

Introduction générale

« L'*Homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. »

Marcel MAUSS, « Essai sur le don »,
in Sociologie et Anthropologie, p. 272.

Savoir d'où nous venons, mieux connaître notre situation et la tâche qui nous incombe, telle est l'ambition la plus haute des sciences humaines. La sociologie en particulier ne vaudrait pas une heure de peine, comme le dit Durkheim, si elle ne se conformait à l'exigence, à la fois généalogique et éthique, de dire ce qui a fait notre histoire et ce qui hante encore le présent des sociétés.

Nous tenons dans cette étude que la culture des sociétés occidentales est historiquement marquée par l'avènement de l'idée d'utilité comme principe structurant des rapports humains et comme mode principal de représentation de la société. C'est cette « forme du monde » bien particulière, issue d'un très long développement historique et devenue l'évidence sociale par excellence depuis la déstructuration de l'ancien monde social et mental, qui a été soumise à la question et au soupçon par les auteurs que les sociologues d'aujourd'hui considèrent comme des *classiques*. Des classiques, c'est-à-dire des fondateurs que l'on relit toujours, des ancêtres que l'on interroge encore¹. Ils ont en commun d'avoir pris au sérieux et en même temps constitué un champ de problèmes qui fait précisément leur communauté relative. Ce champ de

1. Nous n'entendons pas par *classiques* les seules sociologies qui prennent corps à la fin du siècle dernier – comme le terme veut l'impliquer parfois –, mais les auteurs que l'on considère encore et toujours comme des interprètes du monde social qui nous aident à penser le présent. Comme le soulignait Maurice Merleau-Ponty à propos du destin de la théorie de Marx, les doctrines →

problèmes a pour centre de gravité la question du *lien humain* dans les sociétés occidentales. De quoi est-il fait, comment est-il possible, quel est son avenir? Pour que de semblables questions pussent apparaître, encore fallait-il saisir la grande mutation exprimée par toutes les voix qui, depuis au moins le XVII^e siècle, ont proclamé de plus en plus fort l'avènement d'un monde nouveau fondé sur l'intérêt comme principe et forme de la connexion sociale et sur une nouvelle organisation économique des sociétés.

Que disaient donc ces interprètes de la nouvelle société? Résumons : ce n'est plus Dieu qui édicte la loi de l'espèce humaine, la bonne conduite qui s'y conforme et les récompenses du mérite moral. Ce sont d'autres principes que l'on a plus de chances de reconnaître en observant les hommes dans leurs rapports quotidiens, au marché, dans les ateliers et dans les champs qu'en commentant les Saintes Écritures. Car le lien humain a changé ou plutôt, selon les croyances modernes, il est enfin devenu dans la réalité égal à lui-même, conforme à sa nature. Ce grand « retour sur terre » contemporain des Lumières trouve dans l'utilitarisme doctrinal sa plus pure formulation. C'est qu'en effet le lien humain et la loi de l'espèce dont il procède se représentent et se disent de façon désormais dominante dans les termes de l'utilité, de l'intérêt, du bonheur, de quantité de plaisir et de peine. Le nouveau lien humain qui s'invente est commandé par des exigences strictement terrestres, individuelles et matérielles que les sciences de l'homme peuvent formuler, voire calculer. Il s'organise d'en bas, par la construction de lois propres à la sociabilité humaine, et non plus d'en haut, par l'effet indiscutable d'une Loi divine. Dès le XVII^e siècle, l'intérêt devient pour beaucoup le principe naturel de la sociabilité humaine, et cela bien au-delà des jeux économiques du marché. À partir du XVIII^e siècle, plus massivement encore, nombre d'auteurs commencent à imaginer une société mythique dans laquelle tous les rapports sociaux obéiraient à des logiques de maximisation des « jouissances privées » en général et des « gains monétaires » en particulier. Selon cette conception, la société naît de la rencontre d'individus naturellement séparés, autonomes, compétitifs et mobiles, avant tout soucieux d'augmenter leurs avantages et de diminuer leurs peines. Les liens sociaux dès lors sont ramenés à des échanges de services et de produits en vue d'une

→ *classiques* ont ceci de propre qu'on les interroge encore, qu'on les maintient en activité, qu'on en soutient l'actualité, qu'« elles restent parlantes au-delà des énoncés, des propositions intermédiaires obligés si l'on veut aller plus loin ». Il ajoutait que « l'on reconnaît les auteurs *classiques* à ceci que personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur compétence, qu'ils tirent d'eux de nouveaux échos, qu'ils révèlent en eux de nouveaux reliefs » (*Signes*, Gallimard, 1966, p. 16-17). Parmi les auteurs interrogés ici, même les oubliés relatifs que sont Saint-Simon et Comte « révéleront des reliefs » particulièrement importants pour notre propos général. Italo Calvino, dans sa belle étude *Pourquoi lire les classiques?*, va dans le même sens. Un *classique* n'est-il pas un ouvrage « qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire » et ne constitue-t-il pas « ce qui persiste comme rumeur de fond là même où l'actualité qui est la plus éloignée règne en maître »? (*Pourquoi lire les classiques?*, Seuil-Points, 1996).

amélioration de la situation de chacun des protagonistes. Dans ce cadre, l'ordre social qui émane de toutes les rencontres induites par l'intérêt doit être considéré comme le produit spontané des besoins et des désirs individuels, comme le seul effet de la connexion des intérêts. Les manières dont les hommes se rapportent les uns aux autres seraient toutes à concevoir comme des « rapports d'utilité », selon l'expression employée par Marx.

C'est dans la relation à ce grand ébranlement de la représentation du lien humain que prennent sens et naissance les problématisations sociologiques. Elles sont autant les héritières que les critiques des représentations nouvelles. De quoi ont-elles hérité, comment et pourquoi ont-elles cru devoir critiquer l'héritage ? Voilà la question première que nous voulons poser en établissant un premier inventaire des analyses et des concepts que les sociologies classiques en position fondatrice nous ont laissés. C'est sous cet angle que nous proposons ici la lecture de six des fondateurs de la pensée sociologique : Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Durkheim, Marx et Weber².

RETOUR SUR L'UTILITARISME

L'un des enjeux de cet inventaire consiste à reprendre la question de l'utilitarisme perçu comme « socle de la pensée occidentale ou, plus généralement de toute pensée moderne, *i. e.* de toute pensée qui a rompu avec le fondement religieux et traditionaliste³ ». On ne peut tenir l'utilitarisme pour ce « socle » – ou, comme nous le disons, pour le discours correspondant à un certain espace social – qu'à la condition de lui donner toute sa dimension, non seulement doctrinale, mais aussi pleinement sociale. Pour considérer l'utilitarisme comme un « socle », il faut poser qu'il ne désigne pas seulement une doctrine ou un ensemble de doctrines *pertinentes* dans le seul champ intellectuel, mais qu'il renvoie aux structures les plus fondamentales des sociétés occidentales, qu'avec lui nous avons affaire à une réalité qui lie étroitement structures sociales et structures mentales. Cette idée d'une liaison indissoluble du social et du mental est le *constructum* type de la sociologie. C'est elle qui en constitue la différence spécifique depuis Auguste Comte au moins. Mais, plus précisément encore, l'objet même que les sociologies fondatrices ont contribué à élaborer n'apparaît clairement que si l'on comprend que pour elles, c'est le principe d'utilité qui, dans la société moderne, assure cette jointure du mental et du social, et que ce n'est que sur le terrain de l'utilité que la modernité trouve sa consistance propre.

2. Il va sans dire que cette série n'est en rien limitative. D'autres auteurs, examinés du même point de vue, auraient été également d'un grand enseignement. On pense naturellement à Tönnies, Pareto ou Simmel et peut-être plus encore à Marcel Mauss.

3. Cf. Alain Caillé, *La Démission des clercs*, La Découverte, 1993, p. 116.

Il y a sans doute une certaine urgence à convoquer les classiques sur ce terrain. La sociologie scientifique, conçue comme un lieu spécifique d'intelligence des sociétés modernes, est en effet un pôle de résistance essentiel à l'emprise des fictions dominantes, du moins tant qu'elle reste fidèle à sa vocation première. L'effort sociologique, faut-il le rappeler, n'a rien à voir avec l'effroi soudain devant *l'horreur économique*. Il consiste à saisir une trajectoire culturelle et matérielle longue qui a érigé en Occident la promesse du *bonheur économique* en équivalent du salut religieux. De même, la résistance à la désinstitutionnalisation, fruit et cause à la fois de la compétition généralisée entre individus telle que les sociologues l'observent dans les domaines de l'éducation, du travail, de la famille par exemple, requiert des élaborations théoriques plus que des coups d'éclat ou des slogans. Les limites que l'on pourrait imposer aux manipulations biologiques de la reproduction, pour prendre un autre exemple, supposent à leur tour que l'on comprenne quelle représentation sociale est en passe de les autoriser demain dans certains pays, notamment anglosaxons, en pointe dans cette voie. En somme, les grandes tendances politiques, économiques, techno-scientifiques, éthiques et sociales à l'œuvre dans le monde aujourd'hui, si l'on veut en comprendre la dynamique et les enjeux, exigent une connaissance approfondie de l'utilitarisme.

Contribuer à l'interrogation sociologique de l'utilitarisme considéré comme discours social dominant des sociétés modernes suppose que l'on se mette au clair sur la notion en question⁴. L'utilitarisme est d'abord connu comme une doctrine qui s'épanouit aux XVIII^e et XIX^e siècles, dont les propositions les plus saillantes plongent leurs racines profondément dans l'histoire de la pensée occidentale et dont les branches s'étendent dans de multiples directions intellectuelles au XX^e siècle, et tout particulièrement en économie politique. Cette philosophie morale et politique est reconnue pour être historiquement l'œuvre de certains auteurs dont les plus importants, à suivre Élie Halévy⁵, sont Adam Smith, David Ricardo, Jeremy Bentham, James Mill et John Stuart Mill. On trouverait en amont des précurseurs tels que John Locke, David Hume, David Hartley, Cesare Beccaria, Claude-Adrien Helvétius. Parmi les successeurs, on a coutume de ranger des philosophes comme Herbert Spencer ou des économistes comme Jevons ou Edgeworth, initiateurs d'une tradition dite néoclassique. Cette histoire officielle, comme on le voit, se ramène à une liste d'auteurs et d'œuvres qui semblent se succéder par la transmission de quelques propositions ou conceptions communes, lesquelles autorisent leur agrégation dans un seul et même courant de pensée. À ce titre, on reconnaît,

4. Pour une clarification du terme, cf. Alain Caillé, « Notes sur le concept d'utilitarisme, l'antinomie de la raison utilitaire normative et le paradigme du don », postface au « Manifeste du MAUSS », *La Revue du MAUSS*, n° 14, 4^e trimestre 1991.

5. Nous faisons allusion ici à l'ouvrage d'Élie Halévy intitulé *La Formation du radicalisme philosophique*, récemment réédité (Paris, PUF, 1995).

sur le plan académique, une tradition utilitariste qui dépasse l'œuvre de chacun des auteurs en question et qui consiste en un certain trait, lequel peut se retrouver dans des œuvres ou chez des auteurs qu'on ne peut qualifier de purs utilitaristes. La question se pose alors de savoir quels sont les énoncés élémentaires qui spécifient une doctrine utilitariste, ou qui impriment au moins un trait de type utilitariste dans une théorie donnée. L'utilitarisme ne renvoie pas simplement à la recherche ou à la valorisation du *moyen* – de ce qui est « utile » – pour atteindre une certaine fin. Le mot « utilitaire » employé en français pour traduire *utilitarian* – un mot de Bentham repris par John Stuart Mill – a longtemps entretenu la confusion sur ce point⁶. Si l'utilité, dans le vocabulaire économique et moral, désigne depuis le XVIII^e siècle ce que l'on pense convenir à un besoin ou à un désir, c'est-à-dire ce qui est, de ce fait, source de plaisir ou facteur d'évitement d'une souffrance, une théorie utilitariste est une doctrine qui fait de l'utilité le principe exclusif ou dominant permettant d'expliquer la totalité ou l'essentiel du comportement humain.

Deux grandes propositions, ontologique et déontologique, dominent la doctrine en question.

Premièrement, la doctrine utilitariste propose une certaine image de l'homme. Cet être humain, au départ de la chaîne de raisonnement, est un *individu*, dissociable de tout lien social d'appartenance concrète, qui ne cherche pas d'abord et directement le salut céleste, mais la satisfaction de ses intérêts terrestres. L'homme est ainsi fait qu'il est mû par la recherche du plus grand plaisir et de la moindre souffrance. C'est un être égoïste en ce qu'il cherche d'abord son bien personnel, mais il n'est pas insensible aux sanctions; et il peut être altruiste par transformation de ses envies immédiates en intérêts bien compris et en satisfactions de plus longue portée. Quelle que soit la place plus ou moins résiduelle accordée à la religion, cette représentation ne fait plus de la foi et du respect des dogmes religieux le centre de la vie et la finalité de l'existence. Le bonheur sur la terre est posé comme le but universel. L'être humain se définit de façon principale par des besoins et une activité de production et d'échange destinée à les satisfaire. C'est un être essentiellement « économique », comme l'indique l'expression consacrée d'*Homo œconomicus*. Encore faut-il comprendre par là que toute activité, toute institution, toute relation peuvent être considérées comme économiques en tant qu'elles sont sources d'utilité et objets d'un calcul. L'être humain est foncièrement gouverné par les sensations; il est doté en outre d'un degré – variable, il est vrai – de rationalité qui lui permet de calculer au moins approximativement les conséquences de ses décisions. Lui seul d'ailleurs peut savoir directement

6. Tocqueville ou Durkheim employaient le mot « utilitaire », avec toute l'équivoque qu'il comporte. Il semble que l'on doive à Élie Halévy une tentative de clarification avec l'introduction en 1922 de l'adjectif *utilitariste* dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (cf. p. 1178, note).

ce qu'il veut et ce qu'il doit faire pour l'obtenir. La raison qui le caractérise est comptable : elle est adéquation des moyens aux fins visées, mais aussi évaluation et comparaison des fins alternatives. De plus, la satisfaction recherchée est maximale, le comportement maximisateur : il s'agit toujours de diminuer la peine ou le coût, d'augmenter le plaisir ou le profit, en vue de maximiser la somme de bonheur, c'est-à-dire le solde consolidé des plaisirs et des peines.

Deuxièmement, le monde humain est structuré non plus par l'opposition du bien et du mal comme les religions, la coutume ou la tradition morale la fixent, mais par l'opposition du *bon* et du *mauvais* telle qu'elle se dégage de l'expérience individuelle seule. Passant du plan de l'être à celui du devoir-être, le principe de l'utilité devient un principe éthique et politique permettant de distinguer et de classer les conduites et les actions selon les conséquences que l'on peut en attendre ou que l'on observe effectivement. Déontologiquement, le principe d'utilité implique une dimension collective puisque le mal et le bien n'ont pas pour seul point d'application l'individu isolé, mais un collectif plus ou moins étendu. À la limite, c'est le législateur, c'est-à-dire l'État, calculateur de l'utilité globale, qui est chargé de réaliser « le plus grand bonheur du plus grand nombre » selon le mot d'ordre qui constitue l'insigne de la doctrine. L'organisateur et le bénéficiaire du plus grand bonheur tendent à se confondre, ce qui donne fréquemment une couleur démocratique à la doctrine. La communauté concernée peut être comprise de la façon la plus large, jusqu'à l'humanité entière chez certains auteurs, voire jusqu'à l'ensemble des êtres sensibles chez Bentham par exemple. La société civile est d'abord une *association* d'intérêts et de besoins individuels ou collectifs dont la fin est, ou devrait être, de les satisfaire de façon maximale. L'État, puissance à la fois dangereuse et indispensable, est un syndic ou un conseil d'administration chargé de gérer les intérêts des associés. Cette société est en effet artificielle, au moins par ses institutions, en tant que création des individus intéressés, lesquels, pour une raison ou une autre, et selon des procédures diverses, décident de mettre en commun des ressources et de céder quelques-uns de leurs droits ou pouvoirs naturels afin de mieux poursuivre leurs fins personnelles. Ces institutions sont regardées comme des instruments créés par des individus et agissant en vue du bien-être le plus grand.

On comprend pourquoi l'utilitarisme est souvent identifié aux doctrines qui ont pour axiome le calcul rationnel de l'*Homo œconomicus*. Cet axiome, tout « privatif » qu'il paraisse, ne doit pourtant pas être opposé à l'incontestable ambition politique de ces doctrines, même si elles se cachent parfois derrière la « neutralité » de leurs formes scientifiques. Cet axiome de l'homme calculateur permet de penser la réorganisation et la refondation de l'ordre social et politique sur une base naturelle. C'est parce que l'individu est redéfini comme ce calculateur intéressé que la seule fin légitime que doit promouvoir le

législateur est le plus grand bonheur du plus grand nombre d'individus. On assimile, avec de solides raisons, la représentation utilitariste au libéralisme économique. Historiquement et théoriquement, ces deux courants se recourent largement mais incomplètement. Le libéralisme économique, en ses fondements, acquiesce généralement aux propositions les plus fortes de l'utilitarisme que nous avons rappelées plus haut. Il y a cependant un écart entre les deux séries doctrinales. Définir l'individu comme être sensible à la recherche du plus grand bonheur implique qu'il s'efforce d'éviter le plus possible la souffrance, donnée comme d'un poids ontologique plus important que le plaisir. Compte tenu de la souffrance sociale liée à l'industrialisation, cette seule proposition axiomatique est susceptible d'appeler les interventions gouvernementales les plus étendues et même de nourrir la critique socialiste. Il faut se rappeler, à cet égard, que l'utilitarisme, en certains de ses développements, contient les critiques les plus fortes du naturalisme et du fatalisme libéraux⁷.

L'utilitarisme, ici, ne sera pas pris seulement comme l'ensemble des doctrines classées sous ce chef dans les diverses histoires de la pensée. Il s'entendra comme un *objet social* plutôt que comme une doctrine ou un ensemble de doctrines partageant des schèmes identiques ou proches dont il faudrait évaluer la pertinence scientifique. Pour reprendre une riche formule de Marx, il s'agit plutôt d'une « forme intellectuelle objective », à étudier selon les rapports qu'elle entretient avec un type de société donné. Ce qui veut dire que notre étude n'appartient pas *stricto sensu* au genre de l'histoire des idées.

Il convient donc de distinguer d'emblée l'utilitarisme doctrinal, répertoire comme tel, de ce que nous appellerons ici la *représentation utilitariste*, qui constitue une entité sociale beaucoup plus large, beaucoup plus diffuse, beaucoup plus prégnante aussi que la seule doctrine homonyme. Une « théorie sociale » de ce genre, pour reprendre une précieuse expression toquevillienne, est une construction symbolique spécifique dans une société donnée qui entretient des rapports déterminés non point avec une « réalité » matérielle directement et immédiatement donnée aux sens et à l'entendement, selon la plate métaphore du reflet, mais avec un discours massivement répandu dans une société particulière, c'est-à-dire avec une évidence sociale qui fait office de *socle de vérité* pour les individus qui habitent un certain espace social. Cette représentation qui est soudée à l'espace social tel qu'il est constitué procure l'interprétation globale nécessaire aux articulations des pratiques et aux orientations des existences. Les théories utilitaristes sont des discours construits qui rationalisent, systématisent, voire idéalisent la représentation sociale, *mais elles ne sont pas cette représentation sociale elle-même*. Bien qu'elles offrent sans doute cet immense et incomparable avantage de la porter au jour, de l'élaborer, d'en raffiner l'expression et de la singulariser dans le champ

7. Cf. Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1983.

philosophique et scientifique, du même mouvement, en raison de leur nature dogmatique, elles font perdre, ou risquent de faire perdre, l'horizon historique et sociologique dans lequel elles ont éclos. Il ne s'agit donc en aucune façon de confiner ces théories dans le champ supposé étanche de la philosophie morale ou même des sciences sociales.

La culture d'une société donnée se caractérise par un axiome dominant, c'est-à-dire par une vérité autodémontrée qui est à la fois principe d'autorité, de légitimité et d'intelligibilité pour les sujets qui y vivent. Cette évidence sociale ne s'explique pas, elle se montre ; elle est « ostensible », comme l'écrit Tocqueville, elle se célèbre par des cérémonies ou des rites, elle s'actualise en conduites et en paroles. Comme le formule Pierre Legendre, elle se rabâche⁸. L'axiome social dominant dont chaque sujet des sociétés occidentales est affecté, nous l'appelons *l'axiome de l'utilité*. C'est sur la base de cette évidence sociale massive que ne cessent de se construire, de s'opposer, de se reconstituer les diverses axiomatiques de l'utilité⁹, qui se chargent, chacune pour son compte et souvent dans la rivalité, de donner à l'axiome social l'interprétation la plus sophistiquée ou la plus séduisante et d'en célébrer la vérité autodémontrée. C'est ce versant dogmatique qui nous occupera ici à titre principal parce que, socialement et historiquement, il est le plus important. C'est par lui que l'on verra combien l'utilitarisme est, du point de vue sociologique qui nous concerne seul ici, un fait pleinement social.

POSITIONS DE LA SOCIOLOGIE

Parmi les discours de réaction et d'opposition à l'utilitarisme doctrinal, toute une tradition de commentaires ménage une place de choix aux auteurs considérés rétrospectivement comme étant les fondateurs de la science sociologique. La sociologie américaine en particulier, de Talcott Parsons à Alvin Gouldner, en passant par Robert Nisbet, a caractérisé la naissance de la sociologie au XIX^e siècle comme une réaction à l'utilitarisme. Pourtant la façon dont la sociologie se situe vis-à-vis de l'utilitarisme varie selon la définition même que ses

8. Pierre Legendre rappelle ainsi la portée dogmatique de *l'axiome*, au sens où il utilise ce terme : « Axiome désigne une évidence sociale, une proposition honorée, digne de considération, fondatrice d'effets qui touchent précisément à la corde sensible de ce que nous nommons dignité. [...] Cette notion, nous pouvons l'approcher en disant : elle est le produit d'un télescopage entre l'idée de proposition indiscutable et l'idée de fonction impérissable » (*L'Empire de la vérité*, Leçons II, Fayard, 1983).

9. À la suite d'Alain Caillé et de la *Revue du MAUSS*, nous concevons une grande partie des sciences sociales et des doctrines politiques comme des « axiomatiques », c'est-à-dire des interprétations élaborées, réglées, rationalisées de l'arbitraire culturel des sociétés occidentales que nous appelons *l'axiome d'utilité*, interprétations qui tirent leur prestige d'un travail de mise en forme scientifique nécessaire à l'acquisition de la légitimité dans les sociétés modernes.

fondateurs en donnent. Talcott Parsons et Robert Nisbet envisagent, l'un et l'autre, l'utilitarisme comme une théorie particulière de l'action humaine ou comme une forme primitive de science sociale, auxquelles la sociologie opposerait après coup ses propres schèmes d'intelligibilité et ses propres concepts selon une conception évolutive et linéaire de la science sociale. Des théories ou des paradigmes plus raffinés succéderaient à d'autres théories ou paradigmes dépassés. Si l'utilitarisme est plus qu'une théorie fautive ou même simplement datée, cette approche est insuffisante. Elle n'explique pas pourquoi, dans les sciences sociales, la discontinuité historique entre les systèmes théoriques n'est pas aussi tranchée que dans les sciences de la nature.

On doit à Talcott Parsons l'idée que la sociologie occidentale, issue de la « convergence » des doctrines qui l'ont constituée historiquement, est essentiellement une réaction à la théorie utilitariste de l'action. L'intention de *The Structure of Social action* (1937), sans aucun doute la tentative la plus ambitieuse jamais conçue de spécifier et de systématiser la théorie sociologique en tant que telle, est sans mystère : il s'agit de construire une théorie de l'action capable de dépasser et d'unifier les différentes sciences sociales par intégration du positivisme et de l'idéalisme. Cette tentative vise aussi à ériger le tombeau du « système utilitariste », lequel avait trouvé en Herbert Spencer son dernier grand représentant dans les sciences sociales. Les auteurs qu'étudie Parsons, et tout particulièrement Durkheim et Weber, sont regardés comme des théoriciens critiques du schéma d'action utilitariste et comme les concepteurs de théories englobantes de la conduite humaine, témoignant par là même du déploiement autonome de la science sociale. De convergence en consensus, la sociologie parvient ainsi à la théorie générale achevée de *l'action sociale* puis, plus tard, du *système social*¹⁰.

Selon *La Tradition sociologique* de Robert Nisbet, la sociologie est tissée par un ensemble de concepts rompant avec l'atomisme génétique et le rationalisme analytique typiques de la pensée des Lumières. Robert Nisbet souligne à l'envi le caractère « réactif » des grands textes de la « tradition sociologique » du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Elle est pour lui d'abord « une révolte contre l'individualisme » du siècle précédent¹¹. À ses yeux d'ailleurs, le XIX^e siècle n'est pas tant le siècle de l'individualisme, comme on l'a cru, que celui de l'anti-individualisme. La sociologie est l'une des poutres maîtresses de cette opposition à l'idéologie des Lumières (à côté de

10. Cette stratégie d'intégration et de « réduction » de l'utilitarisme au sein d'une théorie générale serait évidemment à interroger sous l'angle de la situation universitaire de T. Parsons à Harvard, mais aussi sous celui du contexte plus vaste de la société américaine dans laquelle les idéaux intégrateurs jouent un si grand rôle. C. Wright Mills et A. Gouldner ont formulé de très fines critiques de la tentative de Parsons (cf. C. W. Mills, *L'Imagination sociologique*, Maspero, 1977, p. 27 sq., et *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970, p. 17).

11. R. Nisbet, *La Tradition sociologique*, PUF, Quadrige, 1993, p. 20 sq.

la philosophie, de l'art, des conceptions politiques conservatrices). Elle s'élève en effet contre une façon dominante de penser l'homme et la société, contre l'individualisme de la modernité et l'utilitarisme qui, à côté du kantisme, en est la forme la plus systématisée au XIX^e siècle. Robert Nisbet avance ainsi que « les doctrines [des utilitaristes] fournissent le négatif au sens photographique du terme, d'un [si] grand nombre de concepts sociologiques¹² ». Cette opposition conceptuelle, caractéristique des auteurs présentés, serait même le principal déterminant de la structure théorique de la sociologie¹³.

Pour Robert Nisbet, la chose était donc entendue : la sociologie avait transformé au plus profond la pensée européenne, et son triomphe même épuisait le projet anti-individualiste initial. Il apparaît aujourd'hui que cet ouvrage, qui date de 1966, n'a pas pu prendre la mesure entière de l'extension de l'utilitarisme dans les sciences sociales pendant le dernier quart du XX^e siècle. Car, loin de s'évanouir devant l'avènement de la vérité sociologique, la « théorie individualiste de l'action rationnelle » semble avoir au contraire envahi la scène entière des sciences sociales – pour ne rien dire de la représentation utilitariste diffuse qui, dès la fin des années soixante, a gagné en extension et en force dans les sociétés occidentales.

Deux courants de pensée, la sociologie critique américaine et le mouvement anti-utilitariste français, lesquels courants ont d'ailleurs beaucoup en commun et font un constat très proche de la situation générale des sciences sociales, ont entamé, dans les années soixante-dix pour le premier et dans les années quarante-vingt pour le second, une analyse de cette restauration utilitariste.

Alvin Gouldner partage l'idée caractéristique de la sociologie américaine selon laquelle la sociologie occidentale est foncièrement un anti-utilitarisme : « Par de nombreux côtés, la sociologie occidentale a été et reste une réponse à une culture utilitariste¹⁴ », à entendre comme la culture ordinaire des classes moyennes (*the everyday culture of middle-class society*). Pour cet auteur, la sociologie a échoué à devenir la science globale de la société qu'elle se proposait d'être en ses débuts lorsque les sociologues se sentaient investis de la mission de faire la science du *tout* en tant que tout, de la forme totale considérée comme une sorte d'objet abstrait détachable du contenu. Cette *science n + 1*, comme il la nomme, « a parfois été conçue par les sociologues comme la "reine" des sciences sociales, concernée par tout ce que font les autres disciplines, et plus encore, comme la science possédant un droit de regard spécial sur la totalité des secteurs, sur leur incorporation en un nouveau et suprême niveau d'intégration et sur les lois uniques de ce tout suprême¹⁵ ». La tentative « hégélienne » de Parsons, avec son formalisme vertigineux, en serait

12. R. Nisbet, *op. cit.* p. 22.

13. *Ibid.*, p. 392-393.

14. A. Gouldner, *op. cit.*, 1970, p. 61.

15. *Ibid.*, p. 93.

l'exemple achevé au XX^e siècle au même titre que celle de Comte, voire celle de Durkheim, qui en furent les modèles.

À la différence de Robert Nisbet, Alvin Gouldner constate l'échec de la sociologie comme grande science de la totalité. Si, à l'origine, elle s'est bien constituée en opposition au paradigme utilitariste, elle n'a jamais joué qu'un rôle secondaire, exactement proportionné aux « résidus » que l'on a bien voulu lui abandonner. Victime en somme du poids de l'évidence sociale comme de l'extension de cette représentation sociale individualiste, spécialement en Amérique, la sociologie a dû se contenter d'une position marginalisée et dominée. Elle est ainsi devenue « une théorie pour couvrir ce qui a été laissé de côté », ou encore, « une théorie des structures complémentaires ». La sociologie, partie pour être une théorie générale de la société, a été reléguée au rang inférieur de « science résiduelle¹⁶ ». L'étude du foyer central de la société et des processus sociaux essentiels a été accaparée par d'autres disciplines, et en particulier par la science économique aux prétentions impériales de plus en plus assurées et aux ambitions pratiques particulièrement crédibles dans les sociétés industrielles occidentales. Cette dernière science se proposant comme théorie générale de l'homme, comme *anthroponomie* indiscutable, a laissé bien peu de place à d'autres disciplines.

À partir des années quatre-vingt, divers courants de la sociologie française ont renoué avec la résistance théorique qu'opposèrent les sociologies classiques au dogme libéral classique. Le principal d'entre eux, dont la *Revue du MAUSS* est l'organe¹⁷, a remis à l'ordre du jour la question de l'utilitarisme et la dimension anti-utilitariste de la sociologie. On doit à ce travail l'idée que le danger principal pour l'autonomie et la fécondité de la sociologie se trouverait désormais dans l'extension des modèles utilitaristes à l'ensemble des sciences sociales, et donc à la sociologie elle-même. Il ne s'agit plus seulement de considérer la marginalisation de la sociologie sous l'effet refoulant de la science économique standard, mais de constater combien les manières de parler et de raisonner dans la science économique orthodoxe ont pénétré la sociologie, risquant de la réduire progressivement à une sorte de province linguistiquement et conceptuellement intégrée à l'empire économique. Cette première tâche s'est accompagnée d'une réinterprétation des sociologies fondatrices, considérées comme des contestations anti-utilitaristes, d'un intérêt croissant pour les doctrines utilitaristes

16. A. Gouldner, *op. cit.*, p. 92 et 94. Gérard Berthoud, commentant cette expression, a montré combien cette position dominée était liée à une représentation idéologique globale : « La relation hiérarchique entre l'économie politique et la sociologie est conforme à la représentation "bourgeoise" de la société comme "société économique" » (« Le principe d'utilité et les restes », *Revue du MAUSS*, 4^e trimestre 1989, p. 106).

17. *MAUSS* est l'acronyme du « Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales ». Pour un témoignage sur la naissance du mouvement en question, cf. Alain Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, La Découverte, 1989, p. 7 sq.

elles-mêmes et de la recherche d'un paradigme alternatif à partir d'une réévaluation du *don*. Cette réactualisation polémique des sociologies fondatrices est le point de départ de la lecture que nous proposons.

LE TRIPLE RAPPORT À L'UTILITARISME

L'hypothèse principale qui est faite ici tient que l'utilitarisme ne se réduit pas au « paradigme » théorique de l'action individuelle rationnelle, mais constitue un fait social primordial qui renvoie à l'arbitraire culturel occidental et au mode dominant de connexion sociale. C'est ainsi que l'on peut renouer avec le questionnement des grandes sociologies classiques. Les tenir simplement pour des « anti-utilitarismes », comme l'ont fait les sociologues américains, est un pas important mais insuffisant. Ce sont des théories qui ont entretenu des rapports pluriels et contradictoires avec l'utilitarisme doctrinal. Elles ont eu la tâche de *penser* la transformation sociale et culturelle d'ensemble qui a affecté les sociétés occidentales, et d'affronter les questions les plus cruciales posées par cet avènement même sur le plan des représentations des relations centrées par l'intérêt. En outre, ces sociologies se situent non seulement *en face* de l'utilitarisme, mais aussi *à l'intérieur* de l'espace social dans lequel l'intérêt est le principe de connexion des individus. La relation entre les sociologies classiques et cet *espace de l'utilité* apparaît ainsi comme une relation d'appartenance complexe. Toute théorie, quelle qu'elle soit, est évidemment partie prenante d'une époque qui forme son cadre. Cette métaphore du *cadre* indique qu'une époque délimite un certain horizon de pensée. La pensée dépend sans doute de la représentation immédiate, mais instaure vis-à-vis des « évidence » une certaine distance. C'est bien pourquoi il faut refuser à la fois les interprétations trop déterministes qui tiennent que, dans un espace historique et social donné, rien de neuf ou de différent ne peut être pensé au-delà des apparences de l'époque, et celles, symétriques, qui tiennent que la raison est toujours capable de s'affranchir intégralement des limites historiques qui s'imposent à l'activité de penser. Cette appartenance de la sociologie à la société industrielle n'est donc pas simple conditionnement ni pure contestation critique. Elle est, avant toute chose, une *problématisation* de la représentation utilitariste.

Cette appartenance se distribue en trois modes distincts qui se combinent de manière singulière dans chacune des théories. On distinguera une relation d'*acquiescement*, une relation d'*objection* et une relation d'*objectivation*. C'est déjà dire que chacune des sociologies classiques ne contient pas seulement une assomption, une critique ou une théorie scientifique de l'utilitarisme comme représentation ou doctrine, mais qu'elle doit être examinée comme une articulation singulière de ces trois dimensions.

Un rapport d'acquiescement

La sociologie s'enclenche sur l'utilitarisme et plus particulièrement sur l'économie politique libérale. La représentation de la société comme espace d'échanges et d'interactions entre individus est une condition de possibilité historique de la raison sociologique qui, pas plus que n'importe quel autre mode d'intelligence, ne naît de rien. Elle dépend d'un certain état social composé d'individus détachés de leurs communautés traditionnelles et agissant pour leur compte personnel, sous le contrôle de l'État organisateur, dans le cadre de lois juridiques, sous l'effet de lois de fonctionnement régulatrices. Dans pratiquement toutes les sociologies que nous allons examiner, on trouvera une même idée qui témoigne de cette généalogie : l'économie politique et la représentation utilitariste ont mis en évidence l'existence de lois de fonctionnement autonomes du monde économique et, plus largement, des relations humaines. Autrement dit, les premières formes de science sociale ont toutes été marquées par la grille de lecture utilitariste et témoignent par leur existence même de la progression de l'espace de l'utilité comme condition de possibilité historique d'une science sociale. C'est plus spécialement la mise au point, par cette première science sociale, d'une idée absolument fondamentale qui est à la racine à la fois des doctrines libérales et de tous les développements sociologiques ultérieurs : la division du travail, avec les liens de dépendance réciproque qu'elle engendre et l'autonomie apparente de ses lois de fonctionnement, constitue l'armature d'un tel espace social. Cette réalité objective de la division du travail et des phénomènes d'interdépendance ne devient connaissable qu'à une certaine étape de constitution d'un « sujet » historique de la connaissance, à distance des encadrements communautaires que nous avons évoqués plus haut. C'est par ce point de vue relativement « détaché » et « distancié » qu'une raison devient possible, qui veut connaître pour mieux « utiliser » à son avantage ce qui est devenu extérieur au moi individuel.

L'économie politique anglaise est posée par les sociologues comme un préalable nécessaire à la vraie science sociale dont ils entreprennent la fondation. Plus d'une fois, ils rappellent que ce sont les économistes qui ont réalisé les études préliminaires permettant d'apercevoir ce qu'était une société, quelle était son *anatomie* réelle. En ce sens, s'il n'est pas vrai d'affirmer que ce sont les sociologues qui dévoilent pour la première fois l'essence du « social », il est parfaitement exact de tenir qu'ils entament une critique des limites et des prétentions injustifiées de cette économie politique qui identifie sommairement et abusivement une société avec un marché, et qui croit que la division du travail provient de la recherche volontaire d'avantages personnels. Auguste Comte a fixé la position de la question en soulignant qu'il n'y a pas « dans l'ensemble des phénomènes naturels, un plus merveilleux spectacle que cette convergence régulière et continue d'une immensité d'individus,

doués chacun d'une existence pleinement distincte et, à un certain degré, indépendante, et néanmoins tous disposés sans cesse, malgré les différences plus ou moins discordantes de leurs talents et surtout de leurs caractères, à concourir spontanément, par une multitude de moyens divers, à un même développement général, sans s'être d'ordinaire nullement concertés, et le plus souvent à l'insu de la plupart d'entre eux qui ne croient obéir qu'à leurs impulsions personnelles » (*Cours*, 50^e, p. 191). Dans sa *Leçon d'ouverture* de 1888, Durkheim poursuit la même idée. Ce sont, dit-il, les économistes qui « furent les premiers à proclamer que les lois sociales sont aussi nécessaires que les lois physiques, et à faire de cet axiome la base d'une science¹⁸ ». Par l'idée de lois naturelles d'un genre spécial, cette science économique, selon le sociologue, a créé un fossé entre la façon de saisir les choses sociales avant et après sa naissance. Avant, il n'existait qu'un art politique, qui se saisissait d'un ensemble de problèmes et de possibles afin d'aménager au mieux une société considérée comme le produit d'une volonté. Après, il existe des lois naturelles contre lesquelles aucun art politique ne peut aller, mais qu'il doit au contraire scrupuleusement respecter pour réussir. Le rationalisme en matière de faits sociaux est ainsi élargi quand leur connaissance est condition de la liberté et de la réussite de l'action. Durkheim ajoute : « Étendez ce principe à tous les faits sociaux et la sociologie est fondée¹⁹. » L'idée selon laquelle le règne de l'industrie et du commerce crée la possibilité d'une nouvelle conception des rapports entre les membres d'une même société n'est donc pas nouvelle. Marx en a donné à sa manière une formulation particulièrement nette quand il a souligné que la condition de cette notion nouvelle de la société reposait sur l'universalisation des rapports économiques marchands et sur la commensurabilité monétaire des travaux et des produits²⁰.

La sociologie est pleinement l'héritière de cette « découverte ». En ce sens, elle dépend d'une première forme de science sociale, laquelle, par le travail d'élimination des anciennes représentations qu'elle a réalisé, a su porter au niveau du discours savant l'expérience vécue des nouveaux rapports humains. Ce lien généalogique est même l'un des ressorts de l'unité des grandes sociologies fondatrices. Elles ont en effet continué la démarche scientifique fondamentale consistant dans la mise en évidence des « interdépendances fonctionnelles réciproques » qui trament « l'ordre invisible » des sociétés

18. É. Durkheim, « Leçon d'ouverture », in *La Science sociale et l'action*, PUF, 1970, p. 80.

19. *Ibid.*, p. 81.

20. L'idée selon laquelle la sociologie s'enclenche sur les travaux préliminaires des économistes se retrouve chez la plupart des auteurs dont nous proposons ici une lecture. Mais c'est surtout chez Marx que le rôle de l'économie politique comme condition de possibilité historique de la science sociale est le plus visible. On se reportera à ce sujet aux remarques de Norbert Elias, in *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Éditions de l'Aube, 1991, p. 80-81. Cf. également Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992, p. 18.

industrielles²¹. C'est ainsi qu'elles ont été capables de mettre au jour la configuration des rapports sociaux, que nous appelons ici *l'espace de l'utilité*. L'économie politique se situe historiquement et logiquement à un premier rang d'objectivation, maniant des catégories encore très liées aux formes d'évidence illusoire qui se dégagent des pratiques et des rapports économiques et qui permettent à l'individu de se repérer dans les rapports avec les autres individus. Les sociologies classiques se situent, quant à elles, à un degré d'objectivation supérieur à celui de l'économie politique ou, pour parler comme Norbert Elias, à *un degré de distanciation* plus élevé²².

Une relation d'objection

Cette position propre à la sociologie est inséparable d'une distance polémique. Les sociologies classiques constituent toutes, chacune sous un angle particulier, une *objection* à l'utilitarisme doctrinal et dogmatique. Elles relèvent, malgré leurs divergences, d'un anti-utilitarisme que l'on peut dire principal. Ce constat, comme on l'a vu plus haut, n'est pas nouveau. Avec la sociologie, on assiste à une sorte de *processus de scission* entre la représentation immédiate de la société comme essentiellement économique et la science des sociétés, entre la représentation qui naît spontanément de la structure économique et la science sociale véritable. Cette scission est le contenu propre de ce que Robert Nisbet a pu appeler la « tradition sociologique », qui ne va pas sans l'institutionnalisation historique de la distance sociologique. Bien avant Talcott Parsons ou Robert Nisbet, l'idée que la sociologie est foncièrement anti-utilitariste se trouve déjà chez Durkheim, quand il caractérise par exemple, l'enjeu de l'entreprise comtienne comme une contestation de la science économique et sociale de type individualiste. C'est Comte qui, à ses yeux, a véritablement fondé la sociologie en lui donnant un objet spécifique qui ne soit pas le produit de la volonté consciente d'individus atomisés²³.

La sociologie entend donc faire un pas en avant considérable par rapport aux abstractions économiques qui prétendent au monopole de la science de

21. Nous reprenons là des termes de Norbert Elias qui se révèle, en de nombreux passages de *La Société des individus* ou de *Qu'est-ce que la sociologie ?*, très fidèle à Comte et à Durkheim.

22. Le concept de *distanciation* proposé par Norbert Elias comporte d'emblée une dimension sociale puisque cette distanciation n'est pas le propre de quelques intellectuels isolés et détachés, mais qu'elle répond au contraire à des normes sociales inscrites dans des concepts, des façons de percevoir et de parler, et qu'elle dépend du degré d'institutionnalisation de cette distance (cf. Elias, *Engagement et distanciation*, Fayard, Pocket Agora, 1996, p. 11 sq.).

23. « C'est Comte qui en est le père; c'est par lui qu'elle reçut un commencement d'existence », *Textes*, 1 (*La Sociologie*, 1915), Éditions de Minuit, 1975, p. 111. La sociologie serait même essentiellement française, du moins dans sa lignée principale, soutient-il : « C'est chez nous qu'elle est née, et bien qu'il n'y ait pas de peuple aujourd'hui où elle ne soit cultivée, elle est restée une science essentiellement française » (*Textes*, 1, p. 109).

la société. Si elle hérite de certaines formes de la connaissance du monde social qui ont mis en évidence le jeu et la lutte des passions et des intérêts, elle combat aussi la méconnaissance du monde social enfermée dans la représentation économiste. Si les sociologies classiques reconnaissent toutes que la nouvelle société est « économique », que les représentations de l'homme sont de plus en plus égocentriques, ce n'est jamais pour elles que la caractéristique d'un certain type de société, et non pas de la société en général. Comme il y eut des sociétés féodales et agricoles, militaires et religieuses, il y a des sociétés industrielles, marchandes et individualistes qui apparaissent et dont il faut comprendre le principe organisateur. La société ne tient pas par les seules vertus de l'intérêt égoïste, du « chacun pour soi », comme le prétendent les économistes libéraux. Elle ne repose pas sur le seul marché pour assurer la fonction de solidarité sociale. Il y faut une régulation morale, des idées communes, une organisation politique. Les économistes ont bien vu ce que l'économie réelle leur permettait de voir : une coordination des activités séparées par le marché ; mais ils ont méconnu la spécificité du social quand ils n'ont désigné de réel que l'individu. C'est leur nominalisme même, qui réduit la nation ou la société à n'être qu'un « être nominal », un mot qui sert à désigner « un agrégat mécanique d'individus juxtaposés²⁴ », lequel agrégat n'aurait de propriétés que celles, généralisées, des éléments qui le composent. Cette méconnaissance nominaliste conduit les économistes à se méprendre sur la nature même de ce qu'est une loi économique, qu'ils pensent pouvoir tirer de l'observation du seul comportement individuel. Prétendant observer l'individu concret, ils n'en donnent qu'une figure tronquée, abstraite, sans lieu et hors du temps, sans l'épaisseur et la complexité de l'existence sociale. « D'abstractions en abstractions, il ne leur est plus resté en main que le triste portrait de l'égoïste en soi », résume Durkheim²⁵.

Si la sociologie fait de la division du travail le socle des nouvelles sociétés, elle ne l'interprétera plus comme le produit d'une propension naturelle à l'échange ou comme le fruit de spécialisations spontanées, mais comme le résultat d'un processus historique. Ce n'est plus une volonté humaine ou politique qui fait naître et évoluer les réalités sociales. Ces dernières ont leur consistance propre. La raison sociologique se dégagera par là de la représentation immédiate que cette société donne d'elle-même, tandis que l'économie politique restera fixée en une phase dépassée de la connaissance, s'enkystant dans les illusions de *la société des individus*, croyant toujours voir dans les réalités sociales le fruit d'une « nature humaine » ou d'une « psychologie individuelle ». En un mot, l'économie politique est restée une métaphysique – d'ailleurs la seule métaphysique crédible des sociétés marchandes puisque

24. Durkheim, *op. cit.*, p. 84.

25. *Ibid.*, p. 85.

fondée sur les catégories, les pratiques et les formes sociales dominantes. À l'opposé, la pensée sociologique n'est jamais aussi authentiquement ce qu'elle veut être, c'est-à-dire une science suffisamment distante de ces catégories immédiates, des préconceptions issues de la pratique, que lorsqu'elle pense contre l'utilitarisme libéral et individualiste.

Une relation d'objectivation

L'objection sociologique conduit à rendre compte de la représentation utilitariste comme d'un phénomène social et historique. Cette *objection* sociologique est donc inséparable d'une entreprise de connaissance, d'un travail *d'objectivation* des catégories dans et avec lesquelles une société se pense spontanément. La sociologie demande à cette représentation ses raisons d'être dans l'histoire et ses rapports avec l'organisation de la société, et elle déplace le lieu de la rationalité elle-même : elle n'est plus au cœur du sujet sensible, législateur, maître de lui et de sa conduite, mais dans les conditions sociales et historiques de son existence. Mieux, la sociologie dédouble son regard sur l'économie politique et sur l'utilitarisme en général : d'un côté, elle montre que la division du travail permet la science sociale parce qu'elle dégage les nervures et l'ossature de cette société, et donne un objet à cette science ; et de l'autre, elle entreprend de faire la théorie des illusions nées de cette structure, illusions qui se systématisent dans la science économique et dans les doctrines utilitaristes. La position polémique de la sociologie pose donc en *objet* de science la cible de son objection. La sociologie classique ne cherche pas seulement à se poser contre les doctrines individualistes et utilitaristes, elle cherche à proposer des modèles d'interprétation qui ne soient pas seulement des négations imaginaires de la modernité. La sociologie est intelligence des sociétés modernes, science des facteurs et des caractères originaux de cette modernité utilitariste. La réduire à des contre-concepts, c'est rater l'opération d'élucidation qui caractérise son orientation. Elle entend expliquer ce qui fait la spécificité des sociétés modernes en dehors, à côté, en tout cas à une certaine distance des catégories de pensée qui régissent la représentation sociale dominante, catégories qui sont elles-mêmes des produits sociaux et historiques dont il faut rendre compte comme tels. Plus encore, l'élucidation de ces catégories elles-mêmes et l'examen de leur lien avec la structure sociale permettent de découvrir la nature de cette modernité.

LES ORIENTATIONS DIVERGENTES

Le présent ouvrage présente six monographies portant sur Saint-Simon, Comte, Durkheim, Tocqueville, Marx et Weber. Pour réunir ainsi les six commentaires, nous leur supposons une certaine communauté des questions et des

problèmes posés. On ne trouvera pas ici de présentation exhaustive des auteurs qui composent l'ensemble de ces sociologies classiques telles qu'elles sont reconnues par les sociologues contemporains. Ce n'est ni le marxisme, ni le durkheimisme, ni le wébérianisme qui nous intéressent ici, mais plutôt ce qui, chez ces auteurs et dans leurs œuvres, nous paraît renvoyer à des interrogations et des théorisations convergentes touchant *l'espace de l'utilité*. Nous avons voulu ainsi éviter les trois travers les plus fréquents qui empêchent de saisir ce qu'il en est de la sociologie elle-même : l'essentialisme, « l'étapisme » linéaire, l'antagonisme idéologique. Le premier consiste en une homogénéisation excessive des sociologies en question sous prétexte d'un « noyau scientifique » commun, le deuxième postule la progression linéaire de l'histoire de la pensée sociologique, le troisième se manifeste au contraire par la constitution de camps qui opposent définitivement des courants, des écoles ou, comme l'on dit, des paradigmes différents, voire « ennemis » (ce qui généralement conduit, à un certain moment, à des « réconciliations » pour mettre fin aux « malentendus »). Si toutes ces théories sont d'authentiques pensées des sociétés utilitaristes, elles ont chacune leur style particulier et leur questionnement propre, ce qui justifie de les étudier *singulatim*.

Chacune de ces six études souffrirait cependant de quelque isolement si nous ne cherchions à recomposer le maillage de problématiques souvent plus solidaires qu'on ne le croit. Les rapprochements et les divergences entre auteurs sont souvent mentionnés, de même que les « influences » des uns sur les autres. Mais là n'est pas l'essentiel. Il importe sans doute que l'on signale que Comte, quoi qu'il en dise, marche dans les traces de Saint-Simon ou que Durkheim prenne à Comte ou à Tocqueville certaines des idées majeures qu'on lui attribue souvent en pleine propriété ; mais ce n'est guère suffisant pour saisir ce qui les relie ou les sépare. On peut distinguer dans le champ de problèmes circonscrit par le rapport commun à l'utilitarisme des positions très différentes ainsi que des rapports logiques de filiation entre des sociologies qui ont fait un choix semblable. Du point de vue où nous nous plaçons, le grand divorce ne porte pas tant sur la « méthode » ou sur « l'objet » que sur les réponses apportées à une question qui traverse, selon nous, toutes les sociologies fondatrices.

Cette question concerne l'unité de la société, la nature du lien humain et, plus spécialement encore, la fonction et le type de médiation symbolique entre les hommes. Cette question, faut-il le dire, provient directement des prétentions de la représentation utilitariste à fonder le lien social non plus sur une commune croyance religieuse, mais sur le seul rapport d'intérêt. La formulation la plus simple que l'on puisse donner de cette question est la suivante : les hommes ne sont-ils liés que par des rapports d'intérêt ? Cette question même, le fait de la poser et d'en faire l'un des axes de la réflexion, est une certaine forme de réaction au basculement de la représentation que nous avons

évoqué plus haut, question qui prend le relais de questionnements denses et variés qui ont traversé toute la réflexion morale et politique au moins depuis le XVI^e siècle.

Dans la mesure où le cœur du problème concerne le passage d'une société chrétienne à une société utilitariste, ces sociologies posent la question du rapport entre lien social et religion : l'économie permet-elle aux hommes de se passer de l'hypothèse divine ? ou, plus directement encore, l'intérêt peut-il remplacer la morale religieuse comme principe du rapport social ? Parmi toutes les réponses et prises de positions, la sociologie se distingue par sa volonté de distanciation scientifique et d'observation empirique, qui permet de changer de terrain et de déplacer la question. Celle-ci devient : les sociétés peuvent-elles se passer de toute forme de religion ? et, plus encore : le lien humain réclame-t-il toujours un tiers de référence et de médiation, ou bien, au contraire, sommes-nous à la veille de connaître une société « émancipée » d'une telle nécessité symbolique ?

Les sociologies classiques répondent à cette question selon des orientations différentes plutôt que selon des modèles antagonistes. Les problématiques ne recouvrent qu'imparfaitement la liste des auteurs. Si les diverses orientations sont présentes dans chacune des œuvres, on peut cependant distinguer des *dominances* relatives. Nous savons le danger qu'il y a à proposer une typologie quelconque, vite transformée en commode à tiroirs multiples. Ce serait d'autant plus regrettable ici que, chez un même auteur, les différentes orientations discernables peuvent coexister. Néanmoins, il est indispensable de dessiner une sorte de carte générale donnant une vue d'ensemble des sociologies fondatrices et les grandes orientations qu'elles ont suivies. Lorsqu'on les met à l'épreuve de l'utilitarisme, trois grandes problématiques se dégagent. Elles ont pour noyau l'interprétation du rapport qui s'est établi progressivement en Occident entre la « société » et l'économie, entre la culture et la production, entre l'institution et l'activité.

« *L'utilité de l'unité systématique* »

La première des trois orientations tient que le capitalisme et l'individualisme mènent à la destruction des fondements de la société et de la culture si on ne leur oppose des digues morales, institutionnelles et politiques. La société centrée sur l'industrie et sur l'aspiration au bien-être, quelles que soient ses différences avec les autres types de sociétés existantes, n'échappe pas à la règle commune à laquelle sont soumises toutes les sociétés. Il existe des invariants, des « rocs » comme dira plus tard Marcel Mauss, qui président à toute vie sociale et qu'il faut préserver, sauf à introduire des phénomènes de dérèglement et de décomposition pouvant aller jusqu'à la destruction des sociétés. Or l'essor de la vie économique et l'individualisation qui lui est liée

ont précisément donné naissance à des dangers de ce genre. Il s'agit donc de « rebâtir la maison » selon une formule prisée par Comte, c'est-à-dire de redonner une forme culturelle stable à la société industrielle. La sociologie se donne alors un programme de refondation culturelle, en proposant, *contre* la préconception utilitariste, un renouvellement des valeurs, des croyances, des institutions capables d'idéaliser, d'orienter, d'encadrer, de limiter les énergies libérées par les sociétés industrielles et marchandes. Cette première orientation est spécialement lisible dans les commencements français de la sociologie, chez Saint-Simon, Comte et, plus tard, chez Durkheim qui demeure leur héritier fidèle sur de nombreux points. On la trouve encore, quoique de façon beaucoup plus compliquée, chez le libéral Tocqueville.

Le projet explicite de ces sociologies fondatrices consiste à formuler ou, du moins, à concevoir une croyance collective susceptible de refonder une communauté spirituelle. En un mot, l'opposition pertinente qui traverse une partie de la sociologie n'est pas seulement celle de la *société* et de la *communauté* – comme le prétend Robert Nisbet qui rabat de façon schématique les catégories de Tönnies sur toutes les sociologies classiques –, c'est aussi et surtout celle du temporel et du spirituel, autant que celle de l'individuel et du collectif. Si au Moyen Âge, le temporel était féodal, il est désormais industriel et marchand; si le spirituel était catholique, il sera scientifique et même, plus précisément, sociologique. L'unité d'une société, ce que Comte puis Durkheim appellent d'un terme générique la « solidarité », est présentée comme le problème sociologique central. L'axiome qu'ils opposent à *l'utilité* est celui de *l'unité*. Mais cette unité vient-elle d'une structuration propre à la société industrielle, plus précisément de la division du travail elle-même qui oblige à la coopération et nécessite une instance centralisée de régulation, ou, au contraire, vient-elle toujours de croyances collectives et de l'accumulation dans le temps de connaissances transmises qui permettent d'assurer un *consensus* et une continuité des générations? Ces penseurs du XIX^e siècle sont des conciliateurs : ils recherchent un compromis entre la modernité industrielle et les exigences de l'unité sociale. S'ils n'entendent aucunement revenir sur la découverte de la division du travail par les économistes, s'ils acceptent donc l'image nouvelle de la *société*, cette solidarité fonctionnelle correspond à une partie, mais une partie seulement, de la vie individuelle et sociale. Ils affirment en somme qu'il est des dimensions spirituelles, morales, religieuses tout aussi importantes et faites de croyances communes qui se transmettent dans le temps²⁶.

26. Cette idée vient en grande partie des « rétrogrades », de Maistre et de Bonald. La sociologie française doit à ces auteurs l'idée que la société est une réalité spirituelle. L'unité de chaque nation repose sur une croyance commune qui se transmet d'âge en âge. C'est de ces auteurs qu'elle reçoit ce sens accentué de la continuité comme celui de l'unité intellectuelle et morale nécessaire à toute vie sociale. Ces théoriciens contre-révolutionnaires jouent ainsi un grand rôle →

Si, sous de nombreux aspects, les sociologies que nous allons examiner reconnaissent la primauté de l'objectif social de la production la plus grande et de la recherche d'un bien-être obtenu par l'action générale de la société sur la nature, et si elles attribuent cette action d'abord à un principe individuel inscrit dans une « organisation humaine », elles en chercheront plutôt l'essor et l'efficacité dans le « système social » lui-même, dans son histoire et son fonctionnement. L'utilité est un principe qui part sans doute d'un désir d'amélioration d'un sort avant tout individuel, mais il est inséparable d'une organisation sociale, celle de la « société de travailleurs » apparue progressivement sur les ruines des sociétés militaires²⁷. D'où la formule remarquable de Saint-Simon, qui trouve son inspiration directe chez de Bonald, qui fonde comme un programme : « l'utilité de l'unité systématique²⁸ ». C'est l'idée génératrice essentielle que l'on trouve chez Saint-Simon, chez Comte et chez Durkheim par la suite, selon laquelle un ensemble social et politique ne peut se passer d'un *ciment social*.

La mise au jour du paradoxe des sociétés utilitaristes

La deuxième problématisation tient plutôt que le capitalisme est à l'origine d'une nouvelle forme culturelle intégrant les dimensions vitales de la société. On peut en effet regarder l'utilitarisme social et le type de lien social qu'il exprime (*l'intérêt bien entendu*) comme l'ensemble normatif à la fois nouveau et viable des sociétés modernes, à condition toutefois de comprendre que ce lien social unissant les individus n'est pas si simple, si lisse, si univoque que la doctrine l'énonce. En d'autres termes, l'utilitarisme dit vrai, mais jusqu'à un certain point seulement. La relation d'intérêt telle qu'elle s'exprime sur le marché est bien la forme générale du lien qui tend à s'imposer entre les hommes sans engendrer un effondrement social. L'utilitarisme indique bien le centre nouveau de la vie sociale (*la soif de bien-être*); il montre bien que la morale change de base et que les individus ont désormais des chances de mobilité et des possibilités de calcul nouvelles. Mais cet utilitarisme ne dit pas assez que les hommes continuent de vivre aussi de sacrifices, de

→ dans le refus de l'individualisme théorique. Cette idéologie de *l'incorporation* était également très présente chez nombre de doctrinaires de la Révolution. Pierre Birnbaum en fait la démonstration à propos de Sieyès (cf. *La France imaginée*, Fayard, 1998).

27. On trouve cette expression dans le texte remarquable d'Auguste Comte intitulé *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (Aubier, 1971, p. 108).

28. Saint-Simon écrit ceci dans son *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (1808) : « En lisant, en méditant les ouvrages de M. de Bonald, je me suis convaincu que cet auteur avait profondément senti l'utilité de l'unité systématique, puisqu'il s'était proposé pour but de démontrer à ses compatriotes que dans l'état actuel des lumières, elle devait servir de base aux travaux scientifiques et littéraires. Je suis à cet égard entièrement de l'avis de M. de Bonald; mais je ne partage pas son exaltation pour le déisme. »

serments, de fidélités, de traditions, d'associations, de conceptions collectives, tous aspects du lien humain qui sont passés dans l'ombre. Le grand paradoxe est d'ailleurs que ce soit justement l'utilitarisme qui tende à être la représentation dominante collective. S'il peut l'être, cela tient au fait que l'intérêt n'est un principe de connexion ni simple ni unique.

Le tournant qu'opère Tocqueville consiste à faire de l'individualisme et de l'utilitarisme social (*l'intérêt bien compris*) qu'il voit dominer en Amérique le mode de rapport social et le contenu des croyances collectives dans les démocraties modernes. Ce constat permet de déplacer et de compliquer la question initiale. Il met au jour le paradoxe constitutif des sociétés utilitaristes, et particulièrement de l'Amérique : comment l'individualisme peut-il constituer une « théorie sociale », une représentation qui condense une croyance collective et fasse lien social, quand son contenu paraît être la négation de toute vie sociale ? Si, pour le promoteur du terme d'« individualisme », Joseph de Maistre, ce phénomène social était synonyme de destruction sociale et d'anarchie, pour Tocqueville, non seulement l'individualisme de type utilitariste ne signifie pas la dissolution de la société, mais il peut en être le nouveau ciment. Le rapport d'utilité et la représentation individualiste contiennent des capacités de liaison sociale et de prescription morale que les Français, spontanément hostiles à l'utilitarisme, n'ont pas aperçues. Pour autant, Tocqueville n'entend pas sous-estimer les dangers de cette représentation sociale. Celle-ci peut conduire aussi bien à l'atomisation qu'au despotisme bureaucratique, et peut-être même à une formule tenant des deux, si ne sont pas vivifiées des structures de participation et d'action collective. Et la religion comme le sentiment aristocratique de l'honneur ou encore la résistance des traditions peuvent rappeler aux habitants des contrées démocratiques que le bien-être n'est pas tout, que l'intérêt personnel n'est pas un lien suffisant. Tocqueville, à la différence de Comte par exemple, croit inévitable la promotion de l'intérêt individuel, à condition qu'il soit « bien entendu », c'est-à-dire toujours associé à l'intérêt collectif. L'utilitarisme démocratique qu'il observe en Amérique n'est pas intrinsèquement « dispersif », il ne mène pas naturellement à la désintégration sociale. Il risquerait même d'unifier beaucoup trop la société si cet individualisme n'était pas suffisamment « actif » et « associatif », et s'il n'était balancé par un reste de respect pour Dieu, les autorités et les ancêtres. L'Amérique a su réinterpréter d'une façon à la fois active et décentralisée ce goût pour le bien-être. En sera-t-il de même en France ?

C'est ce même problème qui parcourt la sociologie durkheimienne, qui a tenté de « libéraliser » et de séculariser la doctrine de Comte. À la suite du virage toquevillien, Durkheim accordera une attention toute particulière au contenu nouveau de la conscience collective et découvrira dans *le culte de l'individu* non pas tant la force de déliaison que Comte y avait vue, mais un nouvel avatar de la foi sociale typique des sociétés qui connaissent une division

poussée du travail. En un mot, à travers l'individu et ses droits, c'est l'humanité qui est honorée et vénérée, c'est la société qui est adorée. Encore que, fidèle en cela à Comte, Durkheim soulignera les dangereuses confusions – que la sociologie doit combattre rigoureusement – entre le sain individualisme moral et l'individualisme utilitariste destructeur, entre le socialisme promoteur de justice et le socialisme économiciste. Sans tomber dans la construction religieuse artificielle comme Comte et tout en refusant la fatalité utilitariste selon Tocqueville, Durkheim voit dans la solution républicaine une représentation sociale qui s'accorde à la fois aux Temps modernes et aux exigences les plus fondamentales de la vie sociale. Il retrouvera néanmoins Tocqueville en plaidant pour des cadres sociaux nouveaux susceptibles d'associer l'intérêt personnel et la morale commune.

Avec Tocqueville et Durkheim apparaît donc ce paradoxe central des sociétés utilitaristes : la représentation collective à vocation unifiante a pour contenu une idéalisation du bien-être matériel et la *promotion du moi*. Ce paradoxe et cette tension se transforment en pure contradiction, dans les versions dures de la pensée anarchiste ou ultralibérale notamment, lorsque cet individu est conçu par la représentation sociale comme une entité asociale, uniquement tournée vers son intérêt personnel.

La fin de la médiation symbolique

Il existe une problématisation radicale du paradoxe en question chez Marx et chez Weber, qui ne conduit plus à la réhabilitation d'une religion quelconque ni même à considérer comme Tocqueville que l'utilitarisme puisse constituer une nouvelle forme de croyance collective à même de remplacer des formes théologiques déchues.

Cette problématisation sociologique reconnaît, elle aussi, dans les découvertes de l'économie politique la voie à suivre. Mais de l'entrée inexorable dans le monde industriel capitaliste, elle entend tirer des conclusions beaucoup plus radicales. Il ne s'agit pas ici de conciliation et de compromis entre les exigences divergentes de la production industrielle et de la reproduction culturelle, du marché et de la morale, mais d'une radicalisation de l'hypothèse utilitariste. Cette démarche consiste à reconnaître pleinement qu'avec le capitalisme, un monde social nouveau est advenu, qui se distingue de toutes les autres sociétés. C'est même en réalité un homme nouveau qui est apparu, comme le laissait déjà entendre Saint-Simon et comme les saint-simoniens ont voulu commencer à le façonner dans leur Église. Ce qui organisait les échanges humains, ce qui orientait les conduites autrefois n'est plus : les idéalités, en particulier religieuses, ne sont plus les éléments qui guident et médialisent les rapports humains. Désormais, le nouveau monde social fondé sur l'organisation collective du travail, le marché, la transformation de la nature

et l'accumulation des biens, exclut toute centralité religieuse et même toute dimension spirituelle indépendante de l'activité pratique. Plus nettement encore, l'activité économique relègue les autres dimensions humaines dans les marges de la société comme des questions privées de sens collectif, voire de sens tout court. Produire ensemble, telle est la clé du lien social.

Ces sociologies ne visent pas à ajouter à l'homme égoïste et à la force de propulsion économique et matérielle des sociétés une liaison spirituelle fondée sur une croyance dogmatique collective. La société capitaliste a modifié profondément et définitivement le ressort de la croyance en détruisant les idéautés anciennes (les « dieux » antiques) pour les remplacer par des « divinités » monétaires ou des contraintes organisationnelles nouvelles. Si Marx et Weber font de la prévalence économique le propre de la société occidentale, ils en tirent pourtant des conclusions radicalement opposées. Pour Marx, qui montre la voie à cet égard, cette société a commencé à mettre en cause les entités institutionnelles et idéelles séparées, toutes les « puissances étrangères » oppressives qui entravaient la puissance de développement de l'activité humaine. La tâche consiste à achever l'éradication de cette logique maudite de l'histoire humaine, à prolonger la critique et à la retourner contre les idoles du capitalisme. Loin de vouloir restaurer une quelconque dimension spirituelle, il s'agit au contraire pour Marx de continuer le *mouvement réel* de développement des forces économiques. Il faut, en somme, laisser s'accomplir le travail matérialiste révolutionnaire commencé par la bourgeoisie, qui laissera place à la nouvelle société libérée des formes oppressives, en particulier du dieu Argent. Il faut aller au-delà du principe d'utilité, au nom d'un individu radicalement émancipé.

Pour Weber, la chose se présente sans doute de façon différente. Cet au-delà du règne de l'utile et du calcul est difficilement envisageable, encore que Weber s'y efforce dans sa réflexion politique et dans sa conception héroïque de la création scientifique et artistique. La raison comptable, dans tous les domaines de la vie sociale, a construit la « cage d'acier » dans laquelle sont logés les « derniers hommes ». Dans un monde mécanique qui a évacué les croyances anciennes ordonnatrices de la conduite éthique, les comportements humains semblent n'être plus que des adaptations calculées à des situations d'intérêt qui ne font plus sens. Cette vision pessimiste semble aux antipodes de celle de Marx. Le capitalisme et la bureaucratie ne promettent pas une société heureuse du seul fait d'être entièrement émancipée des croyances et des éthiques collectives. L'émancipation humaine définitive que laisse deviner le capitalisme pour Marx, très fidèle en cela aux enthousiasmes des saint-simoniens, s'oppose aux asservissements d'un nouveau genre que Weber analyse dans la coulée nietzschéenne. Mais l'espérance n'est pas totalement absente, même si elle repose sur le rôle de plus en plus problématique des grands inspirés dans l'histoire.

Reste qu'une certaine position de base leur est commune. La culture, ce que Weber appelle « l'ordre de vie », est profondément remaniée. Les médiations symboliques, regardées unilatéralement comme des « puissances étrangères » oppressives pour l'un, et manifestées pour l'autre dans les éthiques rectrices qui font sens pour l'activité humaine, connaissent une subversion de plus en plus profonde quand les individus « mis à nu » n'ont plus entre eux que des rapports d'intérêt et de conflit. Ce qui est en jeu est proprement l'élément tiers, détaché des intérêts immédiats, mais nécessaire aux échanges. L'utilitarisme a profondément modifié le point de vue sur les institutions humaines en les regardant comme autant d'instruments artificiels créés par les hommes pour leur bien. Faisant de la maîtrise de l'instrument un idéal d'autonomie, l'utilitarisme a mis en question la nécessité même de l'arbitraire culturel en tant que tel, tout en méconnaissant l'arbitraire culturel spécifique dont il est la manifestation. La problématisation sociologique dont nous parlons poursuit dans cette voie : la médiation culturelle, le répertoire normatif et son agencement logique indispensable à l'existence collective s'effacent devant la production humaine, les jeux de l'échange, les contraintes de l'organisation²⁹.

Marx, Weber, chacun à sa manière, ne se contentent pas de constater la prévalence de l'économie dans la société nouvelle. Ils supposent et entérinent une mutation radicale de l'humanité, qui affecte selon nous le sens profond de l'institution humaine et touche à la nature même du lien humain. Les hommes ont fait descendre les valeurs et les dieux de leur ciel parce que les rapports humains ne supposent rien d'autre que des échanges d'objets, parce que les hommes ne valent plus que ce que valent les produits dont ils sont porteurs. Que Marx ou Weber n'acceptent pas cette mutation ne les empêche pas d'en faire la vérité irréversible de l'Occident.

NOTRE PROPOS

Dans cette grande et lente transition entre les sociétés chrétiennes et les sociétés utilitaristes, le problème posé aux sociétés occidentales modernes porte sur ce qui lie, doit ou peut lier les individus les uns aux autres. Si, de manière symptomatique, les sociologies classiques posent toutes la question de la religion, elles proposent aussi et dans son sillage un questionnement plus poussé mais moins clairement perceptible en direction des médiations, des

29. Sans doute y a-t-il, là aussi, des discordances frappantes à l'intérieur même de chacune des pensées de Saint-Simon, de Marx ou de Weber, sans parler des contradictions dont elles sont porteuses. Saint-Simon invente aussi une « religion industrielle » ; quant à la doctrine de Marx, elle a largement contribué à l'édification d'une religion sociale moderne.

symboles et des significations sociales. Cette avancée est évidemment très diverse et inégale selon les points de vue variables des différents fondateurs. Mais avec cette interrogation sur la médiation du rapport humain, débouché logique de l'attention portée au fait religieux, ce n'est rien de moins que *la symbolisation en général* qui est concernée. S'il a fallu sans doute attendre Marcel Mauss pour disposer des premiers éléments d'une sociologie *explicite* du symbolique, il apparaît, à les lire avec un peu d'attention, que chez chacun de nos auteurs s'était esquissée une théorie du symbolisme social et que sa construction est au cœur de *l'ambition sociologique*³⁰.

Cet objet central de la sociologie n'a pu apparaître que par un ensemble de prises de positions relatives à la représentation dominante dans les sociétés capitalistes, laquelle tend à réduire le lien humain à un rapport d'intérêt conforme au type de connexion que l'on rencontre sur le marché des biens et des services. À un rapport en somme qui s'exempterait du symbolisme. Le combat de la sociologie contre la réduction économique de l'existence et l'idéologie utilitariste, au contraire, est inséparable d'un questionnement fécond sur les modalités plurielles du lien social, et peut-être surtout sur la valeur même du lien en tant que tel.

La sociologie a été d'emblée polémique. Jusque dans ses composantes les plus ouvertement positivistes, elle a été immédiatement impertinente et perturbatrice quel que soit le paradigme auquel on veut bien rattacher les fondateurs dont nous traitons. Mais les sociologies classiques n'ont pu accomplir cette tâche critique que parce qu'elles ont pris au sérieux le discours économique et plus généralement le type de relation humaine que ce discours soutient, au risque, parfois, d'adhérer à certains présupposés des thèses combattues. Si l'arrachement n'a pas été facile, si les écarts sont parfois bien minces, l'effort est toujours manifeste. C'est ce combat, cette tension entre l'acquiescement à l'économique utilitariste et l'ambition de produire une intelligibilité *sui generis* du social par l'entrée du symbolisme, que nous voudrions mettre en relief chez quelques-uns des auteurs classiques. Sans souci d'exhaustivité, mais avec le souhait d'en faire plutôt apparaître l'exemplarité. Car en dépit des présomptions d'une « sociologie postmoderne », il y a encore beaucoup à apprendre ou à réapprendre des classiques sur le sens même de l'entreprise sociologique. Il nous faut, aujourd'hui plus que jamais sans doute, souscrire à l'ambition sociologique.

30. Cf. sur ce point Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, La Découverte/MAUSS, 1999.