

Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?

De la science sociale

SOMMAIRE

<i>Présentation</i> par Alain Caillé	7
<i>Questions du GÉODE</i>	45

I. UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE EST-ELLE PENSABLE ?

A. QU'IL N'Y A NULLEMENT LIEU DE REGRETTER L'INEXISTENCE D'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE

– Une sociologie sans société	
<i>Alain Touraine</i> : <i>La sociologie après la sociologie</i>	51
<i>Harrison C. White</i> : <i>La société est un mirage</i>	62
<i>Ann W. Rawls</i> : <i>La fallace de l'abstraction mal placée</i>	70
– Que « la situation n'est pas si grave que ça ». Vertus de la diversité	
<i>Ilana Friedrich Silber</i> : <i>Pour une approche non unitaire de la théorie générale</i>	85
<i>Hans Joas</i> : <i>Le nouveau rôle des sciences sociales dans une perspective inspirée de la théorie de l'action</i>	101
<i>Laurent Thévenot</i> : <i>Une science de la vie ensemble dans le monde</i>	115
<i>Louis Quéré</i> : <i>Pour une sociologie qui « sauve les phénomènes »</i>	127

B. DE QUELQUES OBSTACLES À L'ÉLABORATION D'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE

– La sociologie, science ou discipline ?	
<i>Jean Baechler</i> : « <i>Mais qu'est-ce que la sociologie ?</i> »	147
<i>Bruno Latour</i> : <i>Comment finir une thèse de sociologie</i>	154

– *Sociology in social context*

Stephen Kalberg : <i>Difficultés d'un consensus transnational sur une théorie sociologique unifiée</i>	173
Shmuel N. Eisenstadt : <i>La modernité multiple comme défi à la sociologie</i>	189
David Graeber : <i>La sociologie comme science et comme utopie</i>	205

C. QU'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE EST
SOUHAITABLE, ET NI IMPOSSIBLE NI IMPENSABLE

François Dubet : <i>Pourquoi rester « classique » ?</i>	219
Pierpaolo Donati : <i>La relation comme objet spécifique de la sociologie</i>	233
Michel Freitag : <i>Réponses au GÉODE</i>	255
Alain Caillé : <i>La sociologie comme moment anti-utilitariste de la science sociale</i>	268
Raymond Boudon : <i>Réponses au GÉODE</i>	278

D. INDIVIDUALISME ET HOLISME MÉTHODOLOGIQUES.
AU-DELÀ DE LA QUERELLE ?

Raymond Boudon : <i>Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ?</i>	281
Jean-Pierre Dupuy : <i>Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe</i>	310
Margaret S. Archer : <i>Entre la structure et l'action, le temps</i>	329

II. LIBRE REVUE

Stéphane Vibert : <i>La communauté est-elle l'espace du don ? (1^{re} partie)</i>	353
Frédéric Vandenberghe : <i>Les conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance en sociologie</i>	375
Benoît Lengaigne et Nicolas Postel : <i>Arrow et l'impossibilité : une démonstration par l'absurde</i>	388
Jacques T. Godbout : <i>Les conditions sociales de la création en art et en sciences</i>	411
Michael Singleton : <i>Le World Social Forum de Mumbai : foire, foutoir ou foutaise ?</i>	428
Marcel Hénaff : <i>Métamorphoses du don : continuité et discontinuités (réponses à Jacques Godbout)</i>	441
Bibliothèque	451
Les auteurs de ce numéro	474
Réunions-débats du MAUSS	477

HOMMAGE À ALFREDO SALSANO

Notre ami Alfredo Salsano nous a quittés en juin dernier, à soixante-cinq ans, juste avant que ne se tienne à Rome la première rencontre du Collège de philosophie sociale (animé par M. Marramao, professeur de philosophie à l'université La Sapienza), consacrée au numéro de *la Revue du MAUSS* sur « l'autre mondialisation » et impulsée par lui. Alfredo avait beaucoup œuvré pour que cette rencontre ait lieu, car elle devait permettre dans son esprit de rassembler, dans la durée, des auteurs et des milieux qui généralement s'ignorent. Ceux, notamment, si variés, opposés et complémentaires à la fois, qu'il avait su réunir dans les collections qu'il animait chez Bollati Boringhieri et qui commençaient à former une sorte d'Internationale intellectuelle.

Réunir. C'est ce qu'il aura fait toute sa vie. Avec une ardeur et une efficacité rares. Comment s'y prenait-il ? Je n'en sais trop rien. Et d'autant moins que, malgré de nombreux déjeuners ou dîners en tête à tête avec lui, je ne pourrais pas dire que je le connaissais bien. Il y avait chez lui un côté profondément secret, insaisissable presque, qui instaurait une certaine distance (ou est-ce moi qui la suscitais ?). Mais cette distance était inséparable d'une absolue présence, d'une humanité profonde, d'une capacité à trouver de l'intérêt chez tous et pour tout qui lui ont valu un nombre impressionnant d'amis. Chacun lié à lui par un biais spécifique. Il était trop multiple, donc, pour que je puisse tenter ici de dire qui il était, et comment. En revanche, je dois absolument dire tout ce qu'il a fait pour le MAUSS. Et cela depuis les tout premiers numéros du *Bulletin du MAUSS* qu'il avait lus aux PUF ou à la librairie Compagnie. Il fallait être réellement anti-utilitariste pour nous faire signe aussitôt, alors qu'il était déjà un éditeur reconnu en Italie et que le *Bulletin du MAUSS*, tapé sur de vieilles machines à écrire et qui tombait en lambeaux après une ou deux ouvertures, ressemblait plus à une feuille de chou d'étudiants attardés qu'à une revue « sérieuse ». Sans doute avait-il été attiré par la place que nous y consacrons à Karl Polanyi, dont il était le traducteur en Italie et auquel il a consacré énormément de temps et d'attention jusqu'à il y a quelques mois encore (*cf.* le compte rendu de son dernier ouvrage sur Polanyi dans le dernier numéro de *la Revue du MAUSS semestrielle*). Aussitôt, il entreprit de faire connaître le MAUSS en Italie. Nommé peu après directeur littéraire des éditions Bollati Boringhieri, une importante maison d'édition de Turin, il publia (et traduisit lui-même le plus souvent) Caillé, puis Latouche, puis Godbout, Berthoud, Nicolas, Laville, etc.

Il y avait du mérite car il faut bien dire que les premiers Caillé (*Mythologie des sciences sociales*, puis *Critique de la raison utilitaire*) rencontrèrent à

peine un succès d'estime. Heureusement, *L'occidentalisation du monde*, puis *La planète des naufragés* et d'autres textes de Latouche allaient faire, eux, un tabac, au point de faire de Serge, qui sillonne depuis l'Italie en toutes directions et en toutes saisons, presque une *diva* transalpine. Peu à peu, au-delà du seul public de Serge, l'activité d'Alfredo allait pourtant permettre d'apporter au MAUSS une véritable notoriété en Italie, au point qu'il fut décidé il y a deux ans de publier une version italienne de *la Revue du MAUSS*, une sorte de *best of* des numéros français, éventuellement augmenté de quelques textes italiens. Deux numéros de la *Rivista del MAUSS* sont d'ores et déjà parus. Le premier reprenait notre n° 13, *Le retour de l'ethnocentrisme*, le second, issu du n° 20, *Quelle « autre mondialisation » ?*, est sorti au printemps dernier. Le n° 3, *Qu'est-ce que le religieux ?*, est en cours de traduction.

Je ne connais pas d'autre revue de sciences sociales française qui bénéficie ainsi d'une édition en langue étrangère. Ce privilège, nous ne le devons qu'à Alfredo. Comment l'a-t-il rendu possible ? Certainement pas en prenant subitement une décision arbitraire et volontariste et en investissant à fonds perdus des sommes qu'il n'avait pas, même si son activité d'éditeur a permis à Bollati Boringhieri de retrouver un bon équilibre financier. Non, cette décision venait couronner l'impressionnant travail entrepris par lui depuis près de vingt ans pour montrer que les thèmes abordés par *la Revue du MAUSS* ont un intérêt académique, certes, mais qu'ils concernent également, dans toutes les villes d'Italie, si vivantes et dynamiques, un vaste public de militants politiques, écologiques, associatifs, et d'édiles municipaux. C'est bien ainsi que nous concevons la revue : comme un moyen de lier étroitement scientificité (ou plutôt, savoir-raison honnête et informé) et citoyenneté. Pour accomplir cette tâche, nous n'avions pas de meilleur et de plus fidèle allié qu'Alfredo.

Il ne nous reste qu'à exprimer toute notre amitié, notre gratitude et notre tristesse à Hinge, sa compagne, et à Anna Gilardi, sa plus proche collaboratrice chez Bollati Boringhieri qui tente de mener à bien et de faire aboutir, contre vents et marées, tout ce qu'il avait entrepris et impulsé, mais qui sait bien que personne ne pourra le remplacer.

Alain Caillé

PRÉSENTATION

par Alain Caillé

Pour qui tant bien que mal « croit » en la sociologie, pour qui est persuadé en tout cas qu'elle a ouvert la voie à une interrogation de l'histoire du monde et à une compréhension de la vie en société dont on ne trouve l'équivalent dans aucun autre type de discours constitué, qu'il y a là une source de vérité ou de lumière essentielle qu'il importe au plus haut point de préserver et de développer, il est déconcertant, et quelque peu décourageant, de constater que, plus que tout autre type de savoir institué, la discipline sociologique apparaît chaque jour davantage éclatée, tirillée entre de multiples écoles et courants de pensée irréductibles. Et cet éclatement semble s'accroître à mesure que la mondialisation progresse et que se défait l'idée même de société, rendant d'ailleurs l'enseignement d'une chose telle que « la » sociologie de plus en plus problématique. Mais est-ce bien à la mondialisation qu'il faut imputer l'éclatement de la discipline ? Raymond Aron ne notait-il pas ironiquement, il y a une cinquantaine d'années déjà, que les sociologues ne s'accordent que sur un seul point, c'est qu'ils sont en désaccord sur la nature de la sociologie ? L'idée d'une crise de la sociologie, de même, n'est-elle pas perpétuellement récurrente, comme si la sociologie vivait de et à travers sa crise permanente ? Au mieux, la « source de vérité essentielle » qu'elle représente apparaît donc plurielle. Est-elle vouée par nature, cependant, à s'écouler éternellement en minuscules rus et ruisseaux, à ne jamais pouvoir devenir rivière ou fleuve ? Est-elle par essence hétéroclite ?

Avant de poursuivre plus avant cette interrogation, tentons de préciser son statut. La sociologie est éclatée ? Mais est-ce bien original ? Après tout, la diversité des écoles et des théories se constate dans toute science. Elle est à la fois normale et désirable car seule à même de nourrir les controverses, les tentatives de validation et d'invalidation des propositions de connaissance sans lesquelles il n'y a tout simplement pas de science, mais du dogme ou de l'idéologie. Même la physique, la plus avancée de toutes les sciences dites exactes, est bien loin d'avoir trouvé son unité. Selon l'échelle à laquelle elle travaille, de l'infiniment grand à l'infiniment petit, les forces qu'elle analyse tirent en des directions et opèrent selon des modalités toutes différentes. La grande unification, si ardemment espérée, ne semble pas être pour demain. Et, au sein des sciences dites sociales, de la linguistique à la science économique en passant par l'histoire ou l'anthropologie, la diversité des écoles, des objets et des méthodes est encore infiniment plus grande. Pourquoi la sociologie devrait-elle donc faire exception à la règle ?

Tout cela est vrai, mais il y a pourtant bien un problème spécifique à la sociologie, même s'il n'est pas facile à localiser. Si elle fait exception à la règle, c'est en ceci que les sociologues ne savent en rien identifier ce qui fait leur unité, même formelle et incertaine. Tel n'est pas le cas, ou pas à ce point, dans les autres disciplines. Qu'ils soient spécialistes de l'Antiquité, du Moyen Âge ou du monde moderne, qu'ils privilégient l'usage des sources qualitatives ou quantitatives, et quelques différends théoriques ou politiques qu'ils puissent avoir, quelques haines qu'ils entretiennent, les historiens ne se refusent pas les uns aux autres la qualité d'historiens. Ils se classent en bons ou mauvais historiens, et non pas en historiens et non-historiens. La même chose est vraie de l'ethnologie. Elle l'est aussi, sur un tout autre registre, des philosophes. Lorsqu'ils se bornent à faire de l'histoire de la philosophie (cas le plus fréquent), les philosophes s'accordent les uns aux autres, comme les historiens, la reconnaissance que se doivent les spécialistes. Et même lorsqu'ils philosophent à leur propre compte, aussi longtemps que personne ne met en cause leur connaissance des textes sacrés et canoniques de la tradition philosophique, le doute n'est pas permis sur leur qualité de philosophes. Les économistes, quant à eux, peuvent diverger considérablement dans leurs choix idéologiques et proposer en conséquence des recettes de politique économique parfaitement antithétiques. Ils peuvent être les tenants plutôt de l'ancienne ou de la nouvelle analyse micro-économique, spécialistes de la théorie des jeux ou de la modélisation macro-économique, adeptes de l'école de Chicago ou du néo-institutionnalisme, membres de l'école de la régulation ou de celle des conventions (pour parler français), etc., il n'en reste pas moins que l'enseignement de la discipline est désormais fortement unifié et normalisé à travers le monde et que, par-delà des spécificités locales, plus ou moins importantes, tout économiste diplômé partage désormais avec ses collègues de tous les pays un ensemble de connaissances et de méthodes d'analyse communes. Ils ne disent pas nécessairement la même chose, mais au moins parlent-ils le même langage (et, notamment, l'anglais et les mathématiques...) et se comprennent-ils suffisamment pour diverger et s'opposer de manière à peu près intelligible.

Rien de tel pour la sociologie. Certes, on pourrait, on devrait identifier un même ensemble de connaissances partagées entre les diverses universités qui enseignent la sociologie. On ne trouvera guère de sociologues qui n'aient entendu parler de Marx, Weber ou Durkheim, et quelques autres. Mais lus comment ? interprétés comment ? pour en faire quoi ? Est-ce bien du même Weber qu'il s'agit lorsqu'il est présenté par des professeurs adeptes, respectivement, de l'individualisme méthodologique, de la tradition phénoménologique schützienne, d'une école dérivée du structuro-fonctionnalisme de Talcott Parsons, de l'ethnométhodologie, de la sociologie politique historique, etc. ? Ici, comme le suggère avec justesse Stephen Kalberg dans ce numéro, les différences nationales et même souvent locales l'emportent

sur ce qui fait le commun dénominateur de la discipline et rien ne laisse présager que ces différences soient en voie de s'estomper, bien au contraire.

Grossissons un peu le trait pour mieux faire apparaître le problème dans toute son ampleur : Pierre Bourdieu écrivait, dans ses *Questions de sociologie*, que beaucoup d'auteurs se disent sociologues qui ne le sont en rien. C'est exactement ce que pensait déjà Durkheim de ses concurrents de l'époque, René Worms ou Gabriel Tarde. Et aujourd'hui encore, il ne faudrait pas gratter beaucoup le vernis des convenances, de la politesse et des arrangements diplomatiques pour faire avouer à nombre de ceux qui sont institués légitimement comme sociologues¹ qu'ils sont bien persuadés que ce qu'écrivent la plupart de leurs collègues n'a rien à voir avec de la vraie sociologie, qu'ils sont en fait des essayistes, des économistes, des rhéteurs, des historiens, des idéologues, des démographes, des écrivillons, des ethnographes monographes, des quantophrènes, des philosophes sociaux, des statisticiens plus ou moins bien déguisés, mais pas vraiment des sociologues.

Échec des sociologies générales passées

Ce constat pourrait incliner à donner raison au prix Nobel d'économie Friedrich von Hayek, par ailleurs phare idéologique de l'ultralibéralisme contemporain, qui déclarait que l'existence d'une discipline telle que la sociologie, une science générale de la société, lui semblait aussi problématique et dénuée de sens que le serait le projet d'une introuvable naturologie, une science générale de la nature. Quant à l'idée d'une sociologie générale, autrement dit d'une science générale de la société en général...

Reste que s'ils ne sont en rien d'accord sur ce qu'est ou devrait être la sociologie, les sociologues s'accordent beaucoup plus aisément à identifier ce qui n'est pas sociologique dans les autres sciences sociales ou en philosophie morale et politique. Ils entretiennent en somme avec leur discipline le même rapport que saint Augustin avec le temps. Lorsqu'on leur demande ce qu'elle est, ils ne le savent plus, mais s'ils ne se le demandent pas, ils le savent au fond assez bien, ou croient en tout cas le savoir. Est-il réellement impossible d'identifier, d'explicitier et de systématiser *a minima* cette intuition tacite commune et de fixer ainsi les traits généraux d'une sociologie générale, autrement dit d'un savoir théorique, méthodologique et/ou épistémologique partageable, à des degrés divers, par tous ceux qui se réclament de la sociologie et qui leur permettrait de comprendre en quoi, pourquoi et comment ils ne sont pas, ou pas seulement, historiens, économistes,

1. Définition toute durkheimienne de la sociologie : sont sociologues ceux qu'une société reconnaît comme tels. Et la sociologie n'est rien d'autre que l'ensemble de ce qu'ils produisent sous cette étiquette... D'où il ressort que Durkheim n'était pas durkheimien, puisqu'il se refusait à considérer comme sociologue son rival heureux, Tarde, l'occupant de la chaire de sociologie au Collège de France.

psychologues, philosophes, démographes, anthropologues, mais (aussi) autre chose d'irréductible à ces disciplines et qui leur est transversal ?

De prime abord, et si l'on en reste à l'examen des tentatives passées de produire une telle synthèse minimale, les perspectives ne sont guère encourageantes. Au plan théorique, personne (sauf notre ami Giovanni Busino² et Jean-Claude Passeron) ne lit sérieusement le monumental *Traité de sociologie générale* de Vilfredo Pareto (1916) et n'en fait le moindre usage. Les apprentis sociologues savent seulement qu'il s'agit d'un classique, et les sociologues confirmés s'en moquent comme d'une guigne. La tentative la plus ambitieuse de spécifier le point de vue sociologique et d'isoler le dénominateur commun à Durkheim, Weber, Marx, etc., est certainement celle menée par Talcott Parsons dans *The Structure of Social Action* et dans son œuvre ultérieure, aboutissant ainsi à l'élaboration de ce que C. Wright Mills nommait, pour s'en moquer, une « grandiose théorie », capable de faire entrer tout fait social dans les petites cases prévues à cet effet³. Las ! Victime de ses préjugés évolutionnistes, fonctionnalistes et de son holisme abstrait qui, au nom pourtant de la théorie de l'action, aboutissait en fait à vider l'action individuelle de tout contenu et de toute raison (ou déraison) d'être, la grandiose théorie s'est retrouvée attaquée et contestée de toutes parts (à peu près comme l'hégélianisme en Allemagne un siècle auparavant). Tous les courants de la sociologie américaine qui ont triomphé ensuite – de l'ethnométhodologie de Garfinkel à l'interactionnisme symbolique revu et corrigé par Erving Goffman ou à la nouvelle sociologie économique de Mark Granovetter – peuvent être vus (et se sont vus) comme des réactions nécessaires et énergiques à l'impérialisme théoricien parsonien, ne laissant pas subsister pierre sur pierre de la synthèse superbe.

Retour du balancier : la tentative la plus récente d'édifier une sociologie générale, celle que présente James Coleman dans ses *Foundations of Social Theory*, procède d'un individualisme méthodologique intraitable et repose donc sur cet utilitarisme de la théorie de l'action rationnelle (*rational action theory*, RAT) dont Parsons avait affirmé au contraire (et à juste titre en l'occurrence) qu'il était précisément ce qui devait être dépassé pour accéder à un point de vue proprement sociologique. Retenons pour l'instant de cette opposition diamétrale entre Parsons et Coleman que la résolution de la dichotomie du holisme et de l'individualisme méthodologiques est la condition *sine qua non*, l'étape première, d'une sociologie générale

2. Éditeur, chez Droz à Genève, des œuvres complètes de V. Pareto.

3. Les quatre dimensions de l'action distinguées par Parsons (AGIL, *adaptation, goal attainment, integration, latency*), faisant naître les quatre grands sous-systèmes de la société, économie, politique, communauté, culture, eux-mêmes divisibles en quatre sous-sous-systèmes (par exemple, les sous-systèmes adaptatif, politique, communautaire ou culturel de l'économie), eux-mêmes divisibles en quatre sous-sous-sous systèmes, etc. La décomposition la plus fine est celle qu'exhibe *Economy and Society*, co-écrit avec Neil J. Smelser.

enfin recevable. Nous verrons plus loin qu'un tel objectif n'est pas nécessairement hors de portée.

En France, la tentative la plus systématique d'identifier ce qui fait de la sociologie une science en recensant les points communs aux diverses grandes sociologies est certainement celle qu'avaient entreprise Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron avec la publication de leur livre collectif, *Le métier de sociologue*. Mais chacun de ces trois auteurs a pris ensuite ses distances avec l'ouvrage. Ce n'est donc pas lui qui fera consensus dans la communauté des sociologues. À sa manière, la sociologie de Pierre Bourdieu, son « économie générale de la pratique », se présente bel et bien comme une sociologie générale, comme *la* sociologie. Mais elle n'est pas reçue comme telle par les sociologues externes à l'école (soit à peu près tout le monde) qui y voient seulement la sociologie de Pierre Bourdieu, à laquelle ils peuvent trouver qualités et défauts, mais sûrement pas l'essence de la sociologie enfin comprise et dévoilée. La même chose est vraie, en Allemagne, de l'œuvre impressionnante de Niklas Luhmann, développée, notamment, dans le sillage de celle de Parsons. Quant à Habermas, la grande majorité des sociologues voient en lui un philosophe et non un sociologue. De même, la question se pose du statut de l'école de Francfort et de la théorie critique : sociologie ? philosophie ? les deux ? autre chose encore ?

La tentation du renoncement

Face à ces constats d'échec – au moins d'échec à convaincre la majorité de la communauté savante –, la tentation est donc de plus en plus forte, pour un nombre croissant de sociologues, de renoncer à tout espoir de synthèse ou, plus modestement, de repérage des traits généraux de la discipline, et de se borner, pour être et se dire sociologue, à appliquer une méthode ou une démarche sociologique à des objets particuliers. Dans cette optique, de plus en plus courante et même presque générale désormais, c'est par la méthode plus que par la théorie (introuvable, sauf dans l'implicite ou le mi-dit) que les sociologues estiment devenir tels. Il n'y aurait pas d'objet propre de la sociologie, pas de théorie ou de *corpus* théorique spécifique, seulement une ou des méthodes. Mais quelle(s) méthode(s) ? Laquelle, lesquelles seraient spécifiquement sociologiques ? Nous n'entamerons pas ici cette discussion au moins aussi complexe que le débat sur les enjeux proprement théoriques de la discipline⁴. Bornons-nous à observer l^o que la querelle des

4. Ce qui ferait la scientificité du sociologue, comme de l'ethnologue, ce serait le rapport au terrain. Mais quel est le bon rapport au terrain ? On ne peut que renvoyer ceux qui veulent se faire une idée de la richesse et de la complexité des débats au recueil de textes réunis et magistralement commentés par Daniel Cefai, *L'enquête de terrain*, La Découverte/MAUSS, 2003.

méthodes, la diversité et l'opposition des démarches supposées légitimes sont, en sociologie, encore plus fortes que les divergences proprement théoriques, 2° que ce renoncement croissant des sociologues contemporains à s'inscrire dans le cadre de toute sociologie générale concevable, l'abandon de fait du désir de théorie, implique, *volens nolens*, une rupture radicale avec la sociologie des classiques relégués au rang de grands ancêtres qu'on honore rituellement, mais dont les questionnements et les analyses ne sont plus censés avoir de réelle pertinence aujourd'hui. Et ce refus, non dit et non assumé de l'héritage – cet héritage dont on ne veut pas vraiment et qu'on abandonne de plus en plus, sans le dire, aux philosophes, à la science politique ou même aux économistes –, contribue à son tour à accroître le malaise identitaire de la sociologie.

Ce petit état des lieux permettra, espérons-le, de mieux comprendre le statut et le sens de ce numéro de la *Revue du MAUSS*. Faut-il, en fonction de ce qu'on vient de dire, abandonner définitivement tout projet d'une sociologie générale et d'une unification minimale de l'enseignement de la sociologie ? Et si oui, pourquoi ? Pour des raisons proprement épistémologiques ? parce que l'idée même d'une généralité théorique serait intrinsèquement fautive, et même anti-sociologique ? pour des raisons sociologiques et historiques, parce que l'époque ne s'y prêterait pas, la mode étant au bricolage postmoderne des idées et à la décomposition de toute société et de toute socialité par le marché mondialisé ? pour d'autres raisons encore ? Existe-t-il au contraire des possibilités théoriques générales encore sous-estimées et inexploitées ? Lesquelles ? Si tel n'est pas le cas, s'il convient en effet de faire son deuil de toute théorie, grande ou moyenne, alors quelle est la tâche que doivent s'assigner les sociologues ? Ont-ils encore quelque chose à dire à ceux qui ne fuient pas le concept, au contraire, les économistes et les philosophes ?

Comment formuler utilement et de manière plausible de telles questions ? La meilleure manière de le faire nous a semblé être de les poser sans ambages et le plus directement possible à tout un ensemble de théoriciens reconnus de la discipline, français et étrangers, représentatifs des courants les plus variés en son sein. Un symposium a été organisé sur cette base en juin 2003 à Paris⁵. Avec succès puisqu'il a permis une véritable confrontation, amicale et sympathique malgré des divergences évidentes. On ne peut pas ne pas saluer ici, dans cette revue, l'anti-utilitarisme (pratique) dont ont fait preuve nos collègues, étrangers notamment. Leur notoriété aurait pu les pousser à demander des conditions de voyage et

5. Par le GÉODE (Groupe d'étude et d'observation de la démocratie), laboratoire de sociologie politique de Paris X-Nanterre, alors rattaché au CNRS. Il a été organisé par Alain Caillé et Stéphane Dufoix.

d'hébergement à Paris dignes de leur statut et de leur renommée (c'est généralement comme cela que ça se passe...). Or nous n'avions à peu près pas un sou au départ et leur avons donc demandé de se débrouiller pour financer leur voyage et d'accepter de passer quelques nuits dans un hôtel « propre mais modeste ». Ce qu'ils firent sans rechigner, mus par le seul désir et plaisir de la discussion. Les subventions que nous avons pu obtenir ensuite⁶ ont permis notamment de rassembler une première fois les textes écrits par les participants en réponse à nos questions dans une brochure qui a servi de base aux débats du symposium. Ces communications ont été reprises, telles quelles ou modifiées, traduites pour la dizaine d'entre elles qui étaient en anglais, pour ce numéro de *la Revue du MAUSS*⁷. La notoriété, la représentativité⁸ et la qualité de ceux qui ont ainsi accepté de jouer le jeu telles qu'il n'est sans doute pas trop hardi d'affirmer que la publication de ce numéro a des chances, peut-être, de faire figure d'événement pour la communauté des sociologues. Des sociologues connus et reconnus se penchent sur le passé et l'avenir de leur discipline. Un tel exercice de réflexivité n'est guère fréquent. Que pouvons-nous en retenir ? Tentons de classer les thèses en présence.

A) QU'IL N'Y A NULLEMENT LIEU DE REGRETTER L'INEXISTENCE D'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE

La majorité des réactions à la lettre d'invitation du GÉODE – reprise en ouverture de ce numéro et qui formulait, en des termes légèrement différents, les questions que nous venons d'exposer – ont manifesté à la fois de la sympathie pour cette entreprise de réflexion sur l'identité de la discipline sociologique – chacun la sentant nécessaire et bienvenue – et un assez fort scepticisme quant au bien-fondé des inquiétudes manifestées sur son compte.

6. Il me faut ici remercier feu notre ami Roger Frydman, alors directeur des sciences sociales au ministère de l'Enseignement supérieur, et François Eymard-Duvernay, directeur de la fédération de recherche (Paris X – CNRS) « Capitalismes et démocratie », par ailleurs animateur, avec Olivier Favereau, de l'école des conventions en économie.

7. Soucieux de cerner le débat proprement épistémologique, nous n'avons pas repris ici les textes sur la mondialisation de Jeffrey Alexander, Robert Robertson ou Saskia Sassen.

8. Nous aurions souhaité que cette représentativité soit encore plus grande. Nous avons ainsi cherché une contribution d'un représentant de l'école de P. Bourdieu. Deux se sont récusés, et Franck Poupeau à qui nous avions finalement passé commande n'a pas pu rendre sa copie à temps. Axel Honneth, de son côté, successeur de Habermas, a manqué de temps lui aussi (cf. néanmoins ses deux contributions au dernier numéro de *La Revue du MAUSS*) et nous n'avons pas trop su à quel représentant de l'école de N. Luhmann nous adresser. En tout état de cause, nous espérons que ce numéro sera pris pour ce qu'il entend être : une invite faite à d'autres représentants de la communauté sociologique à réagir et à entrer dans le débat à leur tour, sans exclusive aucune. Un prochain numéro du *MAUSS* rassemblera ces réactions.

Pour aller à l'essentiel, cette nostalgie ou cette aspiration à une théorisation sociologique générale partagée, ne fût-ce qu'*a minima*, la question posée de savoir si on n'assistait pas actuellement à un déclin de la sociologie et si ce dernier n'était pas lié à la décomposition de la forme « société », posée comme objet par excellence de la sociologie, tout cela a été vu plus ou moins comme la manifestation bien française, trop française, des derniers feux d'une tradition positiviste et d'un durkheimisme passés de mode.

Une sociologie sans société

Et pourquoi, tout d'abord, identifier la sociologie à la science de la société ? Parce que le nom même de sociologie, forgé on le sait par Auguste Comte en un mélange de latin et de grec, incline à le croire ? La logique des noms n'est pas celle des choses. C'est bien ainsi, pourtant, explique *Alain Touraine*, que les différentes sociologies se sont pensées et développées jusque vers les années soixante, et c'est cette commune interrogation de la société qui a fait l'unité de la sociologie classique par-delà les divergences, aussi énormes qu'elles aient été, entre les auteurs et les écoles. « Cette sociologie classique, nous dit-il, s'est répandue dans le monde à partir de ses centres principaux situés en Allemagne, en France et aux États-Unis, partout où s'imposait l'idée de société comme création d'un État-nation. » Son enjeu premier était d'étudier les formes d'appartenance et d'intégration des individus dans cette même société. La sociologie classique perd son objet et largement sa raison d'être à partir du moment où l'État-nation qui servait inconsciemment de modèle à la société des sociologues se défait. C'est dans son cadre que les groupes sociaux s'affrontaient pour accéder à l'historicité et impulser le mouvement social. « Ce qui fait l'unité de la sociologie est la recherche des acteurs. » Les acteurs d'hier étaient des groupes. Ceux d'aujourd'hui sont de plus en plus des individus désireux de devenir sujets non pas en s'intégrant à la société, mais en s'en affranchissant. Si la société persiste, ce n'est pas sous la forme durkheimienne d'une totalité préexistante et contraignante mais selon la modalité d'un lien social, d'une *Bindung*, qui doit être librement choisi⁹. C'est désormais une « sociologie après la sociologie » qu'il faut édifier, une sociologie adaptée à un temps où la société comme le politique sont en voie de disparition.

Harrison White, professeur à la Columbia University, est mal connu en France sauf dans les cercles de l'école des conventions en économie et des pratiquants de l'analyse des réseaux d'actants (ANT, *analysis network theory*) de Michel Callon et Bruno Latour, et quelques autres. C'est qu'il est un des inspirateurs principaux de ces courants de pensée. Celui également

9. C'est sans doute aujourd'hui en France François de Singly qui formule avec le plus de force cette thématique (cf. *Les uns avec les autres*, Armand Colin, 2003).

de la nouvelle sociologie économique impulsée par Mark Granovetter¹⁰. Il est, en un mot, le théoricien des réseaux le plus radical et le plus systématique. Dans cette optique, sa réaction au questionnaire du GÉODE se comprend aisément. Ce dernier, écrit-il, l'a aidé à comprendre qu'il n'avait, quant à lui, jamais conçu la sociologie comme devant s'occuper de la « société » (entendue en un sens vaguement national). La société est un mirage construit par la civilisation, une institution qu'il peut y avoir du sens à étudier comme telle, mais totalement inapte à éclairer l'analyse sociologique. Il est vrai que les grands sociologues se sont souvent servi de ce terme. Pourquoi? Parce qu'ils n'étaient pas des Tikopians ou des Tallensi. De même que l'on peut montrer que l'économie est un mirage, rapportable à la seule réalité sous-jacente des réseaux qui la forment et l'instituent, de même la société est un autre mirage. Le travail théorique du sociologue, dès lors, doit consister à se donner des outils rigoureux pour étudier le fonctionnement des réseaux, leur action et la façon dont ils se rapportent les uns aux autres à travers conventions et institutions. En quelques pages, H. White nous livre ici un condensé de son système conceptuel et de sa sociologie générale¹¹. Très certainement, une des plus ambitieuses jamais produites. Nous y reviendrons.

De même, Bruno Latour plaiderait-il, dans le texte en anglais qu'il avait donné pour le symposium du GÉODE, contre « les sociologues de la société », ceux qui partent de la société conçue comme un donné, en faveur d'une sociologie de l'association¹².

Peut-être n'était-il pas judicieux de placer dans cette partie, en compagnie de Touraine et White le texte d'*Ann Rawls*, puisqu'il ne traite pas explicitement de la question de savoir si la sociologie doit et peut être conçue comme une étude de la société. Il y répond cependant implicitement. Tout son travail tend en effet à établir que l'intuition sociologique juste est à chercher dans ce qui, selon elle, fait la continuité de Durkheim et de l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel. Ce noyau dur de la sociologie, c'est l'attention et le primat accordés à la pratique. Le sociologue est celui qui s'intéresse à la pratique et qui se méfie des abstractions mal placées. Et la société? On pourrait s'attendre à ce qu'une disciple de Durkheim nous en

10. Comme ce dernier l'explique dans l'introduction au recueil en français de ses textes, *Le Marché autrement* (Desclée de Brouwer, 2000).

11. Synthétique mais du coup passablement abstrait, il est vrai. Pour un exposé très clair de sa sociologie générale, on lira avec profit *The General Sociology of Harrison White* de Reza Azarian, Department of Sociology, Stockholm University, 2003. On le voit, contrairement à ce que pourrait laisser entendre le titre général de cette partie, Harrison White ne renonce en rien à la perspective d'une sociologie générale. Mais il entend la bâtir en forte rupture avec la tradition sociologique, guère mobilisée.

12. Insatisfait de ce texte, B. Latour a préféré ne pas le faire figurer dans ce numéro du MAUSS.

parle. Tel n'est pas le cas. Sans doute parce que la disciple de Garfinkel qu'elle est par ailleurs croit, doit croire en la réalité de la société entendue comme ensemble de pratiques, mais refuser tout usage rhétorique du concept de société entendu comme abstraction inopportune¹³.

Ainsi se révèle ce qui fait l'unité entre les auteurs que nous venons de citer. Tous, au minimum, se méfient du concept de société et se refusent à voir dans la sociologie une étude de la société ou de la vie en société, car la société elle-même n'est au fond qu'un mirage, une abstraction déplacée, une illusion perdue qui doit être toujours rapportée à l'action qui l'institue, au moins comme mirage, au sujet, aux réseaux, à l'association ou à la pratique.

Amorçons tout de suite une brève discussion de ces positions. Il est clair que le mot de société a, comme tout autre, une histoire. Clair, également, que toute société n'a pas revêtu la forme ni possédé le degré et le type d'unité que lui a imprimés l'État-nation. Évident, enfin, que toute étude sociologique ne doit pas nécessairement et toujours se référer à l'échelle de socialisation la plus vaste. Qu'il est possible d'étudier telle pratique syndicale ici ou là en France, tel *habitus* de la bourgeoisie des beaux quartiers de Paris ou les formes de socialité dans les bistrotts ou les stades de Marseille sans les situer systématiquement dans le cadre de la société française dans son ensemble. Ou encore : la sociologie n'est pas et ne doit pas être exclusivement macro-sociologie. Il y a place en son sein pour de la macro-sociologie historique, qui n'a d'ailleurs pas nécessairement besoin du concept de société – comme en témoigne l'œuvre de Max Weber –, ou pour de la méso ou micro-sociologie qui peuvent s'en passer tout autant. La première travaille généralement sur des « *polities*¹⁴ », c'est-à-dire des ensembles de relations sociales unifiées par un même pouvoir politique, soit qu'elle les compare entre elles, soit qu'elle étudie en leur sein les rapports entre les classes ou les groupes statutaires, les croyances et les pratiques. Dire que la sociologie, cette sociologie, étudie des sociétés est une autre manière de dire qu'elle étudie des *polities* qui, c'est l'évidence, ne revêtent que bien rarement la forme étatique et encore plus rarement la forme de l'État-nation. Affirmer, cependant, que la sociologie n'a pas à s'occuper de la société,

13. Dans son article publié dans *la Revue du MAUSS semestrielle* n° 19 (2002, 1^{er} semestre), « L'émergence de la socialité. Une dialectique de l'engagement et de l'ordre », elle cherche la vérité du rapport social dans l'ordre de l'interaction opposé à la structure sociale.

14. Nous empruntons ce terme à Jean Baechler, qui l'emprunte lui-même à Aristote. Il n'est possible de considérer les *polities* comme l'objet de base de la (macro)sociologie historique comparative qu'en ajoutant aussitôt que les *polities* ne trouvent leur identité et leur sens que dans le cadre de « *transpolities* », elles-mêmes unifiées culturellement, linguistiquement ou religieusement et non pas politiquement. L'Europe chrétienne, par exemple, a trouvé son unité dans la religion et dans l'impossibilité de former une *politie* unifiée.

c'est affirmer qu'elle n'a pas à se soucier des politiques. Ce qui est bien évidemment faux, même s'il est vrai qu'elle n'a pas à s'occuper que de cela.

D'un autre point de vue, il apparaît qu'au sein de la grande société, au sein de la politique par exemple, il existe des myriades de petites sociétés – la société de village, de café, de province, des Lettres ou des Arts, etc. En ce second sens, le mot société désigne simplement un ensemble, plus ou moins large, de relations sociales. Or il n'y aurait bien évidemment aucun sens à affirmer que la sociologie n'a pas à s'occuper des relations sociales. Il y a « société », *societas*, *affectio societatis*, aussitôt que deux personnes décident d'entrer en relation¹⁵. Société, *societas*, association, *sociatio*, *conso-ciatio*, tout cela, *en ce second sens*, c'est du pareil au même. La sociologie est bien l'étude de cette relation sociale, et, ici, la distinction entre sociologie de la société et sociologie de l'association n'a pas lieu d'être. C'est la même chose. On pourra seulement distinguer, en suivant Tönnies, Weber et Simmel, entre une fabrique du lien social (*Vergesellschaftung*, pour reprendre le langage de Simmel) de type communautaire, fondée sur l'être ensemble, le partage et le don, et une fabrique de type social, fondée sur le calcul d'intérêt rationnel et le contrat. Bref, et pour faire vite, sur l'anti-utilitarisme ou sur l'utilitarisme. Nous y reviendrons.

Dans les deux cas de figure que nous venons de distinguer, qu'on entende par analyse de la société, l'étude des politiques (ou infra ou transpolitiques) ou l'étude du rapport social en tant que tel, il est impossible de dire que la sociologie n'a pas à se soucier de la société. Celle-ci est bien son objet, si l'on précise qu'il peut s'agir tout autant de la grande, de la très grande société ou des microsociétés. Il y a donc quelque chose d'obscur, un non-dit, dans l'affirmation qui semblait pourtant tout d'abord convaincante que la société est un mirage dont la sociologie devrait se déprendre. Quel est au fond le véritable enjeu de cette discussion ? Il n'est pas nécessaire d'y réfléchir bien longtemps pour se convaincre qu'il est toujours le même. Il renvoie à la question de savoir dans quelle mesure une totalité sociale

15. La poursuite et l'approfondissement de cette discussion supposeraient de revenir au célèbre texte de Simmel, « Le problème de la sociologie », qui forme le premier chapitre de sa *Sociologie* (1908) (cf. Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, 1992). Dans ce chapitre, Simmel écrit ainsi : « Il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus » (p. 43). Il identifie donc la société aux relations sociales, à ce que H. White range sous le nom de réseaux. On sait que pour Simmel, la sociologie est l'étude de la relation sociale considérée en tant que telle, dans sa forme, l'étude des contenus étant laissée à d'autres disciplines, économie, géographie, psychologie, etc. Mais, plus loin, il explique que « le concept de société recouvre deux significations qui doivent être tenues rigoureusement séparées » (p. 47). Au sens strict (et Simmel écrit même « société *sensu strictissimo* »), le concept de société renvoie, on vient de le voir, « aux forces, aux relations et aux formes par lesquelles les hommes se socialisent ». Mais ensuite, la « société » est aussi la somme de ces formes relationnelles » (*ibid.*). Nous nous sommes, on le voit, montré très simmélien dans notre discussion...

préconstituée, la « société », ou l'une de ses figures – la culture, la langue, la religion, les structures, etc. –, préexiste à l'action des individus et des groupes (réseaux, associations, etc.) et la conditionne; et dans quelle mesure, au contraire, il convient d'analyser toutes ces données préexistantes à l'action comme le résultat de l'action elle-même.

Où l'on retrouve l'éternel débat entre holisme (l'affirmation que la totalité préexistante est déterminante de l'action des individus), individualisme (l'affirmation contraire) et la recherche interactionniste d'une troisième voie. C'est sur ce thème que s'achève la partie thématique de ce numéro. Elle esquisse, croyons-nous, de vraies solutions qui devraient permettre de sortir de cette discussion dangereusement récurrente. Avant de les examiner, il nous reste un assez long parcours à effectuer. Et pour commencer, il nous faut nous demander, plus précisément, s'il y a vraiment lieu de se préoccuper de l'état actuel de la sociologie.

Que « la situation n'est pas si grave que ça ». Vertus de la diversité

Toute une série de contributions s'inscrivent peu ou prou en faux contre le diagnostic qui a servi de point de départ au symposium du GÉODE. Plutôt que de s'alarmer de l'éclatement de la sociologie, qui a toujours existé, mieux vaudrait en fait (aussi) s'en réjouir. Comme l'explique très clairement et de manière convaincante *Ilana Silber*, dont toute l'œuvre s'inspire à la fois de Weber et de Mauss, au moins la diversité actuelle nous débarasse-t-elle des dogmatismes d'hier et des discours qui avaient réponse à tout – structuralisme, fonctionnalisme, matérialisme, etc. Et, en tout état de cause, comme aucune théorie ne saurait légitimement prétendre expliquer la totalité de la réalité sociale – par ailleurs totalement irréductible à la société structurée par l'État-nation et jamais structurée de la même manière, il faut accueillir positivement le pluralisme des théories et des écoles. Mais cette acceptation du pluralisme ne peut pas et ne doit pas être une résignation ou le fait d'un consensus mou et diplomatique. Encore faut-il penser théoriquement le statut à la fois ontologique et méthodologique du pluralisme. I. Silber en appelle ainsi à une théorisation non unitaire :

« En tant que tel, ce mode de théorisation non unitaire est tout à fait dans le ton du post-fondationnalisme récemment défini par Alexander et Seidman (2001). Ou, du moins, avec cette dimension du post-fondationnalisme qui en appelle à une théorisation complexe, s'opérant à de multiples niveaux et dimensions¹⁶. La seule différence, mais elle m'apparaît cruciale, étant

16. Alexander et Seidman l'énoncent en ces termes : « Le post-fondationnalisme est une conception de la connaissance sociale qui pose que tout travail de théorisation ou de recherche repose sur un point de vue socialement situé, que les intérêts sociaux et les valeurs donnent forme à nos idées, que notre compréhension sociale est en partie constitutive de la vie sociale elle-même. En ce sens, le post-fondationnalisme n'est pas une réfutation de toute théorie ou

que je définirais ma propre posture non unitaire comme résultat d'un choix provisoire plutôt que définitif ou "ontologique". Une posture qui s'autorise à dialoguer avec les approches fondationnalistes existantes et qui n'exclut pas automatiquement la recherche de fondements théoriques nouveaux, plus solides, et donc peut-être susceptibles d'être plus largement partagés. »

On le voit, I. Silber ne rejette pas la perspective d'une sociologie générale qui saurait faire sa place à la pluralité des niveaux de réalité et des théorisations. Et tel est bien en effet tout le problème.

Après avoir rappelé de façon très éclairante comment l'histoire de la sociologie, depuis sa naissance, est marquée par la dialectique de l'aspiration à une réunification et à une reconquête de l'unité perdue du savoir, d'une part, et de l'autre, par la prolifération et l'éclatement des connaissances partielles et spécialisées produites au nom de la sociologie, *Hans Joas*, de son côté, conclut d'une manière très semblable à I. Silber :

« Si cette quête de synthèse constitue encore aujourd'hui, à l'âge post-disciplinaire, la réaction dominante face à la fragmentation, une autre réponse peut cependant être repérée. Au lieu de déplorer la multiplicité des théories, des méthodes et des résultats de recherche pour ensuite viser leur intégration dans un cadre unifié, l'originalité de cette réponse est de valoriser cette pluralité des orientations et des approches comme une opportunité pour un dialogue intellectuel productif. On pourrait qualifier la récente émergence et le développement d'une telle réponse en sociologie de "tournant dialogique". D'un point de vue institutionnel, un tel tournant dialogique conduit à ce que j'ai appelé dans un autre contexte une compréhension post-disciplinaire du rôle des disciplines. »

Mais, et Joas y insiste à juste titre en s'appuyant sur les travaux de David Levine, il est impossible de discuter de l'avenir de la sociologie en la dissociant des autres sciences sociales. Ce qu'il importe de préciser, ce sont les enjeux et les thèmes centraux dont devrait s'emparer le dialogue interdisciplinaire. H. Joas en énumère six, qui mériteraient une discussion pour eux-mêmes. Car si nous parvenons à nous mettre d'accord sur les tâches futures et urgentes des sciences sociales, alors nous serons sauvés... Et pourquoi pas ?

Laurent Thévenot nous livre lui aussi un panorama très synthétique de ce qui se fait aujourd'hui en sociologie en se montrant particulièrement

d'une analyse sociale rigoureuse, mais définit une position qui défend un type d'argument plus complexe et qui est multidimensionnelle. » Il faut ici noter que cette définition tend néanmoins à mêler trois enjeux distincts : le caractère relatif et socialement situé de toute proposition théorique ; le besoin d'une théorisation multidimensionnelle et complexe ; la mise en valeur de la nécessité d'un mouvement constant entre les différents niveaux, analytique, empirique, normatif et pratique, de l'analyse sociologique. (*L'intégralité de cette note est d'Iana Silber – ndlr*).

attentif à la tension qui structure les sciences sociales, à la fois héritières de la philosophie morale et politique et désireuses d'objectivité scientifique. Son diagnostic recoupe au bout du compte celui d'I. Silber et de H. Joas :

« Le constat répété d'un éclatement de la théorie sociologique paraît s'opposer à tout espoir d'identité commune. On peut cependant se montrer plus confiant dans la réunion d'approches apparemment peu compatibles, sans tomber dans l'acceptation complaisante d'un éclectisme qui ménagerait une place à chaque courant [...] des théories sociologiques réputées contradictoires et concurrentes tablent sur des modèles de l'action certes différents, mais qui s'apparentent à une diversité de cadres d'appréhension dont se servent concomitamment les agents pour saisir les conduites des autres et les leurs. On se coordonne aussi bien, selon les situations, en s'imputant des projets individuels réfléchis dans la visée d'un bien individuel qu'en s'attribuant des habitudes acquises au profit d'une aisance familière, ou la quête de quelque bien public requérant des êtres dûment qualifiés. L'analyste n'a donc à rejeter aucun de ces cadres en usage dans les agencements sociaux. »

L'erreur sociologique et la chute dans le scientisme et l'idéologie commencent avec un tel rejet.

Louis Quéré, pour finir, introduit dans cette discussion une orientation différente et nettement moins œcuménique. Il se refuse lui aussi à l'aspiration à une théorie sociologique générale :

« On ne voit pas ce qui commanderait de viser une théorie sociologique générale et de mettre au point un langage unifié – sauf à considérer que les “sciences du modèle” sont plus légitimes que les “sciences de l'enquête”, et que les sciences sociales doivent intégrer “le continent des sciences nomologiques ou formalisées” pour pouvoir prétendre au titre de science. »

Mais ce refus d'une théorie sociologique générale n'est pas opéré au nom de la reconnaissance de la légitimité d'éclairages théoriques multiples, mais bien plutôt au nom du refus de la théorie, ou plutôt des abstractions et de la théorie « mal placées ». Son inspiration phénoménologique et ethnométhodologique le place aux côtés d'Ann Rawls (d'ailleurs abondamment et élogieusement citée) :

« L'ordre social n'a pas besoin d'être nommé ni conceptualisé pour apparaître : il est immédiatement saisissable, comme “configurations sensibles”, à même les accomplissements des agents sociaux; il n'est pas général mais déterminé localement, indexé sur la situation et la sérialité des conduites, et son observabilité immédiate (non cognitive, non conceptuelle) est la condition d'une intelligibilité mutuelle et d'une possible coordination. Il y a bien des constantes, des invariants et des structures; “mais ce n'est pas en recourant à des représentations génériques et en les introduisant dans le flux vivant des pratiques qu'on peut les trouver. Ils sont produits de façon endogène par les participants locaux qui procurent son personnel au phénomène réalisé” (Garfinkel) ».

Le pluralisme à rechercher n'est donc pas un pluralisme théorique ou paradigmatique. C'est un pluralisme descriptiviste radical.

La position de Louis Quéré peut-elle être facilement acceptée et intégrée par le pluralisme théorique revendiqué par I. Silber, H. Joas et L. Thévenot ? Rien n'est moins sûr, puisque L. Quéré, de son côté, condamne ce dernier avec beaucoup d'ardeur et rejette dans la foulée aussi bien la démarche idéaltypique wébérienne que toute la sociologie historique comparative. Comment arbitrer ce différend ? Comment trancher en l'absence d'éléments constitutifs d'une sociologie générale partageable par tous ? Voilà qui relance le questionnement. Nous pouvions à l'instant nous croire tirés d'affaire par le recours à un pluralisme épistémologique de bon aloi. Il apparaît maintenant que la brèche ne se laisse pas si facilement combler.

B) DE QUELQUES OBSTACLES À L'ÉLABORATION D'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE

Voilà qui doit nous inciter à dépasser le stade du simple constat empirique de la diversité des écoles et des théories – qu'on la loue au nom des vertus du pluralisme ou qu'on la déplore en raison des risques de cacophonie qu'elle fait courir à la discipline – pour nous demander ce qui la génère.

La sociologie, science ou discipline ?

Un premier facteur, essentiel, est clairement et synthétiquement mis en avant par *Jean Baechler*. Il est d'ailleurs surprenant qu'il soit le seul à s'attaquer centralement à ce versant à vrai dire décisif du problème. La sociologie, se demande-t-il, a-t-elle vocation à être une science ou, simplement et au contraire, une discipline ? Et il nous donne la réponse dès les premières lignes de sa communication¹⁷ :

« Je conçois la sociologie comme une discipline et non comme une science. Elle partage ce statut avec la philosophie et l'histoire. Toutes trois sont à ranger dans une classe distincte de celle où l'on trouve les sciences économique, politique, religieuse, démographique et autres. Les deux classes peuvent se croiser, car elles ne se situent pas dans le même champ cognitif. On est justifié de parler de philosophie, d'histoire et de sociologie démographiques, religieuses, politiques, économiques et autres. »

En un mot, pour J. Baechler, les sciences traitent de classes d'objets plus ou moins universelles. Les disciplines ne connaissent que des combinaisons toujours variables et particulières de ces mêmes classes.

17. Extrait de son discours de réception à l'Académie des sciences morales et politiques.

Ces distinctions rappellent celles exposées naguère par Claude Lefort entre ce qu'il appelle les œuvres d'art, les œuvres de science et les œuvres de pensée¹⁸. Ces dernières, comme les œuvres de science, visent à la connaissance. Mais, comme les œuvres d'art, elles sont toujours singulières. Posons donc qu'une des raisons pour lesquelles, à la différence de la science économique ou de la démographie par exemple, la sociologie ne trouve pas son unité paradigmatique, c'est que tous les grands textes qui ont balisé son histoire sont, dans des proportions toujours variables et largement indé-mêlables, aussi bien des œuvres de science que des œuvres de pensée¹⁹. Et même aussi, un peu, des œuvres d'art, auxquelles le style n'est nullement indifférent.

C'est au premier chef cet écart entre œuvre de science et œuvre de pensée qui est à l'origine du malentendu si drôlement mis en scène par *Bruno Latour* dans le dialogue (presque) imaginaire entre un doctorant qui veut achever sa thèse en sociologie des sciences inspirée par l'analyse des réseaux (ANT) et son professeur, spécialiste mondial de ladite analyse (« toute ressemblance... »). Rien de ce que le doctorant croit avoir compris de l'analyse des acteurs en réseaux n'est corroboré par son maître. Et, pourtant, le doctorant peut lui opposer ses propres citations. C'est que, très généralement, croyant devoir s'inscrire dans le champ de la science, les étudiants cherchent des formules et des recettes susceptibles d'être aisément appliquées pour produire de la vérité presque automatiquement, alors que le maître de la doctrine ou de l'école se soucie avant tout de penser. Éternel malentendu. Tout champ d'activité humaine mettant en œuvre du savoir est traversé par des tensions de ce type (qu'on pense à la médecine). Mais en sociologie, la tension touche sans doute à son paroxysme parce qu'elle ne concerne pas seulement la question de l'articulation entre un savoir et une pratique, elle est constitutive du savoir lui-même.

Sociology in social context

Parce qu'elle n'étudie pas des faits d'ordre universel, mais des singularités historiques ou des assemblages de pratiques conjoncturels et variés (même si elle peut mobiliser à cette fin des savoirs ou des outils de connaissance en eux-mêmes universels), la sociologie doit se penser elle-même dans le registre de l'historicité et de la variabilité. Formée en des temps historiques déterminés, et modelée dans sa formation par la particularité des problèmes politiques et symboliques auxquels elle a dû s'affronter, la socio-

18. Dans *les Formes de l'histoire* (Gallimard, 1978, p. 141).

19. La belle histoire par Wolf Lepenies (*Les trois cultures*, Éditions de la MSH, 1993) des sociologies allemande, française et anglaise, dont il montre comment elles ont été inspirées différemment par la référence à l'idéal de la science ou, au contraire, de la littérature (voire de la poésie), est une parfaite illustration de la pertinence de ces distinctions.

logie, montre *Stephen Kalberg*, reste fortement tributaire des diverses traditions nationales qui l'ont vue naître. À telle enseigne que son unification et sa normalisation internationales apparaissent peu probables.

Le propos de S. Kalberg peut trouver ample confirmation dans l'article de *Shmuel Eisenstadt*, qui est certainement, et depuis longtemps, le plus célèbre représentant mondial actuel de la sociologie historique comparative²⁰. Très justement, S. Eisenstadt rappelle que la sociologie doit être comprise comme ce discours qui s'est forgé en vue de penser la modernité occidentale dans sa singularité historique. Ce qui fait la difficulté de la discipline, c'est qu'il n'y a pas *une* mais *des* modernités occidentales²¹, chacune marquée, dans l'édification de l'État-nation particulier à laquelle elle aura contribué, par une articulation différente entre société civile et société politique. Et ces concepts, nés en des temps historiques particuliers, n'ont pas par ailleurs en eux-mêmes et *a priori* de validité universelle de plein droit. La sociologie du *xx^e* siècle devra affronter le défi de la nécessaire relativisation de la plupart des concepts centraux de la tradition sociologique. La conclusion d'Eisenstadt, néanmoins, n'est pas relativiste. Rien en effet n'interdit d'utiliser ces concepts dans d'autres contextes que ceux qui les ont vus naître dès lors qu'on se montre suffisamment attentif à la singularité historique de cette naissance. Lorsque, en d'autres termes, on devient suffisamment conscient de leur enracinement cognitif dans une historicité culturelle particulière.

Mais le problème créé par l'enchâssement des concepts sociologiques dans leur tradition culturelle d'origine est en fait double. Car ces concepts ont deux faces. Par l'une, leur face proprement cognitive, empirique et analytique, ils désignent des réalités déterminées, un *is*, un *Sein*. Par l'autre, leur face pragmatique, performative, ils sont aussi porteurs d'un impératif normatif, ils renvoient à un *devoir-être*, à un *ought to*, à un *Sollen*. Contrairement à l'évangile méthodologique copieusement dispensé aux étudiants, cet enracinement normatif de la discipline n'est pas ce qui doit être retranché de la sociologie pour qu'elle puisse devenir enfin scientifique ou rigoureuse. Une telle soustraction ne peut aboutir, sous prétexte de scientificité, qu'à lui interdire tout simplement de penser. Non, il ne s'agit pas d'éradiquer ou de dénier la normativité du savoir sociologique, mais tout au contraire de l'assumer, de reconnaître sa valeur fécondante et de la domestiquer pour qu'elle débouche en effet sur des connaissances avérées, et réciproquement.

20. En français, on pourra lire notamment *Les antinomies de la modernité : les composantes jacobines de la modernité et du fondamentalisme* (Paris, L'Arche, 1997).

21. De même Robert Boyer, principal représentant de l'école de la régulation en économie, insiste-t-il depuis de nombreuses années sur la pluralité des capitalismes (*cf.* son dernier livre, *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Odile Jacob, 2004).

C'est ce que suggère notamment ici de manière très convaincante *David Graeber*, qui n'hésite pas à se présenter à la fois comme anthropologue et comme militant politique (altermondialiste²²), en rappelant à juste titre comment l'histoire des sciences sociales est inséparable de celle de leurs engagements politiques. Si elles semblent si peu tirer à conséquence aujourd'hui, et perdre de leur prise sur le monde et sur la pensée, n'est-ce pas parce qu'une sorte de vulgate postmoderne laisse entendre que plus personne ne saurait et ne devrait influencer sur le cours du monde, inexorablement voué à l'infinie dilatation du marché ? Les sciences sociales ne regagneront de pertinence cognitive et savante que pour autant qu'elles sauront, comme elles l'ont toujours fait lorsqu'elles étaient vivantes, et sur le modèle des mouvements altermondialistes, redéfinir une utopie qui leur serve d'idéal cognitif régulateur²³.

C) QU'UNE THÉORIE SOCIOLOGIQUE GÉNÉRALE EST SOUHAITABLE, ET NI IMPOSSIBLE NI IMPENSABLE

Nous venons d'examiner tout un ensemble d'arguments qui semblent donner à penser qu'il vaudrait mieux abandonner une fois pour toutes l'espoir de fixer ne serait-ce que quelques traits essentiels d'une sociologie générale : la fécondité du pluralisme théorique et paradigmatique contemporain, son caractère de toute façon indépassable ; l'impossibilité de fixer le concept de société, objet général supposé de la sociologie ; l' inanité de songer à définir les arêtes théoriques d'une discipline qui n'a en tout état de cause de sens qu'à se vouloir science de la pratique et non pas discours théoriciste ; la tension entre discours de science et discours de discipline, qui réfracte et condense l'opposition entre aspiration à constituer un discours de l'universel (nomographique, explicatif) ou à développer une connaissance

22. Il est aussi membre du MAUSS (cf. son texte de présentation du MAUSS sur le site de la revue, www.revuedumauss.com) et auteur d'un beau livre d'anthropologie générale, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our Own Dreams* (Palgrave, New York, 2001) dans lequel il tente d'opérer la synthèse des trois sens différents du mot valeur : la valeur au sens des valeurs qui façonnent une culture, la valeur au sens de l'économie politique classique, et la valeur au sens de Saussure. La synthèse est recherchée à la croisée de Marx et Mauss.

23. Dans le même ordre d'idées, j'ai tenté pour ma part (A. C.), il y a quelques années, de définir ce que j'ai appelé une méthode typiquement idéaliste, en écho à la démarche idéaltypique de Max Weber. Cette dernière évalue la réalité empirique en observant son degré d'écart par rapport à un idéaltype cognitif largement constitué en référence à l'action rationnelle par rapport aux moyens (*Zweckrationalität*). Mais il convient de l'évaluer aussi (d'abord) en fonction de l'écart de la réalité des groupes ou des sociétés à leur propre idéal immanent. Qu'est-ce qui les empêche de s'y conformer vraiment et intégralement ? L'utopie, si elle n'est pas bâtie n'importe comment mais exprime au contraire les vraies lignes de force normatives potentielles d'une société sert à celle-ci de miroir (cf. A. Caillé, « Engagement sociologique et démarche idéaliste-typique », *Sociologie du travail*, n° 4, 1999).

de la particularité historique ou conjoncturelle (idiographique, compréhensive), l'insurpassable historicité des concepts sociologiques et leur normativité intrinsèque. Mais, à y réfléchir, rien de tout cela n'est véritablement dirimant et l'argumentaire qu'on vient de rappeler peut se retourner en définitive comme un gant. Toutes les raisons qui semblaient condamner la perspective d'une sociologie générale apparaissent en effet, une fois formulées, comme autant de thèses énonçables par une sociologie générale et potentiellement constitutives de ce noyau de propositions partageables par tous les sociologues à la recherche duquel nous étions partis.

De toutes les communications écrites pour le colloque du GÉODE, c'est sans doute (avec celle de Michel Freitag) celle de *François Dubet* qui fait le plus écho aux incertitudes, aux nostalgies et aux espoirs qui inspiraient le document d'invitation des participants. Nul doute que la sociologie doit changer dès lors qu'elle ne peut plus être science d'une société qui, en se désinstitutionnalisant (cf. Dubet, *Le déclin de l'institution*, Seuil, 2002), se défait comme telle, et à partir du moment où, du fait de ce délitement de la société et de l'État-nation, la structure et l'action s'autonomisent, faisant désormais l'objet de sociologies bien différentes qu'on ne sait plus comment articuler et réunifier – sociologies du système d'un côté, de l'acteur de l'autre. Oui, la sociologie éclate bien à mesure que la société se défait ; incapable de se tenir définitivement du côté du système ou de celui de l'individu, elle doit trouver sa place, inconfortable, dans un entre-deux interactionniste à la fois nécessaire, introuvable et instable. Impossible d'échapper à ce destin. Mais il ne nous condamne pas, il ne doit pas nous condamner à consommer irrémédiablement la rupture de la tradition sociologique :

« Je crois qu'il ne faut pas rompre avec la sociologie classique afin de "tenir ensemble" ce que le déclin de l'idée de société tend à séparer, non pour répéter indéfiniment les classiques dans une geste pieuse, mais pour en garder la vocation : construire une représentation raisonnée de la vie sociale et de ce que l'on continuera, faute de mieux, à appeler la société, même quand celle-ci n'est plus identifiable à l'État-nation. [...] au moment où cette première modernité paraît se défaire, il est plus nécessaire que jamais d'affirmer la vocation de la sociologie si l'on ne veut pas que le monde social se réduise à l'opposition de la rationalité des marchés et des subjectivités ineffables des individus ou du caractère irréductible des cultures. »

Reste cependant, et c'est là à la fois l'essentiel et toute la difficulté, reste à identifier ce fil qu'il ne faut surtout pas rompre, celui qui permettrait de relier clairement la sociologie contemporaine, confrontée à l'éclatement du monde, à la sociologie classique. Et nous ne saurons pas le faire aussi longtemps que nous n'aurons pas réussi là où Pareto, Parsons, Nisbet, Coleman ou d'autres ont échoué : à fixer le cœur théorique, épistémologique et méthodologique de cette sociologie classique. La question, lancinante, est donc

toujours là, irrésolue : qu'est-ce qui fait l'unité de Marx, Tocqueville, Weber ou Durkheim (et bien d'autres) par-delà leurs différences trop évidentes ?

Pour *Pierpaolo Donati*²⁴, la réponse est claire. L'objet spécifique de la sociologie, c'est la relation sociale. La sociologie doit donc être résolument relationnelle ou n'être pas. C'est la difficulté à saisir la relation sociale en tant que telle qui est à la racine de toutes les difficultés de la sociologie à comprendre sa mission théorique. Car l'objet de la sociologie n'est pas le soi-disant « sujet » ni le système social ni d'autres expressions ou doublets de ce genre (action et structure, monde de la vie et système, etc.), mais la relation sociale. Encore faut-il, nous dit-il, la traiter pour elle-même et non comme la résultante d'autre chose, comme une catégorie dérivée. Il y a quelque chose de très convaincant *a priori* dans ce point de vue relationniste général. Assurément, pour la tradition sociologique, la relation sociale est première, cognitivement et normativement, par rapport à tous ses contenus concrets ou fonctions possibles. Voilà en tout cas un point de départ commun à l'anti-utilitarisme maussien, à Simmel ou à la sociologie relationnelle de P. Donati. Mais il y a aussi, encore, quelque chose d'abstrait, d'indéterminé et d'insaisissable dans ce renvoi systématique à la relation sociale. La relation entre qui ? entre quoi ? Et qu'est-ce qui rend, précisément, une relation *sociale*, plutôt qu'économique, politique²⁵, etc. ?

La relation sociale n'existe en effet jamais en tant que telle, dans son abstraction indéterminée, mais toujours sous une forme spécifiée, comme y insiste *Michel Freitag*²⁶, pour qui il ne fait pas l'ombre d'un doute, au revers d'un Harrison White par exemple, que le sort de la sociologie est inextricablement lié à celui de la société (il fait en somme du concept de société le même usage que Donati du concept de relation) et que ce qui a manqué à la sociologie classique, c'est d'en comprendre clairement les tenants et les aboutissants en assumant jusqu'au bout la thèse de l'objectivité de la société sans pour autant céder au fantasme positiviste de la possibilité de l'appréhender « scientifiquement ».

« Ce qui a en fin de compte le plus manqué à la sociologie issue des pères fondateurs, c'est une reconnaissance de la spécificité épistémologique de la discipline qu'ils construisaient ensemble à travers leurs divergences et leurs affrontements, et que cette spécificité consistait précisément dans son

24. Ancien président de la Société italienne de sociologie.

25. On revient sur la sociologie de P. Donati, croisée avec celle de H. White, dans notre paragraphe intitulé « Petit complément sur la question de l'interactionnisme », à la fin de la présentation de la partie thématique du présent numéro du *MAUSS*.

26. Ancien professeur à l'Université du Québec à Montréal, animateur du Groupe d'étude de la postmodernité et de la revue *Société*, M. Freitag est considéré comme le maître de ce qu'on peut appeler l'école de Montréal en sociologie. Outre son livre *Le naufrage de l'Université. Essais d'épistémologie politique* (La Découverte/MAUSS), il a publié de nombreux articles dans la *Revue du MAUSS* à ses débuts.

caractère intrinsèquement critique, normatif et dialectique, la sociologie s'affirmant non comme une science positive, mais comme un moment de clarification et d'articulation réfléchie de la *praxis* d'autoproduction de la société elle-même [...] On est ici en présence de la figure matricielle de l'existence réelle de la société extérieurement aux individus, et cette existence est toujours nécessairement déjà déterminée et particularisée concrètement, quelles que soient les formes diverses que peut prendre cette particularisation. [...] Cette objectivité du symbolique s'est, à travers l'histoire, construite et déployée sous plusieurs formes, allant de celle du "langage-culture" archaïque à celle de l'État-nation moderne, mais cette dernière se tient encore entièrement à l'intérieur du champ symbolique, comme cela ressort, entre autres, de l'exigence de légitimation du pouvoir dès le moment où son exercice est assumé par une instance séparée du cours quotidien de la vie sociale. »

En réponse aux questions et inquiétudes manifestées par le GÉODE, M. Freitag répond pour finir que « la dissolution de la société dans la globalisation impliquerait la disparition du sujet historique et de l'historicité (la "fin de l'histoire" de Fukuyama), en même temps que la société se convertirait en système et ferait donc tomber la sociologie en déshérence ». Mais il ne croit pas que la globalisation triomphe *in fine*, ce qui laisse à la sociologie encore de beaux jours.

Le lieu géométrique des sociologies classiques est-il l'étude en propre de la relation sociale, comme le veut P. Donati, ou celle de la société selon M. Freitag (les deux sens du mot « société » si l'on suit G. Simmel)? De l'une et de l'autre, sans doute. Mais de quelle relation sociale, de quelle société, selon quelle(s) modalité(s) parle-t-on à chaque fois? Pour *Alain Caillé*, reprenant sur d'autres bases l'inspiration de Talcott Parsons dans *The Structure of Social Action*, on ne peut comprendre l'histoire et le statut de la sociologie qu'en les situant par rapport à la première incarnation de la science sociale, l'économie politique, qui lui aura servi à la fois d'ancêtre, de modèle et de repoussoir. Et comme l'économie politique n'est jamais elle-même que la cristallisation savante de la représentation utilitariste du monde, la sociologie doit être comprise d'abord comme un anti-utilitarisme, *i.e.* à la fois l'acceptation d'un certain bien-fondé de la problématique utilitariste et le refus de s'y cantonner²⁷. Là est son lieu d'intelligibilité spécifique.

Reprenant l'inspiration de la belle histoire conceptuelle de la sociologie classique que donne Christian Laval dans *L'ambition sociologique* (La Découverte/MAUSS, 2002), A. Caillé soutient que le rapport de la sociologie

27. À la différence d'un point de vue an-utilitariste qui refuse toute pertinence cognitive ou normative à la perspective utilitariste pour en appeler à l'amour, à la charité, à la gratuité ou au désintéressement radical. Il importait de préciser ce point puisque les thèses anti-utilitaristes du MAUSS ont souvent été prises pour an-utilitaristes et louées ou critiquées à ce titre. Paresse de la pensée et de la lecture...

à l'économie politique (et à l'utilitarisme) est d'abord d'adhérence. Comme les économistes, les sociologues veulent appréhender objectivement la société (et non spéculativement comme les philosophes). Ils adhèrent donc à leur projet scientifique mais, tout autant, ils y objectent en refusant l'anthropologie naturaliste et utilitariste naïve qui sert de substrat à leurs élaborations. Dans son désir de dépasser la science économique, la sociologie veut d'abord être plus objective encore qu'elle. Elle entend ainsi objectiver l'objectivité des économistes, et cela selon deux voies principales : tout d'abord en rapportant les actions économiques au système qui les commande et, ensuite, en historicisant (en déconstruisant, dirait-on aujourd'hui) toutes les catégories d'analyse des économistes. Mais ce premier mouvement de dépassement de la raison économique reste encore uniquement critique, il ne propose pas à proprement parler d'explication (ou d'interprétation) proprement sociologique. Pour y accéder, il faut sortir de la relation d'adhérence à l'économisme et au positivisme pour opérer un véritable dépassement (*Aufhebung*) de l'utilitarisme et du positivisme. Ce dépassement, à son tour, est recherché dans deux directions principales : du côté d'une théorie de l'action d'une part (qui fait pendant au systématisme objectivant), et de l'autre, du côté d'une théorie du sens et du symbolisme (qui fait de la relation sociale et/ou de la société une réalité proprement symbolique) dont toutes les interrogations classiques sur le religieux auront fourni la matrice primordiale.

Théorie de l'action ou théorie du sens ? Comment ces deux possibilités s'articulent-elles ? Si l'on réduit le sens à la poursuite de l'avantage individuel, alors, sous couvert d'individualisme méthodologique, le sens subjectif se manifeste comme en dernière analyse objectif et, de proche en proche, l'analyse sociologique rebascule dans la science économique²⁸. Le dépassement de l'utilitarisme échoue. C'est en prenant peu à peu ses distances avec ce réductionnisme utilitariste qu'il avait tout d'abord trop encouragé que *Raymond Boudon* a permis à l'individualisme méthodologique dont il s'est fait le champion en France de pencher définitivement du côté de la sociologie (et non plus d'une science économique généralisée). Voilà qui donne des chances à la perspective d'une paix des braves, ou au moins d'une trêve entre champions de l'individualisme méthodologique et hérauts d'une forme ou d'une autre de holisme. Et, au-delà, à la perspective d'un paradigme sociologique de base, partageable *a minima* par les différentes écoles, au-delà ou en deçà de leurs divergences inexpiables.

28. Le MAUSS s'est constitué précisément en vue de lutter contre cette régression economiciste de la pensée sociologique qui prenait des dimensions vertigineuses dans les années soixante-dix/quatre-vingt.

D) INDIVIDUALISME ET HOLISME MÉTHODOLOGIQUES. AU-DELÀ DE LA QUERELLE ?

En un sens, l'affirmation par Raymond Boudon, dans sa réponse au questionnaire du GÉODE, que « la *théorie du choix rationnel* (TCR) est aujourd'hui le seul paradigme disponible qui d'une part, puisse faire état d'une prétention à la généralité et qui soit clairement articulé, et qui puisse d'autre part, se prévaloir d'être partagé par de nombreux membres de la communauté scientifique internationale par-delà les frontières », est tout à fait fondée. C'est d'ailleurs tout le problème, serait-on tenté d'ajouter. Car, et dans la plupart de ses versions, comme le montre désormais clairement R. Boudon lui-même, cette TCR, dont procède l'individualisme méthodologique, n'est pas autre chose que le modèle économique, *i.e.* l'explication de l'action sociale par les propriétés de l'*Homo œconomicus*, l'individu isolé, indifférent aux autres et calculateur plus ou moins averti. Et cette figure de l'*Homo œconomicus* n'est elle-même que la cristallisation de la figure plus générale de l'homme utilitariste (le « dernier homme » de Nietzsche). Prétendre fonder une théorie sociologique générale sur un tel paradigme, c'est donc courir le risque de réduire la sociologie à une simple généralisation du modèle économique (comme on le voit chez J. Coleman ou, sur une base néomarxiste cette fois, chez P. Bourdieu), et cela à l'encontre même de ce qui a constitué l'effort constant de tous les grands auteurs de la sociologie classique. Mais ce qui est vrai, c'est qu'aucun de ces efforts de dépassement de l'explication utilitariste de l'action n'a jamais débouché sur un paradigme « disponible qui d'une part, puisse faire état d'une prétention à la généralité et qui soit clairement articulé, et qui puisse d'autre part, se prévaloir d'être partagé par de nombreux membres de la communauté scientifique internationale par-delà les frontières ».

Tout le pari scientifique, mais aussi philosophique et politique sur lequel repose l'entreprise du MAUSS trouve là son origine. Il repose sur la certitude, l'espoir en tout cas que les innombrables sociologies ou philosophies hostiles, à des degrés divers, aux explications de type utilitariste puissent parvenir à un degré de généralité et de claire articulation comparable à la TCR²⁹ dont la seule force réside en fait dans sa simplicité et sa rusticité. Et le présent numéro du MAUSS représente une étape cruciale par rapport à cet objectif. Pour se donner une chance de l'atteindre, encore faut-il, croyons-nous, reconnaître que le débat théorique premier des sciences sociales et de la philosophie politique est justement celui qui oppose

29. R. Boudon parle de TCR. Il est plus courant de parler de « théorie de l'action rationnelle (*rational action theory*, ou RAT. La théorie des acteurs en réseaux (*analysis network theory*) se présente comme ANT. Il est parfois parlé de théorie de l'action collective (*collective action theory*), ou CAT. Entre rats, fourmis et chats, le MAUSS joue le rôle de la petite souris...

propositions de type utilitariste et propositions de type anti-utilitariste³⁰, autrement dit, d'une part, tout un ensemble de propositions assez aisément axiomatisables et formalisables – qui, du coup, trouvent peu à peu leur unité et favorisent un travail collectif de la pensée, une accumulation et un certain progrès des connaissances –, et d'autre part, un ensemble de propositions apparemment disparates, souvent obscures, revêtant une forme toujours différente selon les auteurs ou les écoles, et dont le seul commun dénominateur semble reposer sur le refus virulent des propositions du premier type et sur l'aspiration à dépasser l'*Homo œconomicus*, le « dernier homme ». Mais dans quelle direction et pour faire quoi ?

L'importance de ce débat entre utilitarisme et anti-utilitarisme est très généralement sous-estimée parce qu'il est le plus souvent confondu avec la querelle qui mobilise toutes les énergies intellectuelles et polémiques, celle de l'individualisme et du holisme méthodologiques. Faut-il, pour expliquer l'action sociale et la constitution des ensembles sociaux, toujours partir des choix et des actions des individus, seul l'individu étant susceptible d'être sujet ? Doit-on, au contraire, considérer que l'individu n'est lui-même que la résultante du contexte historique et social dans lequel il voit le jour et agit, pour, en conséquence, expliquer l'histoire et le fonctionnement des sociétés par le jeu des structures sociales, en référence à la seule totalité sociale (*holos*, en grec, signifiant le tout). Éternel débat, récurrent depuis deux siècles de sciences sociales, et même depuis le Moyen Âge (où il recoupe la querelle du nominalisme et du réalisme). Débat agaçant, que tout le monde a plaisir à déclarer dépassé, mais qui demeure en fait toujours irrésolu. Est-il pour autant insoluble ? Est-il d'ailleurs si important ? Apparemment non, comme en témoignent les trois textes qui suivent et dont la lecture doit permettre, croyons-nous, de trouver la vraie porte de sortie, ou au moins les conditions d'une armistice honorable pour tout le monde.

Trois solutions

Le premier texte est un article de *Raymond Boudon* lui-même, repris d'un numéro de *Sociologie et société* et dans lequel il distingue avec une grande fermeté l'individualisme méthodologique qu'il continue à défendre, de la théorie du choix rationnel (TCR), *i.e.* de la théorie économique généralisée.

« La théorie du choix rationnel (TCR), nous dit-il, est une variante de l'« individualisme méthodologique » (IM) [...] L'IM étant apparu dans le contexte des discussions théoriques et méthodologiques entre économistes, il est souvent conjugué avec la tradition benthamienne. Mais une telle conjugaison n'a rien de nécessaire. Ce point a été vu avec une parfaite clarté par les sociologues se recommandant de l'IM, notamment par Max Weber.

30. Même remarque qu'à la note 27...

On ne voit guère quelle objection sérieuse on pourrait opposer à l'idée que la TCR est capable de proposer des explications de caractère "définitif", "sans boîte noire". En revanche, il faut se demander si, comme le veulent ses partisans, elle est générale et si elle est la seule théorie capable de produire des explications "définitives". Il n'y a aucun doute que la TCR a montré sa capacité à expliquer une multitude de phénomènes sociaux. Cela a été reconnu par les sociologues classiques bien avant que la TCR ne soit identifiée, et confirmé par nombre de recherches modernes. Mais d'autre part, on peut dresser une liste impressionnante de phénomènes sociaux qu'on n'arrive guère à expliquer dans le cadre de la TCR. Ces phénomènes, qui se laissent par contre fort bien expliquer dans le cadre de l'IM, appartiennent essentiellement à trois classes. L'IM se distinguant notamment de la TCR parce qu'il refuse de réduire la rationalité à la rationalité utilitaire et *a fortiori* à la rationalité instrumentale, on en conclut qu'il existe des types distincts de rationalité qui ne se laissent pas réduire l'un à l'autre, comme sociologues et philosophes l'ont reconnu. »

On le sait, R. Boudon a pris depuis longtemps déjà ses distances avec le rationalisme étroit, instrumental et utilitariste de la théorie économique standard, même « élargie » (selon l'expression d'Olivier Favereau), pour expliquer que les acteurs étant toujours en dernière instance les individus, la sociologie doit chercher non pas tant la rationalité instrumentale et égoïste qui les animerait que « les bonnes raisons » qui les poussent à agir. Parmi ces dernières, il y a notamment des considérations d'ordre moral qui relèvent de la rationalité axiologique, la *Wertrationalität* de M. Weber à laquelle R. Boudon a consacré un bel article. Mais dire, ce qui est une évidence, que les acteurs sont aussi inspirés par des considérations d'ordre moral et par le souci d'une certaine cohérence du sens, et dire par ailleurs que les traditions culturelles elles-mêmes évoluent selon ce souci de rationalisation, n'est-ce pas reconnaître que les individus inscrivent leurs actions dans le cadre d'un univers de sens, un univers des valeurs qui a sa cohérence et son histoire propres ? Or, que disent d'autre les « holistes » ? Et, dès lors qu'on ouvre la porte à la question du sens, de proche en proche, et qu'on le veuille ou non, l'action des acteurs devra être analysée selon un modèle interprétatif et non plus à l'aide du paradigme du calcul.

Comment donc rendre compte, sans nier la dimension de créativité de l'action (pour parler comme Hans Joas³¹), de cette cohérence propre de l'ordre symbolique ? Une première solution est fournie par *Jean-Pierre Dupuy* qui formule parfaitement le cœur du problème. Lequel consiste en un paradoxe déroutant. La naissance des sciences sociales est inséparable de celle de l'individualisme. Mais c'est à partir de ce point de départ qu'elles découvrent la consistance propre de l'ordre social et son extériorité aux individus. « L'individualisme moderne va de pair avec la reconnaissance

31. Hans Joas, *La créativité de l'agir*, Cerf, 1999, Paris.

des propriétés auto-organisatrices de la société [...] c'est avec l'individualisme moderne que naissent les sciences sociales. » Ce paradoxe naît avec la question suivante, commune à la philosophie politique, à l'économie et à la sociologie : où est la source de l'ordre social ? Et J.-P. Dupuy répond, en synthétisant leur réponse commune :

« Elle est au sein de la société – et c'est en ce sens qu'il s'agit d'une conception moderne. Mais elle reste extérieure à chaque individu, hors de la prise de quiconque – et c'est en ce sens que cette conception retient quelque chose de la critique conservatrice [...] C'est donc qu'il existe une distance entre les individus et la société. Tout se passe comme si la société se détachait, prenait une autonomie par rapport aux individus qui pourtant l'alimentent de leurs actions : c'est ce mouvement que je nomme "auto-extériorisation" ou "autotranscendance". »

Comment la penser ? J.-P. Dupuy poursuit :

« Cette idée d'une "autotranscendance" du social peut être résumée de la façon suivante. Elle tient dans la coexistence apparemment paradoxale des deux propositions suivantes : 1) ce sont les individus qui font, ou plutôt "agissent" les phénomènes collectifs (individualisme); 2) les phénomènes collectifs sont (infiniment) plus complexes que les individus qui les ont engendrés, ils n'obéissent qu'à leurs lois propres (auto-organisation). Tenir ensemble ces deux propositions permet de défendre la thèse de l'autonomie du social – l'autonomie de la société et l'autonomie d'une science de la société, c'est-à-dire sa non-réductibilité à la psychologie – tout en restant fidèle à la règle d'or de l'individualisme méthodologique : ne pas faire des êtres collectifs des substances ou des sujets. »

Et il conclut :

« L'individualisme méthodologique "complexe" que l'on défend s'oppose tant à l'individualisme méthodologique simple qu'au holisme. L'individualisme méthodologique simple est un réductionnisme, il ignore le saut en complexité que le passage de l'individuel au collectif implique, alors même que le collectif s'engendre par la composition des actions individuelles. Le social s'y réduit finalement à de l'intersubjectivité. Quant au holisme, il s'appuie, comme l'individualisme méthodologique simple, sur un niveau ultime d'explication : il s'agit simplement du tout, et non plus des individus (alors que l'individualisme méthodologique complexe insiste sur la boucle qui unit récursivement les niveaux individuel et collectif). »

Il est possible de résumer l'essentiel de cette solution, particulièrement simple, juste et éclairante, en empruntant une formulation plus ancienne de la même idée à Claude Lefort³² : individu et société (ou culture) sont mutuellement transcendants.

32. Dans son article consacré au concept de personnalité de base chez Abraham Kardiner (dans *les Formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 111).

Cette même formulation résumerait aussi parfaitement les analyses, très complémentaires, de *Margaret Archer*³³, inspirées de l'épistémologie réaliste de R. Bhaskar et qui se réclament de ce qu'elle appelle le « dualisme analytique », autrement dit de la reconnaissance de l'irréductibilité de la structure à l'action individuelle et réciproquement. Chacun de ces deux moments a sa consistance propre en raison des propriétés de ce que J.-P. Dupuy appelait l'autotranscendance et que M. Archer pense sous la catégorie de l'émergence³⁴. M. Archer défend ce qu'elle appelle une thèse morphogénétique :

« Pour l'essentiel, la thèse morphogénétique selon laquelle structure et action opèrent sur des périodes temporelles différentes repose sur deux propositions simples : que la structure préexiste nécessairement à (aux) l'action(s) qui la modifie(nt), et que l'élaboration structurelle est nécessairement postérieure à ces actions. »

La différence avec les formulations de Jean-Pierre Dupuy tient à ce que ce dernier, influencé par la théorie économique de l'équilibre général, raisonne en termes largement systémiques et synchroniques, alors que M. Archer plaide pour un recours systématique à la temporalité et à la diachronie comme clés de la solution. C'est en raison de leur non-contemporanéité que structure et action se révèlent irréductibles et condition réciproque l'une de l'autre³⁵. Ces deux solutions du problème sont selon nous complémentaires. Donnent-elles une réponse définitive ? Eh bien, probablement oui, en tout cas au plan des principes.

*Qu'elles sont bien des solutions, au moins partielles
(motion de synthèse)*

On ne voit pas très bien qui, en effet, pourrait objecter, et quoi, aux trois séries de propositions que nous venons d'examiner.

33. M. Archer a été présidente de l'International Sociological Association.

34. Cela étant, l'un et l'autre ont tendance à ne parler d'autotranscendance ou d'émergence que pour désigner le passage de l'individuel au collectif alors qu'en toute rigueur, si l'on raisonne en termes de transcendance croisée, il conviendrait de penser le moment de l'individualité lui-même comme une forme d'émergence ou d'autotranscendance du collectif.

35. Nous-même écrivions dans *la Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (1993) en critique de J.-P. Dupuy qu'il « ne soulève pas la question de la durée de l'inscription temporelle du processus d'auto-extériorisation du social. Le recours au formalisme de la théorie des jeux aboutit à privilégier subrepticement et indument l'hypothèse implicite de l'instantanéité [...] Dans le cas où il n'y a guère d'écart entre l'adoption de la norme et sa mise en pratique, l'individualisme méthodologique s'applique sans problème. Si, en revanche, on sous-entend que des individus appliquent des normes ou des conventions qui ont été créées par d'autres individus il y a cinquante, cent ou mille ans, alors la différence entre l'individualisme et le holisme devient à peu près égale à zéro » (p. 152).

1° Affirmer que les hommes sont doués de raison ne se réduit nullement à poser qu'ils sont rationnels au sens de la théorie économique standard, *i.e.* égoïstes ou mutuellement indifférents³⁶, ne songeant qu'à leur avantage propre indépendamment de celui des autres et de toute considération éthique³⁷. La raison ne se résume donc nullement au seul calcul instrumental, elle est aussi recherche du raisonnable, d'une adéquation pratique à la réalité (*phronesis*) et d'une cohérence interprétative des valeurs au nom desquelles on agit. À côté de la rationalité instrumentale, et en interaction dialectique avec elle, il existe également une rationalité axiologique, autrement dit une immersion dans un univers des valeurs qui a sa cohérence propre et qui suit sa propre logique évolutive irréductible à l'addition des rationalités instrumentales individuelles.

2° Ce sont bien « les individus qui font, ou plutôt "agissent", les phénomènes collectifs », mais ces derniers, « infiniment plus complexes que les individus qui les ont engendrés, n'obéissent qu'à leurs lois propres (auto-organisation) ».

3° Cette irréductibilité des phénomènes collectifs aux conduites individuelles, aux actions individuelles qui pourtant les engendrent, n'est pleinement compréhensible que si l'on met en lumière leur différence de temporalité pour insister sur le fait qu'il y a respectivement un moment de la structure et un moment de l'action des individus, tour à tour précondition l'un de l'autre.

Ces thèses sont, croyons-nous, irréfutables et à vrai dire à peu près évidentes, voire banales³⁸. Il est donc déconcertant de constater que les sciences

36. La rationalité économique est également définie par la transitivité des préférences. Mais cette stipulation, purement formelle et tautologique, est une pure clause de style qui n'apporte rien d'intéressant au débat. La vraie question, comme l'avait lumineusement exposé Martin Angel (*Revue du MAUSS* n° 5, 1^{er} semestre 1995) dans un article passé trop inaperçu, est de savoir si pour les économistes, le postulat d'égoïsme est central et premier ou, au contraire, de peu d'importance.

37. Se limiter à cette seule rationalité égoïste (mieux vaudrait d'ailleurs dire égotiste) et instrumentale, c'est même se montrer tout simplement idiot (au sens originel du terme). Toute la réévaluation de la théorie économique à laquelle procède le récent prix Nobel d'économie Amartya Sen depuis son célèbre article « Rational Fools » (« Des idiots rationnels ») procède de cette conviction. Sur ce point, cf. A. Insel (*La Revue du MAUSS semestrielle* n° 15, 2000). Pour la petite histoire : le premier abonné au *Bulletin du MAUSS* (en 1981-2) a été Albert O. Hirschmann à qui notre amie Annie Cot avait fait lire la déclaration d'intention fondatrice de l'aventure du MAUSS. A. Hirschmann nous a alors donné les coordonnées de Charles Taylor, qui fut notre deuxième abonné, et de A. C. MacPherson. Il nous a également transmis une copie de cet article d'Amartya Sen que nous avons alors entrepris de traduire. Malheureusement, le traducteur, bienveillant cela va sans dire, arrivé au milieu de la traduction, égara à la fois le manuscrit de sa traduction et la copie de l'article de Sen... Et les choses en sont restées là.

38. Nous ne voulons pas dire par là que l'argumentation de nos trois auteurs serait banale. Chacune est au contraire profondément originale et éclairante sur tout un ensemble de points essentiels. Ce qui est banal, d'une heureuse banalité – le plus difficile est de conquérir des évidences –, c'est le noyau de vérité commun qui en ressort.

sociales n'aient pas pu les fixer avec un peu de fermeté jusque-là. Elles ont en fait été déjà formulées un nombre incalculable de fois. Lorsque Sartre affirmait que la liberté est toujours en situation, disait-il autre chose que Margaret Archer ? Et, nous l'avons vu, à peu près à la même époque, C. Lefort énonçait, comme en passant, la thèse de la transcendance mutuelle de l'individu et de la culture (ou de la totalité, de la structure ou de la société, comme on voudra). Mais, justement, c'était comme en passant, sans la lourdeur et la précision analytique peut-être nécessaires pour enfoncer le clou et rendre les évidences acceptables par toute la communauté savante. Espérons donc que la réunion des trois articles de R. Boudon, J.-P. Dupuy et M. Archer, écrits dans des perspectives différentes mais qui se révèlent en définitive largement convergents, leur permettra d'atteindre la masse critique suffisante pour être perçus et acceptés une fois pour toutes par tous ceux qui se réclament de la science sociale.

Si tel devait être le cas, ce serait à la fois beaucoup et peu de choses. Beaucoup puisque cette discussion, on le sait, revient inlassablement au sein des sciences sociales ou de la philosophie morale et politique. Peu de choses, malgré tout, puisque à ce stade, on en reste encore au niveau des évidences premières et des généralités. Elles sont nécessaires, mais enfin, ce ne sont encore que des généralités. Dès lors qu'il a été posé qu'il existe des lois propres aux phénomènes collectifs, encore reste-t-il à dire lesquelles, ce qui n'est pas une mince affaire. Et, réciproquement, du côté de l'acteur, nous sommes bien loin, dans les sciences sociales, d'un accord minimal sur une théorie de l'action. *A fortiori* est-ce vrai de l'interdépendance de la structure et de l'action. Quelle marge de jeu et de liberté la structure laisse-t-elle ouverte à l'action individuelle ? Dans quelle mesure, au contraire, la contraint-elle (et à travers quelles médiations) ? À 1 %, à 10 %, *fifty-fifty*, à 95 %, à 99,99 % ? Ce n'est pas tout à fait la même chose. En tout état de cause, il est à supposer qu'il n'existe pas de réponse fixe, *ne varietur*, à une telle question, que tout dépend des moments, de la conjoncture, de la combinaison plus ou moins contingente de déterminismes structurels variés.

Symétriquement, que veut-on dire lorsqu'on affirme que c'est l'action des individus qui génère les structures ? Cela signifie-t-il, raison démocratique oblige, que tous les individus seraient également actifs et efficaces, et à tout moment ? que, par exemple, l'action d'un Français, d'un Américain ou d'un Irakien moyens, a, par principe, autant de portée et d'efficacité causale que, disons, celle de Bouddha, de Jésus, d'Alexandre, de Napoléon ou de Hitler ? Ou bien, comme il est plus que vraisemblable, certains individus, les « grands hommes » dont on parlait tant au XIX^e siècle (*cf.* Hegel) ou les personnages charismatiques de Weber, ne sont-ils pas infiniment plus agissants, causalement, que d'autres ? Mais d'où leur vient cette puissance d'agir ? De certaines caractéristiques biographiques propres, assurément

(allez donc expliquer le destin de Nietzsche avec la théorie du choix rationnel ou avec l'individualisme méthodologique même dé-benthamisé) ; mais aussi de leur confrontation à une conjoncture structurelle particulière³⁹. Cette conjoncture est donc constitutive de l'action individuelle qui élabore des structures nouvelles.

Au-delà des solutions partielles ?

Ces observations, elles aussi de bon sens, doivent nous inciter à accomplir un pas de plus. Nous l'avons déjà laissé entendre : au-delà de certaines affirmations de principe, nos trois auteurs sont en fait nettement plus attentifs à la fois à l'engendrement de la structure par l'action (c'est le biais individualiste) et à la transcendance de la structure, émergente, par rapport aux actions individuelles qu'à l'inverse. Il est donc nécessaire d'accomplir un nouvel effort de symétrisation, véritable et résolu, si l'on veut effectivement vider une fois pour toutes la querelle de l'individualisme et du holisme. Ce nouvel effort implique de prendre au sérieux l'affirmation de la transcendance mutuelle, *et émergente*, de la totalité (société, structure, culture, système, peu importe ici) par rapport à l'individu en effet, mais aussi de l'individu par rapport à la totalité, en ne se limitant donc pas à la première partie de la thèse. Affirmer que l'individu est transcendant cognitivement et normativement par rapport à la structure⁴⁰ ne prend tout son sens que si l'on conçoit ce même individu lui aussi comme une réalité émergente (Archer) ou autotranscendante de la structure (Dupuy). À défaut, on retombera inmanquablement dans une naturalisation de l'individu, toujours censé au bout du compte préexister à la société et au rapport social. Or il n'y a pas d'individu sans une individuation préalable, toujours difficile et problématique, aussi complexe en son essence que l'engendrement des phénomènes collectifs à partir des actions des individus (isolés ou groupés), même si son échelle peut paraître infinitésimale par rapport à eux.

À son tour, cette auto-émergence de l'individu doit être entendue en un double sens. Elle doit nous inciter tout d'abord à comprendre comment l'individu de la théorie économique ou de la philosophie libérale – appelons-le « l'individu pour lui-même », l'individu qui n'existe que dans le

39. C'est l'occasion qui fait le larron, expliquent Michel Crozier ou Ehrard Friedberg. Elle fait également les héros, les saints ou les assassins. Mais cette même considération ne doit-elle pas conduire à tempérer singulièrement l'individualisme (ou l'utilitarisme) méthodologique comme l'analyse stratégique ?

40. Durkheim, on le sait, affirmait la transcendance cognitive de la totalité, mais c'était pour mieux affirmer la transcendance normative de l'individu. Ce point a été très bien mis en lumière par Mark Cladis, qui voyait là le moyen d'arbitrer entre philosophies individualistes (libérales) à la Rawls et philosophies communautariennes (*la Revue du MAUSS semestrielle* n° 2, 1993).

« pour soi » et dans l'ignorance du « pour autrui » – n'est qu'un cas et un moment particulier de toute une série d'autres figures possibles : l'individu pour sa famille d'origine (pour papa et maman) ou de destination (pour son conjoint ou ses enfants), l'individu pour le groupe, pour le clan, pour la phratrie, pour le collectif, pour la société, pour Dieu, pour Allah ou pour la Cause. Dire que ce sont toujours les individus qui agissent, ce qui est vrai, c'est ne rien dire aussi longtemps qu'on ne précise pas s'ils agissent pour et en tant qu'eux-mêmes, pour le groupe, pour la société, pour la religion ou pour ce qu'on voudra. Et si l'on ne rappelle pas également que jusqu'à présent, ils ont toujours été voués et assignés à des registres d'action particuliers en fonction de leur condition sexuelle. Dans chacun de ces cas de figure, l'échelle et la géométrie de l'individu varient et ce n'est pas du même individu qu'il s'agit.

De même, enfin, il nous faut tenir compte de l'ambiguïté profonde de ce mot d'individu. Les malentendus et les anathèmes croisés qui ont divisé individualistes et holistes ne proviennent-ils pas, pour l'essentiel, du fait que le terme « individu » est utilisé, de manière le plus souvent incontrôlée, à la fois pour désigner une généralité transhistorique et transculturelle – naturelle donc si l'on veut –, le fait que les êtres humains sont distincts, empiriquement et normativement (chacun a une puissance d'agir propre, irréductible, et chacun ne trouve sa valeur que dans l'affirmation de ce qui lui est propre), et pour nommer le sujet normatif mis en scène et valorisé par les économistes et philosophes libéraux, l'individu pour lui-même, l'individu isolé ?

À ne pas distinguer ces deux types absolument irréductibles d'individus – l'individu Homme universel et l'individu du libéralisme moderne –, on laisse inmanquablement entendre que le second incarnerait la vérité, la vérité enfin révélée de l'autre. Thèse qui, en tant que telle, n'entretient aucun rapport nécessaire et logique avec l'affirmation que ce sont toujours des êtres humains physiquement distincts qui agissent. L'individu moderne, l'individu de la philosophie des modernes en Occident, en passe de devenir l'individu empirique de l'hyper-contemporanéité, peut être considéré comme une forme émergente de la culture et des sociétés d'Occident. Dont il est permis de penser bien des choses, mais certainement pas qu'elle représente de plein droit la figure de l'Homme universel. Pour éviter ces confusions ruineuses, il serait plus que bienvenu d'adopter un terme spécifique pour désigner l'individu générique, cette puissance d'agir donnée à chacun en tant que chacun, susceptible de revêtir bien des formes différentes, notamment celle de la personne⁴¹, et dont l'individu moderne n'est qu'un des multiples avatars. Le concours est ouvert à qui trouvera le meilleur terme...

41. Comme le montre le célèbre texte de Mauss, « La notion de personne » (repris dans *Sociologie et anthropologie*).

Petit complément sur la question de l'interactionnisme. – Il faudrait compléter cette discussion des rapports entre individualisme et holisme méthodologiques par un examen de leurs rapports avec le programme interactionniste, souvent considéré comme une troisième voie possible, un interface ou une médiation entre holisme et individualisme. Le problème est que ce pavillon recouvre beaucoup (trop) de marchandises. Soit il est une simple étiquette, qui pointe en direction d'une solution imaginaire et d'un simple refus de choisir et d'arbitrer. Soit il renvoie à l'interactionnisme symbolique dont le statut épistémologique est des plus incertains (tirailé qu'il est entre psychologisme, psychologie sociale, sociologisme et éthologie) ou à un interactionnisme modélisable par la théorie des jeux et qui n'est alors qu'une modalité particulière de l'individualisme méthodologique et de la RAT. Soit, encore, on a en tête un interactionnisme généralisé (au-delà des groupes primaires et de l'interaction en face à face), qui insiste sur l'interdépendance de toutes les relations sociales les unes par rapport aux autres, mais il faut alors en préciser les modalités et indiquer les concepts à partir desquels on entend la saisir : la *Wechselwirkung* de Simmel ? le symbolisme à la manière de Mauss (ou de Lévi-Strauss ou de Lacan) ? les configurations à la Elias, etc. ? les réseaux ? Harrison White et Pierpaolo Donati sont certainement les champions les plus rigoureux et systématiques d'un interactionnisme de ce type, entendu comme interrelationnisme généralisé. Leurs rhétoriques et leurs arguments sont très dissemblables, mais leur thèse centrale très proche. L'objet de la sociologie n'est pas la société mais la relation sociale, et celle-ci peut (Donati) ou doit (White) être pensée en termes de réseaux.

À de nombreux égards, on ne peut qu'être d'accord avec ces formulations, mais à la condition toutefois de ne pas en rester là. Soit, en effet, on considère le réseau comme une sorte de *Deus ex machina*, toujours déjà là, expliquant tout, et on le traite donc sur un mode holiste, comme l'équivalent d'une structure qui dépasse et agit les individus qu'il relie. Soit on insiste sur la liberté des individus au sein du réseau et sur le fait que le réseau n'existe que pour autant que des individus entendent le créer et le reproduire, et on est menacé de retomber dans la RAT si on n'affronte pas directement la difficulté. Enfin – rappelons-nous le double sens du mot société selon Simmel –, l'invocation des réseaux ne suffit pas en tant que telle à répondre à la question de savoir comment nous pensons la dépendance d'un réseau particulier (la société *sensu strictissimo*) par rapport à un ensemble plus englobant et général de réseaux intriqués (la société, au sens large) où il s'insère.

Une partie de ces questions trouvent réponse dans les formulations de Boudon, Dupuy et Archer (avec qui Donati se déclare d'ailleurs en accord). Pour le reste, du côté de la totalité préexistante, celle sur laquelle insiste Michel Freitag, la question est celle de savoir dans quelle mesure l'interaction passée, accumulée, institutionnalisée et symbolisée, agit sur l'action

présente et future. Du côté de l'individu, si on veut éviter d'en revenir au modèle économique (ou psychologique), il faut mobiliser une théorie de l'action qui permette de comprendre à la fois la dimension de créativité de l'action et sa part d'ouverture à l'altérité. Une telle théorie, selon nous, est fournie par le paradigme maussien et anti-utilitariste du don (cf. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, 2000). Les réseaux, la relation sociale ne peuvent exister et se reproduire que pour autant que, dans l'une de leurs dimensions structurantes au moins, ils sont voulus et édifiés pour eux-mêmes et qu'ils font circuler les dons et contredons qui manifestent le désir de créer et d'entretenir la relation. Il ne faudrait pas, on le voit, nous pousser beaucoup pour nous faire affirmer que le paradigme du don représente le seul paradigme interactionniste potentiellement complet...

BRÈVE CONCLUSION : DE LA SCIENCE SOCIALE ET DE LA SOCIOLOGIE

Au terme de ce parcours, est-il possible de rassembler quelques fils pour parvenir à une esquisse de conclusion, à peu près acceptable par tous les protagonistes du débat que nous venons de mettre en scène sur la question de savoir si l'explicitation d'une sociologie générale est possible et souhaitable. Voilà qui pourrait sembler de prime abord bien improbable, tant est grand l'écart entre ceux qui croient à (et en) la société et ceux qui n'y croient point, entre ceux qui déplorent l'éclatement de la sociologie et ceux qui s'en réjouissent, entre ceux qui veulent de la théorie et ceux qui ne jurent que par la pratique. Mais, après tout, nous venons de constater que la guerre inexpiable des individualistes et des holistes – la guerre des petits-boutistes et des gros-boutistes, pourrait-on dire, pour rappeler le conflit des Lilliputiens de Swift entre ceux qui voulaient ouvrir les œufs à la coque par le gros bout et les champions de la cause inverse – n'était peut-être pas sans issue. Tentons donc d'esquisser les voies d'un possible accord plus général.

Celui-ci ne pourra procéder que de la claire reconnaissance de l'une des données essentielles du problème, trop négligée dans les contributions réunies ici, sauf par Hans Joas. Nous l'avons vu, un point décisif du débat, lui aussi guère traité (sauf par Jean Baechler) était celui de savoir si la sociologie doit se concevoir comme une science ou comme une discipline. Or cette question renvoie elle-même à une ambiguïté constitutive de la sociologie, qu'elle n'a jamais su affronter avec toute la clarté et la rigueur nécessaires. Quelque origine qu'on lui assigne, on la trouvera en effet toujours partagée, et même écartelée, entre *deux conceptions* possibles d'elle-même : soit se vouloir une science sociale particulière, à côté d'autres sciences sociales – économie, histoire, géographie, etc. – et au même titre qu'elles.

Soit s'identifier à l'ensemble de ces sciences sociales, à leur synthèse ou à leur commun dénominateur, et cela en reprenant, de surcroît, à son compte les tâches de la philosophie morale et politique.

Nous posons au départ la question de savoir s'il existe encore un lien effectif entre les sociologies classiques et la sociologie contemporaine. Le statut de cette question peut maintenant être précisé. Elle revient très largement à se demander s'il existe et doit encore exister un lien entre ceux qui conçoivent la sociologie d'abord dans sa dimension de science sociale générale, ce qui était de toute évidence le choix des classiques, et ceux qui voient en elle au premier chef une science sociale ou une discipline particulières. Ce qui devient le choix contemporain. Dominant. Nous nous retrouvons ici, comme dans le cas de la discussion de l'individualisme à l'instant, avec un seul mot, « sociologie » en l'occurrence, pour désigner deux réalités qui ne sont pas sans rapport, mais dont on ne pourra préciser le rapport effectif et souhaitable qu'après les avoir explicitement distinguées⁴². La sociologie comme synonyme de la science sociale conçue dans sa généralité la plus grande (en y incluant tout ou partie de la philosophie morale et politique) et la sociologie comme science ou discipline particulière.

La question initialement posée par le GÉODE, « une théorie sociologique générale est-elle possible et souhaitable ? », était donc doublement mal formulée. D'une part, il ne s'agissait évidemment pas d'en appeler à une théorie unique, introuvable même dans les sciences exactes, mais de savoir s'il était envisageable de spécifier un regard ou un paradigme proprement sociologiques. D'autre part, cette question ne peut pas recevoir la même réponse selon qu'on considère la sociologie comme la science (ou la discipline) sociale générale, à laquelle participent également et de plein droit économistes, historiens, ethnologues, géographes, philosophes, juristes et sociologues *stricto sensu*, ou selon qu'on voit en elle une science sociale parmi d'autres⁴³.

Quant à la première acception, il ne fait pour nous pas de doute que c'est une tâche épistémologique, théorique et même politique urgente que de réunir dans des *cursus* universitaires et scientifiques clairement identifiés, et donc institutionnalisés, ceux, nombreux, qui veulent œuvrer dans la perspective de cette science sociale générale, qu'ils y entrent par la voie de la sociologie (au sens étroit du terme), de l'économie, de la philosophie, de l'histoire, etc. (n'est-il pas clair que le débat pourrait être plus fécond entre un Schumpeter ou un Sen par exemple, avec Rawls, Habermas, Braudel, Marx, Durkheim ou Weber qu'avec un économètre spécialisé?).

42. C'était vrai également tout à l'heure du mot *société*.

43. Les Anglo-Saxons ont sans doute moins de mal que les Français à opérer ces distinctions. La *social theory* est clairement autre chose que la sociologie générale entendue comme la théorie générale d'une science sociale particulière.

Or il est évident, et nous retrouvons là les analyses présentées au début de ce numéro par Hans Joas, Ilana Silber ou Laurent Thévenot, qu'une telle science sociale générale ne peut exister que sous la forme d'un espace dialogique et pluraliste au sein duquel coexistent non seulement des théorisations variées, mais plus profondément encore des choix épistémologiques et méthodologiques largement irréductibles. Pour aller vite : les sciences de l'enquête et de la description sont aussi légitimes que celles du modèle et de la théorie, elles-mêmes aussi légitimes, ni plus ni moins, que les discours métathéoriques, eux-mêmes tributaires d'un moment de réflexivité normative⁴⁴. Chaque discipline est en droit d'avoir son point de vue propre sur la bonne manière de structurer et de mener ce débat dialogique (et que le meilleur gagne...).

Qu'est-ce que la sociologie – entendue cette fois comme discipline spécifique – a à y dire en propre ? Quel est son point de vue spécifique dans le concert général des sciences sociales ? La spécificité du point de vue sociologique s'organise, croyons-nous, autour de deux séries de choix articulés.

1° *Un choix immanentiste et empirique.* – Au plan épistémologique le plus général, la sociologie se veut une science ou un savoir radicalement empirique (ce qui ne veut pas nécessairement dire empiriste). Pour le dire en un langage un peu vieilli, celui de Durkheim ou de Weber, elle entend procéder d'abord et en principe par jugements de fait (ou de réalité). Comprenons bien ce que cela implique. Certainement pas, platitude scientiste, de se borner à revendiquer des jugements de fait opposés à l'idéologie propre aux jugements de valeur. Non, beaucoup plus profondément, il est possible de dire que la sociologie procède par les voies de la description et des jugements de fait là où la science économique procède, elle, par jugements de rationalité et où les philosophes opèrent par jugements de raison (par spéculation eidétique) ou par jugements de valeur immédiats. Plus précisément encore, le pari propre à la sociologie, radicalement immanentiste, est de parvenir à retrouver et à penser les jugements de rationalité, de raison ou de valeur des économistes ou des philosophes comme des moments de la réalité empirique elle-même, engendrés par elle.

44. Dans *la Démission des clercs* (p. 59 sq.), nous avons ainsi distingué quatre impératifs méthodologiques distincts, à la fois irréductibles et complémentaires : l'impératif descriptif, l'impératif explicatif (théorique), l'impératif interprétatif (ou métathéorique) et l'impératif normatif. Chacun de ces impératifs s'organise à partir de ses propres critères de validité. Les œuvres ou les écoles qui comptent sont celles qui savent articuler plusieurs de ces critères. Elles sont partiellement incommensurables parce qu'il n'existe pas de règle générale du mélange. Il est néanmoins possible de dire qu'une bonne description est celle qui fait naître un désir de théorisation (modélisation) ou d'interprétation nouvelles et qui suscite des questions normatives inédites. Le même raisonnement peut être mené à partir des pôles explicatif, herméneutique ou normatif.

Ce choix immanentiste empirique, à son tour, se déploie selon deux modalités bien distinctes (trop distinctes) :

a) *modalité synchronique* : dans l'étude de tout fait social donné, à un moment et selon une coupe donnée du temps, la sociologie montre à l'œuvre les hommes concrets et leurs affrontements plutôt que l'affrontement des idées que les classes savantes se font de la réalité. Elle donne – pour le dire dans le langage de l'ethnométhodologie, d'Ann Rawls et de Louis Quéré – le privilège à l'étude de la pratique sur celle des théories⁴⁵.

b) *modalité diachronique* : par ailleurs, la sociologie est sensible au plus haut point à l'historicité et donc à la contingence des pratiques qu'elle observe. S'il y a ici une tension avec l'analyse synchronique, c'est parce que l'historicité de la pratique (et la démonstration de sa contingence) ne peut être rendue manifeste qu'en se détachant de l'étude d'un instant donné – où s'enferment les sociologues présentistes ou les historiens purement idiographiques – pour accéder à un point de vue comparativiste. Nécessairement idéaltypique.

2° *Un choix anti-utilitariste*. – Au plan proprement théorique – et c'est ce qui produit la césure première entre les sciences sociales et au sein de la science sociale générale –, là où la science économique procède d'un point de vue utilitariste, *i.e.* d'une pensée du besoin, de la possession et du calcul, mieux, là où elle se révèle comme le point de vue utilitariste érigé en science, la sociologie au contraire – on l'a suggéré – s'affirme constitutivement anti-utilitariste puisqu'elle proclame le primat hiérarchique, en fait et en valeur, de la relation sociale sur ses contenus fonctionnels déterminés, de la logique de la présentation de soi et de la reconnaissance des sujets sociaux sur celle de la satisfaction de leurs besoins, et donc du sens sur les calculs instrumentaux⁴⁶.

À partir du moment où il est bien distingué entre la science sociale généraliste et la sociologie et où l'on comprend que la sociologie fonctionne en double et même en triple inscription – comme science sociale particulière, comme composante de la science générale et comme traductrice générale et organisatrice du débat des sciences sociales⁴⁷, il devient possible de se

45. La complication tenant au fait que cette « pratique » est construite par des représentations. En toute rigueur, il faudrait donc que la tradition ethnométhodologique nous dise comment opérer le tri entre ce qu'on pourrait appeler des représentations pratiques, dignes de l'intérêt du sociologue, et des représentations non pratiques, ou « théoriques », indignes de ce même intérêt.

46. La tradition de la philosophie morale et politique étant, elle, tiraillée depuis son origine entre point de vue utilitariste et point de vue anti-utilitariste (*cf.* sous la dir. de A. Caillé, C. Lazzeri et M. Senellart, *Bonheur et utilité. Une histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001).

47. C'est la prétention à occuper ce rôle qui a valu à la sociologie les soupçons et accusations d'impérialisme, la vouant à se fantasmer discipline royale ou impériale, pour se retrouver le plus souvent « science des restes » (Gérald Berthoud, *La Revue du MAUSS trimestrielle*, n° 6, 1989), Cendrillon. On n'échappera pas à ce débat. S'il est important de discuter du statut de la sociologie, c'est parce qu'il est indissociable du statut de la science sociale en général.

poser de manière clarifiée la question du statut d'une sociologie générale, de son institutionnalisation et de son enseignement. Il appartient à ceux qui se veulent seulement sociologues et qui ne veulent voir dans la sociologie qu'une science spécialisée de décider s'ils veulent rompre les liens avec les autres disciplines et donc avec la sociologie classique. Si tel n'est pas le cas, alors il faut (re)commencer à former des sociologues capables de dialoguer sérieusement avec au moins une autre des disciplines de la science sociale, économie, philosophie, histoire, psychologie sociale, géographie, etc., et pour cela il convient de les former aussi à cette autre discipline⁴⁸. Si, au contraire, la rupture entre la sociologie actuelle et la sociologie classique devait se consommer plus ou moins définitivement – ce qui est la perspective la plus vraisemblable en fait sinon en droit –, alors il faudrait que ceux qui se réclament de l'esprit de cette sociologie classique, science sociale générale, conquièrent au plus vite leur autonomie pédagogique et scientifique en faisant alliance avec les dissidents des autres disciplines eux aussi lassés de leurs jargons et tics disciplinaires respectifs.

Dans les deux cas de figure, la question se posera encore de savoir en quoi peut et doit consister une sociologie générale. Nous avons ici tenté d'explorer les contours du problème et de déterminer les termes dans lesquels il se pose. Quant à sa solution, pour notre part nous croyons qu'une bonne partie en est déjà fournie par le *Wirtschaft und Gesellschaft* de Max Weber, si mal lu et compris⁴⁹, et par l'œuvre de Mauss dans le sillage de Durkheim. Mais voici une affirmation qui semblera toute gratuite aussi longtemps qu'elle n'aura pas été explicitée et mise à l'épreuve. Et *this is another story...*

LIBRE REVUE

Cette introduction aura été tellement longue que nous devons nous contenter de quelques mots pour présenter les contributions hors dossier. Hors dossier ? Auraient aussi bien pu y figurer en fait l'article de *Stéphane Vibert* dont la première partie (suite dans le prochain numéro) reprend de manière particulièrement synthétique l'historique actualisé du débat sur le

48. Telle est l'entreprise démarrée à l'université de Paris X-Nanterre depuis huit ans sous le nom de *cursus d'humanités modernes*, qui propose des formations systématiquement bidisciplinaires avec des doubles licences et doubles maîtrises de sociologie et d'économie (ou d'économétrie) ou de sociologie et d'histoire. Ces formations sont appelées à se poursuivre dans le cadre des nouveaux diplômes avec une licence et un *master* de science sociale. Les étudiants en sociologie pourront alors s'inscrire soit dans ce *cursus* de science sociale, soit dans le cadre d'une spécialité de sociologie (monodisciplinaire).

49. Mais remarquablement axiomatisée par Stephen Kalberg dans *la Sociologie historique comparative de Max Weber*, La Découverte/MAUSS, 2002.

statut de l'opposition communauté/société, certainement l'opposition conceptuelle la plus centrale de toute l'histoire de la sociologie, celle qui cristallise au plus haut point la dialectique de l'utilitarisme et de l'anti-utilitarisme que nous évoquions précédemment. Même remarque pour l'article de *Frédéric Vandenberghe* qui reprend l'interrogation kantienne et simmélienne : comment la société est-elle possible ? Retour à l'autre bout du champ de la science sociale générale avec l'article de deux économistes, *Nicolas Postel et Benoît Lengaigne*, sur le célèbre théorème d'Arrow qui démontrait avec fracas l'impossibilité d'agrèger rationnellement des préférences individuelles, ou encore, de porter un jugement rationnel sur des jugements de rationalité. *Exit l'économie ? Enter la sociologie ?* On verra en tout cas que le fameux théorème n'a pas la fonction et les modalités qu'on lui prête habituellement. Science ou discipline, la sociologie ? Dans toute science, même la plus formelle (qu'on songe aux mathématiques), il y a une dimension d'imagination artistique. *Jacques T. Godbout* propose de penser cette dimension artistique dans les termes du paradigme du don. Sur lequel la discussion continue avec la réponse de *Marcel Hénaff* à la discussion critique que J. T. Godbout avait donnée de son livre dans *Esprit* (février 2003) et que nous avons publiée *in extenso* dans le n° 23 du *MAUSS*. Utopique la sociologie, disait D. Graeber, soucieux d'allier militance et science. *Michael Singleton* nous donne un compte rendu (auto)critique du dernier Forum social de Bombay qui a le mérite d'être sérieusement (on veut dire drôlement) enlevé et haut en couleur. Comme quoi les voies de l'utopie sont longues et complexes ! Autant que celles de la sociologie générale !