

Avant-propos en forme d'avertissement

Le livre qu'on présente ici, certains lecteurs français l'ont peut-être déjà lu sous une autre forme et sous le titre légèrement différent de *Ainsi pensent les institutions*¹. Il a en effet été publié une première fois en France en 1989, par les éditions Usher, aussi peu connues qu'éphémères. Les lecteurs de la célèbre nouvelle d'Edgar Poe, *La Chute de la maison Usher*, auraient pu prévoir son destin si funeste : elles disparurent aussitôt qu'apparues. D'abord mal diffusé, puis rapidement plus diffusé du tout en raison de la faillite de son éditeur, ce grand livre de Mary Douglas est donc passé à peu près inaperçu en dehors de quelques spécialistes de la sociologie des sciences ou de l'économie des conventions qui avaient été avertis de son importance.

Il nous est vite apparu qu'il appartenait à la *Bibliothèque du M.A.U.S.S.* de permettre sa lecture par un plus vaste public. Il est en effet surprenant et regrettable que de Mary Douglas, unanimement considérée comme une des toutes premières anthropologues de langue anglaise, on ne connaisse en France que le céléberrime *De la souillure*. Et d'autant plus regrettable selon nous que, s'inscrivant explicitement dans le sillage de Durkheim et de Mauss, critique éclairée de la théorie de l'action rationnelle (*Rational Action Theory*) et de l'utilitarisme, auteur de plusieurs articles parus dans *La Revue du M.A.U.S.S.* — dont l'introduction à une nouvelle traduction en anglais de *L'Essai sur le don* de M. Mauss, ici reproduite —, Mary Douglas peut à bon droit être considérée comme « maussienne » ; comme un compagnon de route du M.A.U.S.S., à tout le moins, et à moins que ce ne soit l'inverse ! Enfin, on le verra, *Comment pensent les insitutions* présente la version la plus élaborée comme la mieux argumentée à ce jour d'une vision non individualiste et proprement sociologique

1. Nous avons préféré restaurer une traduction plus littérale du titre original, *How Institutions Think*, parce que le titre choisi pour la première édition française, *Ainsi pensent les institutions*, quoique plus élégant, a l'inconvénient de comporter une connotation légèrement péjorative et de laisser entendre que, face à des institutions qui pensent mal, on pourrait en appeler à la bonne pensée des individus. Or rien ne serait plus éloigné des intentions de l'auteur...

de la formation du lien social et de la connaissance. Toutes ces raisons justifiaient amplement que nous prenions le risque d'une réédition de l'ouvrage en dépit de la période sinistre que traversent les sciences sociales et plus particulièrement encore les ouvrages étrangers qui trouvent de moins en moins preneurs dans une France intellectuelle recroquevillée sur elle-même...

Une fois la décision prise, il nous est heureusement apparu qu'elle était encore plus justifiée que nous ne le pensions tout d'abord. Il nous faut ici concéder un aveu. Une lecture un peu rapide, trop rapide, de la version anglaise en son temps (en 1986), puis plus récemment de la version française, nous avait convaincus que nous avions affaire ici à un texte puissant, énonçant des vérités de base toujours utiles à rappeler. Le livre nous semblait fourmiller d'intuitions justes et éclairantes mais se perdre aussi trop souvent dans des détails ou dans des illustrations un peu inutiles. Le plan, pensions-nous, manquait de rigueur. L'ennui n'était pas toujours absent... Ayant eu l'obligation en vue de cette réédition d'y regarder de plus près, notre sentiment est maintenant bien différent et nous ne doutons pas que *Comment pensent les institutions* ne soit un des livres essentiels aujourd'hui — incontournables, risquons le mot — pour tous ceux qui s'intéressent encore à la théorie dans les sciences sociales. Deux séries de raisons expliquent sans doute que cette importance soit apparue de manière plus diffuse lors de la première édition française.

La première tient à la traduction d'Anne Abeillé. Nous en reprenons ici, avec son accord, la plus grande part. Mais, malgré ses qualités certaines, cette traduction souffrait d'un défaut non négligeable : elle n'était pas le fait d'un familier des débats théoriques récents dans les sciences sociales². Or, avec la meilleure volonté du monde, certaines questions doivent rester assez intelligibles si l'on ignore la plus grande part de leur histoire, de leurs variantes et de leurs subtilités. Nous avons donc procédé à une révision systématique de la traduction, modifié certaines expressions et explicité le plus possible la teneur des arguments. Avec pour résultat, croyons-nous, de faire apparaître un livre passablement différent, plus clair, précis, informé et percutant. C'est en tout cas ainsi qu'il nous est apparu à nous-même au fil de cette révision.

Mais une autre raison a sans doute joué dans le faible écho rencontré par la première édition française de ce livre. Elle est que son style d'argumentation

2. Ce que nous a aussitôt déclaré Mme Anne Abeillé lorsque nous lui avons demandé l'autorisation de reprendre sa traduction et, le cas échéant, de la modifier. Qu'elle soit vivement remerciée de nous avoir aussi aimablement donné l'autorisation demandée. Espérons qu'elle ne nous tiendra pas rigueur de donner un exemple, particulièrement parlant, de l'inconvénient qu'il y a à faire traduire un ouvrage de sciences sociales par une non-spécialiste : A. Abeillé avait traduit par « solidarité automatique » l'expression *mechanical solidarity*. Or ce terme renvoie bien évidemment à la célèbre (en sociologie) opposition durkheimienne entre solidarité mécanique et solidarité organique. Quant à l'idée, l'expression de solidarité automatique n'est sans doute pas mauvaise, et en la lisant sous la plume d'A. Abeillé, nous nous sommes dit que Durkheim aurait été peut-être bien inspiré de l'employer plutôt que d'évoquer une « mécanique » pas bien claire... Mais l'usage est consacré, et on ne peut le modifier sans créer immédiatement la confusion. Répétées un certain nombre de fois, ces confusions rendent vite la lecture difficile. C'est ici l'éditeur qu'il faut critiquer pour son choix et non le traducteur (la traductrice) qu'on paye pour traduire et non pour entreprendre des études approfondies de sciences sociales.

est plus sophistiqué qu'on ne le croit au départ, et que cette sophistication se traduit par un entrecroisement d'arguments économiques, sociologiques, anthropologiques et philosophiques qui aboutit à susciter un sentiment d'inquiétante étrangeté chez ceux qui aimeraient n'entrer dans la discussion que par le biais de leur seule discipline favorite. Les économistes se sentiront tout d'abord chez eux en voyant vertement critiquée la posture holiste qui présuppose implicitement l'existence d'une sorte de quasi-cerveau collectif, et ils se réjouiront de voir traiter de la genèse du lien social à partir de l'analyse que donne Mancur Olson du paradoxe du passager clandestin (*free rider*). Mieux, les économistes des conventions verront en M. Douglas l'une des leurs lorsque, à la suite de D. Hume et de D. Lewis, elle analyse les institutions et les règles sociales comme autant de conventions. Mais c'était là une première raison, en revanche, de ne guère se faire entendre des sociologues français, guère connaisseurs à l'époque de l'analyse économique. Et d'autant plus dépaysés par cet ouvrage — qui pourtant est pour eux — qu'en liant intrinsèquement genèse du lien social et genèse des catégories collectives de la pensée, M. Douglas place aussi le débat sur le terrain de la philosophie et du cognitivisme.

Mais, s'ils poursuivent leur lecture, ce sont les économistes qui à leur tour se sentiront sans doute peu à peu mal à l'aise. Car, non seulement la plus grande part des exemples retenus est d'ordre ethnologique, mais, surtout, c'est le fondement individualiste méthodologique de leur discipline lui-même qui se voit radicalement remis en cause. Tout le raisonnement de M. Douglas aboutit en effet à montrer qu'on ne saurait rendre compte de la formation du lien social à partir de l'entrecroisement des préférences individuelles puisque le pensable comme le désirable sont toujours déjà modélés par les institutions au sein desquelles nous vivons. Faisant plus droit aux critiques adressées au holisme par la théorie économique que la grande majorité des sociologues, la démarche aboutit cependant en définitive à prendre plus radicalement au sérieux qu'il n'avait jamais été fait le programme de sociologie de la connaissance amorcé par Durkheim et Mauss, et prolongé par Ludwik Fleck.

Ces considérations méthodologiques trop générales ne rendent toutefois pas assez compte du fond du propos de M. Douglas et de son originalité. Deux thèmes essentiels sont ici particulièrement mis en lumière. D'une part, M. Douglas insiste sur l'impossibilité de distinguer entre la formation des groupes sociaux « réels » et la formation des catégories, nomenclatures et classifications à travers lesquelles ils ordonnent le (leur) monde tout en se légitimant. Si elle utilisait plus le vocabulaire de Mauss et moins celui de Durkheim, elle conclurait, en d'autres termes, que la réalité sociale est intrinsèquement symbolique³. Et réciproquement, devrait-on d'ailleurs dire.

3. Telle est, si l'on en croit Camille Tarot, la véritable découverte effectuée par Marcel Mauss, dans le sillage de son oncle Durkheim mais aussi au-delà de lui. Cf. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, La Découverte, 1999, coll. «Recherches/Bibliothèque du M.A.U.S.S. ».

Mais c'est peut-être sur une seconde thématique que M. Douglas innove le plus et qu'elle procède aux révisions les plus profondes et les plus importantes de nos manières de penser dominantes. Quoi de plus présent dans nos têtes d'hommes modernes que l'opposition entre la grande société marchande, industrielle, rationnelle et scientifique, et la petite communauté soudée par le désintéressement ou l'obligation, les affects, la coutume, le mythe et l'irrationalité? Entre hier et aujourd'hui, entre eux et nous. Émile Durkheim et Max Weber, chacun à sa façon, brodent sur ce thème. Mais, curieusement, Weber ne croit pas utile le détour par l'ethnologie pour établir l'originalité de la modernité, tandis que, même s'il croit au contraire ce détour obligatoire, Durkheim, au bout du compte, n'en fait rien puisqu'il refuse d'appliquer effectivement ses découvertes à l'étude de la société moderne, persuadé que, quand même, la pensée moderne est incommensurable à celle des sauvages. Tout aussi curieusement, les économistes acceptent beaucoup plus aisément qu'on ne s'y attendrait cette même opposition. C'est ce qu'établit M. Douglas dans sa spectaculaire critique de l'approche de M. Olson, menée à front parfaitement renversé, et qui montre comment Olson postule que si la coopération ne peut pas rationnellement apparaître dans les grands groupes, elle irait à peu près de soi dans les petits. Or il n'y a aucune raison, affirme avec force M. Douglas, d'appliquer un principe d'explication par nature différent pour les petits groupes ou pour les grands.

Formulons ce point différemment pour en mieux faire apparaître l'implication centrale. Les sciences sociales sont spontanément relativistes, même lorsqu'elles le dénie comme la science économique. Mais elles ne mettent en œuvre que ce qu'on pourrait qualifier de logique de la relativité restreinte, celle qui se borne à opposer les non-modernes aux modernes. La théorie de l'action rationnelle et l'individualisme méthodologique procèdent à une dénégation de ce relativisme restreint en postulant qu'en théorie, tous les hommes doivent être considérés comme des individus rationnels, même si en pratique il n'en est pas ainsi parce que la rationalité des non-modernes est entravée par le poids d'institutions irrationnelles et incompréhensibles.

C'est ce postulat que M. Douglas bat directement en brèche en établissant une sorte de principe de relativité généralisée selon lequel les hommes sont toujours aussi rationnels en pratique si l'on veut bien considérer que cette rationalité individuelle est d'abord une rationalité institutionnelle partagée. Nous ne pensons pas d'une manière essentiellement différente des hommes prémodernes non pas parce que ceux-ci seraient comme nous — des individus rationnels isolés (version de l'individualisme rationaliste) —, mais parce que, comme eux, nous sommes tributaires, pour penser et opérer des choix, des institutions qui pour l'essentiel accomplissent le travail de penser et de choisir à notre place. Reste que leurs institutions et les nôtres diffèrent. D'où la relativité généralisée.

On reconnaîtra dans ces deux thématiques, avant la lettre, entre autres certaines des idées essentielles développées avec brio par l'anthropologie et la

sociologie des sciences de Michel Callon et Bruno Latour, mais formulées d'une manière profondément originale et avec un appui important sur l'énorme connaissance qu'a M. Douglas de l'ethnologie de terrain. C'est ce qui rend son argumentation toujours vivante et stimulante. Nous avons ici mis l'accent sur les enjeux proprement théoriques et épistémologiques de l'ouvrage de M. Douglas. Mais le lecteur davantage soucieux d'analyses concrètes, voire pittoresques, trouvera aussi largement son compte. Peut-être pourrait-on lui conseiller de commencer sa lecture par le chapitre 9. Outre un précieux condensé des analyses générales de l'ouvrage, il y trouvera une réflexion très informée et convaincante sur les principes différents utilisés pour procéder à la classification des vins de Californie et des bordeaux. Voilà qui ne saurait laisser aucun lecteur français indifférent !

Peut-on, pour terminer, formuler un souhait ? Il serait que Mary Douglas mette en œuvre les principes théoriques ici puissamment dégagés pour procéder à une réflexion sur les raisons de l'universalité relative de l'obligation de donner, recevoir et rendre les présents, dégagée par Marcel Mauss. Ne trouve-t-on pas là l'exemple typique de ce qu'elle appelle une naturalité seconde ? Mais même si elle n'accédait pas à notre demande, le lecteur intéressé trouverait de sérieux éléments de réponse dans les deux articles d'elle déjà parus dans *La Revue du M.A.U.S.S.* et que nous avons reproduits dans ce volume parce qu'ils éclairent de façon vive certains des points essentiels ici abordés : l'impossibilité de se borner à postuler l'existence d'un désintéressement spontané dans les petites sociétés et l'impossibilité de s'en tenir à une conception simple et unifiée de la notion de personne.

On ne saurait terminer cet avant-propos sans remercier chaleureusement Georges Balandier de nous avoir autorisés à reprendre pour cette nouvelle édition l'introduction qu'il avait rédigée pour la première. Cédons-lui maintenant la parole.

Alain Caillé

Préface¹

Toutes les sociétés de ce temps se trouvent dans une situation entièrement nouvelle : elles « révolutionnent » alors que les révolutions se défont. Elles sont porteuses de changements multiples, intensifs, cumulés ; elles sont toutes assujetties à un mouvement général dont les effets en longue durée restent peu prévisibles, dont les effets actuels semblent être des facteurs de désordre autant que des générateurs du nouveau et de l'inédit. En elles, le mouvement se conjugue à l'incertitude. Tout y bouge, tout y devient plus difficilement définissable.

Elles posent avec une particulière acuité la question de *l'identification*, la leur et celle de l'homme contemporain qui apparaît comme un être historique encore mal identifié. Les formules par lesquelles elles sont désignées se succèdent dans l'éphémère, confirmant ainsi la prévision de G. Simmel quant à ce qui allait être le propre des « sociétés modernes ». Il les annonce de plus en plus instables, hétérogènes et ouvertes au jeu de forces changeantes, composites plutôt que composées, rebelles à toute tentative de les systématiser. Aujourd'hui, le déficit d'interprétation est incontestable et, par certains, accepté. Le discours des théoriciens du post-modernisme l'entretient plutôt qu'il ne le comble. Il s'accommode d'une sorte de chantier de « déconstruction » où la hiérarchie des connaissances et des valeurs, les systèmes de signification, les paradigmes et les modèles sont mis en pièces. Dans ces décombres, il n'y aurait plus à saisir une logique d'ensemble, mais seulement des « micro-logies » (J.-F. Lyotard) et, en conséquence, des petits univers sociaux et culturels faiblement liés. Ce qui a longtemps contribué à l'entretien du lien social paraît en voie d'effacement ; la *conscience de désordre* est activée.

1. Il s'agit de la préface à la première édition française (édition Usher).

L'incertitude est d'autant plus forte que le savoir scientifique, dans le même temps, se trouve profondément transformé. Les sciences dites dures n'ont plus l'ambition de parvenir à une conception du monde totalement explicative ; elles n'ont plus l'obsession de l'harmonie ; elles affrontent une réalité aux frontières imprécises et mouvantes ; elles étudient le « jeu des possibles » (F. Jacob), elles explorent le complexe, l'imprévisible, l'inédit. Leurs théories sont maintenant moins unifiantes, globales, que « locales », et plus rapidement révocables. Sans que, pour autant, les procédures d'évaluation aient acquis une validité peu contestable, comme on vient de le constater avec les recherches consacrées à la haute dilution ou à la fusion froide — occasions de controverses passionnées.

Des sociétés en mouvement et des savoirs qui le sont également, tous interdépendants, contribuent à un autre régime, à une autre économie de la connaissance. Dans l'actuelle phase de transition, les contributions à l'épistémologie tendent à devenir plus radicalement critiques, plus ravageuses de la raison positive et des diverses dialectiques. De P. Feyerabend qui propose, avec son manifeste intitulé *Contre la méthode*, l'« esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance », à G. Giorello, philosophe des sciences, défenseur d'un « empirisme libertaire », qui invoque la nécessité pour toute recherche de naître et de progresser « dans un océan d'anomalies » — à défaut de quoi elle se condamnerait au dépérissement ou à la stérilité. Et jusqu'à M. Serres, qui incite à la réflexion sur le « chaos et le mélange ».

Ce qui est en cause, en ces entreprises et en bien d'autres, c'est la question de la vérité. Sur aucun plan (scientifique, politique, éthique, voire religieux), il ne paraît désormais plus possible de se référer à des évidences incontestables. Tout devient conditionnel. L'idée prend corps qu'il n'y a pas de fait, mais des interprétations, et que la prétention à la vérité est une sorte de coup de force, un abus. D'où, alors, la suggestion de consentir à la reconnaissance d'une « réalité allégée » où le partage du vrai et du faux, de la vérité et de la fiction, perd de sa netteté (G. Vattimo). L'affirmation que la *vérité* n'est pas saisissable, que le voyage s'effectue d'une vérité à une autre et que les hommes ne produisent ni du vrai, ni du faux, mais de « l'existant » (P. Veyne), ne semble plus aussi provocatrice. Comme toute chose en modernité, la vérité éclate et n'est plus d'un seul tenant ; elle s'appréhende dans la dispersion. L'ordre ferme, ou postulé tel, permettait de concevoir une vérité unifiée ; une tradition les liait l'un à l'autre. Le mouvant et le désordre font que la vérité n'est plus une ni indivisible. On admet ainsi que le savoir ne peut être assimilé à une somme de connaissances qui la dévoilerait progressivement, mais à ce qui peut être vu (évidences) et dit (énoncés) et agencé en raison des conditions particulières à une époque. Celle-ci, plus qu'aucune autre, impose la considération problématique, l'examen de la manière dont les choses et les idées font problème. L'apport de M. Foucault, qu'il présenta lui-même comme une « histoire des problématisations » et non pas comme une pensée systématique, une théorie ou une doctrine, marque nettement ce tournant.

Les sciences de la société, bien moins que d'autres, ne peuvent se soustraire à ces turbulences. Elles interrogent leur mode de connaissance, elles renoncent progressivement aux grands systèmes explicatifs du passé, elles produisent un savoir plus localisé — plus partiel et mieux daté. L'évolutionnisme, l'historicisme, le fonctionnalisme, le structuralisme et leurs descendances métissées ont successivement cédé du terrain. Ces épreuves subies par les sciences du social révèlent à quel degré le savoir qu'elles produisent, le champ scientifique où elles se situent et le « terrain » qui nourrit leurs observations et leurs propositions sont indissociables.

En ce sens, elles apparaissent avec un effet de grossissement, produit par la mise en mouvement généralisé, comme sciences de leur temps et de leur milieu; ce qu'elles ont toujours été, mais qui restait en partie caché — sauf dans les périodes de transition comparables à celle d'aujourd'hui. L'« anthropologisation » de la sociologie, la connaissance du social en termes d'actions et interactions individuelles, d'agrégation des préférences et des décisions, de logique des situations, la valorisation du micro-social et de la banalité sont, avec d'autres aspects des sciences sociales actuelles, autant de révélateurs. Dans des sociétés en état de dé-construction et reconstruction, ces disciplines se défont et tentent de se refaire en considérant l'élément (l'individu) plutôt que la totalité, les relations élémentaires et leur composition, le façonnage du lien social et la production des significations dans des univers restreints. Elles prennent le risque d'une sorte de nouveau commencement, ou de son illusion.

Mary Douglas conduit en ce livre, de chapitre en chapitre, une entreprise radicale d'évaluation critique et de fondation. À partir d'une question double : celle de l'émergence de l'ordre social et du « rôle de la cognition » dans cette formation. Elle est servie en la circonstance par un savoir et un savoir-faire (une pratique) aux multiples aspects. Elle est une anthropologue issue d'une double tradition intellectuelle, britannique et française. Elle ne laisse passer aucune occasion de rappeler le prix qu'elle accorde à cette connaissance, et de rabattre la prétention de ceux qui ne trouvent dans l'apport anthropologique qu'une collection de singularités ou de données exotiques. Le comparatisme méthodologique est son choix, comme celui d'un rationalisme exigeant alors qu'un certain discrédit actuel le déforce. L'éclairage anthropologique intervient à bien des reprises dans les pages qui suivent, notamment lorsque le « cas » Nuer (par référence à l'ouvrage classique d'Evans-Pritchard) permet de poser autrement le problème de la mémoire et de l'amnésie collectives. De mettre en évidence l'« efficacité pragmatique » de la première, et la nécessité d'une part d'oubli pour qu'un système cognitif, quel qu'il soit, puisse fonctionner.

Mary Douglas est aussi sociologue, sans introduire une rupture entre la considération des sociétés extérieures et la considération de notre modernité. Comme je l'ai montré voici bien des années, le détour par les sociétés anthropologisées fait voir autrement et d'ailleurs notre propre société, nos problèmes et nos crises; il équipe d'instruments nouveaux le travail d'interprétation. Mary

Douglas a ainsi traité d'une question fort actuelle : celle de la perception et de l'« acceptabilité » du risque. Elle met en perspective comparatiste, et sous cet aspect, les relations entre les connaissances, les idées et les institutions. Trois types de société — individualiste, hiérarchique, sectaire — rendent possible une meilleure appréciation de la dépendance des représentations du risque à l'égard des institutions. La démarche s'applique à d'autres domaines, qu'il s'agisse du système médical et des réactions à ses modes d'argumenter, du champ scientifique et de la logique de la découverte, ou des effets des théories de l'information et de leurs applications; on en retrouve ici certains résultats qui servent de supports à la démonstration.

Mary Douglas ne se tient pas à distance de la philosophie. Elle sait que les sciences du social n'ont pas, et encore moins que d'autres, la possibilité d'exister fortement en dehors de cette relation — sauf à se réduire à la condition d'une ingénierie pauvre. En ce sens, elle est de ceux qui contribuent à maintenir l'esprit des fondateurs — le rationalisme revendiqué n'est pas un positivisme confiné. En tant qu'anthropologue, elle attribue à Hume une position privilégiée; elle affirme que son constructivisme radical en fait le philosophe pour anthropologues « par excellence ». Au-delà, elle se situe dans un commerce avec les philosophes des sciences, les logiciens et les épistémologues, les spécialistes des sciences cognitives et de l'information.

Ce livre-ci est le produit d'une expérience diversifiée et de ces échanges multiples, d'une réflexion qui doit plus à une ferme exigence qu'aux apports résultant des dominances intellectuelles successives. Le titre — *Comment pensent les institutions* — ne peut évidemment être retenu dans sa signification littérale : les institutions ne pensent pas! Mais la pensée dépend d'elles dans une certaine mesure, et réciproquement. Mary Douglas précise son objectif en des termes modestes : encourager les recherches « sur les relations entre les pensées et les institutions ». Il s'agit de remédier à un manque d'attention à ces rapports complexes, à ces contraintes d'existence et de maintien du lien social; en fait, de reprendre la question première : comment, à quelles conditions, sous quelles formes peut-il y avoir du social? Une tentative qui se tient à distance de deux écueils : d'une part, la « mystique » du groupe social dont l'une des figures est l'idéalisation de la communauté, d'autre part, la considération « strictement individualiste » (selon la formulation de Weber) qui lie la composition du social à la seule agrégation des actions individuelles.

Deux références principales sont retenues. L'une, classique et attendue : Émile Durkheim; l'autre, plus inattendue : Ludwik Fleck, réactualisé par la philosophie des sciences. Elles constituent le « cadre théorique » permettant d'« aborder la solidarité et la coopération ». Durkheim est l'inspirateur premier. Pas seulement parce qu'il montre que l'utilitarisme ne peut rendre compte des fondements de la société (la solidarité n'obéit pas aux principes du calcul égoïste de Bentham), mais parce qu'il met l'accent sur l'origine sociale des catégories, des « représentations ». L'affirmation est sans ambiguïté : « Les classifi-

cations, les opérations logiques, les métaphores privilégiées sont données à l'individu par la société » — la dévalorisation du rôle de l'individu est soulignée. S'en remettre à Durkheim, c'est repousser certains des courants sociologiques actuels, et notamment celui de l'individualisme méthodologique. Au crédit de Fleck est portée la capacité d'avoir développé et étendu la démarche durkheimienne ; dans les deux entreprises théoriciennes, l'accent est mis sur « les bases sociales de la cognition ». Fleck recourt à une terminologie différente, mais parente. Il distingue le « collectif de pensée » et le « style de pensée », qui correspondent respectivement au groupe social et aux représentations collectives du vocabulaire durkheimien. Selon lui, le « style de pensée », qui donne le cadre et trace les limites de tout jugement portant sur la réalité objective, est autant souverain sur l'individu au sein du collectif que le sont pour Durkheim les représentations collectives dans les sociétés traditionnelles. Il exerce pratiquement une emprise absolue et qui échappe à la conscience. Cette souveraineté totale du « style de pensée », qui efface la pensée individuelle tout en l'imitant et en l'amplifiant, ne connaît que deux assouplissements : la multiplicité des « collectifs de pensée » s'associe à celle des « styles de pensée », régis par des économies différentes et en interrelation ; l'existence de « communautés de pensée » permet à ceux qui en sont membres d'échapper à la contrainte du « style de pensée ». L'argumentation ne paraît pas sans ambiguïté ni failles : même en admettant la souveraineté du « style de pensée », une question sans réponse n'en reste pas moins posée : de quoi et comment naît-elle ?

Mary Douglas retient moins du programme Durkheim-Fleck l'apport à une sociologie de la connaissance que l'incitation à traiter du rôle de la cognition dans la formation de l'ordre social. Elle formule les critiques, dénonce les insuffisances, exprime les rejets au cours d'une vaste exploration des théories contemporaines. Tout en excluant un fonctionnalisme excessif (tout contribue à légitimer et à perpétuer l'ordre social), elle retient une part du fonctionnalisme (la sociologie ne peut se passer du fonctionnel, sinon elle ne saurait expliquer « comment un monde de pensée construit le style de pensée qui gouverne son expérience »). Mais son orientation dominante la conduit à une démarche analytique, à la recherche des éléments premiers, et à une recomposition formelle du social. Elle trie ce qui lui est nécessaire, fait progresser l'abstraction en restant plutôt allusive quant aux illustrations. Le parcours est intellectuellement fascinant même s'il n'est pas toujours pleinement convaincant.

L'individu, avec ses intérêts, ses passions, son désir, n'est pas l'élément de référence ; c'est l'institution. Depuis les durkheimiens, le terme n'a guère gagné en précision. Couramment, il désigne un organisme relativement stable, soumis à des règles de fonctionnement et accomplissant des fonctions sociales spécifiques ; plus largement encore, il se reporte à cette forme de l'organisation sociale qui lie des valeurs, des normes, des rôles, des modèles de relation et de conduite. Mary Douglas donne une définition d'esprit durkheimien : l'institution est un groupement social légitimé ; elle se distingue des « groupes

latents » (au sens de M. Olson) à manifestations sporadiques, et encore davantage des « arrangements pratiques ou provisoires ». La distance est marquée à l'égard de l'interprétation minimaliste qui fait de l'institution une convention, une règle qui entretient la coordination, qui produit des effets d'autorégulation. L'intérêt est, en revanche, accordé à certaines des contributions les plus en pointe. Celles qui traitent les structures institutionnelles comme des modèles informationnels complexes servant à contrôler les facteurs d'incertitude — en négligeant ce fait que le désordre est plus probable que l'ordre. Celles qui décrivent les institutions comme des « machines à penser » (Schotter) ayant la charge des décisions les plus routinières, ou comme des « réducteurs d'entropie ».

Mary Douglas s'en tient à une interprétation que l'on peut dire intellectualiste — et exclusive de toute transcendance — de l'institution. Elle invite à « reconnaître que l'individu est impliqué dans la construction de l'institution dès le premier stade de la connaissance », et que « la relation sociale la plus précoce jette les bases d'une polarisation du monde en différentes classes ». Construire du social et construire du savoir deviennent une seule et même opération. Mais il faut bien admettre que les institutions sont menacées de précarité ; un principe stabilisateur doit opérer. Il est trouvé dans l'analogie qui lie le social à ce qui lui est extérieur, et notamment au monde naturel.

Fondées en nature, les institutions le sont aussi en raison ; l'analogie est fondatrice et génératrice d'autorité. Dans une page inspirée par le commentaire de M. Foucault relatif au dressage institutionnel des pensées et des corps, Mary Douglas parvient au point le plus avancé de sa propre interprétation. Elle montre les institutions atteintes de « mégalomanie pathétique ». Elles veulent tout traiter selon leur « programme » : la mémoire, les perceptions et les émotions soumises à leurs standards, l'information tenue sous leur influence, les problèmes traduits en leurs termes, la justice dont elles se prévalent. Alors, « l'espoir d'une indépendance intellectuelle consiste pour nous à résister ». Cet appel à la résistance se situe à l'opposé d'une philosophie qui postule un sujet humain souverain, dont le libre arbitre est la caractéristique essentielle.

L'inspiration du structuralisme se reconnaît à diverses reprises, bien que rarement désignée. Cette voie n'est pas la mienne, et c'est suffisamment connu. Je n'en retrouve pas moins, à plusieurs moments de l'argumentation, des constatations auxquelles ma propre recherche m'a conduit. À commencer par ce qui tient à la double formation anthropologique/sociologique et au commerce maintenu avec la pensée philosophique ; et notamment cette idée que les pratiques instituées, organisées et mises en scène, dramatisées, peuvent être les équivalents de la théorie et de ses tâches — des théories exprimées par l'action et non pas énoncées. Mais la rencontre a une autre importance lorsqu'elle s'effectue à propos de la nature même du social : en reconnaissant la part des conventions et de l'arbitraire, la fonction des illusions et de l'imprévu, le jeu du « caché » générateur d'effets non recherchés et, finalement, le caractère approximatif et vulnérable de tout ordre social.

On doit d'autant plus regretter que le terme « société » soit utilisé comme allant de soi et désignant un objet bien identifié. Alors que le mouvement de la modernité et la pensée actuelle engendrent une autre représentation de la société; celle-ci n'est plus vue comme un vaste ensemble construit, déjà « fait », unifié et reproductible, et ainsi capable d'une contrainte multiforme et omniprésente. La société se conçoit davantage sous l'aspect d'une création permanente et incertaine, d'une production continue, jamais achevée, toujours à reprendre. Je rappellerai ici ma propre mise en garde : « Les sociétés ne sont jamais ce qu'elles paraissent être, ni ce qu'elles disent être. » Le « constructivisme », la recherche de ce qui donne plus de cohérence et de stabilité aux systèmes sociaux, ne s'opposaient pas à une conception générative de la société clairement assumée.

L'option de Mary Douglas, fortement maintenue tout au long de ce livre, comporte des exclusions. La construction du social à partir des relations imbriquées, complexes, de la pensée et de l'institution met à l'écart d'autres éléments. Ainsi, ceux qui tiennent aux rapports de l'homme à la nature et à la matérialité (le travail et cet *artefact* qu'est l'instrument, et non pas seulement la fonction symbolique), et à sa propre nature (notamment la sexualité, le désir, sinon les émotions et les besoins abandonnés à la psychologie). Ainsi, ceux qui manifestent le rapport de l'homme au temps, aux temporalités : car, le temps est présent dans le social, il est un de ses éléments constitutifs, cependant que la relation à l'histoire se révèle comme un effet de *l'inachèvement* des sociétés. La liste pourrait être complétée avec d'autres éléments, en invoquant aussi justement (ou nécessairement?) la domination, l'imaginaire ou la croyance.

Mais l'objectif de Mary Douglas est plus circonscrit et vise principalement à « expliquer » comment un groupe social « engendre sa propre vision du monde » et définit le « style de pensée » qui gouverne les « schémas d'interaction ». Il s'accommode de la dispersion en groupes. Il fonde en rationalité stricte et en généralité, en faits de permanence plus qu'en faits de mouvement. Le parcours conduit cependant, avec les questions relatives à la survie des groupes latents, à la mémoire collective, à l'identité, à la justice, aux rencontres fortuites avec ce qui est pour une part le propre de ce temps.

Georges Balandier