

PATRICK SCHMOLL

Laboratoire "Cultures
et Sociétés en Europe"
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg

La construction intersubjective de l'objet société

À propos de :

PIERRE LEGENDRE
De la Société comme Texte.
Linéaments d'une
Anthropologie dogmatique
Paris, Fayard, 2001, 259 p.

**LILYANE DEROCHÉ-GURCEL &
PATRICK WATIER (DIR.)**
La Sociologie de
Georg Simmel (1908).
Éléments actuels
de modélisation sociale
Paris, PUF, 2002, 281 p.

PATRICK WATIER
Une introduction
à la sociologie compréhensive
Belfort, Circé, 2002, 182 p.

Le débat sociologique en France reste pour une bonne part de nos jours polarisé par l'antagonisme entre les théories orientées système et les théories orientées acteur. Les premières, organisées à partir d'une tradition française séculaire qui peut se référer à Comte et Durkheim, mais intègre également le marxisme, pour s'incarner finalement dans la figure de Bourdieu, ont fini par imposer les cadres mentaux d'une sociologie dominante dans les institutions de l'enseignement universitaire et de la recherche : la société y est considérée comme une réalité objective, indépendante des individus qui la composent, lesquels n'ont que peu ou pas de prise sur le système, et sont en fait manipulés par lui, même quand ils s'imaginent avoir une position ou une action d'influence. La prédominance de cette manière de penser la société est naturelle si on se situe dans une perspective de logique disciplinaire : le discours scientifique tient sa force de ce qu'il affirme la consistance de son objet, et plus la société s'impose comme un "fait", mieux s'en trouve définie la sociologie en tant que discipline étudiant scientifiquement ce fait. Il n'est sans doute pas indifférent, pour annoncer le propos de Legendre, qu'une tradition sociologique ainsi marquée par ce cadre de pensée ait fleuri en France, à la fois pays de Descartes où le sujet rationnel se construit dans un rapport idéal à son

objet théorique, et aussi pays d'une conception impériale de l'État, dont les institutions, anciennement établies, sont pour les individus l'objet d'un culte ambigu, mêlant respect et inquiétude.

A contrario, les approches orientées acteur ont toujours été très productives en France, mais n'ont jamais eu vraiment bonne presse, si l'on excepte les travaux de Crozier et Friedberg, qui se donnent un terrain qui est celui des grandes organisations, et un modèle de l'acteur qui reste très rationnel dans ses choix. L'ouvrage collectif dirigé par L. Deroché-Gurcel et P. Watier fait justice de la difficile réception dans notre pays de Simmel, auteur aujourd'hui considéré comme emblématique d'une sociologie de l'acteur doté de sentiments, ce qui l'a fait accuser à l'époque par Durkheim de psychologisme. L'œuvre de Simmel fonde une tradition alternative, qui part de l'idée que la société n'existe que parce que les individus la construisent et la font perdurer par leur consentement. Elle est une représentation partagée des acteurs, qui acquiert certes une forme autonome, mais cette forme est celle d'un construit intersubjectif. En étudiant la société sous cette hypothèse, le sociologue travaille donc, à certains égards, sur un objet fictif, ce qui n'est pas pour donner une consistance "dure" à la discipline, et pose effectivement le problème de ses frontières avec la psychologie.

Par surcroît, le fait qu'à l'orée du XX^e siècle cette tradition ait eu ses origines en Allemagne n'est pas non plus étranger à sa pénétration limitée en France, ses œuvres n'ayant fait que depuis une vingtaine d'années l'objet d'un travail systématique de traduction et de commentaire, notamment par l'équipe strasbourgeoise de P. Watier.

Les approches orientées acteur sont aujourd'hui promises à un regain d'intérêt pour ce qu'elles permettent de comprendre le changement, le chaos, les effets de surprise des stratégies individuelles, et ce autrement que comme des pathologies du social. Les titres des deux ouvrages récents de P. Legendre et de P. Watier annoncent chacun de leur côté, peut-être dans la perspective d'une théorie unifiée, une intention de faire le point sur une somme de travaux antérieurs, travaux dont fait partie pour le second l'ouvrage collectif co-dirigé avec L. Deroché-Gurcel. Il s'agit là de deux courants de pensée qui s'ignorent pour le moment : on ne trouvera pas de citation de l'un chez l'autre, P. Legendre ne se réfère pas à Simmel ou Weber, non plus que P. Watier à Freud ou Lacan. Mais tous deux posent une question qui devrait être centrale dans toute approche des faits sociaux : quel modèle de l'acteur, quelle représentation de l'humain est sous-jacente à l'analyse ? Il est donc d'autant plus intéressant d'en effectuer une lecture croisée, pour constater qu'à travers des traditions théoriques différentes, partant cependant toutes deux de l'importance centrale accordée aux questions de la subjectivité et de l'altérité, ils finissent par produire de remarquables convergences.

Qu'est-ce que la société ?

Pour Simmel la société ne consiste pas en une somme de faits sociaux qu'il faut simplement décrire mais plutôt dans la structure des liens sociaux qui naissent de l'activité des individus associés et qui ne subsiste que par leur consentement. En cela, il s'oppose sur le fond à Durkheim, qui rejette toute considération devant recourir à la psychologie. Durkheim fonde une distinction forte entre sociologie et psychologie sur la constatation que les représentations collectives caractéristiques de la vie sociale sont tout à fait

indépendantes de la vie psychique des individus. On ne peut donc pas expliquer la société à partir de la psychologie des individus, que ce soit par la méthode introspective ou par la physiologie psychique. Simmel au contraire se demande comment la société peut naître de l'action réciproque des individus, et considère que le lien social se noue dans cette forme nucléaire originelle du rapport social qu'est le rapport du "moi" au "toi". Dès lors, la question préalable de la sociologie est : comment la société est-elle possible comme forme objective de plusieurs consciences subjectives ?¹

Legendre pose la question de ce qu'est une société en se démarquant des positions théoriques objectives. Il n'y a pas la société d'un côté et l'individu de l'autre, et notamment l'individu observateur extérieur que serait le chercheur en sciences sociales. Il y a là un dualisme factice, qu'on ne peut qu'artificiellement surmonter en introduisant secondairement des notions d'interfaces ou d'interaction entre individu et société. Si la société existe, c'est d'abord qu'elle est définie, nommée comme telle, donc qu'elle est une représentation, vécue par ceux qui en font partie, et en tout cas par ceux qui en ont fait un objet d'études. Une représentation, une image, et en fait une fiction : une fiction partagée, ce qui assure son existence pérenne au-delà de la vie et de la mort de ses membres, une fiction qui survit à elle-même pour autant qu'elle remplit une fonction pour les sujets qui la pensent. L'une de ces fonctions est justement d'assurer la pérennité de son montage, à travers la vie et la mort des individus : la société est une fiction qui développe des stratégies pour exister dans la durée, parce que les individus, se reconnaissant en elle, survivent à travers elle à leur mort, et acceptent aussi de se dépasser pour elle.

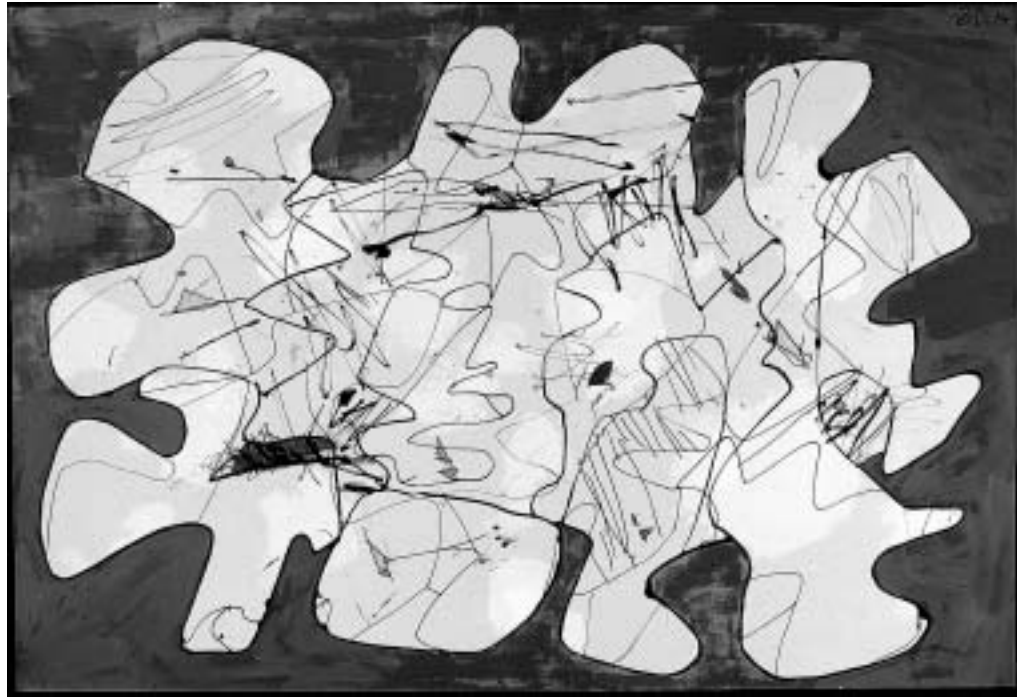
Comment la société est-elle possible ?

Pour Simmel, une théorie du social doit avoir pour préalable d'expliquer quels sont les principes qui permettent aux individus en interrelation de se former une représentation de leurs liens réciproques. Le fondement épistémolo-

gique de la sociologie est dans l'expérience sociale, dont le noyau est l'expérience intersubjective. Confronté au fait du "toi" dans la réalité sociale, c'est-à-dire à l'irréductibilité de l'autre, l'individu est obligé de se doter d'une image claire et constante des trois aspects de son lien à autrui, qui fonctionnent comme des conditions logiques *a priori* de l'existence d'une société : 1/ il doit d'abord se former une image de l'autre, puis 2/ il doit essayer de comprendre l'image que les autres se font de lui, et s'y adapter, enfin 3/ il doit se faire une image de sa position et de celle de l'autre dans la structure objective de la société.

1. *L'image de l'autre* : nous sommes conduits à construire l'autre comme une personnalité, une unité psychique, et ce faisant nous utilisons une représentation *a priori* qui consiste à attribuer un ensemble de manifestations perçues à une personne. Un tel procédé, Simmel l'appelle compréhension, et elle opère à travers une typification. Cette typification suppose l'usage d'un savoir et de connaissances psychologiques communes, sans pour autant être une psychologie. La sociologie compréhensive (*verstehende Soziologie*) explore ainsi les formes dans lesquelles nous comprenons nos contemporains, quels savoirs des uns sur les autres nous mobilisons pour pouvoir entrer en relation avec eux et maintenir cette relation. Cette compréhension de l'autre nous est nécessaire pour l'identifier, et nous rendre en partie ses réactions prévisibles. Elle met en pratique un savoir psychologique, mais qui n'est pas scientifique : par définition, l'autre ne nous est pas transparent, il n'est pas entièrement connaissable, et il n'est pas souhaitable qu'il le soit, sinon il ne serait plus rigoureusement autre, et il n'y aurait donc plus de lien social. De ce point de vue, donc, il est nécessaire au sociologue de traiter des faits psychiques, mais sans faire pour autant de la psychologie.

2. *L'image que l'autre a de soi* : elle pose la question du rapport de l'individu à son rôle social. Elle prolonge l'interrogation sur l'autre : la reconnaissance de l'altérité du "toi" conduit à lui supposer une subjectivité pour laquelle "moi" tient une place symétrique, l'autre devant se faire une image de nous comme nous nous en faisons une de lui, avec le même souci



Jean Dubuffet, Parachiffre XVII (1984). Catalogue FRAC Alsace

de prédictibilité de ce qu'il peut en attendre. C'est dans ce jeu des représentations mutuelles résultant du fait que "moi" et "toi" sont mutuellement opaques que se construit le sujet : la conformation à l'image attendue des autres domestique, cultive l'individu, mais produit aussi une division de la personnalité entre aspects socialisés et non socialisés. Une condition *a priori* de la socialisation est donc de pouvoir être une chose pour le groupe et une chose différente pour soi-même, c'est-à-dire d'être à la fois dans l'association et en dehors d'elle. Le *secret*, en particulier, est une des formes, étudiées par Simmel, qui rend possible l'existence d'une dimension intérieure.

3. *Émergence de la société* : ce troisième terme s'impose logiquement pour que les deux premiers soient possibles. La construction des images des uns dans le regard des autres implique en effet une psychologie élémentaire sur laquelle s'appuient "moi" et "toi" pour les rendre pertinentes, prédictibles dans le contexte de l'interaction. P. Watier évoque pour l'exemple l'expérience prêtée à E. Goffman : celui-ci se serait assis dans une can-

tine à une place provisoirement inoccupée et aurait mangé le plat que son propriétaire avait laissé pour aller chercher de la moutarde. Le comportement de Goffman est inimaginable pour celui qui a abandonné son plat : un sentiment général de confiance en un minimum de représentations partagées assure à tout un chacun une sécurité qui permet de vaquer l'esprit libre à une occupation telle que chercher de la moutarde sans craindre qu'un intrus se serve dans son assiette. Le savoir psychologique qui nous sert à identifier l'autre n'est pas proprement scientifique, mais il est néanmoins opérationnel parce qu'il repose sur la confiance dans l'hypothèse que ses contenus sont partagés de part et d'autre. Tant que nous ne sommes pas détrompés par la conduite de l'autre, les hypothèses tiennent : elles conservent une valeur prédictive. Les réactions de l'autre peuvent être en partie inattendues, puisque par définition il est "autre", et donc jamais entièrement connaissable et prévisible. Nous attendons cependant qu'elles restent dans le cadre d'un ensemble de conduites prévisibles qui permettent à chacun de continuer à pen-

ser que le système de référence commun reste le même. Ce n'est que quand l'autre devient complètement imprévisible, étranger, que nous sommes placés devant le choix : soit l'image de l'autre appartient au pathologique, au monstrueux, soit c'est le système de référence commun, et donc la société dans son entier, qui défaille (dans ce cas, le "moi" est menacé, car les *a priori* de la socialité ne fonctionnent plus).

On revient à l'idée que la société se supporte d'une représentation intersubjective partagée : la constitution de la société exige en arrière-plan un minimum de confiance, une foi de chacun dans l'auto-représentation de l'autre, et ce d'autant plus que les conditions modernes de l'existence mettent en relation de parfaits inconnus, et même réalisent des unités passagères sans que leur coprésence soit nécessaire. Si (comme le soutiennent les tenants de théories telles que celles du choix rationnel, ou de la théorie des jeux non-coopératifs) l'homme n'était qu'un loup pour l'homme, personne tout simplement ne pourrait supporter de vivre en contact étroit et durable avec ses sem-

blables. Ce serait trop risqué, source d'une tension psychique continue, et en fait paradoxant au plan simplement logique : l'absence de confiance dans l'image de l'autre, voire dans sa propre image, rendrait toute connaissance et toute anticipation impossible et ne pourrait déboucher que sur une sorte d'hébétéude ou sur la violence la plus sauvage.

La triangulation de Simmel postule donc que chacun des *a priori* est nécessaire à l'ensemble : la société est indispensable pour qu'existe un savoir commun (ce que Max Weber nommera un savoir nomologique) sur lequel "moi" et "toi" construisent leurs images l'un de l'autre ; et "moi" et "toi", l'altérité réciproque, sont a contrario ce qui fait tenir la société.

La société comme texte

De quoi est fait cette représentation partagée qui assigne à chacun une place qui semble déterminée seulement pour lui ? Legendre, sur ce point, propose une formalisation originale. Spécialiste d'histoire du droit, il travaille sur des textes de lois et sur les doctrines qui sous-tendent leur rédaction. Il se pose depuis trente ans la question qui revient à notre avis en filigrane dans son dernier ouvrage : comment ces textes font-ils pour gouverner nos actions ? Le seul fait qu'y soit attachée une contrainte, la menace d'une peine en cas d'infraction, ne suffit pas. Les juristes l'ont signalé depuis longtemps : nous obéissons aux lois aussi parce que nous les estimons habituellement légitimes, ou du moins estimons-nous qu'il est légitime qu'il y en ait pour que la vie en société soit possible. En fait, le texte de loi ne fait pas qu'énoncer des obligations et des interdits : la doctrine produit en même temps une explication de son existence, par référence à d'autres textes (la Constitution, la Déclaration des Droits de l'Homme...) qui eux-mêmes se réfèrent à une cause première. L'ensemble des textes qui organisent la société établissent ainsi leur propre légitimité au fur et à mesure qu'ils s'échafaudent, par l'étagement de leurs références les uns aux autres. Leur structure arborescente, de type généalogique, produit également un implicite :

l'idée qu'il existe à l'origine un seul Texte, qui les contient tous en puissance.

Les institutions sont ainsi organisées comme des textes qui nous attribuent nos places et nous énoncent nos idéaux et nos interdits. C'est l'idée maîtresse contenue dans le titre de l'ouvrage : les sociétés fonctionnent comme des textes, ensemble des règles et des savoirs qui s'organisent en un montage institué de discours. Les éléments de ce montage sont 1/ le scénario d'une *fiction fondatrice*, construit comme discours de référence, qui propose pour une société donnée un récit explicatif, mythique, de ses origines, 2/ l'agencement des *règles* et des *savoirs* propres à cette société, qui sont présentés comme une émanation de ce scénario, les lois étant toujours rapportées à un "Au nom de...", à la cause idéale, la fiction fondatrice, et 3/ l'effectuation symbolique, réalisée par les *rites*, qui rapprochent ces deux registres, le mythologique et le normatif, grâce à une scénographie qui permet d'impliquer concrètement, c'est-à-dire corporellement, les acteurs.

Par ailleurs, si la société est un texte, ce texte a été écrit par quelqu'un et s'adresse à quelqu'un, et c'est une autre caractéristique de cette formalisation que de montrer que la forme-texte de la société postule par elle-même, logiquement, l'existence d'un auteur et d'un public. Une société parle, elle tient un discours. Ce discours postule un Auteur, qu'on retrouve dans les figures du Législateur, du Dieu parlant à son prophète, etc. D'autre part, ce discours s'adresse à quelqu'un : la société a donc "consistance de fonction pour le sujet", elle fonctionne comme un miroir.

L'occident moderne est ainsi construit sur une telle architecture. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner la manière dont fonctionnent les textes de loi, ainsi que la doctrine qui vise à en donner l'explication : en France, par exemple, le "Au nom de..." renvoie en dernière instance à la figure du Législateur, et à travers elle à l'instance de l'État. Or, l'État n'a pas d'autre existence que virtuelle : il est une fiction ayant en droit statut de personne, de sujet pouvant se faire représenter en justice, et en même temps instance garante de la causalité dans le montage législatif et judiciaire. Il n'y a guère de différence avec un montage fondé sur le Totem : un mythe fondateur (le meurtre du

roi, en France) établit un ancêtre généalogique du groupe social, et le Texte (dont la partie explicite se réfère à la Déclaration des Droits de l'Homme et à la Constitution) certifie sa position d'Auteur des Lois.

Legendre, pour identifier le Texte occidental moderne, remonte à la source de son mythe : la Raison. C'est là une généalogie qui pour lui est bien antérieure à Descartes, puisqu'il repère l'origine de la pensée rationnelle dans le droit romain, lequel introduit la positivité des preuves opposée à la magie. La théologie chrétienne, élaborée par des rhétoriciens de formation juridique, reprendra à son compte le formalisme du raisonnement fondé sur la preuve, qui nourrira par la suite le droit canonique. La pensée de Descartes ne part pas de rien : elle se nourrit d'un contexte culturel hérité de l'usage systématique des traités de procédure dans l'Europe médiévale. On ne peut s'empêcher de remarquer que la mythologie républicaine française, laïque par principe, prend ainsi racine dans un socle théologique auquel elle doit maints de ses aspects, dont la sacralité de l'État, la centralisation, l'importance des institutions publiques : dans ce scénario, le pape-empereur, vicaire du Christ, confie à l'empereur romain l'exercice temporel de son pouvoir, qui passera ensuite à Charlemagne, puis aux empereurs germaniques, avant d'être récupéré par les Bourbons pour le compte de la monarchie absolue de droit divin... Il ne restera plus à la République qu'à prendre la place laissée vacante par la séparation de corps (pas tout à fait métaphorique) qu'opère la guillotine entre l'État et la personne du monarque qui se confondait jusque là avec lui. Les États-Unis d'Amérique feront de même, reprenant jusqu'à nos jours y compris certains emblèmes de l'empire romain.

Les frontières avec la psychologie et la question du sujet

Simmel a été accusé par Durkheim de psychologisme. Les auteurs de l'ouvrage collectif dirigé par L. Deroche-Gurcel et P. Watier consacrent plusieurs développements aux efforts que Simmel a déployés pour démontrer l'inanité de ce

procès. La sociologie repère les sentiments psychosociaux, cependant elle ne s'intéresse pas aux psychismes individuels en tant que tels, aux contenus psychiques, mais aux formes que prennent les relations entre individus pour expliquer le développement de la socialité.

Il faut distinguer entre savoir et connaissance: la poursuite par les individus d'une activité réciproque relève d'un savoir commun des uns sur les autres, qui n'est pas une connaissance scientifique spécialisée. Les a priori sur lesquels reposent les interactions (le pari que nous pouvons faire, par exemple, qu'un don de notre part induit chez le bénéficiaire un sentiment de dette, ou qu'une insulte provoque généralement une réaction agressive, etc.) ne sont pas l'objet de doctrines, ni ne sont thématiques consciemment. Il est d'ailleurs probablement dans leur "forme" d'avoir à ne pas être explicitées si on veut qu'elles fonctionnent: expliciter les raisons pour lesquelles on fait des cadeaux relève, soit du manque de tact, soit précisément d'une démarche de connaissance visant à rendre les mobiles transparents, c'est-à-dire d'une démarche proprement psychologique. On voit que quand on est dans la psychologie, on n'est plus dans la socialité, et que si la sociologie étudie la socialité, elle n'a pas besoin de faire de la psychologie...

Simmel et Legendre partagent à propos de la psychologie le même anticartésianisme. Il est plus explicite chez Legendre, pour qui le rationalisme cartésien participe au montage de ce qu'il appelle l'ordre dogmatique moderne. Descartes, inaugurant la formulation moderne du mythe de la Raison, commence par faire porter le doute sur le lieu même du raisonnement: celui qui raisonne. Mais ce doute ne dure pas, il fait place au contraire à la première certitude qui lui permet de construire le reste de son édifice théorique: le sujet pensant, l'*ego cogitans*, est à lui-même la donnée intuitive la plus directe de tout raisonnement, ce qui lui permet notamment de n'avoir jamais plus par la suite à s'interroger sur sa propre rationalité. C'est à cet endroit que Legendre pointe le fonctionnement dogmatique: la Raison repose sur une psychologie calibrée, supposant un sujet transparent à lui-même, potentiellement connaissable. Cet aboutissement de la

Raison, appliquant ses principes à la connaissance de celui-là même qui raisonne, vise la fin de l'ignorance de soi, et elle est en même temps le noyau mythologique de la pensée occidentale, son point aveugle: elle dispense le scientifique, sujet rationnel, de s'interroger sur son rapport à son objet.

Pour Simmel, comme pour Legendre, le moi n'est pas transparent, il n'est pas entièrement connaissable, et c'est cette absence de transparence de soi à l'autre, de l'autre à soi, et de soi à soi-même, qui fonde en fait le lien social. La transparence n'est ni possible, ni souhaitable. De quoi l'autre pourrait-il nous faire mystère, que pourrions nous rechercher en lui s'il nous était entièrement connu? Chez Simmel, qui étudie les formes du secret et de la discrétion, les limites entre le droit de savoir et le respect de la sphère intime se rapportent au contrat social originel, au rapport constitutif entre les individus qui soutiennent la société. L'opacité mutuelle qui nous rend autre aux autres et à nous-même est consubstantielle du fait que nous sommes à la fois dans l'association et à l'extérieur d'elle, jamais complètement dans ce que les autres attendent de nous: l'espace intérieur du sujet se construit dans cet écart.

On trouve chez Legendre une réflexion sur la construction de cet espace intérieur, qui montre que si la société est un construit intersubjectif, il n'est pas moins vrai que le sujet, lui, est un construit social. Le psychologisme, c'est-à-dire cet ensemble de pratiques socialisées d'objectivation de la conscience, de son mécanisme et de ses contenus, fondées sur l'exploration supposée scientifique de la subjectivité, repose sur la division psychosomatique entre l'âme et le corps, que Descartes reprend d'un fond bien plus ancien. La science de l'âme est en effet d'abord, au moyen-âge, ancêtre institutionnellement dans la théologie et le droit, autour de la question de la culpabilité. Le paradigme biblique de la transgression de l'interdit divin par Adam et Ève est considéré par la scolastique médiévale comme la scène originaire du droit, fondant la problématique du mal, de l'imputabilité de la faute, de la relation du sujet à une Loi posée comme indisponible. Le droit romain y apporte ses catégories, et la scène du procès originel (Dieu jugeant Adam et Ève) est transposée pour per-

mettre un traitement de la culpabilité à deux niveaux: au tribunal, ou *for*, externe (lieu où est rendue la justice criminelle) et au tribunal, ou *for*, interne (où est rendue la justice jugeant du péché). Le tribunal interne n'est pas qu'un dispositif physique, celui de l'Inquisition, de l'application de la question, et du châtement par des juges: ce qui est demandé aux individus, comme l'avait par ailleurs déjà bien décrit A. Hahn², c'est de reproduire à l'intérieur d'eux-mêmes cette configuration, confrontant les instances du sujet, du tentateur et du juge, pour obtenir d'eux un auto-contrôle permanent. La pénitence devient la forme inquisitoriale de l'interrogation sur soi. Elle prend une forme précise à partir du Concile du Latran (1215) avec l'introduction de la confession privée, auriculaire et secrète, dont le dispositif reproduit la relation de tribunal, et qu'on peut situer à l'origine de nombreux dispositifs qui sollicitent l'exposition par le sujet de son autobiographie, aux fins d'en extraire une vérité. La construction de la subjectivité moderne, la possibilité de l'introspection, du dialogue intérieur avec soi-même, repose sur cette théâtralisation interne, qui trouve son expression externe dans de nombreux autres modèles, dont, notamment, celui de la cure psychanalytique, et, par ailleurs, celui de la discussion entre égaux, permettant la comparaison des arguments raisonnés, qui est l'archétype à la fois du débat démocratique (rappelons que les parlements sont au départ des cours de justice) et du débat philosophique et scientifique.

Il est intéressant, sur cette question de l'organisation interne du sujet, de confronter les auteurs dans leur rapport à Freud. Il faut en effet rappeler que ce dernier situait au départ sa réflexion dans un projet de psychologie en filiation avec les sciences de la nature³. Simmel est opposé à un tel idéal de connaissance du fond obscur de la personnalité, connaissance qui deviendrait la condition d'un moi "normal". Pour lui, cette volonté de savoir cache une volonté de maîtrise de soi et de l'autre qui caractérise la modernité, mais menace le lien social de désagrégation. Legendre, qui se situe au contraire dans la lignée de Freud, est un peu gêné aux entournures pour expliquer comment ce qui se présente bien comme une visée "psychologiste" du maître a pu donner

naissance à la psychanalyse: l'invention de celle-ci ne peut être présentée que comme "inattendue" (Legendre, p. 111) et on peut même dire historiquement inexplicable, si, comme l'affirme Legendre, la Raison ne fait qu'enfermer la psychologie dans une fiction qui lui interdirait de pouvoir se remettre en question. C'est à notre avis (de psychologue, nous l'admettons volontiers...) l'une des faiblesses, par ailleurs marginale, de la pensée de Legendre, qui sacrifie à la problématique identitaire dans laquelle s'enferment nombre de psychanalystes: maintenir une extériorité aussi simpliste qu'abusive de la psychanalyse par rapport à la psychologie, pour bien insister sur la "rupture épistémologique" introduite par Freud. La psychanalyse est, comme Legendre le signale lui-même, un produit logique, même s'il est paradoxal, de la stricte rigueur scientifique, dès lors qu'elle accepte d'aller jusqu'au bout de la Raison, c'est-à-dire de s'interroger sur l'implication de l'observateur.

Ici, sur cette question de la réintroduction du sujet dans la science, le psychanalyste qui passe à l'anthropologie rejoint donc le sociologue qui accepte de ne pas faire l'impasse d'une modélisation de l'acteur. Leur point de jonction concerne l'épistémologie: le scientifique est un sujet, lui aussi. Le sociologue n'est pas un observateur extérieur: il est un des individus en interaction avec d'autres dans le champ social. Ce qui fait la différence entre les sciences de la nature et les sciences humaines, c'est que le scientifique, doté de subjectivité, n'est pas confronté à des objets naturels mais à l'autre, qui dispose lui aussi de la prérogative de la subjectivité. C'est pourquoi une position objective n'est pas possible dans les sciences sociales.

Portée épistémologique du rapprochement

P. Watier et L. Deroche-Gurcel, en remettant à l'honneur une sociologie qui ne fasse pas l'impasse sur un modèle de l'acteur, enfonce un coin dans une tradition sociologique très hexagonale, héritée de Descartes, pour laquelle le sociologue, sujet rationnel, s'attache à maintenir son extériorité par rapport à un objet, la société, qu'il ne ferait que décri-

re. En suivant Legendre, cette posture objective est une fiction, qui participe à son insu à l'entreprise dogmatique de la Raison: le sociologue, en décrivant la société, contribue à l'écriture de son Texte, et se met ainsi en place de l'Auteur des Lois. Il ne fait donc pas que découvrir son objet: il le construit, voire l'invente, reprenant la place qui fut celle du clerc médiéval dans la production raisonnée du Dogme.

Tout le propos de Legendre est de rappeler que la modernité, elle aussi, repose sur des dogmes, mais que ceux-ci sont dissimulés à l'attention par la prééminence de discours scientifiques qui veulent ignorer leurs zones d'aveuglement. La Raison elle-même, s'adossant sur le doute, la critique des croyances, ne retient pour le raisonnement que ce qui est *évident*: ce faisant, c'est l'évidence qui prend statut de vérité intouchable, notamment l'*évidence des faits*, qui fonde l'observation scientifique.

Il faut insister sur la portée de l'idée de Legendre. Il ne s'agit pas seulement de montrer que nos sociétés gouvernées par la Raison reposent en fait elles aussi sur des croyances: la sociologie et l'ethnologie le démontrent déjà. S'il ne s'agissait que de cela, on pourrait continuer à présenter l'histoire de la modernité comme celle d'une lutte constante de la Raison contre l'obscurantisme et les fanatismes toujours renaissants. En cela, on continuerait aussi à ne pas comprendre pourquoi ce sont précisément les sociétés scientifiquement, techniquement et économiquement avancées qui ont produit les guerres et les massacres du XX^e siècle, dont l'ampleur et l'horreur dépassaient ce que l'humanité avait jamais connu en des temps considérés pourtant comme plus barbares.

Ce sur quoi Legendre insiste, c'est sur le fait que *c'est la Raison elle-même qui construit un ordre dogmatique*. Ce dogme, il le pointe dans le rapport ininterrogé que l'homme occidental, et la science, entretiennent à l'*évidence*.

Les cadres traditionnels de la pensée sociologique ont ainsi produit des théories macrosociologiques de la reproduction et de la domination qui sont aujourd'hui en cohérence avec l'évolution de la société: la mondialisation, l'accroissement des inégalités, la crise de la modernité suggèrent un monde dans lequel les acteurs

peuvent penser ce qu'ils veulent, les choses avancent sans eux, à leur insu. La société est un objet à consistance de réel, réifié jusqu'au fétiche, ce qu'exprime la pesanteur, pour les sujets, des institutions anonymes et des grandes organisations.

Mais ces théories orientées système ne peuvent qu'insister sur la permanence, la reproduction des structures, elles décrivent un monde désespérant. Dans cette affaire, le chercheur a-t-il bien une position rigoureusement scientifique, une objectivité que confirmerait son absence d'illusion? Ou bien contribue-t-il sans le vouloir par ses écrits à donner consistance à ce monde anonyme, ne serait-ce que parce que ses écrits, dûment médiatisés, orientent et amplifient les faits sociaux dont il ne pense être que le miroir? Dans ce cas, sa responsabilité est lourde...

Il resterait à notre avis à explorer tout les prolongements logiques de cette idée que la société n'a pas d'existence objective autre que comme produit de l'intersubjectivité de ses acteurs. Dans une perspective compréhensive, on doit supposer que les acteurs ont plus ou moins conscience que la vie en société ne serait pas possible si la représentation qu'ils ont de leur société n'était pas un tant soit peu partagée par tous. Chacun "sait" donc que ses relations avec les autres sont conditionnées par cette représentation partagée de leurs places respectives dans la société. Mais en même temps, chacun "sait" que son propre comportement, même à un niveau interindividuel, contribue à entretenir cette représentation, voire à la modifier. Il y a donc dans ce type d'approche, qui suggère que tout acteur a une prise minimale sur le système, quelque chose de prometteur, tant au plan théorique qu'au plan de l'action.

Notes

1. G. Simmel, Sociologie. *Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 62, cité in L. Deroche-Gurcel & P. Watier, p. 118.
2. A. Hahn, Confessions et mentalité moderne, *Regards Sociologiques*, Strasbourg, Université Marc Bloch, 1983.
3. S. Freud (1895), *Entwurf einer Psychologie*. Trad. fr. (1956), Esquisse d'une psychologie scientifique, in *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plan*, Paris, PUF, pp. 307-396.