

## **Penser la régularité de la vie sociale sans mécaniser l'action**

Cyril LEMIEUX

**Le sociologue Cyril Lemieux a souhaité répondre à la note de lecture que Nicolas Mariot a consacrée à son livre intitulé *Le Devoir et la Grâce*. La question soulevée, selon lui, est peut-être moins de savoir si « on peut refaire le monde avec des lapsus » que de se demander si une vision mécaniste et fixiste du contrôle social nous donne les moyens de rendre compte de l'évolution historique des sociétés humaines.**

Le monde des sciences sociales, en France, est aujourd'hui ainsi fait que les recensions critiques (celles qui s'efforcent d'ouvrir un débat théorique serré) et les lieux de publication prêts à les accueillir, demeurent rares. Les interventions qui s'efforcent d'engager ce genre de débats sans travestir la pensée qu'elles contestent, sont moins nombreuses encore. Aussi la note de lecture que Nicolas Mariot a accordée à mon livre récemment paru, *Le Devoir et la Grâce*, n'en apparaît que plus remarquable à mes yeux. Comme l'est également le choix de *La Vie des idées* de la publier dans son intégralité. C'est donc ma dette que je voudrais dire en premier lieu à Nicolas Mariot comme à *La Vie des idées* (qui me donne, de surcroît, la possibilité, ici, d'une réponse) avant que d'essayer de commencer à la rembourser dans la même monnaie : celle de la discussion publique et de la confrontation argumentée. Je ne reviendrai pas sur le compte rendu, clair et pédagogique, que Nicolas Mariot a fait de mon ouvrage – compte rendu auquel, globalement, je souscris, même si certaines formules ne sont pas celles que j'aurais spontanément choisies. C'est sur la deuxième partie de la note, développant de l'ouvrage une critique argumentée, que j'aimerais réagir. Elle indique en effet entre nous des lignes de clivage qu'il importe, je crois, de ne pas minimiser. J'en retiendrai trois : la place à accorder dans l'analyse de l'action à la réflexivité, ou au manque de réflexivité, des acteurs ; la possibilité qu'a le chercheur d'échapper au mentalisme lorsqu'il décrit des cours d'action ; la conception, enfin, que nous devons nous faire de ce que j'appelle dans mon ouvrage « principe de solidarité ».

## **Est-il indispensable de sous-estimer la réflexivité des acteurs ?**

Nicolas Mariot me reproche de privilégier analytiquement les « situations réflexives » et d'être conduit, ce faisant, à faire la part belle à la réflexivité des acteurs. Ce reproche ne me semble pas justifié. Mais peut-être convient-il ici, avant tout, de distinguer deux choses : d'une part, la place qu'occupe la grammaire dans la vie sociale ; d'autre part, la démarche propre à l'analyse grammaticale de l'action. Concernant la première, j'ai défendu, dans mon ouvrage, l'idée que la grammaire n'est pas omniprésente. Je n'ai d'ailleurs fait sur ce point que reprendre l'argument bourdieusien du « sens pratique », ainsi que ce qu'il est convenu d'appeler le « paradoxe de la règle » chez Wittgenstein : le plus souvent (trois fois sur quatre si l'on en croit l'estimation de Leibniz), nous agissons sans nous référer actuellement à l'existence d'une règle que nous devrions suivre ou ne pas enfreindre. On pourrait dire : nous agissons, le plus souvent, en vertu d'habitudes et non pas selon des règles (sachant, toutefois, que ces habitudes, nous avons pu les acquérir du fait qu'elles ne contredisaient pas certaines règles). C'est seulement dans les situations les plus réflexives que les règles sont rappelées en tant que telles, à travers leur énoncé positif ou la notification d'une faute (proposition 10). C'est seulement dans ce type de situations, par conséquent, que les règles peuvent devenir pour les acteurs des raisons d'agir, c'est-à-dire des appuis matériels de leur action et de leur jugement<sup>1</sup>.

Concernant, ensuite, l'analyse grammaticale de l'action : elle consiste à appréhender toute action sous l'angle de son rapport à des règles. Elle projette donc sur la vie sociale un niveau de réflexivité qui est rarement le sien, puisqu'elle fait comme si la question de la grammaire *en tant que telle* était omniprésente. Voilà qui peut faire songer à Max Weber. D'une part, Weber soutient ce que j'appelle ici la non-omniprésence de la grammaire, qui se traduit chez lui par la question de la conscience du sens visé : « Dans la grande masse des cas, l'activité *réelle* se déroule dans une obscure semi-conscience ou dans la non-conscience du “sens visé”. L'agent le “sent” imprécisément plus qu'il ne le connaît ou ne le “pense clairement” ; il agit dans la plupart des cas en obéissant à une impulsion ou à une coutume [...] Toute recherche historique ou sociologique devra sans cesse en tenir compte quand elle analyse la *réalité* » (*Économie et société*, t. 1, Paris, Pocket, 1995 [1922], p. 51, souligné par l'auteur). D'autre part, il affirme la possibilité de ce que j'appelle ici analyse grammaticale de l'action : « Mais cela ne doit pas empêcher la sociologie d'élaborer ses concepts par une

---

<sup>1</sup> Encore faut-il pour cela que les règles en question soient « matérialisées », c'est-à-dire invoquées *effectivement* en situation.

classification du “sens visé” possible, c’est-à-dire comme si l’activité se déroulait effectivement avec la conscience de son orientation significative » (*ibid.*). Pour qui adopte cette perspective, il ne s’agit donc certainement pas de laisser « de côté la plus grande part des actions humaines (celles dites “empiriques”) ». Il s’agit, *tout au contraire*, de se doter des moyens d’explorer l’immense continent qu’elles constituent.

Reste à savoir comment le chercheur peut procéder pour parvenir à cette fin, c’est-à-dire (en termes wéberiens) pour appliquer sans méprise à une action donnée la bonne classification du « sens visé », tout en tenant compte du fait que ce sens, s’il est bien visé, n’est pas nécessairement pleinement « conscient » à l’agent. Ou pour le dire dans le lexique de l’analyse grammaticale de l’action : reste à savoir comment le chercheur peut procéder pour déterminer la grammaire sous les auspices de laquelle une action donnée, y compris la moins réflexive, peut recevoir un sens positif. J’essaie de répondre à ce problème méthodologique dans le chapitre 4 du livre. Ma réponse est qu’il faut au chercheur porter attention aux devoirs (actions-en-retour contradictoires) et aux grâces (actions-en-retour confirmatrices), même les plus minimes, effectués par les interactants : les devoirs, même les plus petits, sont en effet le signe visible qu’une faute (du moins, un début de faute) a été perçue, sans avoir été forcément aperçue, de même que les grâces les plus petites sont le signe visible qu’une action exemplaire (du moins, un début d’action exemplaire) a été perçue, sans avoir été nécessairement aperçue. Bref, devoirs et grâces sont comme des manifestations très incarnées, et qui peuvent demeurer totalement muettes, de ce qui s’observe avec plus de netteté et de façon plus déployée dans les situations les plus réflexives – à savoir : le relevé d’une faute et l’énoncé positif d’une règle à suivre. Devoirs et grâces introduisent, dans l’action la plus « empirique », une réflexivité minimale (une réflexivité « pratique », serait-on tenté de dire), c’est-à-dire qu’ils pointent, *mais sans l’actualiser*, vers l’existence de la grammaire<sup>2</sup>. Cette perspective revient à soutenir qu’il y a continuité entre l’action et la règle (scolie 10), c’est-à-dire, pour être plus exact, entre l’action la moins réflexive (celle où affleure seulement une réflexivité pratique) et l’action la plus réflexive (celle où des règles sont rappelées comme telles, voire discutées). Cette perspective revient également à dire que toutes nos actions sont des devoirs et des grâces, même si la plupart d’entre elles n’ont

---

<sup>2</sup> Il importe de mesurer que dans le modèle grammatical de l’action ici défendu, conformément à ce qui y est appelé « principe de solidarité », la réflexivité n’est jamais conçue comme « purement » individuelle. Elle n’est pas un état que l’individu peut produire de façon autonome mais un effet de son interaction (c’est-à-dire une conséquence du fait qu’il agit ou juge « en retour »).

« qu'une faible capacité à faire advenir les règles grammaticales en tant que telles » (proposition 97).

Lorsque cette perspective se trouve énoncée, au chapitre 4 du livre, elle conduit à éclairer rétrospectivement la formule leibnizienne rappelée au chapitre 1 : « Nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions » (cité p. 38). La prise en compte des devoirs et des grâces les plus petits interdit en effet d'interpréter cette formule à travers l'opposition entre situations non réflexives et situations réflexives : conformément aux principes leibniziens de continuité et de progressivité, il s'agit bien plutôt d'une opposition entre situations *les moins* réflexives et situations *les plus* réflexives. En somme, l'analyse grammaticale a à combattre sur deux fronts : elle récuse non seulement ceux qui se plaisent à surestimer constamment la réflexivité des acteurs mais encore, *et tout autant*, ceux qui croient nécessaire à l'analyse du monde social de la sous-estimer. Elle fait sienne les mises en garde de Pierre Bourdieu contre « l'erreur scolastique », erreur consistant à imaginer que le suivi des règles serait omniprésent en toute action. Mais elle n'en reconnaît pas moins, dans les actions les moins réflexives, un minimum de réflexivité : celle qu'introduisent devoirs et grâces les plus minimes. Cette réflexivité peut s'avérer vraiment très minimale, comme c'est le cas en particulier dans les situations placées sous la dominante de la grammaire naturelle. Mais elle n'en est pas moins positivement observable, à partir du moment où il y a interaction, c'est-à-dire action-en-retour. C'est très précisément à ce moment-là que débute le domaine propre des sciences sociales (scolie 39).

Il est donc erroné de dire, comme le fait Nicolas Mariot, que l'analyse grammaticale de l'action accorde un privilège analytique aux « moments publics » (si l'on entend par là les moments où le maximum de réflexivité collective est atteint). Elle n'en accorde pas davantage à la grammaire publique, si ce n'est s'agissant de la question, importante mais circonscrite, de la critique (chapitre 7). Comprendre l'action ne requiert pas de privilégier la grammaire publique puisque si tel était le cas, les erreurs de compréhension deviendraient systématiques, dès lors que l'action à comprendre serait autre chose qu'une distanciation. Décrire, de même, n'implique pas de privilégier la grammaire publique puisque ce sont les enchaînements de devoirs et de grâces, quelle qu'en soit la grammaire, qu'il importe de décrire. Cela signifie que des moues désapprobatrices, des gestes d'énervement, des froncements de sourcil ou des énoncés dénonçant une faute technique (« Tiens mieux ton marteau ! ») méritent autant d'attention que des énoncés dénonçant une faute en référence à un tiers ou à un public

(« Vous n’avez pas le droit de parler ainsi à vos employés »). Cela veut dire également que des remerciements, des sourires, des réponses positives à un ordre ou des félicitations (« C’est très réussi ! ») sont aussi importantes à prendre en compte que l’énonciation d’une règle en référence à un tiers ou à un public (« Les enfants doivent toujours dire bonjour aux grandes personnes »). Les moments les plus publics (entendons : ceux où sont produits des actes de distanciation) n’ont pas plus d’importance analytique que les autres. Mon argument consiste seulement à dire : 1) qu’ils ne doivent pas être considérés par le chercheur comme ayant moins d’importance analytique que les autres ; 2) qu’il y a continuité entre les actions les moins réflexives et les règles sous la juridiction desquelles elles peuvent être placées dans des moments de plus forte réflexivité.

Cette position explique, au passage, pourquoi affirmer que l’inconscient peut toujours devenir la dominante d’une situation n’est pas une profession de foi optimiste – comme semble me le reprocher Nicolas Mariot – mais une implication logique de la définition non substantialiste (scolie 58) que je donne de ce qu’est un inconscient de l’action. Car il est logiquement impossible – si du moins, on admet ce que j’appelle « pluralisme grammatical – que les acteurs, dans la mesure où ils ont accès à trois grammaires universelles, agissent toujours et continûment dans une seule des trois. Lorsqu’ils passeront de l’une à l’autre, leur inconscient, par définition, changera : parmi les grammaires jusqu’alors subordonnées, l’une sera devenue la nouvelle dominante. Contester qu’il en soit ainsi revient à nier que les acteurs aient accès à plus d’une seule métarègle : négation bien sûr possible mais qui implique, pour rester cohérent, d’assumer l’idée selon laquelle les acteurs se trouvent en permanence au même niveau de réflexivité (ou d’absence de réflexivité) et ne sont jamais sujets à l’inquiétude (scolie 62). Une vision anthropologique qui mériterait, pour le moins, d’être étayée par des faits empiriques (scolie 24a)<sup>3</sup>.

Cette position éclaire également, je crois, le problème de « l’action démotivée ». « Ce n’est pas la même chose d’agir de façon motivée et d’agir par habitude ou sans avoir à l’esprit les raisons de nos actes », écrit Nicolas Mariot. Qu’on puisse agir « par habitude ou sans avoir à l’esprit les raisons de nos actes », c’est bien ce sur quoi met l’accent l’idée d’une non-

---

<sup>3</sup> Ajoutons que si l’optimisme réside dans l’espoir de voir disparaître un jour notre inconscient, l’approche grammaticale de l’inconscient doit être reconnue comme plutôt pessimiste. Car en même temps qu’elle affirme que l’inconscient d’une action A peut toujours devenir la dominante d’une action B, elle soutient qu’il ne peut pas y avoir d’action sans inconscient et que l’inconscient, par conséquent, est un phénomène « éternel » (scolie 61c).

omniprésence de la grammaire dans la vie sociale. L'erreur de Nicolas Mariot est, selon moi, d'opposer ce cas de figure à celui qui consiste à « agir de façon motivée ». Cela revient en quelque sorte à opposer les invertébrés au règne animal, en laissant supposer qu'un invertébré ne saurait être en même temps un animal, et vice versa. En réalité, *toutes les actions* sont motivées ou du moins, toutes doivent être considérées comme telles par principe de méthode (proposition 84). Dans cette optique, ce qui s'oppose à l'action « par habitude » n'est pas l'action motivée mais l'action « plus réflexive ». Autrement dit, les actions « par habitude » sont des actions motivées mais très faiblement réflexives. C'est au demeurant un point que semble reconnaître Nicolas Mariot lorsqu'il se dit d'accord avec l'idée selon laquelle « le fait que certaines actions pourraient exister sans qu'il soit possible d'attribuer un motif à leur auteur » n'est pas tenable – ce qui est une formulation de ce que j'appelle « principe de rationalité » ou « d'intentionnalité » (scolie 42b).

Si, maintenant, on considère qu'une action démotivée signifie seulement « une action sans entrain ni motivation (au sens où l'on dit d'un élève qu'il n'est pas motivé) », peut-on dire « démotivées » *en ce sens-là* les actions accomplies « par habitude » ? Peut-être<sup>4</sup>. Toutefois, le point qu'il importe de souligner, est qu'« action démotivée », comprise en ce sens précis, n'est plus un synonyme d'« action sans raison » ou d'« action non intentionnelle » – expressions dont je maintiens qu'elles sont des contradictions dans les termes. Autrement dit, l'idée d'« action démotivée », entendue en ce sens, ne peut plus prétendre constituer une réfutation du principe de rationalité tel que je le défends. À l'inverse, celui qui admet ce principe (et Nicolas Mariot semble ici l'admettre) devra considérer que les acteurs « démotivés » (en ce sens) ont actuellement des raisons de l'être – *i. e.* mobilisent actuellement des appuis matériels dont ils se servent pour ne pas s'engager davantage. De sorte que la démotivation (ainsi entendue) devra être comprise comme une attitude rationnelle (au sens où elle n'est pas dépourvue de raison) et intentionnelle (au sens où elle rend descriptible chez l'acteur une intention de ne pas s'engager).

---

<sup>4</sup> À vrai dire, je ne crois pas que l'habitude exclut nécessairement l'entrain ou l'envie. Dans la nouvelle d'Herman Melville, *Bartleby*, dont je me sers au chapitre 4 de l'ouvrage, un des personnages, Dindon, a l'habitude de dévorer tous les matins quantité de biscuits au gingembre (voir p. 103-104). On ne peut pas dire qu'il manque d'entrain pour accomplir cette activité ! Ce qu'on peut dire, c'est qu'il déploie à ce moment-là une faible réflexivité.

## **La notion de « raison d’agir » condamne-t-elle au mentalisme ?**

Selon Nicolas Mariot, le vocabulaire de la responsabilité, de la culpabilité et de l’imputabilité comporterait en lui-même un risque de « retour du causalisme mental ». Ce procès est étrange. Pour ma part, je pense que les phénomènes que désignent ces mots existent et qu’ils doivent être pris en compte par les sciences sociales (au nom de quoi, en effet, le chercheur devrait-il passer son chemin lorsqu’il les rencontre ?). Toutefois, contrairement à Nicolas Mariot, je ne pense pas qu’il s’agisse d’états mentaux. Et je n’estime donc pas qu’il y ait le moindre risque à réintroduire, par leur truchement, du causalisme mental : on peut parfaitement et entièrement les analyser comme des phénomènes observables et publics. Il s’agit, alors, d’examiner avec précision les processus à travers lesquels les acteurs s’attribuent mutuellement des fautes et des responsabilités. C’est le même type de traitement que je préconise, dans l’ouvrage, à l’égard de deux notions : les représentations collectives et l’inconscient. Ces termes ont beau être très puissamment attachés à la tradition mentaliste, ils n’ont pas, en eux-mêmes, le pouvoir d’empêcher qu’on les redéfinisse et qu’on les emploie dans une perspective foncièrement non mentaliste. C’est fétichiser les mots et leur attribuer une sorte d’aura magique que de croire qu’ils nous obligeraient, par eux-mêmes, à les employer d’une certaine façon<sup>5</sup>.

Il en va de même pour le concept de « raison d’agir ». Nicolas Mariot déplore que le chapitre 4 soit le seul où je n’invente pas de notion « qui permettrait de marquer plus nettement la perspective non mentaliste » que je promeus. Un reproche déroutant, car le chapitre 4 est précisément celui où est introduite la notion de « raison d’agir » sur laquelle repose l’entièreté de la perspective non mentaliste développée dans la suite de l’ouvrage. Mais à nouveau, il est demandé au lecteur d’accepter que des mots, qu’il a pour habitude d’utiliser en un sens mentaliste (en l’occurrence, « raison » et « intention »), le soient désormais en un sens qui ne l’est pas. Ainsi lorsque Nicolas Mariot se demande comment entendre au juste les verbes « disposer » [d’une raison], « constituer » [une discontinuité en une raison d’agir] ou « se servir » [d’une discontinuité comme raison d’agir], la réponse est que, dans le cadre d’une approche grammaticale de l’action, il convient de considérer ces verbes comme décrivant des actions publiquement observables et non pas comme se référant à des opérations mentales. « Disposer » d’une raison signifie alors : s’appuyer, pour agir ou juger, sur une

---

<sup>5</sup> Car c’est nous qui, collectivement, déterminons leur usage en fonction de nos habitudes et de nos règles partagées. Raison pour laquelle ce qui nous contraint dans cet usage ne réside pas dans la sémantique elle-même (scolie 9b).

discontinuité physique ou comportementale (un corps, un objet, un geste, une inscription, un énoncé proféré, etc.) immédiatement présente dans son environnement. De même, « constituer » une discontinuité physique ou comportementale en raison d'agir, ou « se servir » d'elle comme raison d'agir, sont des expressions qui veulent dire : s'appuyer sur cette discontinuité pour agir ou juger. On en vient ainsi à la question principale : que veut dire exactement ici *appui* de l'action et du jugement ? Ou, autrement dit, que veut dire *s'appuyer* sur une discontinuité physique ou comportementale pour agir ou juger ? Cela veut dire que l'acteur agit ou juge *en réponse* à une discontinuité physique ou comportementale. Ce faisant, et de ce seul fait, il « constitue » cette discontinuité en une raison d'agir (*i. e.* il la transforme *de facto* en raison de lui répondre, d'y réagir). La constitution en raison d'agir n'est donc pas ici envisagée comme un processus ayant son siège dans la tête de l'acteur mais comme le fait, publiquement observable, qu'une action est produite *en réponse* à une discontinuité. Car en répondant à une discontinuité, l'acteur, *de ce seul fait*, la transforme en « raison d'agir ». C'est-à-dire qu'il la grammaticalise : il la fait entrer dans un certain ordre de raisons (proposition 92). D'un point de vue descriptif, rien ne justifie de faire de cette constitution d'une discontinuité en raison d'agir une opération mentale. Il faut la voir plutôt comme une conséquence du fait que l'action qui vient d'être produite peut recevoir une signification dans la communauté de référence de l'acteur – autrement dit, qu'elle tend à avoir un sens dans une certaine grammaire en vigueur dans une certaine communauté.

Reste à savoir si le fait qu'une action est produite *en réponse* à une certaine discontinuité est véritablement quelque chose d'observable « publiquement ». Je suggère que c'est le cas pour les acteurs eux-mêmes, lorsqu'ils comprennent immédiatement – c'est-à-dire avec un sentiment d'évidence – ce que font leurs partenaires et ce qu'il leur faut faire (ce qui est attendu d'eux). Mais c'est aussi le cas, me semble-t-il, du côté de l'enquêteur, si celui-ci fait l'effort de reconstituer, dans la mesure où cela lui est possible, ce qu'on peut appeler le « contexte » de l'action, c'est-à-dire l'enchaînement des actions au sein duquel a été produite celle qu'il analyse (scolie 37). Certes, il s'agit toujours, dans les deux cas, d'évidences qui pourront être contestées : tel acteur se verra désavoué par ses partenaires lorsqu'il affirmera s'être appuyé sur une discontinuité d'un certain type pour agir ou juger, ou que la discontinuité sur laquelle il s'est appuyé était « légitime » ; tel chercheur se verra contesté par ses collègues lorsqu'il affirmera que la discontinuité sur laquelle s'est appuyé tel acteur pour agir était celle-ci ou celle-là, ou que l'attitude qu'adopta cet acteur répondait à telle action de ses partenaires. C'est précisément cette contestabilité en droit qui fait que l'identification des

raisons d'agir des individus – et, ce qui est lié, la signification de leurs comportements – peuvent prétendre à l'objectivité (scolie 43).

Ces précisions apportées, la question, soulevée par Nicolas Mariot, de savoir qui, de l'acteur ou du chercheur, « a la parole » pour identifier les raisons d'agir dont se sert le premier, apparaît problématique en sa formulation même. Car elle est une invitation à chercher du côté de certains individus (l'acteur ou le chercheur) ce qui, du point de vue d'une approche grammaticale de l'action, appartient à des communautés. En vertu du principe de solidarité, ce n'est jamais l'acteur, en effet, qui peut garantir par lui-même que les raisons qu'il désigne à l'appui de sa propre action ou de son propre jugement ont un sens recevable dans sa communauté. De même, ce n'est pas le chercheur qui peut assurer lui-même que les raisons d'agir qu'il a identifiées chez un individu sont celles dont ce dernier s'est effectivement servi. Dans les deux cas, il faut, pour en juger, l'horizon d'une communauté, d'où viendront l'évidence que les raisons identifiées sont les bonnes et, si tel n'est pas le cas, la possibilité d'une contestation. L'approche grammaticale de l'action conduit ainsi à ne reconnaître à aucun individu en particulier le pouvoir de déterminer, *à lui seul*, la signification d'une action, et d'identifier sa raison et son intention. Ou plus exactement : elle conduit à reconnaître dans le pouvoir individuel de déterminer la signification d'une action, et d'identifier sa raison et son intention, une opération qui engage un sens commun et appelle un processus collectif de validation.

### **Les sciences sociales doivent-elles être mécanistes ?**

Nicolas Mariot voit dans la résistance qu'oppose Bartleby à son employeur une « exception caractérisée avant tout par son irréalisme sociologique ». Est-ce à dire que, selon lui, tout ordre donné est nécessairement exécuté, du seul fait qu'il a été donné, et que toute requête est obligatoirement satisfaite, du seul fait qu'elle a été formulée ? Dans ce cas, il me faut confesser une expérience du monde social assez sensiblement différente. Qu'il suffisse de se rappeler que celui qui refuse le service demandé peut y mettre les formes, davantage que ne le fait Bartleby, et trouver des excuses, ce que ne fait pas non plus Bartleby, et chacun d'entre nous ne pourra-t-il pas témoigner de situations où il fut lui-même auteur ou victime d'un refus d'obtempérer ou de satisfaire une demande ? Que gagne-t-on au juste à gommer cette dimension conflictuelle et disharmonieuse de la vie sociale, en la décrétant « exceptionnelle », alors qu'elle ne l'est en rien ? Nicolas Mariot semble pourtant admettre la nécessité de distinguer entre l'improbable et l'impossible. Il reconnaît aussi que le lien entre une action et

l'action-en-retour qu'elle permet n'est pas mécanique – quand bien même il semble l'être – mais grammatical (proposition 91). Tout ceci devrait logiquement le conduire à rejeter les visions mécanistes du principe de solidarité.

Dans la mesure où l'approche grammaticale de l'action rejette fermement de telles visions (scolie 9), Nicolas Mariot va jusqu'à me prêter le dessein de ne pas vouloir « observer le caractère régulier et prévisible des interactions ordinaires ». Ce que j'écris au chapitre 8 sur le rôle crucial de la prévision en sciences sociales (p. 218-222) apporte à cette affirmation un démenti complet : l'idée de « grammaire » et de « principe de solidarité » conduisent à souligner la très haute prévisibilité et la très grande régularité des comportements humains. Mon propos consiste seulement, sur ce point, à réfuter l'idée selon laquelle cette prévisibilité serait absolue, et cette régularité produite mécaniquement. De telles croyances sont anti-scientifiques. Car elles reviennent à assimiler les habitudes, qui sont toujours historiquement constituées, à des programmes d'action immuables et les raisons d'agir, qui sont par définition dotées de grammaticalité et liées à des significations, à des causes physiques. Face à elles, il convient de faire remarquer, comme le faisait Marc Bloch, que « les réactions humaines n'ont rien d'un mouvement d'horlogerie, toujours déclenché dans le même sens » (cité p. 33-34). Ainsi, lorsqu'un voyageur du métro demande à un autre d'ouvrir la fenêtre, peut-il être totalement sûr du résultat ? Et si le voyageur à qui la requête est adressée, ou d'autres dans le wagon, contestent la nécessité d'ouvrir la fenêtre ? Même dans les situations où le résultat semble plus prévisible, même dans celles où il apparaît quasi certain (les soldats vont sortir de la tranchée au coup de sifflet), il revient au chercheur d'admettre qu'il n'est pas *absolument* certain, et que la manière exacte dont il va être obtenu, même si elle confirme la prévision, n'était pas elle-même *absolument* prévisible.

Je ne peux donc que souscrire, pour ma part, à l'idée qu'il faut « donner toute sa place au principe de solidarité ». Mais il me semble que c'est rabaisser cette ambition que de confondre les obligations (celles du don et du contre-don, par exemple) avec des mécanismes imparables et de se rapporter dès lors au monde social dans les termes d'un nécessitarisme déterministe strict. C'est aussi restreindre le projet des sciences sociales que de se tenir pour quitte, dès lors qu'on a rendu compte de ce que les actions humaines ont de régulier et de prévisible. Car la tâche qu'imposent ces sciences est aussi, *et indissociablement*, d'expliquer des dynamiques de changement et d'analyser les processus par lesquels ce qui était jusqu'alors naturalisé et réputé intangible se modifie. La question, sous ce rapport, est peut-

être moins de savoir si « on peut refaire le monde avec des lapsus » que de se demander si faire fonds sur une vision mécaniste et fixiste du contrôle social nous donne les moyens de rendre compte de l'évolution historique des sociétés humaines. Personnellement, je ne le pense pas. C'est pourquoi il me semble que nous avons besoin de modèles de l'action qui rejettent aussi bien l'individualisme méthodologique (scolie 44) que la réification de la grammaire (scolie 9). En affirmant que les individus vivent des contradictions internes (du fait de l'inconscient de leur action), affrontent, au cœur de l'action collective, des incertitudes quant à ce qui est attendu d'eux et produisent des écarts comportementaux que leurs partenaires tolèrent à des degrés divers (proposition 17), de tels modèles de l'action ne flétrissent pas le principe de solidarité : ils l'honorent.

De ce point de vue, l'affirmation de Nicolas Mariot selon laquelle il peut exister des moments effervescents qui ne produisent pas chez tous les participants d'attitudes fortement réflexives ne peut constituer une objection que pour le tenant, que je ne suis pas, d'une conception mécaniste du principe de solidarité. Une fois admise l'idée d'impureté grammaticale (scolie 57), rien ne s'oppose – tout au contraire ! – à concevoir les cérémonies publiques comme des situations où les acteurs ne sont pas tous investis au même degré dans la dominante grammaticale et où, même, certains n'y sont pas du tout investis (ce qui rend prévisible, cependant, que certains participants puissent les rappeler à l'ordre, si leur manque d'investissement devient trop flagrant et subversif). Par ailleurs, ce n'est pas parce qu'une cérémonie se déroule en public qu'elle est nécessairement sous la dominante de la grammaire de la distanciation (grammaire publique). En effet, les discontinuités présentes peuvent être constituées par les acteurs (ou certains d'entre eux) en répulsions ou en attractions plutôt qu'en représentations collectives, la forme de vie produite devenant alors plus contrainte ou intime que publique (au sens où j'entends ces termes). Dans une approche grammaticale de l'action, ce sont en effet les actes de distanciation – rien d'autre – qui font de la situation ce que Durkheim appelle un moment effervescent (scolie 47). Lorsque tel est le cas, les individus tendent à faire positivement et corporellement l'expérience du principe de solidarité qui les lie et, ce qui va de pair, l'expérience (y compris sur un mode très incarné et peu verbalisé) de la conscience de soi et d'une certaine forme d'égalité (scolie 64). Mais l'accès à cette expérience n'a rien d'obligatoire, ni de mécanique – par exemple, parce que le réalisme peut être trop fort chez l'acteur. De très nombreux participants (voire peut-être parfois quasiment tous) peuvent demeurer dans des formes de vie intimes ou contraintes au cours d'une cérémonie se déroulant en public.

En surévaluant l'homogénéité comportementale des participants à une même situation et en sous-estimant la conflictualité à l'œuvre dans les rapports sociaux en apparence les plus harmonieux, les approches mécanistes de l'ordre social ne cessent d'offrir des sciences sociales une vision caricaturale. Cette vision leur nuit, dans la mesure où elle fournit des arguments partiellement fondés à leurs ennemis et plus généralement, à tous ceux qui croient intellectuellement possible de rejeter le principe de solidarité. C'est pourquoi adopter, de ce principe, une vision non mécaniste ne revient certainement pas à en amoindrir la portée. Au contraire : cela oblige à lui conférer une place toujours plus incontournable et indéniable dans l'analyse même de l'action. Un tel principe a une assise anthropologique suffisamment incontestable pour qu'il soit inutile d'invoquer, dans l'explication de l'ordre social, de sa prévisibilité et de sa régularité, des contraintes supplémentaires à celles que les acteurs, en vertu de lui, s'imposent mutuellement. Ces formes supplémentaires ne pourront en effet qu'être des expressions réifiées dudit principe ou de la grammaire : le chercheur autonomise ces phénomènes par rapport à l'action puis il les décrit comme agissant sur les acteurs, ou en lieu et place de ceux-ci – ainsi, chez Parsons et dans certaines formes de structuralisme (p. 226-227).

Sous ce rapport, la remarque de Nicolas Mariot sur l'absence de la notion d'institution dans *Le Devoir et la Grâce* mérite grande attention. Si par « institution », on entend – comme François Dubet par exemple – une organisation (l'École, l'Église, l'Armée, l'Hôpital, etc.), force est de reconnaître que le mot est inutile au strict plan d'une théorie grammaticale de l'action. En effet, le terme d'institution, ainsi entendu, n'est une notion ni très performante, ni nécessaire pour la description : au plan descriptif, dire par exemple que l'institution « agit », « décide », « affirme », « impose », « oblige » est une façon assez vague, et particulièrement réifiante, d'aborder la réalité sociale. C'est aussi et surtout une façon de ne pas décrire les appuis matériels concrets de l'action. Or si l'institution a bel et bien « une action » sur les personnes, ce doit être qu'elle « leur fournit » certaines discontinuités dont ils peuvent faire des raisons d'agir. C'est cette mise à disposition qu'il faut commencer par décrire avec précision. On verra alors qu'il y a derrière toute institution des individus en action, et que ce sont eux qui, collectivement, la font « agir », pour autant que tel soit le cas, selon des règles grammaticales qu'aucun d'entre eux n'a déterminé, et à partir d'environnements matériels et organisationnels déterminés, qui leur communiquent certaines tendances à agir et leur donnent

un accès inégal à certaines ressources, et qu'ils modifient collectivement<sup>6</sup>. Disparaît totalement, dans cette perspective, le besoin de faire agir l'institution *par elle-même* ou de la doter du pouvoir d'honorer *par elle-même* le principe de solidarité.

Si, maintenant, par « institution » on entend le fait qu'il existe toujours à l'horizon de nos actions des règles que nous n'avons pas le pouvoir, à titre individuel, de modifier (quoique cela nous soit possible collectivement), alors *Le Devoir et la Grâce* peut être dit un livre qui porte *entièrement* sur la question de l'institution. Mieux : c'est un livre qui vise à définir les sciences sociales, par opposition aux sciences naturelles, en tant que sciences des institutions. De telles sciences réclament qu'on reconnaisse à leur fondement le principe de solidarité (p. 19) mais elles exigent aussi qu'on n'hypostasie pas ce principe et qu'on ne se leurre pas sur ce qu'il est : certainement pas un pouvoir d'emprise ou de commandement que détiendraient sur les humains les objets et les organisations matérielles qu'ils ont bâtis (scolie 33) ; plutôt l'impossibilité dans laquelle chacun d'entre eux se trouve d'agir, et de porter des jugements sur le monde, en dehors de l'horizon d'une communauté.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 17 décembre 2009

© [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr)

---

<sup>6</sup> C'est seulement à condition d'appeler « institutions » de tels environnements matériels et organisationnels que les institutions peuvent être dites jouer un rôle important, et même décisif, dans la description de l'action, mais aussi dans ces tâches techniquement secondaires que sont la prévision des chances d'agir, l'explication de l'action et la critique sociale.