Penser l’individu ? Sur un nécessaire changement de paradigme, 2.

Relations et institutions.

Par Aldo Haesler



Image : à partir de Carpaccio, Saint-Augustin, 1502.

Lorsqu’en Occident se répandit le terrible doute que le monde pourrait ne pas être œuvre divine ou que Dieu l’avait définitivement abandonné ; lorsque, sous le coup des découvertes astronomiques de Copernic, de Kepler et de Galilée, s’ouvrirent des espaces infinis, plongeant ce monde dans une solitude métaphysique absolue, l’humanité occidentale fut mise en demeure de trouver de nouveaux principes ordonnateurs de ce monde. On le sut avec Descartes : plutôt que de se fier à d’improbables principes transcendants, le seul *salut* allait résider en l’homme, dans cette seule *certitude* qu’il détenait encore – l’impossibilité de douter de ce qui le fait douter. Il y a donc une alternative au pari de Pascal : face au *tout* le plus improbable et au *rien* le plus assuré, demeure une parcelle de Raison ; parcelle que la philosophie va se mettre à explorer avec

système et rigueur. Ce basculement de la transcendance à l'immanence affecte en même temps l'ordre social. Et même si cette parcelle de Raison est limitée, tout le génie *moderne* consistera à édifier un tel ordre *à partir de* cette mince parcelle. Demeurent évidemment l'espoir et le salut, la recherche du sens de l'histoire et la question du Mal, inscrits dans l'eschatologie occidentale, autant de questions qui allaient définitivement rester *en suspens*. Dès lors, ce qui caractérise la modernité, ce n'est pas tant l'esprit de nouveauté, de domination de la nature, ou la curiosité intellectuelle, que la fragilité assumée de ses constructions mentales assortie de la certitude de ne pas avoir d'autre choix.

Comme nulle autre discipline, la sociologie est fille de la modernité. Et même si cette tentation de donner sens à l'histoire subsiste[1], c'est la sociologie qui parachève le désenchantement du monde — non pas, au seul sens weberien du terme, comme une tentative de ne plus recourir à la magie pour lui donner sens, mais comme éradication de toute forme de transcendance dans le gouvernement des hommes. Mais elle n'est pas seulement fille de la modernité ; car pour qu'elle ait pu conquérir la notoriété que l'on demande à une discipline académique, ses divers commanditaires lui imposèrent une fonction plus difficile encore à assumer : celle d'être une instance de réflexion de la modernité sur elle-même. Il n'est dès lors pas difficile de voir à quel point la sociologie s'expose à la « contradiction performative » qui consiste à qualifier une chose par la chose même dont elle est issue. Et ce n'est peut-être que maintenant, au moment où nous quittons le monde moderne (c'est du moins une hypothèse qui vaut la peine d'être explorée), que la sociologie peut se placer en décalage historique pour surmonter cette contradiction. Encore faudrait-il qu'elle s'en donne les moyens…

S'il est donc une question centrale à laquelle la sociologie doit s'affronter aujourd'hui, c'est bien celle du destin de la modernité. La modernité est-elle sur le point d'aboutir ou de se transformer radicalement ? Se trouve-t-elle dans une phase de décadence irrémédiable ou bien nous trouvons-nous, dès à présent, dans un autre régime sociétal dont le nom et la conscience nous font défaut ? Non pas que les autres questions (la reproduction des inégalités sociales, la résorption des sociopathologies, l'exclusion, les conflits sociaux, pour ne citer que les plus actuelles) soient désormais révolues. Si je focalise l'attention des

sociologues sur cette question *historique*, c'est en vertu de son caractère englobant, dépassant les querelles « paradigmatiques », mais aussi en raison de la très faible cumulativité de cette discipline. Aucune science de l'homme ne présente une aussi faible continuité dans ses problématiques et ses recherches, aucune discipline n'est à ce point soumise à la tentation de reprendre « à nouveaux frais » — comme on le dit complaisamment — ses questions à leur point de départ. Aucune autre discipline, enfin, ne connaît un tel éparpillement des savoirs, des compétences, des objectifs de recherche et des critères de scientificité. En focalisant son intérêt sur l'état de la modernité, la sociologie ne répondrait pas seulement à sa vocation de réflexivité historique, mais parviendrait enfin à trouver une question fédératrice pour sortir de son marasme actuel.

Tel n'est pas (encore) l'enjeu de mon propos. Car avant d'entreprendre ce travail d'analyse de la modernité, il faut remettre au creuset un certain nombre de nos outils. C'est là la tâche d'une sous-discipline sociologique, à la frontière de la sociologie et de la philosophie que certains[2] ont nommé la *protosociologie.* Le travail du protosociologue ne consiste donc pas à répondre à ces questions historiques, mais à examiner les concepts à travers lesquels celles-ci sont formulées. Et si je me suis, dans une première partie, engagé dans une discussion critique de la notion de « relation », c'est en raison de l'emploi de plus en plus fréquent de cette notion et de la revendication qui lui est associée de constituer un nouveau paradigme unitaire en sociologie. J'avais mis en doute l'hypothèse d'une « nature » relationnelle de l'être humain, nature qu'il suffirait de redécouvrir pour aussitôt changer de monde sociologique — « changer de paradigme », comme on le lit fréquemment.

Nous allons reprendre cet examen et tenter non seulement de préciser l'emploi cohérent de cette notion de relation, mais de nous interroger sur ce que cela implique pour un certain nombre d'autres notions du lexique sociologique[3]. Car si le relationnisme ne saurait être un individualisme, il y a une autre limite que ce nouveau paradigme doit prendre en compte. C'est celle des institutions. Les institutions forment les cadres des relations. Or, à moins d'avoir une conception très abstraite de la relation[4] — qui reviendrait à la vider de toute sa complexité —, les institutions ne sont pas des ensembles relationnels, mais des

ensembles *procéduraux* reposant sur des modes de fonctionnement propres. C'est dire que la sociologie relationnelle ne saurait être unitaire, *elle ne saurait être une sociologie générale.* Si le « paradigme relationnel » gagnait en cohérence, une sociologie institutionnelle devrait parallèlement se développer. Or, comme nous allons le voir, et c'est ce qui rend l'élaboration d'une telle sociologie « double » si difficile, la modernité se caractérise par un antagonisme croissant entre la sphère relationnelle et la sphère institutionnelle.

Modernité et contingence.

La sociologie classique nous a appris à penser le social en termes d'ordre ou de construction d'ordre : un ordre surplombant, supra-individuel, mettant en scène un « être moral », dans la tradition leibnizienne de la *mathesis universalis* ; ou alors la construction d'un ordre reposant sur un sujet réputé rationnel, dans la tradition kantienne de l'*impératif catégorique*. Les deux avatars sociologiques de ces deux façons de penser le social, le holisme et l'individualisme, ne renvoient pas à une conception identique de cet ordre ; pour le holisme, l'ordre est posé de manière apriorique, il est « toujours déjà là », il est ce sans quoi aucune vie sociale ne serait possible ; pour l'individualisme, en revanche, c'est un ordre à faire, à construire à partir des éléments de sens qui distinguent l'homme de l'animal. Mais si l'individualisme fait un usage plutôt parcimonieux de la notion d'ordre, c'est uniquement pour des raisons méthodologiques. C'est pour s'interdire de « déduire » des interprétations sociologiques à partir de cet ordre qu'il en fait cet usage. Car, à l'instar du holisme, il n'est jamais question d'en contester l'existence.

Je soutiendrai que la société comme construction d'ordre est une préconception arbitraire ; une préconception qui convenait à un domaine scientifique en pleine construction, mais qui n'était pas plus justifiée que la position contraire, celle d'un monde social comme règne du désordre et de la confusion[5].

Et c'est à cause de cette préconception de l'ordre que la sociologie classique pense la modernité contemporaine généralement comme un processus de décomposition[6]. Or il y a tout lieu de croire que cette histoire mythique de la modernité que se sont construit les sociologues représente moins un obstacle,

qu'une distorsion majeure de la manière de penser cette période. Comme si, après être sortie des « obscurités médiévales », la société moderne s'était recentrée autour d'un projet fédérateur, que la « postmodernité » serait venue interrompre ou « liquéfier » au moment même où l'accession à une société véritablement humaine parvenait à l'horizon des possibles. Que cette histoire mythique participe des Grands Récits classiques, avec ses héros que sont le Sujet et les discours du Progrès et de la Justice, cela ne fait aucun doute, mais cela ne nous épargne pas l'effort de le repenser aujourd'hui, bien au contraire.

Ludwig Wittgenstein réclamait un grand ménage dans les concepts philosophiques, et il serait pour le moins nonchalant que la sociologie s'en croie épargnée. En effet, il apparaît de plus en plus urgent de réviser un certain nombre de concepts majeurs du lexique sociologique. Car plus encore que la philosophie, la sociologie est malade de ses concepts. Et plus encore que la philosophie, elle a conservé à leur égard une négligence et une complaisance qui frappe souvent de nullité les analyses qu'elle mène dans le sérieux le plus grand, et dans une stérilité pratique qu'elle ne cesse par ailleurs de dénoncer. Une complainte que de plus elle met charitablement en avant pour se poser comme la dernière des sciences critiques que les humanités aient laissée intacte.

Nous allons examiner dans ce qui suit un certain nombre de propositions qui vont dans un sens contraire à cette *doxa* :

– La modernité est une période historique faite de grandes tensions et de contradictions, plutôt que ce recouvrement d'un ordre social que les théories classiques ont imaginé. Je proposerai donc un concept « faible » de société, comme équilibre de plus en plus précaire, comme ordre « métastable » (G. Simondon) que n'importe quel événement peut venir troubler;

– ces tensions sont imputables aux relations conflictuelles entre deux sphères du monde social, qu'il s'agit de distinguer clairement : la sphère relationnelle et la sphère institutionnelle. Et si j'attache tant d'attention à la notion de relation, c'est pour mieux comprendre cette tension constitutive de la modernité et ses conséquences ;

– à partir de l'hypothèse « forte » d'une transformation majeure de la modernité, il me semble possible d'analyser la rupture qui est en train de se produire aujourd'hui en termes d'autonomisation croissante de ces deux sphères ;

– cette autonomisation met peu à peu en place l'ordre social vers lequel la modernité a toujours tendu, mais qu'elle n'a jamais eu les moyens d'accomplir.

La modernité a été caractérisée comme l'ère où la sphère privée et la sphère publique se sont progressivement dissociées[7]. Ce constat a toujours été interprété comme un *processus dégénératif* et non comme une caractéristique *intrinsèque* de cette période historique. C'est plus sur le ton de la déploration et non de l'analyse que l'on commentait la dissociation de ces deux sphères : le « *not in my backyard* » trouvait ainsi sa justification dans la froide logique des rouages bureaucratiques qui, inversement, rejetaient ses administrés dans leur « cocoonisme » aseptisé. Or, l'analyse n'aurait pas été difficile à mener, et plutôt que d'ajouter au *Précis de décomposition* qu'était devenue la sociologie militante un chapitre funèbre supplémentaire, il eût suffi de radicaliser le diagnostic et de dire : voici deux principes apparemment antagonistes, mais dont la tension est non pas un résultat mais une part *constitutive* de la modernité. Tout le miracle étant qu'elle ait réussi, en instaurant une forme sociale jusque là inédite, à maintenir à la fois un fragile équilibre entre ces pôles antagonistes et mettre à profit cette fragilité dans une inventivité socio-économique sans précédent.

Il ne saurait faire de doute que la modernité est d'abord un renoncement à certaines vérités et références qui structuraient le monde traditionnel dans son ensemble. Comme l'a magistralement montré le philosophe allemand Hans Blumenberg, la modernité s'est initiée sous des auspices négatives par « l'abandon du cosmos antique (qui) devient possible à partir du moment […] où l'acte de volonté divine ne s'applique plus seulement à l'existence du monde, mais à l'univers des valeurs qui y ont cours » (1966, p. 167). Cet abandon n'est pas lié à la découverte d'un nouveau principe archimédéen qui soutiendrait le monde, mais à l'incapacité de supporter les contradictions de grand nombre de dogmes scholastiques.

L'histoire mythique qui ferait donc commencer la modernité par quelque éclatante découverte, par une visée scientifique enfin déliée de ses contraintes

gnoséologiques, par le grand espoir de fuir les miasmes autant politiques que religieux des « ténèbres moyenâgeuses », cette histoire est à remiser parmi les autres mythes dont la modernité a été prodigue. Même si cette « entrée à reculons » dans les Temps modernes, comme le synthétise Blumenberg[8], est désormais une page tournée dans l'histoire du monde, ceux qui la tournaient n'en avaient pas conscience, et surtout, ils ne le faisaient pas en fonction d'un projet ou de principes nouveaux, mais simplement pour rester sains d'esprit. Or si la modernité, ère de la perspective, est aussi la période historique où l'idée de *projet* trace un axe temporel nouveau, elle ne garde du projet lui-même que la *projection*. C'est-à-dire l'espoir que les efforts qu'elle fit pour se détacher de la tradition trouveront dans l'avenir une réalisation possible. Autant dire que c'est une période de la *projection sans projet*, ou alors, du seul projet de la projection.

La dissociation entre la sphère publique et la sphère privée peut à présent être précisée. Dans le processus de détraditionnalisation où le « cosmos ancien » se fissure et s'ouvre sur les béances d'un infini qui a tant fait frémir Pascal, ce sont de simples stratégies de survie de l'espèce qui s'imposent. Et elles ne le font pas sur le fond dévasté des certitudes anciennes, mais en composant avec elles, en parvenant à de fragiles compromis. Alors que les sociétés traditionnelles se situaient dans un monde où les deux sphères se recoupaient largement, la modernité se caractérise par leur progressive séparation. Cette séparation n'est pas un effet de crise, une conséquence de tendances désocialisatrices propres à la modernité, mais elle lui est immanente. Toute la fragilité et la productivité de la modernité proviennent de ces deux sphères antagonistes. Ce que la sociologie a donc longtemps peiné à comprendre, c'est que la modernité n'était pas un ordre social stable soumis à des processus de crise, mais un processus de crise à la recherche d'un ordre stable, qu'elle était dès le départ un *ordre critique*, un compromis instable (ou métastable, c'est-à-dire d'une stabilité constamment menacée par des événements). Cet *ordre critique* est dû à l'autonomisation croissante de la sphère relationnelle et de la sphère institutionnelle ; la face positive de ce processus, c'est qu'une véritable intimité a pu être trouvée à travers cette dissociation des sphères, et que des processus institutionnels — avant tout économiques et politiques — ont pu déployer leur logique. Ce qu'une lecture sociologique de Blumenberg nous apprend, c'est que l'institution de la société moderne doit être comprise non comme l'imposition d'un cadre

surplombant qui intègrerait l'ensemble des faits sociaux, mais comme un abri de fortune construit sur les décombres et avec les restes de l'ancien monde ; un abri de fortune dont la seule justification est la référence faite à la raison humaine, cet îlot minuscule dans un océan d'incertitudes et d'inconnues — pour reprendre la métaphore de Kant — seul accessible à notre entendement.

L'erreur a donc consisté d'une part à rejeter le concept de société comme un artéfact nominaliste, un simple nom donné par des idéologues visant à assurer sans l'argumenter sérieusement un monde social soumis aux déterminismes sociaux, mais aussi de revendiquer un concept « total » de société, sorte de système des systèmes, qui aurait *toujours déjà* assuré la reproduction (matérielle et symbolique) de la vie du genre humain sur cette planète. Entre un concept « vide » et un concept « fort » de société, entre son rejet pur et simple et son imposition apriorique, le principe de parcimonie et le scrupule historique en commandent un emploi plus différencié et plus subtil que nous nommerions volontiers – et nous ne sommes pas les premiers — la *société civile*. Ou pour le dire autrement, un concept *faible* de société.

L'invention de la civilité s'est faite, comme tant d'autres innovations majeures de la modernité[9], au 18e siècle. L'espace public qui en a résulté, reposant sur la réciprocité des arguments et non plus sur la violence des décisions et des faits, n'est pas un nouvel ordre social, mais un artéfact qui instaure le compromis négocié entre des sujets égaux en droit. En allemand, le terme de *Geselligkeit* s'apparente au monde des compagnons (*Gesellen*) et pourrait être traduit par la « *bonne compagnie* ». Or, cet espace de bonne compagnie descelle les sphères jusque-là superposées de la relation et de l'institution, en créant un interstice médiateur où la parole circulerait librement et où une volonté générale trouverait une manière de s'exprimer. Inversement, cette invention correspond aussi à l'invention de l'intimité, c'est-à-dire à une sphère sociale qui n'a que les relations humaines pour objet. C'est en ce sens qu'Anthony Giddens parle de « *pure relationship* ». D'autre part, elle correspond à la différenciation fonctionnelle qui voit naître une organisation rationnelle des cadres relationnels, à savoir les institutions « pures »[10].

Plutôt que de suivre notre argument historique, il est temps de revenir sur ces deux sphères et de tenter de les définir en ce qu'elles ont précisément de moderne. La prudence exige de dire que cette analyse conceptuelle n'en est encore qu'à ses débuts. Pour parler de relation, nous allons prendre un exemple très simple, le « marcher-ensemble », pour tenter de dégager en quoi cette action *coordonnée* nous paraît contenir *in nuce* les éléments d'un fait social *sui generis.* Puis, nous nous tournerons vers les institutions « pures », vers ces « cadres de l'interaction », comme disait Erving Goffman, qui sont « purs » dans la mesure où ils n'ont eux aussi qu'eux-mêmes pour objet. Bref, l'invention sociologique majeure de la modernité est triple : c'est l'intimité « encadrée » et d'autant plus intime que les cadres sont stricts, ce sont les cadres « vides » qui n'ont qu'eux-mêmes pour objet et c'est l'artéfact d'une société civile qui tente, vaille que vaille, d'accorder cadres et contenus[11].

S'il y a une progression historique dans la dissociation de ces sphères, il est tentant de spéculer sur une après-modernité et de tirer certaines conclusions que les outils conceptuels que nous avons rapidement ébauchés ici nous permettent de projeter. Ce sera l'objet de la partie finale de cet article.

Marcher-ensemble.

Tournons-nous maintenant vers la relation humaine, vers ce microcosme formé de deux — parfois de trois ou plus — personnes. D'un point de vue très général, la question qui se pose est la suivante : peut-on imaginer un être supra-individuel mais dont l'essence ne serait pas d'ordre totalisant, c'est-à-dire qui, tout en incluant les personnes, ne les engloberait pas parfaitement ? Ou, pour la poser différemment : peut-on échapper à ce « tout-ou-rien » entre un individu, forcément réel, et une totalité, forcément nominale ? Peut-on y échapper pour rejoindre une entité *réelle*, formée d'individus, dont l'unité ne serait pas nécessairement supérieure à la somme des parties, mais qui appartiendrait à un autre ordre de réalité que ces individus, sans pour autant que leur englobement les contienne et les détermine entièrement ?

Cette question en appelle à une *ontologie sociale*. Une telle ontologie doit rompre avec deux fixations de l'esprit héritées des Grecs : le substantialisme qui

réduit les êtres à leur essence, et le hylémorphisme qui les réduit à leur forme [12]. Et si nous avons appelé « relation humaine » de tels êtres, ce n'est donc pas en les renvoyant à leur essence relationnelle, à leur dialogie ou, plus vaguement, à leur symbolisme, ni en décrivant leur forme — comme l'a entrepris avec productivité la sociologie interactionniste —, mais en nous demandant, dans un procédé dit « aphaïrétique » (par retranchements progressifs), ce qui n'est ni du ressort de la totalité, ni de l'individualité ; ce qui échappe donc au déterminisme social, mais échappe en même temps à la volition ou à l'intentionnalité individuelle. Cette double négativité pour circonscrire ces êtres d'une ontologie sociale à inventer ne nous semble approchable que par des exemples concrets, des exemples d'une socialité banale ou naïve, c'est-à-dire non soumise aux déterminismes communément admis (dispositions acquises, normes intériorisées, valeurs partagées) mais en même temps individuellement non intentionnée. En nous référant à une étude de la philosophe britannique Margaret Gilbert (2003), nous choisirons d'analyser l'action très simple, élémentaire même, de marcher ensemble[13].

Il est beau de cheminer de concert, de trouver un pas commun et ensuite de se parler. Il y a quelque chose de profondément apaisant dans cette manière de cheminer. Alors que seul nous marchons souvent tête baissée, en proie à de sombres ruminations, à deux, notre démarche devient soudain légère, les pensées souvent plus allègres Si Margaret Gilbert s'est beaucoup intéressée au moment où une promenade solitaire devient une promenade en commun — en se posant par exemple en se demandant par exemple si un tel accord reposait sur une convention explicite ou implicite —, le sociologue se préoccupera davantage du couple déjà constitué de promeneurs et de ce qui s'y passe. Disons tout d'abord que le « marcher-ensemble » ne nécessite aucune intervention langagière ; ou alors, s'il la nécessite, c'est à titre de *limite* quand l'un des marcheurs déroge trop à la vitesse supposée commune : « Pourquoi marches-tu si vite ? Pourquoi traînes-tu ? ». Mais ce qui nous intéresse se situe en deçà de cette limite, dans le cadre borné par la marche solitaire et l'intervention langagière d'autrui. De même, le « marcher-ensemble » n'engage pas une intention individuelle, c'est-à-dire une anticipation d'une vitesse commune. On peut vouloir marcher ensemble, mais ce vouloir — et c'est ce qui importe — n'est jamais explicitement ni consciemment articulé. On peut inviter à

la promenade, mais sitôt celle-ci engagée, on n'invitera pas son partenaire à adapter son pas au sien — ni à anticiper qu'il en fasse lui-même la demande. C'est précisément par ce qui est tenu pour évident — ici le fait que la vitesse commune ne soit pas discutable — que cette relation prend son originalité. L'intention ne se manifeste — pour le souligner une fois encore — qu'à partir du moment où l'unité tacite que je forme avec autrui, est brisée par un événement quelconque. C'est alors seulement que je cherche à faire correspondre désir et acte — ce qui est la nature même de l'intention. Mais sitôt la promenade engagée, on est dans un projet commun qui nous englobe (qui dicte notre vitesse commune) et nous individualise (ne nous privant pas de penser par devers soi) ; ou pour le dire différemment, que l'acte de marcher à telle ou telle vitesse *commune* n'est ni référable à une intention individuelle ni à une détermination socioculturelle.

Tout se passe comme si à la place des individus c'était leur couple qui dictait la vitesse et le rythme de la promenade. Ce rythme a d'ailleurs des limites fort intéressantes : car si l'on adapte ses pas à une vitesse commune, il est rare que l'on calque ses pas sur ceux de son ou de sa partenaire. Marcher ainsi de concert a un air légèrement *déplacé*, un air de marche militaire, de cadence imposée, et souvent nous nous observons en train de décaler nos pas du rythme emprunté par autrui. Car dans le fond, ce qui nous indispose n'est pas tant le fait que notre partenaire nous impose son rythme, mais que le rythme commun ne saurait être œuvre individuelle. En décalant nos pas, en ne marchant pas au pas de l'oie, nous marquons une différence entre rythme et vitesse. Le rythme est à moi, la vitesse est à nous. Si j'imite le pas de mon partenaire, c'est son intention qui formerait notre couple qui, du coup, n'en serait plus un. Si nos décalons nos pas, c'est précisément pour empêcher la réduction de la vitesse commune à un rythme imposé par l'un des marcheurs. Ce décalage se fait sans qu'on en ait conscience, il se fait comme dicté par ce que l'on pourrait nommer un *inconscient relationnel*. Il y a donc quelque chose qui marche, quelque chose formé par les deux promeneurs mais qui ne dérive pas de l'une des intentions, ni ne les assemble, mais les dépasse. Margaret Gilbert nomme ce quelque chose un « sujet pluriel ».

Ces cas d'une supra-individualité tacite sont bien plus nombreux qu'on ne le pense. Notre difficulté à les trouver est liée à un impérialisme langagier qui fait croire au savant et au profane qu'il n'est de social qu'*exprimé*, et que cette expression passe nécessairement par le langage – qu'il soit verbal ou non-verbal. À moins de se permettre une pirouette et dire que tout – y compris l'inconscient – est « structuré » comme un langage, cette conception fait l'impasse sur l'ensemble des faits sociaux caractérisés par la dimension du tacite, de l'implicite, mais aussi du convenu, du passé sous silence, de ce dont il ne convient pas ou dont il n'est pas possible de parler ; de toute cette « socialité grise » qui n'est pas en marge, mais bien – comme nous le pensons – au fondement de la sociation humaine[14]. Ainsi, parmi les éléments constitutifs de la relation humaine que nous avons mis en évidence[15] (la rencontre, la réciprocité, la durée et la mesure), il n'y a guère que la réciprocité qui fasse l'objet d'une formulation explicite – et encore, le cas du « marcher-ensemble », où cette réciprocité est elle aussi réalisée tacitement, montre que ce n'est que lorsqu'on sort du « pas commun » que cette réciprocité est thématisée explicitement. – Généralement, ces cas de « socialité grise », d'inconscient relationnel sont des phénomènes de *coordination*. Discuter ensemble, mettre la table ensemble, jouer ensemble, travailler ensemble, dès lors que cet agir-ensemble n'est pas dicté par des règles trop explicites et trop contraignantes, s'y manifeste comme en filigrane un ensemble de « mises en commun », de l'ordre du tacite, qui ne relève ni de l'intention individuelle, ni de la préconfiguration socioculturelle, mais d'un tiers non thématisé. Ainsi le discuter-ensemble, en deçà de l'échange purement verbal, amplement analysé, suppose un entre-jeu de l'adresse et de l'écoute, un timbre de la voix commune, une patience de l'écoute et une impatience de l'engagement, qu'aucune règle sociale ne saurait spécifier[16]. Il se pourrait donc que le tact, la discrétion, le respect de l'implicite, l'attention et la réserve ne soient pas des affections de la culture bourgeoise – comme une certaine sociologie avide d'incorporations aimerait nous le faire comprendre ; mais que ces ajustements microscopiques de nos faits les plus quotidiens fassent partie d'un jeu subtil de proximité et de distance, d'attraction et de répulsion, de rythme et de brisures de rythme – qui trouve peut-être dans une certaine bourgeoise une élaboration plus fine, plus articulée, mais dont le propre est bien de constituer les expressions d'un être relationnel ; d'un être qui

demeure et doit demeurer dans l'ombre comme une supposition partagée mais jamais divulguée[17]. Il suffit d'aborder ces expressions par la négative et de se demander ce qu'adviendrait d'une discussion où ce rythme viendrait à manquer, où la réserve serait rompue, où soudain l'un des discutants se ferait trop âpre ou trop insistant, pour s'apercevoir de ce fragile équilibre que constituent tous ces cas de coordination implicite qui régulent nos échanges quotidiens ; non seulement qui les régulent, mais qui en forment la trame, l'assise et probablement la condition de possibilité.

Ces phénomènes collectifs sont encore mal étudiés et s'ils le sont, c'est presque toujours réduits à leurs expressions langagières. Mais l'exemple du « marcher-ensemble » nous a convaincu de l'importance de ces micro-conventions que nous passons tacitement et qui semblent sédimenter une grande partie de nos pratiques sociales. C'est là un fait nouveau, la découverte de tout un continent d'agencements banals, en lisière de l'attention sociologique[18], car se situant à un niveau proto- ou pré-linguistique pour lequel nos méthodes d'enquête traditionnelles sont mal adaptées.

Il n'y a pas de crise des institutions.

Reprenons. Le principe de toute vie sociale est la relation ; ce n'est ni l'individu ni l'institution. En langage simondonien, ce sont les relations qui servent de *milieu* à l'individuation, alors que les institutions en forment les outils. Considérons cela comme la thèse de départ. La relation est d'essence dyadique, et c'est paradoxalement parce qu'elle est d'essence dyadique qu'elle est la forme sociale la plus complexe qui soit[19]. Parmi les ambivalences génératrices de cette complexité, il y a le fait qu'une relation pure — une relation qui n'aurait qu'elle-même comme objet[20] — n'est pas possible dans la durée. Relation désirable entre toutes, le désir la consume. Or, l'institution survient pour instaurer cette durée, c'est-à-dire pour empêcher les relations de se transformer en fusions. L'institution peut être langage, tiers, ou obstacle (physique ou moral), elle est dans tous les cas source de temporalité[21]. Parce que les institutions sont indispensables à la reproduction des relations, leur statut ontologique est inférieur à celui des relations. Inversement, les relations empêchent les institutions de se développer de manière hégémonique. Dans toute institution, se

développent des relations qui viennent gêner son fonctionnement en créant des interstices, des structures informelles, bref du désordre.

D'un point de vue formel, les relations humaines sont toujours soumises à un mouvement centripète, à une sorte de contraction qui les amène à un point de fusion qui finira par les anéantir. L'inceste n'en est qu'une variante particulièrement efficace, mais on peut voir dans les contractions identitaires (sectaires, communautaires, confessionelles etc.) les mêmes forces à l'œuvre. Les institutions, par contre, sont mues par un principe centrifuge, d'expansion indéterminée et d'autonomisation par rapport à d'autres institutions. De manière très générale, l'institution est un cadre (*frame*) à l'intérieur duquel les relations peuvent se développer, mais ce cadre n'est pas fixe, il tend lui-même à prendre une existence propre. De même qu'une relation « pure » n'est faite que de moments de fusion énergétique uniques, une institution « pure » — qui n'aurait, comme la « *pure relationship* », qu'elle-même pour objet — ne serait qu'un ensemble de procédures autoréférentielles (langage abstrait, corpus juridique « positiviste » etc.) et en tant que telle elle serait vouée à la répétition infinie du même.

Mais revenons sur certains termes employés. Le *principe* de toute vie sociale, qu'est-ce à dire ? C'est tout d'abord l'accent mis sur la vie sociale *matérielle*, sur le fait que toute vie naît d'une relation et que toute vie se mène dans une relation, que l'ensemble de nos représentations sont intimement relationnelles ; mais c'est surtout l'idée-*princeps* qui importe : que tout fait social soit d'abord fait relationnel. Ainsi, pour qu'une norme sociale soit une norme, il faut qu'elle soit attendue ; et, surtout, il faut que cette attente d'autrui soit elle aussi attendue[22]. Cet horizon d'une attente commune partagée n'est pas le fait de la norme, elle en est la condition. Or plutôt que de se perdre en conjectures infinies sur l'attente d'attente d'attente etc., sur ce qu'en économie et en sociologie on appelle le problème de la « double contingence », nous agissons en vertu de cet horizon commun partagé[23]. La réflexivité dont on dote l'être humain a beau être une chose sublime, dans le cadre de la double contingence, elle pourrait être un piège particulièrement pernicieux. Or ce qui empêche le cycliste du fameux exemple de Max Weber de passer sa vie en supputations infinies sur l'attitude à adopter face à l'autre cycliste qu'il cherche à croiser, c'est

précisément cet horizon d'attente partagé, c'est-à-dire la certitude que lui aussi attend de moi que j'attende de lui. Même si les normes nous sont pour une large part imposées par les cadres institués dans lesquels nous vivons, sans cette base subjective *relationnellement* élaborée elles n'auraient aucune espèce de valeur. Nous serions devant des normes comme devant des *faits* et nous ne saurions pas si autrui en partage la signification. Ce qui nous sauve est donc ce savoir implicite que les normes ont pour mission de coordonner nos actions, d'avoir la certitude que dans telle ou telle situation on peut généralement s'attendre à tel ou tel comportement d'autrui. Cette certitude est un prérequis relationnel ; nous le mettons en pratique dès le plus tendre éveil de notre conscience et le pratiquons quotidiennement comme une espèce de « logiciel » du social qui, à l'instar des schématismes de notre pensée, tisse la trame de toutes nos interactions.

Or, l'institution *est* l'irruption du tiers dans la relation. C'est ce tiers qui permet de tisser des réseaux sociaux, de faire que des groupes s'agrègent, qu'entre ces groupes il y ait interrelations, et que naisse finalement ce qu'on a coutume d'appeler une conscience collective. Ces constructions d'ordre ne sont pas à voir comme des projets explicites, comme des réalisations intentionnelles, mais sont à considérer dans la dynamique même du processus qui consiste à reproduire les relations sociales (à quelque niveau qu'elles soient) en les entravant. Que l'institution se structure ensuite en grands corps sociaux ou symboliques (langage, famille, droit, entreprises etc.) n'est qu'un *résultat* de cette fonction primordiale ; or le malaise, avec le concept d'institution, provient précisément du fait qu'on a toujours inversé résultat et condition première.

Il était impossible de voir cette nouveauté conceptuelle de la modernité en partant du cadre gnoséologique des sociétés d'ancien régime. L'évidence de la vie traditionnelle, l'« allant-pour-soi » de toute sa socio-culture consistait précisément dans la superposition et la substituabilité des sphères relationnelle et institutionnelle. Ce n'est peut-être même pas le Grand Référent (Dieu, les ancêtres etc.) — toujours invoqué pour expliquer l'incroyable absence de résistance à un monde violent, inhumain et désorganisé — qui « soude » ce monde, qui en garantit la cohésion, mais simplement cette concordance, ou mieux : cette ambivalence entre les sphères. Les sociétés holistes sont moins

des sociétés d'englobement que des sociétés d'indétermination de sphères, où le relationnel est institutionnel et inversement. Ainsi des relations de parenté — pour ne prendre que l'exemple le plus flagrant : leur surcodage socioculturel est tel, qu'il est impossible de tracer une limite claire entre le relationnel-intime et l'institutionnel-public.

À relation « impure », institution « impure », le critère de pureté étant l'autoréférence de la sphère à elle-même. Et cette autoréférence est précisément le fait de la modernité. Par l'infiltration progressive de la société civile — ou pour le dire sommairement : de la substitution de la violence par la réciprocité[24] — l'ambivalence des sphères s'est dissipée ; à l'encombrement des sphères a succédé un « enrayage » réciproque. Car la société civile n'est pas un projet d'ordre, mais la résistance d'une sphère à l'autre. Plutôt que de se superposer aux relations, les institutions s'y opposent, et inversement. Et c'est cette double résistance qui fait à la fois la fragilité et la productivité de la société civile moderne.

Parler dans ce contexte de « désinstitutionnalisation », de « crise » des institutions, ne prête pas seulement à confusion, mais est conceptuellement erroné et conduit à des décisions politiques qui vont souvent dans le sens inverse de celui qui est visé. Certes, les grandes organisations connaissent aujourd'hui une désaffection certaine : on se plaint de la famille qui ne socialise plus correctement, de l'école qui ne transmet plus le savoir, d'entreprises qui ignorent le bien public, d'administrations qui se sont autonomisées par rapport aux biens publics qu'elles étaient sensées fournir etc. Mais outre le fait que l'on mélange des phénomènes de nature disparate — qu'encourage un emploi désinvolte du concept d'institution —, on fait croire que les institutions fonctionnent de moins en moins bien, alors qu'elles fonctionnent de mieux en mieux ; bref, qu'elles ont de plus en plus elles-mêmes pour objet[25].

L'éclipse de la réciprocité.

Le processus de rationalisation si bien décrit par Antoine-Augustin Cournot et Max Weber n'est rien d'autre que la transformation progressive d'institutions génériques (organiques chez Cournot) en institutions organisées (mécaniques,

prévisibles, planifiables). La différenciation fonctionnelle entre les deux sphères, progressivement mise en place par l'institution d'une société civile, va tendanciellement mener à l'autonomisation de ces sphères sous l'effet de ce processus. Le travail médiateur de la société civile se fera donc sous des auspices de plus en plus problématiques. L'entrée dans une post-histoire que Cournot avait prévue il y a plus de 150 ans, c'est-à-dire l'avènement d'une société totalement administrée, mettrait fin au désordre des sociétés « historiques »[26]. Il ne fallait donc pas attendre un essayiste des années 1990 pour constater que le politique, en tant que discours propre de la société civile, était appelé à une fin prochaine.

Qu'est-ce à dire, si nous employons nos concepts ?

Si la fin (au sens propre et au sens figuré du mot) de la relation est la fusion, la finalité de l'institution moderne est l'instauration de cadres auto-référentiels. Plutôt que d'être des *obstacles* à la fusion, les institutions vont se contenter d'en être des *cadres* ; des cadres, c'est-à-dire des limites et des protections, à l'intérieur desquelles les relations pourront librement s'épanouir (« intimité encadrée »). C'est dire que les institutions, dans leur marche irrépressible vers un formalisme de plus en plus grand, n'empêcheront plus les fusions relationnelles, mais les encourageront ; en permettront donc le libre exercice dans les cercles de l'intimité, dans les cadres d'une promiscuité juridiquement protégée. Ce qui vaut ainsi pour la vie quotidienne, se retrouve déjà à un niveau plus macroscopique : en instaurant les cadres d'un multiculturalisme purement formel, les pouvoirs publics n'ont fait que renforcer les contractions identitaires en tous genres. Même si l'abandon du modèle jacobin était l'abandon d'une discrimination culturelle inadmissible, il convient d'y voir aussi l'abandon d'un modèle de civilité pour tous. Entendons-nous bien, il ne s'agit pas d'y revenir, mais d'en mesurer le prix.

Ce prix, nous avons pu le constater à partir d'un terrain sociologique que rien ne prédestinait à de telles conclusions : le passage d'un argent matériel à une monnaie invisible (Haesler, 1995). Les nombreux témoignages et les observations que nous avons pu récolter à ce sujet allaient tous dans le sens d'une dissolution progressive de la norme universelle de réciprocité. Il était

certes banal et quelque peu outrancier de dire qu'avec la monnaie invisible nous n'avions plus le sentiment d'un sacrifice lors d'une dépense, mais d'un ajournement ; mais cette figure d'une réciprocité pratique qui allait s'amenuisant à mesure que l'argent perdait de sa matérialité devait par la suite gagner en généralité. L'argument est presque trivial : tant qu'il fallait « casser » une billet de banque, le prix à payer pour obtenir une marchandise était bel et bien considéré comme un sacrifice, alors que la transaction en argent invisible (par paiement électronique : carte, achat sur Internet) remplace ce sacrifice par une procédure technique d'identification et d'autorisation. Certes, le débit se fera dans un avenir proche — nous ne quittons pas la sphère marchande. Mais du fait de cet ajournement du paiement — proche en cela de la *procrastination* — , l'unité réflexive entre achat et paiement est brisée. Quand nous payons par carte, le sentiment d'avoir sacrifié de la valeur en obtenant la marchandise visée est remplacé par un sentiment de soulagement : le fait d'avoir été « reconnu » par le système de paiement, de pouvoir le quitter en laissant une simple trace de sa solvabilité. Ce glissement du sacrifice à l'innocuité n'est pas anodin, car il nous semble caractéristique pour notre nouvel abord aux institutions. Nous ne nous y rendons plus pour nous y impliquer, pour entrer en interaction avec elles, pour nous y affronter, le cas échéant, mais pour accomplir notre affaire, jouer notre coup, et nous retrancher ensuite dans notre sphère privée (dans l'espace de notre « mono-space », dans les sphères protégées de la circulation). L'achat électronique est donc bien plus qu'une affaire de plus grande commodité ; elle laisse présager une nouvelle forme de rapport social, ou plutôt de rapport socio-technique, d'où la réflexivité, inhérente à tout pratique sociale reposant sur la réciprocité, est étrangement absente.

Si je dis que la modernité s'est constituée dans cette fine frange entre sphère relationnelle et sphère institutionnelle appelée « espace public » (le terme d' *Oeffentlichkeit* utilisé naguère par Jürgen Habermas est certes plus parlant), espace dans lequel les arguments et les positions se négociaient par voie de réciprocité, il faut bien préciser que ce principe a toujours présidé à toute société humaine. Mais la modernité y a apporté une signification nouvelle — et au creux de cette signification était déjà nichée la raison de sa possible dissolution. L'ancien monde n'était pas exempt de réciprocité, bien au contraire ; dans la circulation des femmes, des biens et des messages, dans l'imposition des

statuts, dans les normes du juste et de l'équitable (comme la *diakiosyné* aristotélicienne), la réciprocité était parfois poussée au-delà du scrupule comptable. Monde de la limite, de la mesure et de la rareté, dans l'ancien monde la réciprocité était le grand ordonnateur des êtres et des choses, mais c'était au nom d'un principe qui échappait à ceux qui devaient le mettre en pratique. Et c'est bien ce qui faisait la violence de ce monde. Ainsi, le cadet d'une famille paysanne qui se contente de sa part (congrue), sans mettre en doute le principe de primogéniture ; ainsi le marchand qui vend à perte, sans discuter le « juste prix » ; ainsi l'évergète dont les largesses décroissent au fur et à mesure du statut social etc. Ce n'est qu'avec la modernité que la réciprocité devient librement négociable. Et elle le devient dans un monde nouveau qui ne connaît plus ces limites. L'équilibre précaire que nous appelons « société » et qui est le fait de la double résistance des relations aux institutions et des institutions aux relations instaurait l'échange *profitable* à tous les niveaux de la vie sociale — faisant par ailleurs payer aux exclus de la « société » ce double dividende au prix le plus *élevé*[27]. Cet échange profitable n'est pas simplement marchand ; il se retrouve, pour ne citer que des exemples disparates, dans le compromis politique, dans le critère de persuasion de nos pratiques discursives, dans les contrats intergénérationnels, dans les normes méritocratiques de la société salariale etc.

Or, il semble que cette phase soit en train de s'achever. Sans nous étendre sur de possibles causes, il se produirait comme une déconnection entre les termes de l'échange. Nous ne pouvons une fois encore que livrer des exemples disparates et impressionnistes : mais existe-t-il vraiment encore un salaire au mérite ? nos caisses de pension conçoivent-elles encore leur santé budgétaire sur le principe que les jeunes d'aujourd'hui auront leurs retraites assurées par les jeunes de demain ? notre pratique discursive dialogique nous fait-elle entendre encore l'argument du partenaire ou n'est-il pas davantage une simple occasion pour souffler un peu entre deux soliloques ? et, finalement, l'art difficile du compromis politique n'est-il pas en train de céder sous l'imposition du coup de force ou du mensonge institué ? Il semblerait donc qu'entre l'adresse et la réponse, l'argument et le contre-argument, le don et le contre-don, l'achat et la dépense, sans parler du droit et de l'obligation[28], se produise une progressive déconnection. Chacun jouerait son « coup » (son argument, son joker, son

avantage comparé, sa position de force etc.) sans prendre en compte l'attente possible d'autrui. On peut certes appeler cela une « individualisation » et s'intéresser sociologiquement aux prétendus choix qu'effectuerait cet « individu ». Mais c'est se tromper de cible. Car ce qui se meurt dans cette déconnection entre les termes de l'échange, c'est précisément la médiation entre ces termes, c'est-à-dire l'obstacle qui empêchait les relations de fusionner et les institutions de devenir totalitaires.

J'ignore s'il fait bon vivre dans une « *gated community* ». Il se peut que dans ces *cadres*, une nouvelle douceur du commerce entre les humains voie le jour. Mais de simplement supposer que la rigueur de ce cadre (l'œil vif du vigile, le cheval de frise, la caméra braquée, les prix d'entrée exorbitants) conditionne la douceur de ce commerce (qui pourra s'épancher dans toutes les formes possibles) ôterait un je-ne-sais-quoi d'essentiel à mon plaisir.

Une sociologie relationnelle qui ne prendrait en compte que cet épanchement serait donc dangereusement naïve[29]. Son irénisme serait un bref baume au cœur pour tous les accidentés du monde moderne, mais ce baume nous aveuglerait précisément sur cette autre part qu'une telle sociologie ne devrait en aucun cas négliger.

Résumé

Plutôt que de se centrer sur l'individu en le dotant de compétences relationnelles, l'analyse sociologique aurait avantage à explorer la réalité complexe de la relation humaine (dont l'individu n'est qu'un avatar) et à l'opposer à celle des institutions. Une réflexion historique montrerait alors que le propre de la modernité peut être compris en termes de désintrication croissante des sphères relationnelle et institutionnelle. On proposera dès lors un concept « faible » de société comme espace (« public ») intermédiaire où se négocient pour la première fois dans l'histoire les contraintes des sphères relationnelle et institutionnelle. La crise de la modernité pourrait alors être comprise comme l'amenuisement inexorable de cet espace par le développement de relations et d'institutions de plus en plus « pures ».

Notes

[1] On doit à Karl Löwith (1949) la reconstruction de la philosophie de l'histoire comme transposition « sécularisée » d'une eschatologie du salut. Plutôt que de s'aventurer dans les spéculations parfois hasardeuses de Marcel Gauchet (1985), le lecteur français intéressé par la « querelle » de la sécularisation peut se reporter à présent sur l'ouvrage clair et bien documenté de Jean-Claude Monod (2002).

[2] L'un des premiers à en parler fut Louis Quéré : « Je propose d'appeler provisoirement proto-sociologie l'investigation de ce processus dynamique de morphogenèse du monde social dont procède le niveau d'objectivité […] que la sociologie se donne habituellement pour tâche d'explorer ; Elle est « proto » non pas parce qu'elle serait une forme primitive de sociologie […], mais parce qu'elle précède logiquement l'analyse sociologique classique : elle examine, en amont pour ainsi dire […] la constitution du niveau d'objectivité où la sociologie trouve ses objets » (1994, p. 37). Il existe également une revue *ProtoSociology* dont les articles sont consultables en ligne.

[3] Aussi longtemps qu'un terme sociologique n'entre pas dans un cadre conceptuel cohérent, nous emploierons pour lui le mot de « notion » ; l'objet de notre examen est une analyse de la cohérence d'un ensemble notionnel dans le but de préciser les conditions dans lesquelles une notion peut devenir « concept ».

[4] Que l'on trouve dans cette nébuleuse sociologique actuelle que l'on peut qualifier de « relationnisme ». Voir les travaux de Pierpaolo Donati (1991), de Mustapha Emirbayer (1997) de Guy Bajoit (1992) dont le principal impensé réside dans une conception abstraite de la relation qui se résume au couple « action-rétroaction ».

[5] Même si la perte des référents transcendants (Dieu, traditions, cosmologies anciennes), le « procès de sécularisation » est un processus non terminé, l'idée de désordre consécutive à une telle perte contient autant (sinon davantage)

d'arguments valables que l'idée classique d'une reconquête de l'ordre social dans le cadre de ce que le Droit naturel appela l'« établissement humain » (Hugo Grotius).

[6] On ne compte plus les néologismes affublés du préfixe « dé- » en sociologie : désaffiliation, désymbolisation, désinsertion, désocialisation, désintégration, dérégulation, détraditionnalisation et pour finir « désinstitu-tionnalisation », notion qui nous préoccupe ici plus que d'autres.

[7] La référence au travail désormais classique de Richard Sennett (1979) s'impose, même si ce *topos* est devenu depuis bien longtemps un …lieu commun.

[8] Le projet de Blumenberg est soutenu par une motivation sans doute morale. Si la modernité avait été « instaurée » au nom d'un grand projet, ce projet eût servi à instrumentaliser et les hommes et les sociétés. D'ailleurs à l'ère des grands discours modernes, l'idée d'un tel projet, jusque dans les années 1960 voire au-delà, était incontestée. Blumenberg ne dénie nullement à la modernité son caractère innovateur, mais s'il y a eu innovations et révolutions, c'est plutôt le fruit d'une douloureuse extirpation hors de la tradition et d'un certain nombre de compromis passés avec l'institution religieuse.

[9] Mes propres travaux se concentrent à ce propos sur le changement sémantique majeur qui affecte la notion d'échange marchand. En effet, au cours du 18e siècle, l'échange marchand qui avait de tout temps été considéré comme un jeu à somme nulle, connaît un bouleversement majeur. Le premier à le relever fut Louis Dumont qui a vu dans l'échange marchand considéré comme un jeu à somme positive un « idéologème » nouveau préparant l'accession de l'idéologie économique (Dumont, 1979). Si je prétends que la genèse de la modernité nous est encore mal connue, c'est qu'il me semble que nous n'avons pas tiré toutes les conséquences de ce bouleversement sémantique.

[10] L'une des contributions majeures de Niklas Luhmann (1984) à la théorie du changement social est d'avoir distingué trois modes de différenciation sociale : la différenciation *segmentaire* pour les sociétés sauvages, par laquelle un groupe devenu trop grand (ou un espace de vie trop petit) se scinde en deux ; la

différenciation *statutaire* par laquelle une société (traditionnelle) donnée se complexifie en multipliant ses niveaux hiérarchiques ; et une différenciation *fonctionnelle* par laquelle un système social (moderne) multiplie les sous-systèmes pour faire baisser la différence de complexité entre système et environnement. Cette différenciation opère donc par « division du travail », chaque sous-système puisant son « sens » par la spécialisation qu'il assume au sein du système. Son mode de complexification est dit *autopoïétique*, car il puise dans son propre milieu les éléments qu'il met en œuvre pour d'adapter à ses divers environnements. Dans mon propre jargon, j'appelle de tels sous-système des « institutions pures » dans la mesure où au cours de cette spécialisation ces sous-systèmes ont de plus en plus eux-mêmes comme objet.

[11] C'est évidemment dans la vie familiale et sexuelle que cette triple invention est la plus visible. On n'assiste pas seulement aujourd'hui à une sorte de régression des cadres familiaux à la famille nucléaire, qu'elle soit homo-, poly- ou pluriparentale, on assiste à un double mouvement d'encadrement institutionnel (juridique et organisationnel) et de fusion affinitaire. Bien que *dans les faits* le choix du partenaire reste toujours très lié aux critères socioprofessionnels, *dans les représentations* l'idéal du couple est de plus en plus une affaire d'affinités électives. Il est donc possible de trouver une logique de ce double mouvement : plus l'encadrement institutionnel est strict et précis, et moins le domaine affinitaire (p.ex. d'une sexualité entièrement basée sur le consentement mutuel) devra être normé. C'est ce que je nomme une « intimité encadrée ». Pour les cadres « vides » de l'institution, on se reportera à la note précédente.

[12] Nous reprenons toujours les indications de Gilbert Simondon.

[13] Nous ne pouvons entrer ici dans le grand débat suscité par la publication de l'ouvrage de John R. Searle, *La Construction de la réalité sociale* (Searle, 1998) ; pour une excellente introduction, on se reportera à l'ouvrage de Kaufmann & Clément (2005). Il est indéniable que depuis un certain nombre d'années le problème de la « nature de la réalité sociale » intéresse les philosophes au premier chef. L'ouvrage de Searle en marque une étape décisive dans la mesure où il a osé formuler l'idée d'une « intentionnalité collective » ;

pour une discussion détaillée, *cf*. l'article de Hans-Bernhard Schmid (2003). Pour bien comprendre l'exemple développé du « marcher-ensemble », il ne faut pas tomber dans les travers d'une démarche sociologisante. En effet, il ne fait pas de doute que le « marcher-ensemble » est très souvent codifié. Dans les sociétés traditionnelles, par exemple, les pas sont normés de manière très stricte. Pour que l'exemple que nous empruntons à Margaret Gilbert puisse faire sens, il faut voir les promeneurs comme des gens ordinaires, des personnes prises au hasard pouvant appartenir à des contextes socioculturels très différents. Certes, des éléments importants de leur posture et de leur comportement sont dictés par la culture à laquelle ils appartiennent, mais là n'est pas la question. La question est simplement de savoir comment *en dépit de ces différences de culture* cet acte commun du « marcher ensemble » en appelle à une coordination irréductible aux intentions individuelles. Or, même si des éléments de socio-culture interviennent, le fait même de cette coordination ne saurait leur être entièrement imputés ; mais ce qu'il y a de plus important — et c'est en cela que la question devient passionnante —, c'est qu'elle ne saurait être imputée à une acte de volition individuel, ni à la simple somme de deux volontés ou intentions. Qu'est-ce qui agit alors, si ce n'est ni la culture, ni la société, ni les individus ? Nous ne prétendons pas trancher ce débat qui agite actuellement phénoménologues et philosophes analytiques. Notre seule prétention est d'en indiquer l'importance pour le débat sociologique — qui nous semble bien insouciant actuellement par rapport à des questions qui devraient l'intéresser en priorité ; notons toutefois le passionnant dossier réuni par Livet & Ogien (2000).

[14] L'ethnométhodologie (Harold Garfinkel, Harvey Sacks, Don Zimmermann) est allée très loin dans l'étude de cette « zone grise » de la socialité humaine. Mais une fois encore, elle s'est largement limitée à ne saisir que les expressions langagières de cette zone. Or, entre le fait d'étudier les séquences de langage entre les promeneurs et l'espèce d'observation introspective que nous menons ici, il y a une faille importante : c'est tout ce que le langage ne permet de saisir. Et il y a fort à parier que des phénomènes collectifs non-langagiers, parce qu'ils ne sont pas soumis aux déterminations du langage, nous permettent de mieux approcher les éléments constitutifs des faits sociaux. Encore faut-il posséder une méthode pour les approcher.

[15] Je me suis un temps préoccupé des éléments constitutifs de la relation humaine (Haesler 2002). Comme très souvent dans les modèles des sciences sociales, on y voit quatre éléments en jeu ; ici, des éléments très simples qui suivent l'établissement d'une relation d'un point de vue génétique, depuis la simple rencontre jusqu'à la relation durable.

[16] Pour ne relever que certains traits comparables au « marcher-ensemble », le « parler-ensemble » suppose lui aussi un ensemble de micro-conventions qui, si l'on ne focalise son attention que sur l'échange de parole, risquent fort d'être négligés. « Parler-ensemble » suppose une entente tacite, non sur un sujet, mais sur un agir commun. Dans le bavardage, par exemple, ce n'est évidemment pas le contenu qui importe, mais le simple fait d'entretenir une union tacite des bavards. Quand les élèves bavardent en classe, ils forment une « bulle » qui semble s'extraire du cadre de la leçon. Le timbre de la voix, le rythme de l'échange de parole, sa distribution plus ou moins équitable et même l'évitement d'un sujet sérieux reposent sur des accords tacites qui ont la même structure que le « marcher-ensemble ». L'entretien d'une « bulle de bavardage », pour anodine qu'elle soit, n'en comporte pas moins la mobilisation de tout un ensemble de techniques sociales dont le propre est précisément qu'elles ne relèvent ni de l'intention privée des bavards, ni de certains déterminismes socioculturels. De là à croire que la finalité de la leçon serait de priver cette bulle d'avoir une existence autonome, est un pas audacieux que je ne franchirai pas…

[17] Toutes ces caractérisations de la relation nous proviennent de l'œuvre de Georg Simmel qui a poussé le plus loin l'analyse sociologique de ce qu'il appelait *Wechselwirkung* (action réciproque). Un exemple particulièrement clair est le sentiment de gratitude qu'il analyse finement dans sa grande *Sociologie* (Simmel, 1938, pp. 438-447). J'en ai tiré certaines conséquences pour une possible sociologie de la relation humaine (Haesler, 2000).

[18] Nous ne pouvons pas développer ici, faute de place, les apports décisifs de toute une branche de la psychologie qui entreprit de considérer à nouveaux frais les rapports mère-enfant, le saut qualitatif qui s'opère lors du passage des singes supérieurs aux humains, l'importance de la relation pour la constitution de la mémoire et de la résilience, bref, d'un ensemble toujours plus riche d'études

empiriques qui confortent toutes le primat de la relation sur les membres qui la forment. Je renvoie par exemple aux recherches très riches de la psychologue britannique Cecilia Heyes (1999, 2003).

[19] Dès que les participants aux relations augmentent en quantité et en structure, les relations se simplifient. C'est là une régularité sociologique universelle : la complexité des relations est en raison inverse avec la « simplicité » de ses membres.

[20] C'est ainsi qu'Anthony Giddens formule sa « *pure relationship* » (Giddens, 1992).

[21] Dans son *Essai sur l'origine des castes*, Célestin Bouglé nous donne une description judicieuse des institutions quand il écrit : « Ce qui nous intéresse spécialement, ce n'est pas ce qui passe, mais ce qui se répète ; dans le flux des événements, ce sont les institutions qui surnagent » (Bouglé, 1908, p. xii).

[22] Sur cette base commune d'un savoir partagé (*common knowledge*), je renvoie aux travaux fondateurs de David K. Lewis (1969).

[23] Dans l'espace limité d'un article, on l'aura compris, je ne peux développer des questions qui demanderaient des argumentaires techniques et nuancés. Ainsi, ce problème de la « double contingence » qui a fait l'objet de réflexions soutenues de la part de sociologues comme Max Weber, Talcott Parsons ou Niklas Luhmann. Pour une présentation de la position luhmannienne au « niveau de l'état des savoirs », on se reportera au travail d'Urs Staeheli (Staeheli, 2003).

[24] Je reprends les thèses largement connues de Jürgen Habermas sur la construction l'espace public (Habermas, 1986), dont le fondement n'est pas tant une volonté d'émancipation (comme Habermas le pense), mais qui résulterait des passions « civilisées » dues à une autre conception de l'échange (voir *supra* note 8).

[25] On le voit bien avec les insurrections récentes dans les banlieues parisiennes en automne 2005. Voilà un « milieu » que les institutions politico-juridiques n'ont plus fait qu'encadrer (certains diront de « ghettoïser »). Alors que

les politiques sociales visaient, il y a quelques années encore, à porter la société civile dans ces banlieues « défavorisées », qu'on y implantait des Maisons des Jeunes, des stades, des lieux d'animation, des foyers associatifs, que la police nationale développait des procédures de médiation, des politiques de proximité, visant à diminuer le potentiel coercitif entre police et population, les nouvelles politiques sécuritaires mises en place par les différents Ministres de l'Intérieur ont pour but d'instaurer des « cordons sanitaires » entre quartiers difficiles et zones civilisées. On n'entre plus dans les quartiers, mais on les dissocie, on les imperméabilise. Et, de fait, ce qui se passe *dans* les quartiers importe moins que le souci de garder ces « cordons » imperméables. Or, cette volonté politique consistant à ne plus gérer que certaines exceptions à l'ordre public n'est pas due à une absence mais bien à un excès d'institution – ou, plus précisément : à une institutionnalité plus poussée. Notons, que ces nouvelles politiques « sanitaires » sont bien plus coûteuses que les anciennes politiques de proximité. Mais nous nous avançons bien vers des « institutions pures », car tant que les pouvoirs publics insistaient sur la mise en place de médiateurs, d'animateurs, de police de proximité etc., ces institutions agissaient encore de manière « impure » : elles n'avaient pas elles-mêmes pour objet. Or aujourd'hui, l'ordre public est poursuivi non comme une médiation entre les diverses unités centripètes que contient le corps social, mais comme une fin en soi — comme ce n'était historiquement le cas que lors d'« états d'exception ».

[26] Bien plus lucidement qu'Auguste Comte, A.-A. Cournot conçoit la fameuse « Loi » des trois états — théologique, métaphysique et positif — de manière à la fois plus abstraite et plus prudente que son fougueux prédécesseur : à une ère préhistorique, caractérisée par une absence d'événements, succèderait une ère historique, soumise à l'aléa et à la contingence, qui, elle-même, basculerait dans une ère post-historique, de la fin administrée de l'événement, et donc de la fin du politique. Célestin Bouglé qui fit sa thèse sur Cournot s'en est finement inspiré quand il disait que les institutions « surnageaient » dans le flux des événements ; voir note 17 *supra*).

[27] Si l'on exclut les biens publics qui y connurent un développement important, la modernité reste pour une large part soumise à la rareté et à la limite. Dans un

tel monde, un échange profitable aux deux parties n'est pas possible. Si l'on se souvient de ce qu'à dit Louis Dumont à ce sujet (voir note 7 *supra*), l'une des innovations sémantiques majeures de la modernité est l'illusion créatrice d'un monde matériel aux ressources infinies. Son corollaire, sa part maudite, étant, que le prix de cette illusion devra être payé par ceux qui ne participent pas à cet échange. Non seulement en sont-ils matériellement exclus, mais ils payent du fait de cette exclusion le double profit que les inclus font mine de mériter en toute bonne conscience.

[28] Si, dans son allocution du 14 novembre 2005, à l'occasion des émeutes des banlieues, le Président Chirac a fait un effet très « vieille France » en disant que si l'on voulait être un « enfant de la République », cela ne comportait pas seulement des droits, mais des obligations, cet effet de désuétude pourrait représenter un exemple très clair d'une telle déconnection.

[29] En dépit d'une orthodoxie un peu désuète face à l'édifice bourdieusien, le récent ouvrage de Frédéric Lordon (2006) montre avec brio à quel point les entreprises dénonciatrices de l'intérêt « égoïste » en sociologie se perdent dans un irénisme où la mauvaise foi se dispute au projet idéologique.

Bibliographie

Guy Bajoit, (1992), *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, Puf, 1992.

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1967.

Célestin Bouglé, *Essai sur l'origine des castes*, Paris, Puf, 1908.

Pierpaolo Donati, *Teoria relazionale della società*, Milan, Angeli, 1991.

Louis Dumont, *Homme Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1979.

Mustapha Emirbayer, « Manifesto for a relational sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 103, 3, 1997, pp. 281-317.

Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Londres, Polity, 1992.

Margaret Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, Puf, 2003.

Jügen Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1986.

Aldo Haesler, *Sociologie de l'argent et postmodernité. Recherche sur les conséquences sociales et culturelles de l'invisibilisation des flux de paiement*, Genève & Paris, Droz, 1995.

Aldo Haesler, « Grundelemente einer tauschtheoretischen Soziologie : Georg Simmel », *Simmel Studies*, 10, 1, 2000, pp. 6-30.

Aldo Haesler, « Symbolique et reconnaissance. Arguments pour une théorie sociologique de la relation humaine », *Simmel Studies*, 12/1, 2002, pp. 7-41.

Cecilia M. Heyes, (1998), « Theory of mind in nonhuman primates », *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1), pp. 101-134.

Cecilia M. Heyes, « Four routes of cognitive evolution ». *Psychological Review*, 110, 2003, pp. 713-727.

Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.

Laurence Kaufmann, & Clément Fabrice, *Le monde selon John R. Searle,* Paris, Cerf, 2005.

David .K. Lewis, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1969.

Pierre Livet, & Ogien Ruwen (dir.), *L'Enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de l'Ehess (*Raisons pratiques*, 11), 2000.

Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.

Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press [trad.fr. Gallimard, 2002], 1949.

Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort, Suhrkamp, 1984.

Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

Louis Quéré, « L'idée d'une proto-sociologie a-t-elle un sens ? », *Revue européenne des sciences sociales*, t. xxxii, 99, 1994, pp. 35-66.

Bertrand Roehner, *Cohésion sociale. Une analyse observationnelle*, Paris, O. Jacob, 2004.

Hans-Bernhard Schmid, « Rationality-in-relations. Extensions and Criticisms », *American Journal of Economics and Sociology*, 62, 1, 2003, pp. 67-101.

John R. Searle, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Munich et Leipzig, Duncker & Humblot (3e éd.), 1938.

Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

Urs Staeheli, « Écrire l'action : double contingence et normalisation », *Mana*, 12-13, 2003, pp. 163-180.