

Sommaire

Introduction.....	9
-------------------	---

I. La tradition sociologique, une philosophie morale et politique qui aurait des allures de science ?

1. Le savant et le normatif. Les idées, les valeurs et les intérêts selon Max Weber	29
2. De la reconnaissance en Amérique. Alexis de Tocqueville, anthropologue des sentiments démocratiques	51
3. Les formes élémentaires de la vie morale selon Émile Durkheim	73

II. Morale et politique de la relation humaine. Du pragmatisme à la théorie critique

4. L'homme est-il un animal sympathique ? Nature humaine, ordre social et démocratie selon Charles H. Cooley	93
5. Individualité et vie associée. L'éducation démocratique selon John Dewey	113
6. Intersubjectivité et démocratie. L'anthropologie de la communication de Jürgen Habermas	150

**III. Théorie des sentiments moraux, le retour ?
Pour un « Contr’Hobbes sociologique »**

7. La reconnaissance fait-elle société ? De Paul Ricœur à Talcott Parsons, en passant par Hobbes	169
8. À qui se fier ? Confiance, intérêt et sympathie de David Gauthier à Marcel Mauss (en repassant par Hobbes)	189
9. La querelle du désintéressement. Double vérité du social et double vérité du don selon Pierre Bourdieu	207
10. Axel Honneth et au-delà. Pour un « Contr’Hobbes » sociologique	215

IV. La part du don ou la délicate essence du social

11. Retour à Mauss. Le don, ou « l’instant fugitif où la société prend »	229
12. Don, générosité et réciprocité selon Alvin Gouldner	245
13. Pour une anthropologie normative de la relation humaine ...	254
Conclusion	273
Provenance des textes	278
Bibliographie	280

À la mémoire de ma mère.

@ >>> Pour commander la version numérique :

- Vous pouvez commander la version complète de ce livre au format PDF au prix de **24 €** en cliquant sur le lien ci-contre¹ :

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.

Introduction

« On peut se demander s'il n'est pas temps de prendre conscience du fait que les sciences humaines les plus gratuites seront probablement considérées dans une génération comme celles qu'il aurait été le plus utile de développer. Lourde sera alors notre responsabilité d'avoir compris trop tard que l'homme devait être étudié avant tout comme un être humain et non pas, par priorité, comme un client. »

André LEROI-GOURHAN.

En 1974, l'anthropologue André Leroi-Gourhan publiait dans *Le Monde* une tribune, résolument anti-utilitariste, sous le titre : « Plaidoyer pour une science inutile, la science de l'homme. » Il y marquait son inquiétude face aux multiples difficultés auxquelles étaient exposées les recherches consacrées à ce que l'un de ses maîtres, Marcel Mauss, nommait l'« homme total ». Plus récemment, la philosophe Martha Nussbaum, dans un manifeste tranchant pour les Humanités [Nussbaum, 2010], soulignait combien les politiques contemporaines de l'éducation et de la recherche tournées vers le profit économique – *education for profit* ou *education for economic growth* – étaient en voie de saper les conditions de possibilité de la vie démocratique elle-même. Comme si, face aux exigences de la compétition internationale, l'enseignement des humanités était, au mieux, un luxe un peu suranné mais fondamentalement inutile, au pire une complaisance coupable...

Ce double plaidoyer est aujourd'hui d'une brûlante actualité. En France, et aux États-Unis, comme ailleurs. Il invite notamment à interroger à nouveaux frais la crise actuelle des sciences

humaines et sociales et, parmi elles, celle de la sociologie. Le dédain, voire le mépris dont elle fait aujourd'hui l'objet, en est l'un des symptômes¹. Tout comme l'incapacité plus générale des sciences sociales à prévoir et à diagnostiquer l'ensemble des crises économiques, financières, politiques qui ont récemment frappé le monde. Comme le suggère Krzysztof Pomian [2010, p. 29], après leur âge d'or au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, « la crise des années 1970 a été la première grande défaite des sciences sociales. La suite, une succession de crises², [...] n'a pas arrangé les choses », au point où, souligne-t-il, n'a cessé de monter « le scepticisme à l'égard des sciences sociales tandis que l'idéologie libérale faisait son retour dans ses versions attachées au laisser-faire et mâtinées d'une forte dose de social-darwinisme ».

Bref, tout se passe comme si ces sciences avaient lâché prise face au monde qu'elles prétendaient non seulement décrire, expliquer, mais aussi contribuer à réformer, voire à transformer. Cette stagnation ou, pire, ce reflux de l'interrogation de la société et de l'humanité sur elles-mêmes, est à l'évidence indissociable des structures mêmes de l'enseignement supérieur et de la recherche³. Elle est aussi, en un autre sens, politique, tant elle manifeste cette difficulté plus générale de nos sociétés à faire droit à un tel questionnement indissociablement réflexif et normatif⁴. À l'évidence ces différents facteurs sont intimement

1. Comme en témoignent ces propos tenus par un député UMP des Pyrénées-Orientales, le 16 mars 2011 : « Mieux vaudrait rationaliser les dépenses en supprimant toutes les filières qui ne conduisent à rien – par exemple psychologie, sociologie ou encore géologie à l'Université – et en réintroduisant les entreprises dans la formation plutôt que de leur demander de faire des efforts sur leurs propres deniers pour former des jeunes : alors que c'est le rôle de l'Éducation nationale, celle-ci délivre, au contraire, à des jeunes entre seize ans et dix-neuf ans une fausse formation que les parents se seront sacrifiés à payer bien qu'elle ne mène à rien », Compte rendu officiel d'une réunion de la Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale. [En ligne] : <www.assemblee-nationale.fr/13/cr-soc/10-11/c1011034.asp>.

2. L'auteur évoque, pêle-mêle, la crise financière de 1997-1998, puis celle des *subprimes* (2008), l'effondrement de l'Empire soviétique, la guerre en ex-Yougoslavie, le génocide au Rwanda, les violences en Afrique Subsaharienne, la montée des intégrismes dans la plupart des grandes religions mondiales, le retour de l'antisémitisme. Et l'on pourrait aisément allonger la liste, notamment au regard des récents événements politiques dans les pays arabes.

3. Dont la « révolution culturelle » programmée par la technocratie ministérielle du moment vient encore accuser les travers [Beaud, Caillé *et alii*, 2010].

4. Comme le souligne Krzysztof Pomian, « les sujets conflictuels et idéologiquement sensibles ne peuvent être étudiés que dans un environnement politique et pluraliste, dans un climat de débats sans entraves [...] Or un tel environnement est de nos jours de plus en plus difficile à trouver. Pour être plus insidieuses, les pressions idéologiques n'ont pas pour autant disparu. S'y ajoutent les pressions du marché, l'exigence de

liés, mais concentrons-nous néanmoins sur ceux qui relèvent en propre de la crise de la discipline sociologique.

Studia Humanitatis, le retour ?

Dans sa volonté de rompre avec la philosophie, de marquer sa différence avec toutes disciplines pourtant voisines ou cousines, en démultipliant à l'envi ses frontières internes en autant de sociologies spécialisées, n'a-t-elle pas, en effet, abdiqué son ambition première : cette ambition des « classiques » d'actualiser le projet des Humanités de la Renaissance de fonder une science générale de l'homme et de la société ? Comme le suggère avec humour et gravité Michel Serres : « Les sciences sociales non seulement se cramponnent au “s”, elles y entrent toutes entières, la “réalité” étant dissoute en une multitude de projections objectives qui n'ont plus ni foyer, ni écran communs, les sciences humaines peuvent enfin se reconnaître sciences de plein droit, sciences dans la disparition de la Science, comme Rome devint Rome dans la destruction d'Albe. »

Ce jugement est sévère. En effet, les spécialisations disciplinaires sont aussi génératrices de tensions créatrices. Ne filons donc pas la métaphore antique trop loin. La cité mère, l'Albe des sciences humaines et sociales, « la science générale de l'homme et de la société » n'a pas été (encore) dévastée, et la victoire des Horaces contre les Curiaces n'a rien de définitif : la querelle des Anciens, toujours fascinés par l'ambition sociologique des classiques [Laval, 2002], et des Modernes, ainsi stigmatisés par Michel Serres, n'est pas close.

Pour autant, comment, aujourd'hui, ranimer une telle ambition, lutter contre ce mouvement de parcellisation et d'atomisation du savoir, renouer avec la perspective d'une science sociale générale ? Ou, du moins, comment lui superposer un mouvement inverse de retotalisation et de « resynthétisation » [Caillé, 1993, chap. I] ? Il ne s'agit pas, bien évidemment, de plaider pour une dissolution généralisée des spécialités disciplinaires ou pour une interdisciplinarité creuse et illusoire. Pour autant, comme le souligne Alain Caillé, « si les divers discours spécialisés ne

plus en plus fréquente de mener des recherches susceptibles de produire des produits commercialisables permettant d'en assurer le financement. Et les pressions de la bureaucratie qui administre la recherche et que son besoin de simplicité conceptuel et comptable pousse à adopter une approche réductionniste et donc [...] à refuser la spécificité des sciences humaines sociales » [2010, p. 33].

s'organisent pas *aussi* de manière à être confrontables les uns aux autres et à former un savoir maîtrisable par les sujets humains concrets que cela intéresse, alors ils deviennent discours qui ne s'adressent à nul autre que des spécialistes, s'autoreproduisent à l'infini sans autre finalité que cette autoreproduction » [*id.*, p. 129]. À moins d'incarner un « discours pour personne », la légitimité des sciences sociales ne suppose-t-elle pas, en effet, qu'elles donnent également leur part à ceux qui sont, non seulement, les objets mais les destinataires naturels de ce savoir sur l'homme ?

À l'évidence, un tel pari peut sembler à la fois hors de portée et hors de saison. Raison supplémentaire de le jouer. D'autant plus que, d'une façon en apparence paradoxale, cet éclatement s'accompagne d'un mouvement contraire de retotalisation. Or celui-ci s'opère aujourd'hui au profit de ce paradigme contre lequel la tradition sociologique s'est construite [Laval, *op. cit.*] : celui de l'*Homo œconomicus* cher à la science économique dominante. En 1924, dans son fameux *Essai sur le don*, Marcel Mauss affirmait que « l'homme économique n'est pas derrière nous, mais devant nous ». Aujourd'hui, il est bel et bien parmi nous, notamment, et de façon si frappante, dans les multiples variantes sociologiques ou philosophiques de l'axiomatique de l'intérêt [Caillé, 1986] ou de l'« intérêt souverain » [Lordon, 2006]. Bref, d'une économie politique généralisée, d'un utilitarisme théorique parfaitement conforme à l'utilitarisme pratique et à l'imaginaire économique qui dominent nos sociétés globalisées contemporaines. En ce sens, les humanités d'aujourd'hui ou de demain ne sauraient, comme celles d'hier, se définir autrement que dans leur rapport critique à une matrice utilitariste désormais hégémonique.

C'est dans cette perspective que cet ouvrage a été rédigé, perspective inaugurée depuis trente ans par le MAUSS – Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales – dans le sillage duquel s'inscrit l'essentiel de mes travaux. Je souhaiterais ici la présenter sous la bannière d'une « anthropologie normative qui aurait des allures de science⁵ ». Il ne serait pas illégitime d'y

5. J'emprunte ici à Alain Caillé sa formule d'une « philosophie politique qui aurait des allures de science » [Caillé, 1993] et à Michel Freitag [1986, 2002] sa référence à une « anthropologie normative ». Sur la distinction entre « anthropologie », « ethnologie » et « sociologie », Albert Piette [2009, 2010] a récemment apporté de précieux éléments de réflexion qui mériteraient d'être discutés. Voir aussi l'entretien que Vincent Descombes a accordé à la revue *Esprit* en mai 2000, « Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes ». Ce philosophe de tradition analytique, inspiré par Louis

voir une coquetterie ou une soif de distinction. Peut-être. Pour autant, elle vise avant tout à renouer avec ces deux impératifs catégoriques de l'interrogation sociologique de nos Anciens : saisir, contre tout réductionnisme, l'homme dans son unité – « l'homme total » de Mauss que j'évoquais plus haut en compagnie de Leroi-Gourhan⁶ – ; interroger les finalités que nous souhaitons assigner collectivement à la vie sociale et, par là, juger des formes socio-historiques des relations interhumaines et des types d'humanité – *Menschentum*, dirait Max Weber.

Homo politicus, Homo œconomicus, Homo sociologicus

Ce divorce, à la fois avec l'exigence de totalisation et le questionnement normatif, n'est pas sans rapport avec les histoires de famille, tumultueuses, qui ont marqué les relations entre philosophie et sciences sociales. Car si la sociologie s'est bel et bien construite historiquement contre l'hégémonie de l'économie politique, elle a, comme cette dernière, cherché dès son origine à s'émanciper de la discipline reine dans le royaume des affaires humaines, la philosophie politique. Comme le rappelle Michel Freitag [1995], toutes trois ont successivement prétendu incarner « la » science de la société, qu'il s'agisse, à la veille de la Révolution, d'identifier société et communauté des citoyens à travers la fiction du contrat politique et la reconnaissance de droits naturels ; d'affirmer, au siècle suivant, que le marché – l'accord spontané des intérêts individuels – ferait à lui seul société, au point où celle-ci « ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail »

Dumont, écrit notamment : « La sociologie proprement dite et l'anthropologie, c'est la même chose [...] L'anormal, c'est de séparer l'anthropologie (pour les autres) et la sociologie (pour nous) parce que, dans cette situation, la sociologie de nous-mêmes devient une sorte de réflexion spéculaire, de narcissisme, puisque, sous le nom de "sociologie", nous ne ferons qu'appliquer à nous-mêmes les idées que nous avons en commençant. De son côté, l'anthropologie devient un divertissement, un voyage qui ne remet pas en question l'image que l'on se fait de l'être humain, une fois revenu chez soi. »

6. Dans sa *Leçon d'ouverture* de 1888, j'y reviendrai, Durkheim soulignait combien les économistes, par simplifications successives, avaient appauvri le concept d'individu, « si bien que d'abstractions en abstractions, il ne leur est resté sous la main que le triste portrait de l'égoïste en soi » [1970a, p. 84-85]. Il concluait qu'en posant cette « partie exigüe de l'homme » le définit tout entier, cet « individualisme étroit et peu généreux » ne pouvait que conduire à définir la société et le lien social comme un rapprochement superficiel, déterminé par des rencontres d'intérêt [1975a, p. 272]. Durkheim rappelait également qu'une telle conception de l'individu et de la société n'était guère nouvelle tant elle s'inspirait d'une théorie morale singulière, la doctrine utilitaire, dont les économistes et Spencer étaient les héritiers.

[Durkheim, 1991, p. 180] ; ou, enfin, de chercher les fondements de l'être-ensemble des hommes dans le « social » et sa consistance propre.

Homo politicus, *Homo œconomicus*, *Homo sociologicus* : trois anthropologies adossées à trois socio-logies. Or si l'anthropologie et la socio-logie des sociologues avaient semblé remporter la victoire sur leurs concurrents au lendemain de la naissance de la discipline, n'a-t-elle pas, aujourd'hui, perdu la main au profit de celles des philosophes et des économistes ? Comme si, désormais,ampaient, d'un côté, une économie politique généralisée, parfaitement dans l'air du temps, et s'octroyant le privilège du réalisme et de la scientificité ; de l'autre une philosophie politique, aujourd'hui renaissante, s'octroyant quant à elle le monopole de la normativité, du juste et du bien⁷. Dans une telle reconfiguration, il n'est guère étonnant qu'il ne reste qu'une portion congrue à la sociologie dans sa tentative, héroïque, de synthèse entre facticité et normativité.

Le plaidoyer de cet ouvrage pour l'ambition sociologique des classiques, pour une science sociale générale, pourrait être ainsi lu comme une dénonciation de « l'oubli du politique » dans les sciences sociales contemporaines [Caillé, 1993]. En effet, avant de se constituer en disciplines ou sous-disciplines spécialisées, lieux où des spécialistes pourraient s'approprier un savoir dernier, les sciences sociales n'ont-elles pas été historiquement l'une des expressions de ce questionnement – certes réaliste et descriptif mais aussi utopique, normatif et prescriptif – de la Modernité sur elle-même, de ce moment d'autoréflexion collective des sociétés, interrogeant autant ce qu'elles sont que ce qu'elles doivent être ? Et n'est-ce pas, en effet, parce que ces sciences prétendent aujourd'hui occuper, sans partage, un lieu de connaissance privilégié, qu'elles refoulent tout questionnement normatif, qu'elles se soustraient à leur unique légitimité : alimenter ce débat constant de la société avec elle-même ?

Or cette forme de réflexivité, d'interrogation de la société sur elle-même désigne bien le lieu du politique. On peut reconnaître ici un argument cher à Claude Lefort [1986, 1992]. Pour le philosophe français, le rapport social, ou toute forme de société historique, est, en effet, politiquement institué et, en démocratie, ne se soutient que de ce débat incessant sur le juste, le légitime

7. D'une normativité par ailleurs si marquée, notamment dans les théories de la justice contemporaine, chez John Rawls ou David Gauthier, j'y reviendrai, par l'axiomatique de l'intérêt, autrement dit hantée par la figure de l'*Homo œconomicus*.

et le bien. En ce sens, il est parfaitement légitime d'inviter les sciences sociales à « faire retour à leur origine commune, la philosophie politique » [Caillé, 1993, p. 69]. Pour autant, dans la mesure où, pour Lefort, l'indétermination qui est au principe du rapport social – dont « le » politique constitue l'axe constitutif – rend impossible sa saisie positive, faudrait-il, avec lui, considérer que la philosophie politique devrait ainsi incarner, contre les sciences sociales réduites à leur seul horizon positiviste, la discipline reine ? Ne s'agit-il pas alors d'un retour à la maison mère, tant seule la philosophie politique pourrait prétendre constituer ce lieu de synthèse du questionnement de la société sur elle-même et sur les conditions de son unité ?

Sauf à reconduire la figure du philosophe-roi, il n'est pas illégitime de se demander ce qui fonde ce privilège de la philosophie politique. Pourquoi aurait-elle ce monopole de la totalisation et de la normativité ? La sociologie, notamment celle des classiques ou de certains courants de la sociologie contemporaine que je discuterai dans ce livre, est-elle si étrangère – ou incapable – d'appréhender les « principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde » (Lefort) ? N'est-ce pas là, au contraire, son objet, son énigme constitutive, le mystère même du « social » ?

Surmonter le grand partage ou la question de la normativité

Par ailleurs, la philosophie morale et politique n'a-t-elle pas, aujourd'hui, renoncé à tout projet de reconstitution d'une science générale de l'homme et de la société, à toute perspective de synthèse et de dialogue avec les sciences sociales ? La philosophie politique contemporaine – et celle de Lefort, en dépit de toute sa puissance [Cefaï, 2002 ; Caillé, 1992] – semble, en effet, avoir pris non seulement ses distances mais sa revanche sur les sciences sociales qui, dans les années 1960 et 1970, l'avaient marginalisée, voire ringardisée. Comme l'écrit Franck Fischbach en ouverture de son récent *Manifeste pour une philosophie sociale* :

« Pour la génération de ceux qui, comme moi, sont nés autour de 68 [génération qui est également la mienne (N. d. A.)] et qui ont commencé leurs études de philosophie à peu près au milieu des années 1980, il n'était plus question que du grand retour à la "philosophie politique" [...] Pour les artisans de ce retour à la "philosophie politique classique", il s'agissait moins d'enregistrer que de proclamer et, surtout, de tâcher

de rendre réelle, du fait même de sa proclamation, l'émancipation de la philosophie française à l'égard de ce qui avait exercé une emprise sur elle depuis les années 1950 et jusqu'aux années 1970, c'est-à-dire essentiellement les sciences sociales, Heidegger et Marx » [Fischbach, 2009, p. 5 et 7].

Franck Fischbach pointe ici avec justesse un point aveugle de cette résurrection de la philosophie politique en France, très symptomatique notamment dans la réception hexagonale de la pensée du « fondateur de la philosophie politique normative », John Rawls [Chaniel, 2001a, chap. III et IV]. Tout se passe, en effet, comme si la normativité devait se limiter à la seule sphère et aux seuls principes juridico-politiques. Or, suggère Franck Fischbach : « Il n'allait pas de soi et il n'y avait aucune nécessité à ce que le renouveau d'une réflexion politique de type normatif doive, comme cela a été le cas, s'accompagner systématiquement de l'occultation de toute dimension normative immanente à la sphère proprement sociale de l'existence humaine.⁸ »

Si c'est bien, en effet, cette « normativité à l'œuvre au sein de la vie sociale elle-même » qu'il s'agit d'investir, adopter une telle perspective, n'est-ce pas avant tout remettre en cause ce grand partage implicite qui, comme le souligne François Dosse, « faisait du philosophe le gardien du jugement normatif, alors que le spécialiste des sciences humaines était le garant de la véracité des faits » [1995, p. 412] ? Distinguant entre fait et valeur, écartant tout ce qui ne relève pas de la connaissance, les sciences sociales ont, en effet, prétendu atteindre à une pure description de la réalité telle qu'elle est, de sorte que l'on peut en dégager des règles générales. Opposant radicalement le discours scientifique au savoir de sens commun, elles ont forgé un langage explicatif autonome, dissocié de ces discours par lesquels les acteurs – les « membres » diraient les ethnométhodologues – rendent comptent eux-mêmes de ce qu'ils sont, de ce qu'ils font. À ce

8. La remise en cause de ce grand partage entre facticité et normativité fut également opérée avec force, chacun le sait, par la Théorie critique. Pour autant, n'y aurait-il d'autre issue que de renouer avec l'École de Francfort et ses héritiers ? Je reviendrai dans cet ouvrage sur l'œuvre d'Habermas, tant il est l'un de ceux qui, par l'anthropologie normative de la communication qu'il a déployée à partir des années 1970, ont invité à rompre avec une lecture trop systématiquement politique du social. J'évoquerai également la théorie de la reconnaissance initiée par Axel Honneth qui, elle aussi, ouvre à une théorie normative de grande portée. Néanmoins, la seule voie de synthèse empirique et normative devrait-elle se limiter à une philosophie non plus politique mais sociale, notamment celle qui est défendue en France, aujourd'hui, par Franck Fischbach, ou encore, différemment, par Emmanuel Renault [2004].

titre, elles ont opéré un double refoulement de la normativité. Refoulement, d'une part, de la *normativité externe*, comme si les valeurs, les idéaux, les conceptions du monde ou de la vie bonne des chercheurs pouvaient être laissés aux vestiaires pour ne plus franchir le seuil des laboratoires, lieux d'une connaissance et d'une description pures. Refoulement, d'autre part, de la *normativité interne*, celle inscrite dans l'objet même des sciences sociales et dans la nature même de leurs concepts. Par ce double refoulement, la normativité ne paraît guère trouver sa place au sein des sciences sociales, sinon comme problème, celui de l'utilisation ou des applications que l'on fait de leurs résultats et de leurs méthodes.

Or ne faut-il pas réinscrire le questionnement normatif au cœur même des sciences sociales, sans s'attarder sur d'interminables querelles méthodologiques ni se lamenter sur les usages et mésusages, récupérations et déformations profanes de la recherche scientifique ? À moins d'adopter un *ethos* scientifique totalement désincarné, de faire sien l'idéal d'une version scientifique de la « caméra cachée » ou de chercher à « capter les croyances et les pratiques comme des entomologistes » [Gosselin, 1992], ne faut-il pas rappeler qu'aucune posture de recherche – la posture « critique » comprise – ne saurait exister dans un vide moral, qu'elle présuppose une appartenance à une « communauté de recherche », elle-même située dans des institutions et des traditions spécifiques ? Robert N. Bellah et ses collaborateurs l'avaient rappelé avec force dans une veine très pragmatiste⁹ : dans la mesure où toute recherche est *publique*, son horizon est moins l'observation désengagée, la vérification arithmétique, la compilation statistique que le débat où le chercheur doit s'appliquer à clarifier tant les présupposés de ceux qu'il questionne lors de ses enquêtes que ceux qui lui sont propres. Dans cette perspective, l'exigence d'autoréflexion n'est que la condition d'une réappropriation de la science par ceux qui la font autant que par ceux pour qui elle est faite. Cette exigence s'impose ainsi comme l'ultime butée contre une science devenue autonome, devenue une puissance qui ne roule plus pour personne, mais pour (et sur) elle-même.

Plus encore, dans la perspective défendue dans cet ouvrage, l'exigence normative n'est pas seulement corrélative de ce ques-

9. Il s'agit de la grande enquête menée par Robert N. Bellah et ses collaborateurs dont l'originalité de la démarche est explicitée en fin de parcours dans un appendice stimulant intitulé « Social Science and Public Philosophy » [1986, p. 297-307].

tionnement général sur la modernité où les sciences sociales prennent leur origine. Elle affirme, dans le prolongement du tournant langagier qui a marqué la sociologie compréhensive depuis déjà une trentaine d'années, que cette normativité est inscrite dans la nature même des concepts propres aux sciences sociales [Taylor, 1985b, 1985c]. La prétention de ces sciences à constituer un métalangage occupant ce lieu surplombant le langage ordinaire s'effondre dès lors qu'on souligne que tout cadre conceptuel induit inexorablement une conception du bien, un ensemble d'évaluations normatives logées dans le langage même de la science qui, pour cette raison, ne saurait être radicalement dissocié du langage ordinaire. Cette analyse doit être bien comprise. La thèse de Charles Taylor n'invite pas à débusquer l'idéologie implicite dans les constructions théoriques et conceptuelles des sciences sociales. Du point de vue herméneutique qui est le sien – et qui se distingue fondamentalement d'une triviale critique idéologique –, une conception des besoins, des désirs, des fins humaines, autrement dit une anthropologie normative, s'inscrit dans toute théorie sociale, même lorsqu'elle est conçue selon les canons de la science positive. Il s'agit non seulement de la reconnaître mais de la valoriser comme contribuant à ce qui donne justement toute sa valeur au travail scientifique. En effet, pour Taylor [1985a], ce travail, en sciences sociales, a pour principale vertu de contribuer à nous définir nous-mêmes, à mieux articuler nos compréhensions communes, nos significations partagées, à clarifier les conceptions du bien implicites dans nos pratiques, bref à démêler la texture normative de l'expérience humaine.

En ce sens, toute théorie sociale doit être comprise comme une pratique. « La théorie sociale, suggère Taylor, émerge lorsque nous tentons de formuler de façon explicite ce que nous faisons [...] et d'articuler les normes essentielles à nos pratiques » [*ibid.*, p. 109]. Sa validité repose alors avant tout sur sa capacité à nous aider à nous orienter dans le monde social. Par conséquent, en tant que pratique, la théorie sociale doit être testée avant tout au regard de la qualité des pratiques qu'elle est susceptible d'informer, de la richesse des vocabulaires de définition de soi qu'elle offre, et non pas, ou seulement, au regard de sa correspondance avec un ensemble de faits qui lui seraient extérieurs¹⁰. C'est en ce sens, comme le souligne Freitag, que

10. Vincent Descombes [2000] écrit dans le même sens : « L'anthropologie comme telle comporte un moment proprement philosophique : elle est en effet un effort pour se comprendre soi-même, mais non pas sur le mode d'une pure réflexion de type *cogito*.

les sciences sociales pourraient « redevenir les “humanités” de notre siècle ou du siècle à venir¹¹ ».

La délicate essence du social

Dans ce dessein, ne faut-il pas, comme nous y invite également Michel Freitag, partir du « fait » que « la normativité n’a pas son fondement premier dans notre subjectivité humaine, [mais qu’]elle habite déjà le monde » [Freitag, 1995, p. 255] ? Dès lors, où saisir cette normativité constitutive du monde social sinon au cœur même de la relation interhumaine, au cœur de ce que je nommerai « la délicate essence du social » ? Comment toucher cette chair du social sinon en recherchant dans les structures immanentes à l’intersubjectivité pratique ce qui nous lie, ce qui nous tient ensemble et ce à quoi nous tenons, bref le fondement même de l’ordre social ?

Une telle perspective, fondamentalement relationnelle, appelle ainsi, dans le prolongement de la tradition sociologique, du pragmatisme et des plus récents développements de la théorie critique, à renouer avec un langage de description et une sensibilité que les sciences sociales contemporaines semblent avoir abandonnés, celui des sentiments moraux (ou sociaux). Non pas pour défendre un sentimentalisme irénique, mais pour rappeler qu’entre nos sentiments, nos émotions, d’une part, et notre sociabilité, d’autre part, s’établit un rapport d’identité. Comme le souligne Paul Dumouchel, « le fait que nous ayons une vie affective [...] est le fait que nous ne sommes pas des êtres totalement indépendants les uns des autres » [1999, p. 92]. En ce sens, sentiments et émotions sont constitutifs du social, constitutifs de notre nature d’êtres sociaux. Pointer ainsi cette texture sensible de notre commune humanité et socialité, c’est enfin, j’aurai l’occasion d’y insister, faire sa part à la sympathie, à la reconnaissance et au don dans l’institution du « social ».

Cette délicatesse n’est-elle pas d’ailleurs, déjà, à l’œuvre dans nos relations les plus ordinaires ? Dans sa belle digression sur la fidélité, Georg Simmel [1999] soulignait deux aspects essentiels de la gratitude. Avec la gratitude, montrait-il, une

La compréhension passera par le travail de décrire différents types d’humanité, et par nous situer nous-mêmes comparativement. »

11. Soit, poursuit-il, « dans la reconnaissance de leur nature normative, qui s’identifie à la vocation qu’elles ont d’assumer la formation pédagogique dont dépend le maintien d’une existence proprement humaine dans la postmodernité » [1995, p. 163-164].

forme de relation fixe et stable, presque indélébile, s'institue et perdure au-delà de la vie immédiate, de ses aléas et de son rythme subjectif propre. Une forme de relation synonyme de fidélité qui appelle, pour marquer et faire vivre cette fidélité, à répondre aux bienfaits reçus, à « apporter notre écot au lien réciproque ». Pour autant, Simmel prenait soin de rappeler que ce caractère inaltérable de la gratitude laissait toujours persister un débit, même après s'être acquitté d'un contre-don. Bref, qu'avec la gratitude, le compte n'est jamais bon, n'est jamais rond. Qu'avec la gratitude, on n'en a jamais fini. Et qu'il est bien qu'il en soit ainsi.

Si j'ai évoqué, avec Simmel, ce qu'il appelait les « liens subtils de la gratitude », c'est parce qu'ils nous placent déjà au cœur même de « la délicate essence du social » et, à travers elle, sur la piste du paradigme du don. Simmel ne voyait-il pas, en effet, dans la gratitude « un des ciments les plus forts de la société par les liens incessants qu'y tisse son mouvement de navette » ?

Cette image de la navette évoque, en effet, Mauss, évoquant à son tour, dans l'*Essai sur le don*, les travaux de Maurice Leenhardt. Il y reprend cette description indigène de la grande fête rituelle kanake du *pilou-pilou* : « Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille pour en faire un seul toit, une seule parole » [Mauss, 1989, p. 174-175]. À l'image du va-et-vient de l'aiguille, le va-et-vient du don – biens échangés et « paroles enfilées » comme autant d'hommages à une histoire partagée –, montre Mauss, tresse le toit de paille de la « maison commune », de la « maison bien lacée » sous laquelle tous pourront s'abriter. En somme, comme cette métaphore simmelienne de la navette nous invite à le penser et comme les sociétés archaïques savent si bien le symboliser, il n'y a pas de monde commun¹² qui tienne sans cet art de se lier, sans ce travail d'attachement et d'entrelacement.

Dans la perspective tracée ici, donner à la sociologie pour objet premier la mise au jour de la « délicate essence du social », c'est bien la charger d'élucider un mystère, ce fameux problème de l'ordre que Hobbes, selon Parsons, nous aurait livré. Mais, à la différence de la philosophie politique et morale, c'est, comme l'ethnométhodologie ou Simmel, à l'instar de Mauss, nous y invitent, l'appréhender comme une épiphanie du social. C'est

12. Et n'est-ce pas là l'objet même de la sociologie, mais aussi, pour Arendt, la question politique par excellence ?

s'attacher, pour reprendre cette belle formule maussienne, à saisir ces « moments fugitifs où la société prend », ces purs moments de société, à la fois palpables et évanescents, où celle-ci se cristallise, prend corps, se rend sensible à ses membres, ces moments où la société se donne à voir et apparaît sous une certaine forme.

Le motif dans le tapis

« La délicate essence du social » peut être ainsi saisie comme un canevas à remettre sans cesse sur le métier, un canevas où se tissent ces fils invisibles et sensibles qui, dessinant autant de motifs reconnaissables, nous font tenir ensemble. Et pour filer plus avant cette métaphore, en quoi consiste le travail du sociologue sinon à « broder » sur ce canevas, d'une part, démêler ses fils, ceux de nos actions réciproques¹³, d'autre part, chercher, comme dans la nouvelle d'Henry James, à saisir « le motif dans le tapis », les formes sociales qui en résultent¹⁴ ?

Je n'évoque pas cette nouvelle de James, *Le motif dans le tapis*, par hasard. Elle nous enseigne, en effet, une riche leçon de méthode et d'épistémologie sociologiques. Dans ce texte, l'auteur ridiculise son héros, jeune critique littéraire en quête du sens caché de l'œuvre d'un écrivain célèbre, à l'image d'un motif dessiné et dissimulé à la fois dans les entrelacs d'un tapis persan. Ce romancier, que le jeune critique rencontre dans un salon littéraire, l'aguiche en évoquant « le fil sur lequel ses perles sont enfilées ». Mais comme le préfet de police dans *La lettre volée* d'Edgar Poe, tout occupé par son investigation scientifique – sondes, fouilles, examens microscopiques –, cet objectiviste impénitent échouera lamentablement. Pire encore, à les disséquer ainsi, il perdra goût aux œuvres du romancier. Car l'un, comme l'autre, ne voit pas que le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret¹⁵. Le motif, le sens ou la lettre prétendument cachés trônent, se dressent au vu de tous. Du moins pour qui sait voir.

D'où cette leçon d'épistémologie paradoxale et peu platonicienne que l'on pourrait formuler ainsi : il faut parfois préférer l'ombre pour finalement attraper la proie [Leenhardt, 1997].

13. Le moment analytique ou, dirait Cooley, le regard analytique de la sociologie mais aussi la *Wechselwirkung* simmeliennne.

14. Son moment synthétique, son regard totalisant, la *Vergesellschaftung* de Simmel.

15. Ou, pour Lacan, celui du signifiant absolu et de sa circulation : une histoire de Phallus.

C'est, j'y reviendrai en compagnie de Charles H. Cooley, toute la différence entre « l'esprit de géométrie » et « l'esprit de finesse » pascaliens. Et c'est sur ce thème que brode ici le romancier, sous la forme d'un éloge de l'esprit de finesse – cette capacité à voir ce que l'on a tout simplement sous les yeux, disait Pascal. Il n'est pas illégitime d'y lire l'éloge d'une autre conception du savoir : un savoir relevant moins de la raison dans sa quête méthodique que de l'affectivité ou de la sensibilité, d'une raison sensible animée par la sympathie, par la capacité de chacun à être affecté¹⁶.

Il y a là matière, je l'évoquerai, à interroger autrement l'exigence de neutralité axiologique wébérienne ou l'impératif de rupture épistémologique radicalisé d'un Pierre Bourdieu. Mais aussi à prolonger l'analyse de Taylor pour qui, je l'ai rappelé, le critère de « vérité » des sciences sociales a à voir avec ce qu'elles font à nos vies, nos identités, nos relations. Plus généralement, comme Hannah Arendt l'avait autrement montré, dans les affaires humaines la position éthique et le *sensus communis* doivent être posés comme conditions de possibilité de la perception du réel. Plus encore, on le verra, n'est-ce pas dans cette perspective le postulat du sens commun qui est transgressif et non sa dénonciation comme illusion ou mystification ? La naïveté n'est pas toujours où l'on croit. Qu'est-ce, en effet, que le réalisme, comme le suggèrent Dewey ou Arendt, sinon ce sens du possible inscrit dans le réel ? C'est aussi en ce sens que les sciences sociales bien comprises sont des sciences normatives.

Plan de l'ouvrage

Comment renouer les fils qui tissent cet ouvrage ? Quel motif s'y dessine ? Son titre : *La sociologie comme philosophie morale, et réciproquement...* n'invite pas tant à fondre ces deux disciplines dans un magma informe qu'à offrir quelques pistes pour surmonter la défiance croissante qui s'est instaurée entre elles. N'est-il pas, en effet, temps de « poser les lances », pour reprendre ici cette formule de *l'Essai sur le don*, afin de faire vivre des espaces, nécessairement agonistiques, où l'une et

16. Du reste, dans le roman de James, ceux qui ont saisi le sens de l'œuvre sont un couple d'amants qui le liront ensemble dans l'intimité de leur relation et lui donneront un sens dans leur vie ou, plus encore, dont la vie sera transformée à sa lecture. Autre métaphore ici de l'accès à la vérité, celle des noces, de la communication charnelle et symbolique – ils se marieront et auront deux enfants – ; autre champ de « savoir », celui de l'affectivité.

l'autre de ces deux disciplines pourraient donner leur part à cette science de l'homme total ou à cette science générale de la société qui nous fait tant défaut ? On ne saurait, en effet, se satisfaire d'une division du travail, en définitive ruineuse, assignant la philosophie au Royaume des fins et les sciences sociales au Royaume des faits. Comme si nous n'avions d'autre choix qu'entre une sociologie toujours plus spécialisée et éclatée, vouée au culte du fameux « terrain » et aux méthodes toujours plus sophistiquées propres à le labourer, et une philosophie morale et politique toujours plus désincarnée, célébrant les vertus d'une conception purement formelle de la justice et de la démocratie.

Pour traiter dans toute son ampleur et en toute rigueur la question ici soulevée des rapports entre philosophie et sciences sociales, il faudrait reconstituer méthodiquement la sociologie des philosophes, depuis Aristote, si sociologue en son style, jusqu'à Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger ou Rawls par exemple, et isoler, tout aussi systématiquement, la philosophie des sociologues, de Marx, Durkheim ou Weber jusqu'à la philosophie implicite (ne pas philosopher, c'est encore philosopher) des sociologies les plus empiristes ou positivistes contemporaines.

Impossible de se livrer ici à de telles recensions. Mais il devient urgent d'affirmer que les liens entre philosophie (morale et politique) et sciences sociales méritent d'être tout autrement définis qu'ils le sont aujourd'hui. À l'instar de Merleau-Ponty questionnant les relations entre le philosophe et le sociologue à la lumière de la phénoménologie de Husserl, je suggérerai de les saisir sous l'image d'un « enveloppement réciproque » propre à toucher la « chair du social ». Comme si, sur le modèle du don, à chaque affirmation de l'un correspondait une affirmation de l'autre [Merleau-Ponty, 1983b, p. 104]. Pour autant, cette inspiration phénoménologique vise moins à prétendre à revenir aux choses (sociales) mêmes qu'à montrer combien c'est le respect des faits, dans leur phénoménalité, qui commande le souci des fins. Or n'est-ce pas ce souci minutieux des faits, d'aujourd'hui et d'hier, d'ici et d'ailleurs, qui caractérise le regard sociologique, son « esprit de finesse » ? Pour autant, ce regard ne menace-t-il pas d'être frappé de cécité et ses descriptions, même les plus fines, d'insignifiance dès lors qu'il reste étranger à l'interrogation philosophique, hostile à tout questionnement normatif pleinement assumé ?

C'est la raison pour laquelle, dans une première partie, je présenterai un plaidoyer pour la sociologie – héroïque dans sa volonté de synthèse – de quelques-uns des pères fondateurs de la discipline. Qu'il s'agisse de la question de la normativité, de l'importance des sentiments moraux, de la place respective des valeurs, des idées et des intérêts dans l'action humaine ou de l'attention portée aux types d'humanité, je proposerai d'interpréter la sociologie de Weber, Tocqueville et Durkheim comme une « philosophie morale et politique qui aurait des allures de science ». Autre façon de nommer cette anthropologie normative, cette ambition d'une science sociale générale avec laquelle je souhaiterais inviter à renouer. Autre façon de rappeler que, pour eux, il était évident que la sociologie devait et allait prendre le relais de la philosophie politique.

Qu'une telle ambition ne soit pas vaine aujourd'hui, tel est ce que la suite de ce livre voudrait démontrer. À travers tout d'abord un détour par le pragmatisme et la théorie critique contemporaine, la seconde partie tentera de pointer les airs de famille entre, d'une part, la tradition sociologique, d'autre part, la morale et politique de la relation humaine au cœur de la sociologie et de la philosophie de Cooley, Dewey et Habermas. En effet, ces auteurs ont placé au cœur de leur sociologie et/ou de leur philosophie la texture relationnelle du social, mais, plus encore et à travers elle, sa texture normative, mettant au jour les idéalités intrinsèques à l'agir humain tels qu'ils se déploient dans le milieu de l'intersubjectivité.

En nous dirigeant déjà sur la piste de la « délicate essence du social », ce premier détour fraie la voie à un second. Un détour par Hobbes. En effet, si la sociologie ne saurait faire l'« économie » de la moralité intrinsèque des relations interhumaines, n'appelle-t-elle pas plus généralement à renouer – comme y invitait Talcott Parsons, mais aussi, bien avant lui, les Lumières écossaises, puis Hegel – avec une critique de l'anthropologie et de la théorie de l'action hobbesienne si prégnante dans la philosophie et la sociologie contemporaines ? Sur le modèle du *Contr'Un* d'Étienne de La Boétie, il s'agira de plaider ici pour un « Contr'Hobbes » sociologique afin d'esquisser, dans la perspective tracée par les théories de la reconnaissance, de la sympathie et du don, les linéaments d'une théorie des sentiments sociaux.

La dernière partie pourra alors approfondir et systématiser l'intuition qui guide cet ouvrage. Formulons-la en ces termes : et

si le paradigme du don, implicitement mobilisé tout au long de ce parcours, constituait le paradigme unificateur, indissociablement cognitif et évaluatif, de la science sociale générale défendue ici ? N'est-il pas particulièrement précieux, pour saisir cette « délicate essence du social », de prolonger ce contr'Hobbes sociologique et ainsi déployer une anthropologie résolument normative de la relation interhumaine ?

Tel est en définitive le motif principal de ce livre, « le fil même sur lequel mes perles sont enfilées », suggérait l'écrivain qui, dans la nouvelle d'Henry James, voulait tourner en bourrique son jeune critique. Que la lectrice et le lecteur de cet ouvrage se rassurent néanmoins. Son auteur n'a pas tenté de leur tendre un piège diabolique, mais seulement de leur donner à voir ce que le « paradigme » du don, lieu et outil de leur réconciliation possible, peut faire à la sociologie et à la philosophie morale et politique. Et il espère surtout qu'il ne lui sera pas reproché d'enfiler des perles.