



La Découverte

Les conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie

Frédéric Vandenberghe

DANS **REVUE DU MAUSS** 2004/2 (N^o 24), PAGES 375 À 387
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 2707144630

DOI 10.3917/rdm.024.0375

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-2-page-375.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

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

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE DE L'OBJET ET DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE EN SOCIOLOGIE

par Frédéric Vandenberghe

Bien que la sociologie soit une discipline autonome, elle ne peut pas se décharger des questions philosophiques qui la taraudent en les renvoyant au département de philosophie, mais doit les prendre en charge elle-même en devenant « sociologie philosophique ». La sociologie philosophique connaît deux versants : l'épistémologie et la métaphysique, la première traitant des conditions de possibilité de la connaissance sociologique, la seconde intégrant la connaissance sociologique dans une vision du monde [Simmel, 1992, p. 40]. Dans les pages qui suivent, je laisserai les questions métaphysiques de côté pour me consacrer à une petite « critique de la sociologie », au sens de Kant, en analysant les conditions de possibilité de connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie.

Partons donc de Kant. Sa question centrale se laisse formuler ainsi : comment la nature est-elle possible ? La réponse qu'il donne est bien connue : la nature est le résultat de la synthèse catégorique, elle est constituée en tant qu'objet de connaissance par l'application des catégories *a priori* de la pensée à la multiplicité sensible des choses extérieures. Si l'on passe maintenant du royaume naturel au royaume social, les choses se compliquent cependant, car s'il est vrai que la société est le résultat d'une synthèse, on ne peut plus dire que la synthèse sociale résulte simplement de l'application des catégories de la pensée aux éléments sensibles par un observateur extérieur. En effet, à la différence de la synthèse naturelle, la synthèse sociale est accomplie par les éléments eux-mêmes [Simmel, 1992, p. 43]. Il en résulte que la phrase de Kant, selon laquelle la connexion entre les choses ne se trouve jamais dans les choses mêmes, n'est pas applicable à la connexion sociale, précisément parce que les choses mêmes, ou plutôt, pour parler comme Descartes, les « choses pensantes » sont elles-mêmes synthétiquement actives. La constitution de la société n'est donc pas seulement une constitution épistémique, mais aussi une constitution ou, mieux encore, une institution sociale-historique, accomplie par les acteurs eux-mêmes. En outre, dans la mesure où l'objet de la connaissance sociologique a cette particularité d'être sujet, les opérations de connaissance théorique de l'observateur trouvent leurs fondements ultimes dans les opérations pratiques de connaissance des acteurs. Entre la connaissance théorique et la connaissance pratique, on voit par conséquent s'installer une boucle réflexive qui fait que d'une part, la pratique est toujours déjà impliquée dans la théorie,

et que d'autre part, la théorie est toujours potentiellement impliquée dans la pratique, par suite de quoi, comme l'a bien montré Giddens [1982], on retrouve la connaissance théorique dans le giron de la connaissance ordinaire du monde vécu. Dès lors, pour répondre à la question centrale de la sociologie, à savoir : comment la société est-elle possible ?, on ne peut plus se borner à l'analyse des conditions de possibilité de la connaissance, mais on doit élargir le cadre d'analyse et étendre la notion kantienne de critique de telle sorte que celle-ci n'a plus seulement trait à l'analyse des conditions de possibilité de la connaissance de l'objet, mais qu'elle recouvre également l'analyse des conditions de possibilité de l'objet de la connaissance. J'en conclus qu'il faut joindre l'épistémocritique à la socio-critique et analyser à la fois les conditions socio-historiques de l'émergence de la société en tant qu'objet de la sociologie et les conditions épistémologiques de la sociologie en tant que connaissance de la société.

Sur le versant socio-historique de l'objet de la connaissance sociologique, j'essaierai d'abord de vous convaincre que l'autonomie relative de la sociologie par rapport aux autres sciences est constitutivement liée à l'émergence de la société comme entité relativement autonome. En ce sens, je partage la position de Durkheim : les faits sociaux sont *sui generis* et, donc, proprement irréductibles aux faits psychiques, voire même biologiques ou chimiques. La reconnaissance de l'autonomie des faits sociaux n'implique pas pour autant qu'il faille traiter les faits sociaux comme des choses, car dans la mesure où les choses sont des faits sociaux, il faut également analyser leur constitution pratique, ce qui m'amène au versant épistémologique de la connaissance de l'objet sociologique. Sur ce point, j'essaierai de montrer que toute connaissance sociologique présuppose nécessairement et inéluctablement des présupposés d'ordre métathéorique qui ont trait à la nature ontologique de la société et à la façon dont on peut la connaître. Mon argument sera à la fois œcuménique et critique : œcuménique dans la mesure où j'invite les sociologues à adopter une position synthétique et pluridimensionnelle qui n'exclut ni les matérialistes ni les idéalistes mais les enjoint à penser ensemble, et critique dans la mesure même où je crois pouvoir montrer que les sociologues qui refusent cette coopération s'enfoncent soit dans une herméneutique idéaliste sans matière, soit dans un matérialisme réifiant qui évacue les significations symboliques et le sens pratique des acteurs [cf. Vandenberghe, 1997-1998].

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

Malgré l'inclination parfaitement compréhensible des historiens des idées à retracer les origines de la sociologie aussi loin que possible et à les faire remonter jusqu'à la *République* de Platon et l'*Éthique* à Nicomaque

d'Aristote, il est maintenant plus ou moins généralement accepté que la sociologie est née en tant que discipline relativement autonome, différenciée de l'économie et des sciences politiques, au XIX^e siècle. Son objet est la société, et plus particulièrement la société moderne.

Les anthropologues nous informent que le genre humain a fait son apparition sur la terre il y a 400 000 ans. Étant donné que la sociologie se restreint à l'analyse de la société moderne et que l'avènement de la modernité remonte tout au plus aux derniers siècles, la sociologie est donc en principe seulement concernée par un fragment de l'histoire humaine. Pour comprendre la spécificité de la sociologie, nous devons donc d'abord essayer de cerner ce qui distingue les sociétés modernes des sociétés traditionnelles.

La sociologie, définie vaguement comme science de la société, est apparue en même temps que la modernité, suite à l'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir de la Révolution française et de la révolution industrielle. Si la Révolution française et la révolution industrielle ont appris une chose aux hommes (au sens générique du mot), c'est le principe de l'historicité, l'idée que la société n'est pas un ensemble immuable, métasocialement garanti par Dieu ou le Prince, mais une institution proprement humaine, contingente et cependant relativement autonome, obéissant à ses propres lois, voire même capable de les imposer aux acteurs contre leur gré. En effet, la découverte du principe de l'historicité est dès le départ inséparable de la découverte simultanée des principes de la contingence et de la nécessité du social : que les hommes ont la capacité de faire librement l'histoire et que néanmoins celle-ci leur échappe, soit parce qu'ils ne la contrôlent pas, soit parce qu'elle les contrôle en imposant de l'extérieur ses propres lois, voilà ce dont ils se sont très rapidement rendu compte. Que la société est le résultat de l'action des hommes, mais pas d'un projet humain, voilà l'expérience fondatrice de la sociologie naissante. Paradoxalement, il faut donc que l'individu soit aliéné de son propre produit et écrasé par lui pour que l'individu et la société puissent devenir une science objective. En reprenant les catégories de Jean-Pierre Dupuy [1992, p. 38], on pourrait dire que la tâche et l'enjeu de la sociologie naissante consiste à comprendre le lien qui existe entre deux autonomies : entre l'autonomie des sujets qui font la société d'une part, et l'autonomie de l'objet, qui suit ses lois propres du fait que les sujets ne savent pas ce qu'ils font, de l'autre. Comprendre ce lien entre les deux autonomies revient, en fait, à reprendre la question classique de l'ordre social : comment, partant d'individus séparés, indépendants et autonomes, sans lien commun qui les unisse, construire quelque chose comme un ordre social ? Ma thèse à ce propos est que l'autonomie individuelle est conceptuellement liée à l'autonomie du social, autrement dit : que l'individualisme et le sociologisme ne représentent que deux faces distinctes d'un même phénomène.

Pour exhiber le lien existant entre les figures du sujet individuel et les formes de l'être ensemble, je partirai des études d'anthropologie comparée de Louis Dumont. L'anthropologie comparée de Dumont est une anthropologie des valeurs. Reprenant la question wébérienne : qu'est-ce qui a fait que quelque chose d'exceptionnel dans l'évolution récente de l'humanité s'est produit en Occident – et pas ailleurs?, le grand spécialiste du système des castes donne une réponse tocquevillienne : c'est l'individualisme et l'égalisation des conditions. Revenant de la société indienne à la nôtre, il confronte la société hiérarchique de l'Inde avec notre société moderne et stylise l'opposition des deux types de société comme une opposition axiologico-idéologique entre le holisme et l'individualisme. « L'idéologie holiste, dit-il, [qu'on retrouve dans toutes les sociétés de type traditionnel] valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » [Dumont, 1985, p. 273 *sq.*]. La cohésion de l'ordre social est réputée première, l'incorporation des êtres à la communauté est supposée native, et à ce titre, comme l'avait d'ailleurs déjà relevé Durkheim, il n'y a effectivement pas d'individu, au sens d'un élément détaché, pourvu d'une existence propre. « L'idéologie individualiste », propre à l'Occident, valorise au contraire l'individu, « l'être moral, indépendant, autonome, (essentiellement) non social », et corrélativement « néglige ou subordonne la totalité sociale » [*ibid.*]. L'atome social, l'individu, est premier; la cohésion du corps collectif est dérivée et produite.

Pour un anthropologue comme Dumont, la vérité de base de la sociologie est que toute société est par essence holiste et hiérarchique même lorsqu'au plan des idées et des valeurs, elle s'affirme en négation de ces principes, qui n'en continuent pas moins de la façonner. Sur ce point, Dumont rejoint Parsons : ce qui fait que la société est société, c'est l'appartenance à une communauté dont les valeurs sont communément partagées. La modernité a refoulé ce principe sociologique de base. Contre l'élémentaire vérité du fait social, elle a instauré le principe de la primauté ontologique de l'individu sur la société, passant ainsi d'une conception « sur-socialisée » à une conception « sur-individualisée » de l'homme [Wrong, 1994, p. 128]. Ce n'est donc pas un hasard si, avec la modernité et son principe de l'individualisme, on a vu émerger le problème central de la philosophie politique moderne. En effet, une fois qu'on a retiré les qualités sociales de l'individu, tout le problème consiste à construire malgré tout un ordre et à préserver, à partir d'une humanité faite d'atomes individuels, agissant de façon stratégique, la possibilité d'une unité sociale.

La reconstitution du tout social sur la base d'individus séparés a pris dans la pensée politique moderne deux grandes formes : celle qui insiste sur la fonction productrice de l'État et celle qui insiste sur la fonction intégrative du marché. Dans la première tradition, nous retrouvons Thomas Hobbes et son idée du contrat social. L'idée sous-jacente est que

dans une société individualiste où chacun poursuit ses intérêts égoïstes, cette poursuite anarchique débouche nécessairement sur une lutte à mort de tous contre tous. Pour sortir de cet état de nature, il propose la solution d'un contrat de souveraineté où chacun abandonne son droit naturel de poursuivre ses propres intérêts égoïstes et se soumet sans plus au pouvoir absolu et despotique du Léviathan. Puisque les individus n'arrivent pas par eux-mêmes à constituer un ordre social stable, la solution consiste donc à l'imposer despotiquement de l'extérieur aux individus.

Dans la seconde tradition, nous retrouvons Mandeville et Adam Smith, insistant tous deux sur les vertus intégratives du marché. L'idée sous-jacente est que le bien général est encore le mieux servi par la poursuite égoïste de ses propres intérêts par chacun, puisque, grâce à l'intervention d'une « main invisible », les intérêts des individus sont spontanément coordonnés avec l'intérêt général.

Dans sa critique du fétichisme des marchandises, Marx a cependant bien montré que l'intégration par le marché ne représente qu'une simple variante économique du Léviathan de Hobbes, « un Léviathan en habit de mouton » [Jameson, 1991, p. 273] : les contraintes politiques de l'État sont simplement remplacées par la contrainte économique des lois pseudo-naturelles du marché. La connexion entre les hommes ne se fait pas de façon consciente et voulue, elle est imposée de l'extérieur par la connexion entre les choses. Marx proteste et voit dans cette intégration systémique de la société par le marché la marque indélébile d'une dégradation de la société, ravalée du rang de « fait de conscience » à celui de « fait de la nature physique ».

Nous maintiendrons cette lecture, mais afin d'élucider plus clairement la spécificité de la sociologie, nous en ajouterons une autre qui relie d'avantage la découverte de la société en tant que seconde nature à celle du principe de l'historicité. Sur ce point, je suivrai l'interprétation brillante que Marcel Gauchet [1997] a proposée des écrits politiques de Benjamin Constant. Dans cette perspective libérale, le marché ne doit pas être vu uniquement comme une dégradation ontologique de la société au rang de la nature, en principe analysable comme une « seconde nature ». Il doit encore être déchiffré comme l'archétype d'une nouvelle représentation du social, représentation apolitique du politique, si j'ose dire, qui, rompant avec l'artificialisme des théories du contrat, ne conçoit plus l'ordre social comme un ordre à construire, mais comme un ordre qui s'institue spontanément par le bas. En tant que nouvelle représentation du social, l'économie constitue le premier moment de l'aperception par la société de la puissance qui la fait tenir par elle-même ensemble, premier moment, à en croire Gauchet, de la découverte d'un principe autonome de cohésion du social, indépendant de l'action de l'État dévolue à cette tâche comme de la visée expresse des individus d'y contribuer. L'idée centrale est au fond la suivante : l'avènement de l'individu autonome, délié des rapports

hiérarchiques traditionnels, et l'avènement de l'ordre social comme ordre autonome et spontané, différencié du politique, ne sont que deux faces du même phénomène. Idée que Gauchet formule comme suit :

« Pas d'individualisme, en d'autres termes, sans un certain sociologisme [...] sans une reconnaissance minimale de la consistance propre du lien de société et une prise en compte au moins tacite du caractère autonome de son processus de création par rapport à la conscience et à la volonté des hommes » [Gauchet, 1997, p. 34].

« La société des individus est en même temps la société qui se conçoit clairement et globalement comme historique, c'est-à-dire comme traversée et produite par un ou des processus pourvus de leur logique propre, de leur nécessité interne, à déchiffrer au-delà et contre ce que les individus croient mettre dans leurs faits et gestes et posséder du sens des événements où ils sont pris » [Gauchet, 1979, p. 460].

Et dans la mesure où cette reconnaissance du fait que la société tient en quelque sorte d'elle-même, hors de la prise des hommes, crée entre eux-ci et celle-là une distance qui est la condition de possibilité d'une activité scientifique, on peut effectivement dire que l'émergence de la sociologie en tant que discipline relativement autonome est corrélative de la découverte de la société en tant que formation relativement autonome, produite ni par la volonté divine, ni par le Prince, ni par la volonté consciente des hommes. Cela me paraît important, car cela fait voir que le découpage de l'objet de connaissance de la sociologie n'est pas un découpage formel ou analytique, mais un découpage substantiel, bien fondé dans la réalité sociale elle-même. J'irais même plus loin et je n'hésiterai pas à affirmer que la thèse de l'autonomie relative de la société, en tant qu'expérience fondatrice de la modernité, est l'a priori constitutif qui fonde la sociologie en tant que discipline relativement autonome. Être sociologue implique, par définition, l'acceptation d'un règne social *sui generis*, différencié de l'économique et du politique, relativement irréductible au règne psychologique ou biologique.

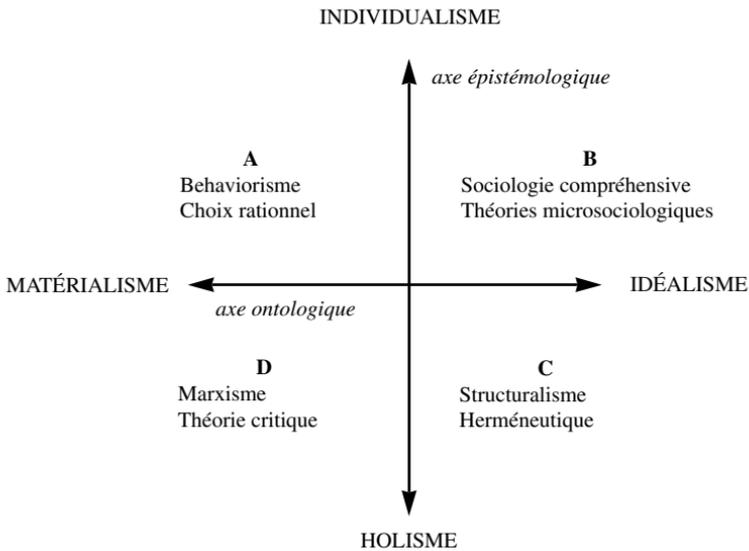
Pendant, si Gauchet nous a permis de relier l'autonomie du social à l'autonomie de la sociologie, il n'en reste pas moins qu'il a confondu le principe systémique et le principe proprement social de l'autoproduction sociale qui intéresse spécifiquement la sociologie. Avant tout intéressé à établir la différenciation fonctionnelle de la société civile et de l'État, il a en quelque sorte rabattu la sociologie sur l'économie et n'a pas vu que la sociologie s'est constituée contre l'économie. En effet, l'ambition sociologique consistant à comprendre le lien entre la vie sociale et la vie morale [Shilling et Mellor, 2001 ; Laval, 2002], la sociologie s'est, dès le départ, opposée au « paradigme intérêtiste » (Caillé) en présentant une critique vigoureuse de l'individualisme utilitariste. Bien que la sociologie accepte

l'idée d'une coordination systémique des actions individuelles par le marché et l'administration, elle n'en reste pas là. Elle rejette l'hégémonie théorique, idéologique et pratique de la conception utilitariste et établit qu'à côté et en dessous de l'agir rationnel en finalité ou stratégique, il y a un agir non stratégique ou symbolique qui fait et qui explique comment et pourquoi la société tient ensemble. En effet, la sociologie s'établit contre l'économie et également contre la politique – qui restent malgré tout attachées à une conception stratégique de l'action – en montrant que la coordination des interactions ne s'effectue pas seulement de façon systémique – grâce à l'intervention spontanée du marché ou de l'intervention artificielle de l'État qui imposent l'ordre social de l'extérieur –, mais aussi de façon proprement sociale, donc en montrant que ce sont les acteurs eux-mêmes qui constituent l'ordre social de l'intérieur pour ainsi dire, sur le sol même du monde vécu, en coordonnant plus ou moins consciemment leurs plans d'action. C'est ce que j'ai essayé de suggérer au début lorsqu'en comparant la synthèse de la nature à la synthèse sociale, je remarquai que celle-ci est établie par les éléments eux-mêmes, et non pas simplement par une instance d'observation qui impose la synthèse de l'extérieur. Afin de clarifier mes propos, je propose maintenant de passer de l'analyse socio-historique des conditions de possibilité de l'objet de connaissance sociologique à l'analyse épistémologique des conditions de possibilité de la connaissance sociologique.

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE DE L'OBJET

À l'instar de monsieur Jourdain qui faisait de la prose sans le vouloir, les sociologues font de la philosophie sans le savoir. Tel est le cas puisque – qu'ils en soient conscients ou non – dans leurs travaux, ils ont toujours déjà implicitement répondu à deux questions philosophiques fondamentales. La première question est proprement ontologique : quelle est la nature de la réalité sociale ? La seconde est épistémologique : comment peut-on la connaître ?

Laissant de côté les subterfuges dialectiques, on peut dire qu'il n'y a que deux réponses possibles à la question ontologique : ou bien la substance du monde social est matière ou bien elle est esprit. Quant à la question épistémologique, ici aussi il n'y a que deux réponses possibles : la substance sociale peut être expliquée en termes individualistes ou bien en termes holistes. De façon un peu scolaire, voire même scolastique, pour reprendre la caractérisation dépréciative de la théorie théorique qu'on retrouve chez Bourdieu, on peut rassembler les réponses données dans l'espace bidimensionnel des possibles, représentant la combinatoire métathéorique de la sociologie (*schéma page suivante*).



Combinant l'individualisme et le matérialisme, la case A représente la position du béhaviorisme et du choix rationnel, celui-ci n'étant d'ailleurs qu'une reprise sublimée de celui-là. Croisant l'individualisme et l'idéalisme, la case B désigne la position de la sociologie compréhensive et des théories microsociologiques de l'action qui réintroduisent le sens subjectif dans l'analyse du comportement. Intégrant le sens subjectif dans des ensembles symboliques englobants, la case C, représentant la position des structuralistes et de l'herméneutique, donne une tournure holiste à l'idéalisme des théories de l'action, tandis que la case D, articulant le matérialisme et le holisme, représente la position des marxistes et de la théorie critique qui cherchent à exposer les déterminations matérielles qui pèsent sur l'action.

Étant donné que chacune des positions métathéoriques ne représente et ne réalise qu'une seule permutation de l'espace métathéorique, celui-ci doit être considéré comme un champ de tensions régi par la loi des lucidités et des aveuglements croisés : A et B voient ce que C et D ne voient pas, B et C voient ce que A et D ne voient pas, etc. [Johnson, Dandeker et Ashworth, 1984]. La position que je voudrais défendre est œcuménique : dans la grande maison de la sociologie, il y a de la place pour tout le monde, et tous doivent se donner la main afin d'arriver à une vision synthétique de la réalité sociale. Or, cette position est également critique – ou plutôt métacritique, puisqu'il s'agit d'une analyse des présupposés métathéoriques –, car ceux qui refusent l'œcuménisme et qui veulent ériger leur propres chapelles seront pointés du doigt et je montrerai qu'ils basculent soit dans un herméneutisme sans matière, soit dans un matérialisme sans esprit.

Afin d'établir cette démonstration, il faut cependant passer de cette topique générale à une topique plus sociologique et traduire le verbiage onto et épistémologique dans les termes de la grammaire générative de l'action et de la structure propre à la sociologie. Je m'appuierai pour cela sur Talcott Parsons et son grand livre sur la structure de l'action sociale [Parsons, 1937, chap. 2].

Dans cette charte de la sociologie, Parsons cherche à dépasser synthétiquement le réductionnisme qui caractérise le matérialisme de la case D et l'idéalisme de la case C. L'idée de base est qu'une théorie synthétique ou œcuménique est seulement possible si elle réussit à inclure à la fois les structures matérielles qui conditionnent l'action de l'extérieur et les structures symboliques qui l'orientent de façon significative de l'intérieur. Si l'on ôte les structures symboliques du cadre analytique de l'action, on tombe dans l'erreur wébériano-marxiste de la réification, et si à l'inverse, on en exclut les structures matérielles, on tombe dans le paralogsme hégélien de l'émanentisme. Le génie de Parsons est d'avoir montré que, en dernière instance, tout dépend du concept d'action qu'on retient.

Pour le démontrer, partons de sa critique de l'utilitarisme. L'utilitarisme conçoit l'acteur comme un être stratégique qui est constamment en train de calculer afin de maximiser ses utilités. Il ne prend pas en compte les normes et les significations ambiantes, et s'il le fait, il le fait sur le mode cognitif. Au fond, la seule norme qu'il reconnaît est celle de l'efficacité. Le résultat est que les normes et les significations ambiantes sont réduites à des simples moyens, par suite de quoi l'action est rigoureusement déterminée de l'extérieur par les structures matérielles. Aussi longtemps que l'indépendance des significations, des valeurs et des normes ambiantes, n'est pas prise en compte, on aboutit nécessairement au déterminisme. C'est seulement si la notion de sens significatif est introduite et qu'on ne se borne pas à une conception stratégique de l'action qu'on peut concevoir la causalité de la motivation, comme disait Husserl, et penser l'action comme une action motivée de l'intérieur par des structures symboliques.

Or, de même qu'il faut éviter l'erreur de la réification et ne pas naturaliser l'esprit, de même il faut éviter de spiritualiser le matériel et ne pas verser dans l'erreur idéaliste de l'émanentisme. Le monde social n'est pas simplement une émanation ou une expression des structures symboliques. Il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir, car en essayant de réaliser les valeurs dans le monde, on rencontre toujours des conditions matérielles qui limitent plus ou moins significativement la marge d'action et que les acteurs doivent prendre en compte de façon stratégique. En paraphrasant une célèbre phrase de Marx, on pourrait dire que les hommes réalisent les valeurs, mais pas dans les conditions qu'ils ont choisies. Résumons : afin

d'éviter les deux erreurs complémentaires de la réification et de l'émanentisme, il faut un concept large de l'action qui inclut aussi bien une dimension stratégique qu'une dimension symbolique.

Mais s'il y a une erreur de la réification, il y a aussi une vérité de la réification. L'erreur de la réification consiste à naturaliser le règne social, à le forcer dans le moule de la critique de la raison pure, dans lequel, nous l'avons vu, la synthèse est imposée aux éléments par un observateur extérieur et non pas conçue comme un accomplissement des acteurs eux-mêmes. En langage sociologique – que nous empruntons à David Lockwood [1964] –, nous disons à ce propos que l'intégration est d'ordre systémique : l'ordre social ne résulte pas des intentions des acteurs eux-mêmes, il est le résultat non intentionnel de l'intégration fonctionnelle des effets de leurs actions. L'administration d'État et le marché, dont nous avons discuté le modèle plus haut, sont les exemples d'une telle intégration par le haut. Une telle intégration qui impose l'ordre de l'extérieur ne peut être saisie que par un observateur extérieur qui objective le monde social comme un système objectif, comme une sorte de « seconde nature ». Une telle perspective réifiante me paraît légitime et nécessaire, car lorsque les effets de l'action se sont effectivement cristallisés dans un système objectif qui impose ses contraintes aux individus de l'extérieur et les force à adopter une démarche stratégique, il faut les traiter comme des quasi-choses, ne fût-ce que pour pouvoir intervenir sur leur mécanisme et combattre autant que possible leurs effets déshumanisants.

Or, si l'erreur de la réification révèle une vérité sociale, à savoir que les hommes agissent et doivent agir de façon stratégique et que les effets non intentionnels de leurs actions sont intégrés *ex post* de l'extérieur, elle en cache une autre, qui est révélée par l'erreur inverse de l'émanentisme. Le monde social n'est pas seulement un monde systémique, il est aussi un monde vécu dans lesquels les acteurs agissent de façon non stratégique et établissent consciemment la connexion synthétique des âmes, en passant par l'esprit. En langage sociologique, on parle à ce propos de l'intégration sociale [Lockwood, 1964] : l'ordre social n'est pas imposé de l'extérieur, mais réalisé de l'intérieur grâce à l'emboîtement intentionnel des perspectives d'action par les acteurs eux-mêmes. *Ego* et *Alter* coordonnent leurs interactions en orientant leurs actions vers un monde de significations et de valeurs partagées. Pour s'en apercevoir, il faut cependant délaisser l'attitude naturaliste – qui n'est pas naturelle – et adopter ce que Husserl nomme « l'attitude personnaliste » [Husserl, 1952, § 49]. Dès lors, l'abstraction naturaliste – qui réduit l'ontologie régionale du monde social à un monde de choses régies par la causalité pseudo-naturelle – tombe, et le monde social se révèle comme un monde spirituel, comme un monde de significations et de valeurs, tissé par les acteurs eux-mêmes et régi par la causalité de la motivation. La causalité de la motivation est une causalité de la

liberté, pour reprendre le mot de Kant. Elle fait voir que les hommes ne sont pas mus de l'extérieur par des forces inertes, mais de l'intérieur par des motivations, c'est-à-dire par les significations qu'ils attribuent aux éléments du monde vécu. On retrouve ici l'idée de synthèse sociale comme synthèse que les acteurs accomplissent eux-mêmes en constituant le monde comme un monde commun et dans lequel ils coordonnent leurs plans d'action d'une façon plus ou moins consciente en s'orientant vers des significations et des valeurs communes. Laisant de côté la construction du social par les objets [Blandin, 2002], telle qu'on la trouve dans la sociologie latourienne, pour nous limiter aux différentes approches de l'intégration sociale qui n'évacuent pas les valeurs et les significations mais, au contraire, les prennent explicitement en compte, je voudrais conclure cet article en esquissant de façon schématique la manière dont différentes traditions de la pensée sociologique se laissent ordonner.

1) Dans une première tradition d'ordre cognitiviste, qui va de Husserl à Garfinkel – revu par Wittgenstein – et dans laquelle on peut également ranger le modèle des cités de Boltanski et Thévenot, les interactions sont coordonnées grâce à la contrainte sémantique inhérente aux jeux de langage et aux règles logiques de la vie sociale. Par une sorte de « réduction eidétique spontanée », les acteurs intuitionnent le contenu conceptuel des conventions linguistiques, et cette intuition partagée leur permet d'agir de concert. Cette tradition est importante mais, dans la mesure même où elle privilégie la dimension cognitive des actes langagiers, il me semble qu'elle doit être complétée par une approche qui met davantage l'accent sur l'orientation normative des acteurs.

2) Dans la tradition normative, les interactions sont coordonnées grâce à l'intériorisation des normes et de valeurs. Le fonctionnalisme parsonien qui synthétise l'analyse durkheimienne des faits moraux et l'analyse freudienne du sur-moi dans une théorie de l'institutionnalisation des normes en offrent, sans doute, le meilleur exemple. C'est parce que les acteurs partagent certaines normes institutionnalisées dans des rôles que le problème de la « double contingence » peut être résolu et la complémentarité des attentes mutuelles assurée. Bien que cette tradition ait le grand mérite d'avoir insisté sur l'importance des normes, elle a l'inconvénient de rester attachée aux normes traditionnelles et de ne pas entrevoir leur dépassement. Elle doit donc être complétée par une approche plus critique.

3) Dans la tradition critique des Lumières, représentée par la théorie kantienne de la raison pratique, la conception meadienne de l'Autrui généralisé et la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, les interactions sont coordonnées grâce à l'intervention des contraintes de la raison. L'emboîtement des perspectives et la coordination des actions n'est pas tant accomplie par l'intériorisation des normes et des valeurs traditionnelles – comme c'est le cas chez Parsons – que par une discussion

critique et rationnelle des prétentions cognitives, normatives et expressives à la validité. Bien que la solution communicative au problème de l'ordre social résolve et incorpore toutes les approches précédentes, elle me semble quand même un peu trop rationaliste. Elle néglige les bases prélinguistiques de l'intersubjectivité linguistique et ne prend pas en compte l'apport motivationnel des sentiments moraux.

4) Dans la tradition des sentiments moraux, d'Adam Smith à Gilligan en passant par Scheler et Lévinas, la réciprocité des perspectives qui précède la communication langagière et la rend possible est spontanément établie par la sympathie. Grâce à la sympathie, Autrui n'apparaît plus simplement comme une instance anonyme parmi d'autres, mais il est immédiatement perçu dans sa singularité comme un *alter ego* et reconnu spontanément comme une personne incomparable. Dans la mesure où cette reconnaissance spontanée est vécue comme une sorte de communion entre Ego et Alter qui rend leur commune humanité tangible avant même que la communication ne soit engagée, elle précède la communication et la rend possible en tant qu'échange de perspectives et de paroles.

5) Mais si la communion rend la communication possible, elle ne suffit pas pour la perpétuer. C'est ici que le don intervient en tant que « moteur et performateur des alliances » [Caillé, 2000, p. 19]. Car de même que la communication a besoin de la communion pour devenir concrète, la communion a besoin du don et du contre-don pour assurer la reproduction des alliances qui font la société. En incitant au « pari de la confiance », le don est à la fois le moteur qui met en marche la réciprocité et l'huile qui la perpétue en relançant la communication qui, en travaillant le contenu des idées, joue, comme le disait Weber à propos des visions du monde, le rôle d'aiguilleur pour déterminer les voies dans lesquelles l'action a été poussée par la machine de réciprocité qu'est le don.

BIBLIOGRAPHIE

- BLANDIN B., 2002, *La Construction du social par les objets*, PUF, Paris.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- DUMONT L., 1985, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- DUPUY J.-P., 1992, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris.
- GAUCHET M., 1979, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales ESC*, 1979, 34.
- 1997, « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », préface à CONSTANT B., *Écrits politiques*, Gallimard, Paris.

- GIDDENS A., 1982, « Hermeneutics and Social Theory », in *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan, Londres.
- HUSSERL E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, dans *Husserliana*, vol. IV, M. Nijhoff, La Haye.
- JAMESON F., 1991, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londres.
- JOHNSON T., DANDEKER C., ASHWORTH C., 1984, *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies*, Macmillan, Londres.
- LAVAL C., 2002, *L'Ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- LOCKWOOD D., 1964, « Social Integration and System Integration », in ZOLSCHAN G., HIRSCH W. (sous la dir. de), *Explorations in Social Change*, Routledge, Londres.
- PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Free Press, Glencoe, Ill.
- SHILLING ET MELLOR P., 2001, *The Sociological Ambition. Elementary Forms of Social and Moral Life*, Sage, Londres.
- SIMMEL G., 1992, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Francfort.
- VANDENBERGHE F., 1997-1998 : *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, t. I : Marx, Simmel, Weber, Lukács, t. II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, La Découverte/MAUSS, Paris.
- WRONG D., 1994, *The Problem of Order. What Unites and Divides Society*, Free Press, New York.