: §104).

4. Cette affirmation peut sembler péremptoire et gratuite, mais dans la mesure où elle affirme seulement que le projet de la sociologie présuppose un domaine d'objet relativement autonome et irréductible, elle n'exclut pas et ne cherche pas à exclure les approches radicalement subjectivistes, déconstructivistes et constructivistes de la sociologie, telle l'ethnométhodologie, par exemple. Dans son dernier livre, Garfinkel (2002) souscrit d'ailleurs explicitement au programme durkheimien et confirme, à sa façon, la réalité objective des faits sociaux.

5. La philosophie analytique a hérité les méthodes et les techniques d'analyse du positivisme logique (Fuller, 1987: 4–10). Alors que le positivisme logique voulait éliminer la métaphysique au profit de la science par une panoplie de règles de correspondance, de relations d'équivalence et de stratégies de réduction, la philosophie analytique est, peu à peu, arrivée à la conclusion ironique que les méthodes et techniques formelles du positivisme logique pouvaient être utilisées à bon escient pour résoudre des problèmes métaphysiques que leurs prédécesseurs considéraient comme dénués de sens.

6. Le développement intellectuel de Roy Bhaskar, philosophe anglais d'origine indienne, connaît plusieurs phases. Au fur et à mesure où il avançait dans ses réflexions et approfondissait sa pensée, celle-ci est devenue de plus en plus idiosyncrasique, obscure et ésotérique. Dans une première phase (1975–93), celle du réalisme critique, il a travaillé sur les fondements de la philosophie des sciences et développé le réalisme transcendantal pour les sciences naturelles et le naturalisme critique pour les sciences humaines. Dans une seconde phase (1993–2000), il a retravaillé la dialectique, insisté sur la causalité du néant et développé le système philosophique du réalisme transcendantal critique. Dans une troisième phase (depuis 2000), il est passé du transcendantal au transcendant et ayant développé une philosophie moniste, spirituelle et ésotérique de la métaréalité, il a disparu en Inde. Dans ce qui suit, je me limiterai essentiellement aux écrits de la première période. *Reclaiming Reality* (Bhaskar, 1989) offre un bon aperçu de sa philosophie dans la première phase.

7. Ces entités sont dites transfactuelles, car, surplombant ou sous-tendant les faits observés, elles peuvent elles-mêmes échapper à l'observation factuelle, alors même qu'elles expliquent l'occurrence (ou la non occurrence) des événements observables et des faits observés.

8. Traduction de l'auteur comme pour toutes les citations suivantes originellement en anglais et allemand.

9. En vérité, Bhaskar répond par l'affirmative, comme l'atteste d'ailleurs le titre de son livre. Mais comme son naturalisme critique présente et propose une critique radicale du naturalisme, il aurait tout aussi bien pu l'intituler *The Impossibility of Naturalism*.

10. Il ne faut pas confondre le collectivisme ou émergentisme avec le holisme. Les sociétés dites primitives sont des sociétés holistes, tournées vers le passé et avec un faible degré d'historicité. Idéologiquement et normativement, elles ne laissent pas de place à l'individu. La vision collectiviste du social que je soutiens est réaliste, mais pas holiste, puisqu'elle accorde une place primordiale aux individus. La société n'agit pas contre l'individu – comme elle agit 'contre l'Etat' (Clastres) – mais, pour ainsi dire, à travers lui, le pouvoir causal étant toujours médiatisé par les individus.

11. Cette conception relationnelle de la société a des affinités notables avec celle de Bourdieu. Il suffit de reprendre la théorie des champs dans une perspective réaliste en la délestant de ses relents néo-kantiens pour la rapprocher de Bhaskar. Pour une critique réaliste et une analyse plus serrée de la logique relationnelle dans le structuralisme génératif

de Bourdieu, je me permets de renvoyer à mon article sur la question (Vandenberghe, 1999).

12. Comme nous le verrons plus loin, Archer (1995: 195–246) développe le thème réaliste des relations en distinguant les relations émergentes de premier ordre (relations micro entre acteurs), de second ordre (relations méso entre institutions et organisations) et de troisième ordre (relations macro entre systèmes).

13. Il ne faut pas confondre l'effet d'émergence avec l'effet d'agrégation ou de sommation des individualistes méthodologiques – qui essaient malicieusement de réduire chaque effet d'émergence à un effet d'agrégation (Boudon et Bourricaud, 1982; cf. *verbis* action, action collective, agrégation). A la différence de l'effet d'agrégation, l'effet d'émergence est systémique et ne se laisse justement pas réduire aux éléments qui le composent. On parle d'effet d'émergence lorsque la composition des éléments donne lieu à un tout avec des nouvelles propriétés d'un ordre supérieur. Etant donné que le tout est plus et autre chose que la somme des parties, son fonctionnement ne peut plus être déduit de, ou prédit par, le fonctionnement des éléments isolés. La formation en V d'une bande d'oiseaux migrateurs en offre un bon exemple. Le comportement de chaque oiseau est basé sur la position relative par rapport aux deux oiseaux avoisinants. Dans la mesure où les oiseaux n'ont pas conscience de former une formation autonome, l'exemple est cependant limité, car il n'y a pas vraiment de causation en cascade du tout sur les éléments qui le composent.

14. On peut rapprocher la théorie de la structuration de la sociologie dialectique de Gurvitch (1967: 206 et 209): "La structure sociale est un processus permanent: elle est comprise dans un mouvement de déstructuration et de restructuration perpétuel parce qu'elle est un aspect de la société en acte, qui, en tant qu' 'œuvre', ne peut subsister sans l'intervention de 'l'acte' ... Les structures sociales se révèlent d'une façon concrète comme étant à la fois des producteurs et des produits des oeuvres culturelles ... Le tout est irréductible en sociologie à ses éléments composants et participants, mais ne peut en même temps subsister sans eux, les deux se mouvant ensemble."

15. Le débat actuel qui oppose les réalistes et les structuristes peut être considérée comme le successeur du débat entre les individualistes et les collectivistes des années soixante (O'Neill, 1973). Le débat tourne toujours autour de la question de la réification ou de la réduction, mais à un niveau supérieur: désormais, tout le monde est d'accord pour dire que les structures sociales sont à la fois le produit et le médium des actions sociales, mais les partis s'opposent dans leur interprétation des structures et des systèmes: effets émergents ou effets d'agrégation? structures matérielles ou idéelles? J'aurais une fois de plus pu illustrer l'enjeu en retravaillant le débat entre Bhaskar et Giddens, Archer et Giddens ou Bourdieu et Archer, en m'appuyant sur les commentateurs attirés et les intervenants de seconde ligne (Outhwaite, Layder, Porpora, Cohen, Craib, King, Stones, etc.), mais comme j'ai déjà traité ailleurs de ce débat (Vandenberghe, 1997/8, II: Conclusion) – et que, je ne le cache pas, je suis fortement déçu par le développement ultérieur de Giddens – je m'en tiendrai ici au débat amical et courtis auquel se sont livrés Bhaskar et Harré (pour une transcription, voir Bhaskar, 2002: 96–124).

16. Rom Harré, philosophe britannique d'origine néo-zélandaise, étudiant d'Austin à Oxford dans les années cinquante, est l'auteur d'une bonne cinquantaine de livres portant sur la philosophie des mathématiques, des sciences naturelles et des sciences sociales. Directeur de thèse de Bhaskar, ce grand homme de petite stature peut être considéré comme le doyen du mouvement réaliste. Dans ses premiers livres, il s'est attaqué au modèle nomologico-déductif des positivistes, a réfuté la conception de la causalité de Hume et développé une théorie réaliste du pouvoir causal et de la nécessité naturelle. Harré a également innové dans le domaine de la psychologie sociale. Il travaille sur une psychologie



sociale discursive originale, connue sous différentes appellations (théorie éthogénique, *positioning theory*, etc.) qui s'inspire de Wittgenstein, Vygotsky et Goffman. Dans une trilogie: *Ways of Being: Social Being* (1979), *Personal Being* (1983), *Physical Being* (1991), il a esquissé sa vision d'une ontologie pour la psychologie sociale. Pour une exploration de l'étendue des ses intérêts, je renvoie au *liber amicorum*, publié sous la direction de Bhaskar (1990).

17. Cette vision social-constructiviste est contestée par Archer (2000: 86–117). D'après elle, l'identité personnelle est pour une bonne partie pré-sociale et infra-linguistique. Bien que je ne traite pas de la psychologie sociale de Harré, mais de sa sociologie, ma critique inverse en quelque sorte la critique de Archer: alors qu'elle attaque Harré pour sa vision sursocialisée de la personne, je le critique pour sa version surpsychologisée de la société.

18. Dans les passages qui suivent, j'emprunte librement quelques arguments de la théorie des chaînes d'interactions rituelles que Randall Collins (1981a, 1981b, 2004) a avancés dans le cadre d'une "OPA" micro-sociologique hostile à la macro-sociologie. Si j'attribue ses arguments à Harré, ce n'est pas par générosité, mais parce qu'ils partagent une même ontologie discursive et suivent une stratégie similaire de micro-réduction des entités macro-sociales et de micro-traduction des concepts macro-sociologiques. Dans ce qui suit, je ferai abstraction de la dimension interactionnelle-expressive qu'on trouve chez les deux auteurs pour me limiter aux aspects plus ontologiques.

19. Techniquement parlant, selon Harré, on peut seulement imputer un pouvoir causal à un 'particulier puissant': "Dans l'application de la notion de causalité, l'élément crucial dont la présence fait de l'action une action causale est un particulier puissant" (Harré et Madden, 1975: 5). N'étant que la réification d'un terme abstrait, la structure sociale n'est pas un particulier puissant et ne peut donc pas posséder ni exercer un pouvoir causal.

20. Dans la vision constructiviste, le sociologue se trouve dans la même position que les parents. Il sait que les petits démons espiègles n'existent pas en réalité, mais cela ne l'empêche pas de 'faire comme si' et d'observer comment le petit William s'y prend pour observer les lutins au fond du jardin sans être vu par eux. L'indifférence ethnométhodologique et l'injonction de traiter le 'thème' comme une 'ressource' peuvent être considérées comme une sorte de formalisation des observations parentales: "Les traits distinctifs de la perspective alternative que nous offrons ici résident dans la proposition que les structures objectives des activités sociales doivent être considérées comme un accomplissement pratique, situé du travail par lequel l'apparence des structures objectives [l'apparition des lutins] est exhibée et détectée" (Zimmerman et Pollner, 1971: 103).

21. Non sans humour, Harré introduit quelques nouveaux acronymes dans le bestiaire des sciences sociales. On connaissait déjà ANT (*Actor–Network Theory*), RAT (*Rational Action Theory*), CAT (*Collective Action Theory*) et MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*). Harré (1979: 112) ajoute BEAST (*British Empirical Ameliorative Sociology Tradition*) et APE (*American Pragmatic Empiricism*).

22. L'opposition entre le nominalisme et le réalisme ne recoupe que partiellement l'opposition entre l'individualisme et le collectivisme. Ainsi, l'ethnométhodologie est collectiviste, mais vu son constructivisme radical, elle n'est pas pour autant réaliste; tout comme la sociologie de Tarde, la sociologie de la traduction est nominaliste sans être individualiste. Le nominaliste conséquent pourrait arguer que la personne est tout aussi abstraite que le collectif. Etant donné que la personne ne peut pas plus être perçue que le groupe et que tous deux sont des entités composites, ni l'un ni l'autre n'existent en tant que tels. Inversement, le réaliste pourrait en conclure que tous deux sont réels.

23. Ainsi, John Elster (1989: 248) affirme sans ambages: "Il n'y a pas de sociétés. Il y a seulement des individus qui interagissent les uns avec les autres."

24. Comme le précisait Watkins (cité par Jarvie, 1978: 178): “Aucun individualiste méthodologique n’a jamais prescrit: ‘Analysez tous les concepts sociologiques de façon individualiste!’”

25. La distinction entre micro, méso et macro correspond plus ou moins à la distinction qu’établit Luhmann (1975: 9–20) entre les interactions, les organisations et les systèmes. La notion de niveau est entendue ici dans un sens purement comparatif. Ce qui est macro pour l’un peut être micro pour l’autre. Il va de soi que le micro est dans le macro, le macro dans le micro, le macro dans le méso, etc. Afin de contrecarrer les tendances réductionnistes, l’article présente privilégiée la dialectique descendante. Si j’avais voulu insister davantage sur le fait que l’ontologie stratifiée du monde social présuppose et intègre l’ontologie de la praxis, j’aurais pu inverser la séquence dialectique pour suivre la co-constitution des ordres en partant des actions et des interactions en situation pour arriver, via les effets non intentionnels et émergents, aux systèmes sociaux et culturels.

26. Transmutant les relations sociales en relations conceptuelles, le syllogisme winchien offre un bon exemple de la variante typiquement idéaliste du paralogisme épistémique: “Si les relations sociales entre les hommes existent seulement dans et par leurs idées, alors, étant donné que les relations entre les idées sont des relations internes, il s’ensuit que les relations sociales doivent également constituer une espèce de relation interne [entre des idées]” (Winch, 1958/88: 123).

27. Dans la *Theorie des kommunikativen Handelns*, la culture fait partie du monde vécu et ne se laisse, par conséquent, pas analyser depuis la perspective objectivante de la troisième personne comme un système. Jusqu’à la publication de son oeuvre maîtresse en 1981, Habermas suivait, cependant, encore Parsons et concevait la culture comme un système, comme on peut le voir, entre autres, dans son livre sur les problèmes de légitimation du capitalisme avancé.

28. Margaret Archer est connue dans certains cercles pour sa critique tonitrue de la théorie de la structuration d’Anthony Giddens. Cette critique systématique (au double sens du mot) constitue une partie intégrante de la théorie morphogénétique/statique de la société à laquelle elle travaille depuis ses premières analyses comparatives des systèmes d’éducation. Travaillant lentement et solidement à la construction d’une grande théorie unitaire du monde social, celle-ci a été présentée de façon systématique dans une série impressionnante de quatre livres – qui constituent une sorte de réponse sociologique à la trilogie social-psychologique que Harré a consacré à la personne, la psyché et le corps. Le premier livre porte sur la culture (1988), le second sur la structure (1995) et le troisième sur la personne (2000), tandis que le dernier propose une analyse empirique et qualitative émouvante de la conversation que les personnes entretiennent dans leur for intérieur (2003) (Vandenbergh, 2005).

29. Reformulant la distinction lockwoodienne entre l’intégration sociale et systémique comme une distinction entre des structures figurationnelles de dépendance entre des personnes (Elias) et des structures institutionnelles de relations entre des rôles (Parsons), Nicos Mouzelis (1995: 155) a bien vu l’écueil: “La négligence des structures ou des ensembles figurationnels conduit à la réification, et la négligence des structures ou des ensembles institutionnels conduit à différentes formes de réduction.”

30. En niant l’existence de la société en 1987, la Dame de Fer n’avait pas d’intentions ontologiques. La citation complète de la phrase montre bien qu’elle ne s’en prenait pas au statut ontologique de la société ou de l’Etat – après tout, elle reconnaît l’existence des familles – mais à l’assistanat et à la mentalité des pauvres gens qui au lieu de prendre des risques préfèrent s’en remettre aux services sociaux: “Je crois qu’on sort d’une période où on a fait comprendre à trop de gens que la tâche du gouvernement consiste à résoudre leurs

problèmes. 'J'ai un problème, je vais recevoir une subvention', 'Je suis SDF, le gouvernement doit me loger'. Ils déversent leurs problèmes sur la société. Mais, vous savez, la société n'existe pas. Il y a des hommes et des femmes individuels, et puis il y a des familles. Et il n'y a pas un gouvernement qui puisse faire quelque chose – seuls les gens peuvent faire quelque chose et ils doivent d'abord prendre soin d'eux-mêmes. C'est leur devoir de prendre soin d'eux-mêmes et de leurs voisins" (Thatcher citée par Dean, 1999: 151). Plus tard, Margaret Thatcher est revenue sur ses propos pour les clarifier. Ce faisant, elle dérive lentement vers une position holiste: "Le sens de mes propos était clair à l'époque, mais, par la suite, il a été déformé sans que je m'y reconnaisse encore. Je voulais dire que la société n'est pas une abstraction, séparée des hommes et des femmes qui la composent, mais une structure vivante d'individus, de familles, de voisins et d'associations volontaires ... Je m'opposais à l'erreur qui consiste à voir dans la société une aide avant tout ... Pour moi, la société n'est pas une excuse, mais une source d'obligation" (p. 151).

31. A l'origine, la fameuse notion de 'structuration' fut introduite par Giddens dans le débat sur les classes afin de relier les analyses marxistes de la classe, en tant que catégorie économique renvoyant à une série de positions sociales, aux analyses wébériennes qui conçoivent les classes comme des groupements de consommation différentielle reliés au marché. Avant d'être généralisée et transformée en une théorie reliant, directement, l'action à la structure et, indirectement, l'action au système en passant par la structure, la structuration renvoyait simplement aux "processus par lesquels les 'classes économiques' deviennent des 'classes sociales'" (Giddens, 1980: 105).

32. Le touriste visitant Cambridge qui, ayant vu King's College, St John's, Queens', les quads, le pont mathématique, etc., demande à voir l'université de Cambridge commet une erreur grammaticale, selon Ryle (1949: 16). Glissant de la substance au substantif, il substitue le concret à l'abstrait et ne comprend pas que l'université n'existe pas en dehors des Collèges, des départements et des bibliothèques.

33. Chaque groupe est un réseau, mais chaque réseau n'est pas un groupe. Pour clarifier la notion du groupe relationnel, Harré aurait pu s'appuyer sur la théorie américaine des réseaux (H. White, R. Burt, E. Laumann, B. Wellman, etc.) et décrire leurs propriétés en utilisant les notions des graphes, des nodes, des liens, des trous, des relations multiplexes, des "catnets", etc.

34. Dans la section suivante, j'introduirai la notion de 'communauté imaginée'. Nous verrons alors que la connexion entre les âmes peut être directe (connexion mentale) ou indirecte (lien spirituel). Faisant provisoirement abstraction de la médiation technologique qui permet de relier les personnes sans que celles-ci entrent directement en contact, je traiterai de la communauté symbolique comme d'un groupe intentionnel dont les membres sont directement en contact et en communication les uns avec les autres.

35. Husserl mentionne les 'personnalités d'ordre supérieur' dans le paragraphe 58 des *Méditations cartésiennes* (Husserl, 1950) et développe le concept dans les textes intitulés *Gemeingeist I et II* qui se trouvent dans les archives de Husserl à Louvain et qui ont, entre-temps, été repris dans le second des trois tomes des *Husserliana* qui traitent de la phénoménologie de l'intersubjectivité (Husserl, 1973, II: textes nos 9 et 10, 165–230). Pour éviter la dérive vers une position ultra-durkheimienne, voire même carrément hégélienne, qui hypostasie l'esprit objectif en un *group mind*, j'interpréterai les analyses husserliennes dans une perspective micro- ou, tout au plus, méso-sociologique. Cette interpétation micro-sociologique correspond à une reprise et une mise en oeuvre interactionniste du projet de la cinquième *Méditation cartésienne*. Je retiendrai l'idée de la distribution de la conscience collective et de l'emboîtement des synthèses opératives et négligerai sciemment toutes les références macro-sociologiques à l'esprit de la communauté, de la société, de l'Europe, des peuples et du monde qu'on trouve chez Husserl.

36. On pourrait également relier l'analyse phénoménologique de Husserl à l'analyse hyperanalytique de l'intentionnalité du nous de Raimo Tuomela (Tuomela et Miller, 1988). Si j'y renonce, c'est parce que ces analyses pointues réalisent le cauchemar de Husserl: à force de tailler les concepts comme des crayons, on finit par perdre le concept ... et le crayon.

37. Les collectifs peuvent exister à l'état dilué (en tant que classes) ou à l'état centré (en tant que groupes structurés). Domingues (1995: 110–26) distingue deux dimensions dans le processus de centrement des collectifs qui peuvent varier indépendamment l'une de l'autre: une dimension identitaire, renvoyant au degré d'auto-conscience du groupe, et une dimension organisationnelle, thématissant la capacité de décision du groupe.

38. Avec un peu de bonne volonté, on peut voir dans les trois moments de l'identification, de la médiation et de la représentation trois modalités différentes de la représentation: représentation symbolique, représentation technologique et représentation politique. Il faudrait reprendre l'analyse de la structuration des collectifs dans une perspective médiologique de la représentation. On pourrait alors aisément montrer que la médiation technologique et la représentation politique correspondent respectivement à ce que Régis Debray (2000: 124–37) appelle 'l'organisation du matériel' et la 'matérialisation de l'organisation', et intégrer l'analyse des modifications de la structuration des collectifs dans le cadre plus global de l'analyse médiologique des transformations structurelles de la médiasphère – de la logo-, à la vidéo- et à la cybersphère. Pour une présentation de la médiologie, je me permets de renvoyer au texte que j'ai consacré à Régis Debray (Vandenberghé, 2007a).

39. J'emprunte la notion de 'quasi-groupe' à Dahrendorf (1959: 179–82) qui l'emprunte à Ginsberg, mais je lui donne une signification légèrement différente. Les quasi-groupes sont des groupes potentiels, à mi-chemin entre les classes et les groupes d'intérêts. Les membres du groupe sont en relation les uns avec les autres mais potentiellement et indirectement, en vertu de leur appartenance à une classe commune et grâce aux médias. Dans la mesure où les quasi-groupes ne disposent pas encore d'une organisation et de centres de décision, leur capacité d'action est réelle, mais demeure encore à l'état virtuel. Pour l'actualiser et transformer le quasi-groupe en groupe mobilisé, il faut une organisation et un porte-parole.

40. La recherche de Luc Boltanski (1982) sur la formation des 'cadres' constitue une application directe de la théorie bourdieusienne de la construction sociale des classes et offre une illustration empirique du rôle constitutif du porte-parole.

41. Porte-parole du Prolétariat, Marx illustre parfaitement la théorie performative de la représentation politique. Avant Marx, il y avait des travailleurs exploités, mais il n'y avait pas de Prolétariat. Grâce au travail des petits intellectuels prolétaroides et des grands intellectuels organiques, le marxisme s'est diffusé parmi les classes travailleuses. Lorsque celles-ci ont pris conscience de leurs intérêts et de leur pouvoir causal, elles se sont organisées en partis, syndicats, cellules, etc., réalisant et confirmant ainsi la théorie marxiste.

42. La publication de la quasi-totalité des interventions politiques de Bourdieu dans la sphère publique – de la guerre d'Algérie jusqu'aux grèves de 1995 et sa montée sur la scène française et internationale comme intellectuel total (Bourdieu, 2002a) – montre la constance de sa méfiance envers le système politique comme un système de politiciens fermé sur lui-même et permet de mieux comprendre le soutien qu'il a apporté à la candidature de Coluche aux élections présidentielles de 1981. "Toutes ses interventions visent en l'occurrence à donner une voix à ceux qui n'en ont pas et qui ne sont pas représentés par le système – 'les fainéants, les crasseux, les drogués, les alcooliques, les pédés, les femmes, les parasites, les jeunes, les vieux, les artistes, les taulards, les gouines,

les apprentis, les Noirs, les piétons, les Arabes, les fous, les travestis, les anciens communistes, les abstentionnistes convaincus, tous ceux qui ne comptent pas pour les politiques” que Coluche appelle à voter pour lui annonce de la candidature de Michel Colucci (cité par Bourdieu, 2002a: 162).

43. Pour une analyse communicationnelle de l’organisation des groupes d’intérêts, voir Offe et Wiesenthal (1980). Bien que brillante, cette analyse habermassienne de l’action collective est partielle et datée en ce qu’elle cherche à démontrer que la logique communicationnelle ne structure que les syndicats; pour réaliser ses intérêts, le patronat peut se contenter d’une logique monologique et stratégique.

## Références

- Althusser L. (1969) *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspéro.
- Althusser, L. (1974) *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspéro.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Archer, M. (1988) *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Archer, M. (1995) *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Archer, M. (1996) “Social Integration and System Integration: Developing the Distinction”, *Sociology* 30(4): 679–99.
- Archer, M. (2000) *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Archer, M. (2003) *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Archer, M. et al. (1998) *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge.
- Bachelard, G. (1949) *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF.
- Berthelot, J.M. (2000) “Sociologie et ontologie”, *Raisons pratiques* 11: 65–84.
- Bhaskar, R. (1975/8) *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press.
- Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton: Harvester Press.
- Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- Bhaskar, R., ed. (1990) *Harré and His Critics. Essays in Honour of Rom Harré*. Oxford: Blackwell.
- Bhaskar, R. (2000) *From East to West. Odyssey of a Soul*. London: Routledge.
- Bhaskar, R. (2002) *From Science to Emancipation. Alienation and the Actuality of Enlightenment*. New Delhi: Sage.
- Boltanski, L. (1982) *Les cadres. La formation d’un groupe social*. Paris: Minuit.
- Boudon, R. et Bourricaud, F. (1982) *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. et Passeron, J.C. (1973) *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. Paris: Mouton.
- Bourdieu, P. (1974) “Avenir de classe et causalité du probable”, *Revue Française de Sociologie* 15(1): 3–42.
- Bourdieu, P. (1984a) “Espace social et genèse des ‘classes’”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 52–53: 3–12.

- Bourdieu, P. (1984b) "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 52–53: 49–55.
- Bourdieu, P. (1987) "What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1–17.
- Bourdieu, P. (2002a) *Interventions, 1961–2001. Science sociale et action politique*. Marseille: Agone.
- Bourdieu, P. (2002b) "Sur l'esprit de la recherche", in Y. Delsault (ed.) *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, pp. 175–239. Paris: Le Temps des Cerises.
- Buckley, W. (1967) *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Calhoun, C. (1991) "Imagined Communities and Indirect Relationships: Large Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life", in P. Bourdieu et J. Coleman (eds) *Social Theory for a Changing Society*, pp. 95–120. Boulder, CO: Westview Press.
- Calhoun, C. (1992) "The Infrastructure of Modernity. Indirect Social Relationships, Information Technology and Social Integration", in H. Haferkamp et N. Smelser (eds) *Social Change and Modernity*, pp. 205–36. Berkeley: University of California Press.
- Collins, R. (1981a) "On the Microfoundations of Macrosociology", *American Journal of Sociology* 86: 984–1014.
- Collins, R. (1981b) "Micro-Translation as a Theory-Building Strategy", in A. Cicourel et K. Knorr-Cetina (eds) *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, pp. 81–108. London: Routledge.
- Collins, R. (2004) *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dahrendorf, R. (1959) *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge.
- Dean, M. (1999) *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- Debray, R. (2000) *Introduction à la médiologie*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Domingues, J.M. (1995) *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1977) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- Elster, J. (1989) *The Cement of Society. A Study of Social Order*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Finn, C. (1997) *Social Reality*. London: Routledge.
- Freitag, M. (1986) *Dialectique et société*. Tome I: *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Montréal: Editions Saint-Martin.
- Fuller, S. (1987) *Social Epistemology*. London: Taylor and Francis.
- Garfinkel, H. (2002) *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Giddens, A. (1980) *The Class Structure of Advanced Societies*. London: Hutchinson
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, M. (1989) *On Social Facts*. London: Routledge.
- Gilbert, M. (1990) "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon", *Midwest Studies in Philosophy* XV: 1–14.
- Gurvitch, G. (1967) *Traité de sociologie*. Paris: PUF
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Francfort sur le Main: Suhrkamp.
- Hall, S. (1996) "Introduction: Who Needs 'Identity'?", in S. Hall et P. du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, pp. 1–17. London: Sage.

- Harré, R. (1979) *Social Being. A Theory for Social Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1981) "Philosophical Aspects of the Macro-Micro Problem", in A. Cicourel et K. Knorr-Cetina (eds) *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, pp. 139–60. London: Routledge.
- Harré, R. (1983) *Personal Being*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1990) "Exploring the Human Umwelt", in R. Bhaskar (ed.) *Harré and His Critics. Essays in Honour of Rom Harré*, pp. 339–64. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1991) *Physical Being. A Theory for a Corporal Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1998) "When the Knower is also the Known", in T. May et M. Williams (eds) *Knowing the Social World*, pp. 37–49. Milton Keynes, Bucks: Open University Press.
- Harré, R. (2002) "Social Reality and the Myth of Social Structure", *European Journal of Social Theory* 5(1): 111–23.
- Harré, R. et Madden, E. (1975) *Causal Powers. A Theory of Natural Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Husserl, E. (1950) *Cartesianischer Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana I*. La Haye: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921–1928)*, in *Husserliana XIV*. La Haye: M. Nijhoff.
- Jarvie, I. (1978) *Concepts and Society*. London: Routledge.
- Jenkins, R. (2000) "Categorization: Identity, Social Process and Epistemology", *Current Sociology* 48(3): 7–25.
- Latour, B. (1998) "La gauche a-t-elle besoin de Pierre Bourdieu?", *Libération*, 15 septembre.
- Latour, B. (1999a) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1999b) *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2002) *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'Etat*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Layder, D. (1994) *Understanding Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Livet, P. (1994) *La communauté virtuelle. Action et communication*. Combas: Editions de l'éclat.
- Lockwood, D. (1964) "Social Integration and System Integration", in G. Zollschan et W. Hirsch (eds) *Explorations in Social Change*, pp. 244–57. London: Routledge.
- Luhmann, N. (1975): "Interaktion, Organisation, Gesellschaft", in *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, pp. 9–20. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mouzelis, N. (1995) *Sociological Theory. What Went Wrong?* London: Routledge.
- Offe, C. et H. Wiesenthal (1980) "Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form", *Political Power and Social Theory* 1: 67–115.
- Ogien, R. (2000) "Pourquoi est-il si difficile d'être purement matérialiste?", *Raisons pratiques* 11: 231–49.
- O'Neill, J., ed. (1973) *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Heinemann.
- Pels, D. (2000) *The Intellectual as Stranger. Studies in Spokespersonship*. London: Routledge.
- Popper, K.R. (1979) *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.

- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sandelands, L. (1994) "The Sense of Society", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 24(4): 305–38.
- Sartre, J.P. (1960) *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Shotter, J. (1990) "Rom Harré: Realism and the Turn to Social Constructionism", in R. Bhaskar (ed.) *Harré and His Critics. Essays in Honour of Rom Harré*, pp. 206–23. Oxford: Blackwell.
- Simmel, G. (1992) "Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung", in G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Band 11. Francfort am Main: Suhrkamp.
- Sorokin, P. (1957) *Social and Cultural Dynamics*. London: Peter Owen.
- Tuomela, R. et Miller, K. (1988) "We-Intentions", *Philosophical Studies* 53: 367–89.
- Vandenberghe, F. (1997/8) *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, 2 tomes. Paris: Editions de la Découverte/Mauss.
- Vandenberghe, F. (1999) "'The Real is Relational'. An Inquiry into Pierre Bourdieu's Constructivist Epistemology", *Sociological Theory* 17(1): 32–67.
- Vandenberghe, F. (2005) "The Archers: A Tale of Folk (Final Episode?)", *European Journal of Social Theory* 8(2): 227–37.
- Vandenberghe, F. (2006) *Complexités du post-humanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan.
- Vandenberghe, F. (2007a) "Avatars of the Collective. A Realist Theory of Collective Subjectivities", à paraître dans *Sociological Theory*.
- Vandenberghe, F. (2007b) "Régis Debray and Mediation Studies, or How Does an Idea become a Material Force?", *Thesis Eleven* 89: 32–42.
- Varela, C. et Harré R. (1996) "Conflicting Varieties of Realism: Causal Powers and the Problems of Social Structure", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26(3): 313–25.
- Weber, M.(1964) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Winch, P. (1958/88) *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Zimmerman, D. et Pollner, M. (1971) "The Everyday World as a Phenomenon", in J. Douglas (ed.) *Understanding Everyday Life*, pp. 80–103. London: Routledge.