



Lucien Samir Oulahbib

86 quai Pierre Scize
69005, Lyon
0664944909/0873838358
<http://lucien.oulahbib@free.fr>

Mise en perspective de certains rapports entre sociologie, psychologie, science politique dans l'évaluation de l'action

Je voudrais démontrer ici que l'un des problèmes majeurs rencontrés dans l'évaluation de l'action humaine consiste moins à connaître le contenu social historique des constructions mentales, motivationnelles et cognitives, qui en façonnent et en légitiment l'érection -(connaissance cependant nécessaire)- que de comprendre la nature de leur hiérarchisation dans les divers actes qui se coordonnent comme action. Je soutiendrai que cette nature révèle non seulement des aspects sociologiques et psychologiques, mais aussi micropolitique lorsqu'il s'agit d'orienter, de peser, pour effectuer l'action au sein de ce réseau de relations que constitue le réel. En ce sens, il sera question de montrer qu'il s'élabore une délimitation dans la synthèse, consciente, décidant l'action puisqu'elle se doit, pour être, -et ce quand bien même serait-elle illogique dans les moyens et irrationnelle dans les fins, se pacifier en interne et transformer (et non pas seulement interpréter) son environnement en externe. On reconnaîtra la définition baechlerienne de la *politie*.

Ainsi, examiner et dégager en quoi l'analyse sociologique et psychologique des contenus mentaux de l'action, peut et doit s'articuler à une évaluation politique de sa structure permettra d'être en mesure de qualifier l'orientation donnée de la synthèse consciente et sa capacité à peser sur le réel comme *prégnance d'action*. Ce qui impliquera de classifier (ou spécier) selon ce que celle-ci apporte ou retranche à la *micropolitie* qui l'effectue.

*

L'élaboration du concept d'évaluation de l'action considérée sous trois modes (sociologie, psychologie, science politique) cherche ici à démontrer que la dimension politique, au niveau micro, est l'un des facteurs décisifs quant à la finalisation et la

réalisation de d'action. Je soutiens en effet ici que si l'acteur social hiérarchise et module les termes, il leur donne *aussi* une prégnance donnée en fonction de la position qu'il a *l'intention* d'obtenir dans le réseau de relations qui constitue la fin sociale visée. Dans cette optique l'acteur social *est* aussi un acteur politique puisqu'il oriente le sens des systèmes d'interactions dans un réseau donné de relations ; ce qui se distingue nécessairement du rôle de l'agent social dans un système d'interdépendance.

L'introduction du facteur politique dans l'analyse microsociologique implique d'étudier en première partie en quoi et de quelle façon sa dimension ou rôle peut être alors posée au niveau micro comme *pouvoir*, c'est-à-dire capacité d'*imprégner* orienter, peser, sur un réseau de relations afin de se l'approprier en réel d'action. Un corollaire s'impose : la question de l'ascendant du politique au niveau micro comme pouvoir au coeur de l'action (Baechler, 1978, 1985), ne réduit cependant pas sa prégnance à la notion de *puissance* (volonté de) qui lui est coextensive ; le politique ce n'est pas seulement le *rapport* de forces qui le constitue ; car au contraire de ce qu'a énoncé Marx, et, à la suite de Carl Schmitt (Julien Freund, 1992, p.16), Michel Foucault, (Lucien Oulahbib, 2006, p.21), le fait d'extraire de sa dimension institutionnelle pour l'étendre à l'ensemble des rapports constitutifs de toute unité d'action, la notion de *force*, en tant que *pouvoir de*, ne se limite pas, dans le *rapport*, qu'il soit psychologique ou sociologique, à la puissance, (Baechler, 1978), car il intègre, pour irradier en constance, de l'autorité ou charisme, et de la délibération ou direction ; ce qui implique que ces trois variables coexistent (non sans conflit) dans toute décision d'action. Sauf lorsque celle-ci expose un dérèglement de ce que je nommerai la *logique* des moyens et la *raison* des fins ; c'est-à-dire évacue la question des conséquences et donc se pose comme force illogique et irrationnelle évacuant le troisième terme, celui de la délibération ou direction.

La première et seconde partie tenteront précisément d'en établir les termes à travers ce que *certain*s débats contemporains ou plus anciens en sociologie et en psychologie permettent de conclure quant à la constitution du Groupe et l'appréhension de l'action elle-même ; ce qui permettra de dégager précisément ce que l'on peut entendre par synthèse et prégnance d'action s'activant par et dans un réseau donné de relations.

La troisième partie cherchera à combiner les résultats des deux premières afin de spécifier comment et pourquoi une évaluation de l'action s'avère en définitive possible en tant qu'élaboration et classification de résultat d'un acteur social *et* politique cherchant à propager, pour le meilleur comme pour le pire, son irradiation dans et par le quasi micro (institutionnel) et au sein de la contingence du macro (agrégation) de sa constance historiquement situé.

*

Je prendrai trois exemples quant à la première partie censée souligner l'apport de la dimension politique à la décision *et* l'orientation de l'action. Je vais critiquer la théorie matrimoniale de Claude Lévi-Strauss, basée essentiellement sur la prohibition de l'inceste posée comme facteur premier de la constitution du Groupe :

La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence. (1967, p. 552).

Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l'inceste qui les résume toutes, s'éclairent à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit. (1967, p. 561).

Lévi-Strauss synthétise empiriquement cette acception par la priorité donnée au mariage avec la fille du frère de la mère sur celui de la fille de la sœur du père ; ainsi, chez les Kariera, explique-t-il, un mariage avec la fille du frère du père est interdit alors qu'il sera autorisé avec la fille du frère de la mère, (Lévi-Strauss, 1967, p.185, Raymond Boudon, 1968, p. 127).

Ma critique œuvrera dans ce « il faut que la société soit » (*supra*) pour montrer en quoi ce *il faut* s'explique bien mieux sociologiquement lorsqu'il est pris en considération la *détention et la transmission agnatique du pouvoir politique* au sens large, c'est-à-dire incluant les trois facteurs de la puissance, de l'autorité, et de la délibération (Weber, 1995, Baechler, 1978), car cette détention et transmission agnatique, en s'effectuant par les aînés et non par la descendance directe influe nécessairement sur le choix des alliances entre lignages (Stéphane Gsell in Gabriel Camps, 1987, p.71). Or, bien que Lévi-Strauss prétende justifier « entièrement » la règle matrimoniale qu'il décèle « par des causes sociologiques » (1967, p.XVI), il écarte cette dimension politique pour en surdéterminer la nécessité de façon uniquement fonctionnelle, celle de préserver « l'intégration du groupe » (1967, p.517), ce qui s'avère être là qu'une partie, (bien plus psychologique que sociologique), du puzzle.

J'avancerai ici une toute autre grille de lecture qui peut expliquer pour une raison plutôt politique que seulement « sociologique » (au sens de Lévi-Strauss) le choix matrimonial privilégiant le mariage avec la fille du frère de la mère sur celui de la fille de la sœur du père. C'est-à-dire, strictement énoncé, où la question de la cohésion d'un être ensemble dans sa dialectique exogame/endogame, (Durkheim 2006, Weber 1995), est modulée par la prégnance politique d'un segment considéré, ce qui se vérifie au niveau élémentaire des systèmes de parenté par la dimension agnatique.

Dans l'exemple étudié, l'ascendant du politique, défini ici comme prégnance d'action opérée et orientée par un acteur social donné, complexifie plutôt qu'il n'infirme, la thèse de l'exogamie, (Durkheim, 2006, p.5 ; Weber, 1995, p.94), dont Lévi-Strauss rejette l'acception durkheimienne, (1967, p.26), parce que Durkheim ne proposerait

aucune loi qui rende compte du passage nécessaire, pour l'esprit humain, de la croyance en la substantialité totémique à l'horreur du sang, de l'horreur du sang à la crainte superstitieuse des femmes, et de ce dernier sentiment à l'instauration des règles exogamiques.

Je montrerai plus loin que le contenu, bien plus complexe, de la thèse Durkheim peut, au contraire, aider à renforcer l'idée d'un ascendant de la dimension politique en tant qu'organisatrice du Groupe.

Si l'on entre maintenant dans les détails méthodologiques de l'argumentation avancée par Lévi-Strauss, j'énoncerai ceci :

Dans le cadre de lignages de *type agnatique* comme l'ont connu les Nuers (E.E. Evans-Pritchard, 1968, pp. 221-222) et les Massyles (S.Gsell in Gabriel Camps, 1987, p.71), le pouvoir politique, issu d'un ancêtre commun, revient non pas à la descendance directe mais à l'aîné de l'agnat, par exemple au frère du chef et non pas au fils de celui-ci. Or, se marier par exemple avec la fille du frère, voire de la sœur, du père (que l'on supposera ici être le chef de l'agnat), impliquerait d'être positionné dans les premiers

rangs d'une succession. Ce qui aurait pour conséquence de déclencher la prégnance d'une fraction du lignage, voire d'un clan externe, sur celui, décisif politiquement, d'où est issue la femme considérée.

Il n'est alors pas impensable de probabiliser que pour une *raison politique* au sens de préserver une certaine prégnance ou pouvoir dans un réseau donné de relations qui forme réel, il soit préférable de concéder des alliances matrimoniales au plus loin de la sphère hiérarchique et décisionnelle de l'agnat. Et donc préférer plutôt octroyer la fille du frère de la mère, voire à la rigueur la fille de la sœur du père (si l'alliance est *stratégique* par exemple) plutôt que la fille du frère du père. Parce que les rapports de proximité de celle-ci à son père, frère du chef dans mon exemple, peut propager une influence sur ce dernier, influence qui peut se faire au détriment des autres clans de l'agnat alors qu'ils peuvent, par effet de position, se situer au plus proche de la source du pouvoir...ce qui ne peut pas ne pas déclencher toutes sortes de conflits. Ainsi Camps, en s'appuyant sur Gsell avance l'exemple suivant, celui de la dynastie massyle (1987, pp.70-71) :

Les règles de succession du royaume massyle, telles que Gsell a pu les dégager, constituaient une véritable tanistry : « La royauté était la propriété d'une famille, dans le sens large de ce terme, c'est-à-dire d'un ensemble d'agnats remontant par les mâles à un ancêtre commun... Dans cette famille, le chef était le plus âgé des mâles vivants issus de mariages légitimes. A lui appartenait la royauté. A sa mort elle passait à celui qui devenait l'aîné du groupe d'agnats » (...).

Dans une telle situation, il s'agira *principalement* de gérer l'échange des femmes selon des critères politiques, c'est-à-dire s'appuyant à la fois sur des systèmes d'alliances, mais aussi sur des stratégies contournant diverses rivalités (entre frères et sœurs) qu'une trop grande proximité du pouvoir *effectif* pourrait en effet déclencher lorsque c'est plutôt au hasard de l'âge et d'accidents divers qu'une succession s'effectuerait au lieu de se réaliser par descendance directe.

Il est d'ailleurs curieux que Lévi-Strauss justifie pour une part sa théorie en s'appuyant sur l'analyse des Nuers effectuée par Evans-Pritchard (1967, p.552), alors que ceux-ci relèvent précisément de la structure agnatique et non pas de la descendance directe, ce qui implique, nécessairement, une toute autre lecture de la *signification* des stratégies matrimoniales comme on vient de le voir.

L'heuristique d'un tel énoncé pourrait dans ces conditions ne pas concerner que l'élite politique et se repérer également dans tout lignage agnatique, ce qui impliquerait de lire principalement la proposition empirique de Lévi-Strauss des systèmes *élémentaires* de parenté sous un angle bien plus politique au lieu de la saisir sous sa seule dimension en réalité hyper fonctionnaliste puisque selon Lévi-Strauss ce qui serait essentiellement en jeu serait la préservation *sui generis* du groupe et non, également, *l'imprégnation politique du lignage hégémonique à ce moment là*.

Détaillons dans le corpus même. Ainsi, pourquoi faut-il aller chercher « l'union avec des femmes plus lointaines » (Dan Sperber, 1968, p.21) selon Lévi-Strauss ? Pour, en « dernière analyse », favoriser une « meilleure intégration » du groupe. Soit l'explication suivante (1967, p.517) :

Si donc, en dernière analyse, le mariage avec la fille de la sœur du père est moins fréquent que celui avec la fille du frère de la mère, c'est que le second, non seulement permet, mais favorise, une meilleure intégration du groupe, tandis que le premier ne réussit jamais qu'un édifice précaire, fait de matériaux juxtaposés, n'obéissant à aucun plan d'ensemble, et que sa texture discrète expose à la même

fragilité que celle de chacune des petites structures locales dont, en définitive, il se compose.

Puis il indique en quoi cette déduction *s'apparente* à l'harmonie et à l'inéluctabilité de lois physiques et biologiques (1967, p.519) :

(Il) suffit qu'un groupe humain proclame la loi du mariage avec la fille du frère de la mère, pour que s'organise, entre toutes les générations et entre toutes les lignées, une vaste ronde de réciprocité, aussi harmonieuse et inéluctable que les lois physiques ou biologiques ; tandis que le mariage avec la fille de la sœur du père oblige, de génération en génération et de lignée en lignée, à interrompre et à renverser les parcours. Dans un cas, le cycle global de réciprocité est idéalement coextensif au groupe lui-même, à la fois dans le temps et dans l'espace ; il vit et se développe avec lui ; dans l'autre, les cycles multiples qui se créent continuellement morcellent et dénaturent l'unité du groupe ; ils la morcellent, parce qu'il y a autant de cycles que de lignées ; et ils la dénaturent, parce que le sens des cycles doit être inversé à chaque génération.

Lévi-Strauss *légitime* ensuite cet ensemble d'énoncés par les « lois dialectiques » en s'appuyant sur Engels (1967, pp. 519-520) :

L'empirisme de certains sociologues contemporains¹ ne fait que répéter, sur un autre plan, l'erreur d'un idéalisme périmé, et il faut lui répondre de la même façon : « C'est de l'histoire de la nature et de celle des sociétés humaines que sont abstraites les lois de la dialectique... L'erreur (de Hegel) provient de ce qu'il a essayé d'imposer ces lois à la nature et à l'histoire en tant que lois de la pensée, alors qu'il fallait les en déduire... Bon gré mal gré, le système de l'univers doit se conformer à un système de pensée qui n'est, en fait, que l'expression d'une certaine étape de l'évolution humaine. Si on remet les choses à l'endroit tout devient simple, et les lois dialectiques, qui paraissent si mystérieuses quand on les envisage d'un point de vue idéaliste, deviennent limpides, et aussi lumineuses que le soleil en plein midi² ». Car les lois de la pensée – primitive ou civilisée- sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects.

Le mariage matrilatéral représente la plus lucide et la plus féconde des formes simples de la réciprocité, tandis que, sous son double aspect de privilège avunculaire et de mariage avec la fille de la sœur du père, le mariage patrilatéral en offre la réalisation la plus élémentaire et la plus pauvre. Mais la médaille a son revers : socialement et logiquement, le mariage avec la fille du frère de la mère apporte la formule la plus satisfaisante ; d'un point de vue psychologique et individuel, cependant, nous avons montré, à plusieurs reprises, qu'il constitue une aventure et un risque. C'est une spéculation à terme qui frise à chaque instant la faillite, si l'unanimité des concours et l'observance collective des règles viennent à être mises en défaut. Précisément parce que ses ambitions sont plus limitées, le système du mariage patrilatéral est une

¹ Lévi-Strauss, une page avant, s'en prend par exemple à un sociologue comme « Rivers » (1967, p.518) qui n'aurait vu qu'arbitraire dans de tels mariages entre cousins croisés, ce qui le place à l'opposé de la position de Lévi-Strauss....

² F. Engels, Dialectique de la nature. Trad. angl., C. Dutt. New-York, 1940, p. 26-27. (La note est de Lévi-Strauss).

opération plus sûre ; la plus sûre, dirions-nous volontiers, des combinaisons matrimoniales compatibles avec la prohibition de l'inceste.

Lévi-Strauss approfondit enfin cette dernière acception en la confrontant avec la théorie freudienne (1967, pp. 562-563) :

L'échec de *Totem et tabou*, loin d'être inhérent au dessein que s'est proposé, tient plutôt à l'hésitation qui l'a empêché de se prévaloir, jusqu'au bout, des conséquences impliquées dans ses prémisses. Il fallait voir que des phénomènes mettant en cause la structure la plus fondamentale de l'esprit humain, n'ont pas pu apparaître une fois pour toutes : ils se répètent tout entiers au sein de chaque conscience ; et l'explication dont ils relèvent appartient à un ordre qui transcende, à la fois, les successions historiques et les corrélations du présent.

Ainsi, Freud n'a pas été assez loin, il a hésité à faire « *prévaloir, jusqu'au bout* » que des « *phénomènes mettant en cause la structure la plus fondamentale de l'esprit humain* » appartiennent à un « *ordre qui transcende, à la fois, les successions historiques et les corrélations du présent* ». Mais, quel est cet ordre transcendantal pour Lévi-Strauss dont le pouvoir d'ordonnement serait tel qu'il fait en sorte que les phénomènes, dont la prohibition de l'inceste, « *se répètent tout entiers au sein de chaque conscience* », surdéterminant, de fait, toute autre structure politique et sociologique, mettant de côté en quelque sorte leurs maillages lignagers et leur conflit, quel est alors cet ordre dont le caractère éminemment holiste, moniste, rend épiphénoméniste de tels aspects ?...

Lévi-Strauss répond de façon elliptique (1967, pp. 563-564):

L'ontogenèse ne reproduit pas la phylogenèse, ou le contraire. Les deux hypothèses aboutissent aux mêmes contradictions.

Lévi-Strauss écarte donc l'ontogenèse, c'est-à-dire, définit le *petit Robert*, le « *Développement de l'individu, depuis la fécondation de l'œuf jusqu'à l'état adulte* », et donc écarte aussi la phylogenèse, c'est-à-dire selon la même source le « *Mode de formation des espèces, (le) développement des espèces au cours de l'évolution* », l'ontogenèse étant une partie « *de la biologie qui traite de cette évolution* » ajoute le *petit Robert*. Ce faisant Lévi-Strauss écarte tout recours à un quelconque naturalisme, au profit de quoi ? De ceci (1967, p.563) :

On ne peut parler d'explication qu'à partir du moment où le passé de l'espèce se rejoue, à chaque instant, dans le drame indéfiniment multiplié de chaque pensée individuelle, parce que, sans doute, il n'est lui-même que la projection rétrospective d'un passage qui s'est produit, parce qu'il se produit continuellement.

Une telle « *explication* » est des plus énigmatiques, mais l'on peut y repérer, dans le filigrane (ou code invisible...) de cette phrase de Lévi-Strauss à propos de ce « *passage qui s'est produit, parce qu'il se produit continuellement* », le mythe de l'éternel retour version nietzschéenne (1947, pp.151-153).

Si en effet le « *passé de l'espèce* » se « *rejoue* » et ce « *à chaque instant* », il ne serait « *que* » la « *projection rétrospective* » d'un « *passage* » qui s'est « *produit, parce qu'il se produit continuellement* ». Quel est ce passage ? Et pourquoi se joue-t-il comme « *drame indéfiniment multiplié de chaque pensée individuelle* » ? Pourquoi Lévi-Strauss énonce-t-il cela ? En vue de saisir ce que n'a pas pu appréhender Freud, à savoir cet

« ordre transcendant » (1967, p. 563) qui serait le seul à même d'expliquer certains phénomènes, (dont la prohibition de l'inceste), non pas à partir d'un début ou une fois pour toutes, mais constamment ; car ceci, la nécessité de l'échange par « la fille du frère de la mère » (1967, p. 519) est le passage permettant que le groupe puisse se perpétuer « harmonieusement » (1967, p. 519), se produire continuellement ; d'où l'échec de Durkheim (1967, p.27) qui n'expliquerait pas la genèse d'une telle exogamie, et aussi celui, moindre, de « *Totem et tabou* » (1967, pp. 562-563),

On a dit et redit ce qui rend *Totem et tabou* irrecevable, comme interprétation

de la prohibition de l'inceste et de ses origines : gratuité de l'hypothèse de la hordes des mâles et du meurtre primitif, cercle vicieux qui fait naître l'état social de démarches qui la supposent.

ce qui implique de lui rendre hommage (1967, p.563) :

Mais, comme tous les mythes, celui que *Totem et tabou* présente avec une si grande force dramatique, comporte deux interprétations. Le désir de la mère ou de la sœur, le meurtre du père et le repentir des fils, ne correspondent, sans doute, à aucun fait, ou ensemble de faits occupant dans l'histoire une place donnée. Mais ils traduisent peut-être, sous une forme symbolique, un rêve à la fois durable et ancien (...). Et le prestige de ce rêve, son pouvoir de modeler à leur insu, les pensées des hommes, proviennent précisément du fait que les actes qu'il évoque n'ont jamais été commis, parce que la culture s'y est, toujours et partout, opposée.

Les satisfactions symboliques dans lesquelles s'épanche, selon Freud, le regret de l'inceste, ne constituent donc pas la commémoration d'un événement. Elles sont autre chose, et plus que cela : l'expression permanente d'un désir de désordre, ou plutôt de contordre.

Mais si le pouvoir des mythes semble structurant (comme Lévi-Strauss chercha à le montrer dans la suite ultérieure de son œuvre) il considère cependant dans ce texte, que la linguistique paraît être plutôt le modèle à suivre, d'autant que la « prohibition de l'inceste est universelle comme le langage » (1967, p. 565) :

La marche de notre analyse est donc voisine de celle du linguiste phonologue. Mais il y a plus : si la prohibition de l'inceste et l'exogamie ont une fonction essentiellement positive, si leur raison d'être est d'établir, entre les hommes, un lien sans lequel ils ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale, alors il faut reconnaître que linguistes et sociologues n'appliquent pas seulement les mêmes méthodes, mais qu'ils s'attachent à l'étude du même objet. De ce point de vue, en effet, « exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui, et l'intégration du groupe ».

Qu'en penser ? Observons qu'un groupe, surtout dans ce qui le lie, et qui est complexe, ne se constitue pas et surtout ne se préserve pas dans la forme sociale historique atteinte uniquement et sans doute principalement parce qu'il désire abstraitement se perpétuer. On ne peut faire fi du jeu des éléments en son sein.

La France n'a pas émergé parce qu'il fallait que la France soit.

Même si des éléments jouent un tel rôle, et rétrospectivement ou morphologiquement, poussent vers cette direction. Lorsque Lévi-Strauss indique (1967, p. 517) qu'il est question de « meilleure intégration dans le groupe » il tend à concevoir l'idée que « la » société en tant que telle écarte telle ou telle relation matrimoniale en vue principalement de se perpétuer au mieux d'une idéalité donnée, elle-même redoublant certaines lois générales dites « dialectiques », comme si le Groupe pouvait s'abstraire du réseau de relations qui positionnent chacun envers chacun, surtout lorsqu'il s'agit de structures élémentaires matricées par des agnats.

Lorsque Durkheim réfléchit, dans son étude, sur la structure des clans et le jeu de leur recombinaison selon la façon dont ils se croisent selon que leur descendance est plutôt élevé par le clan de la mère que celui du père (2006, pp.25-26), il souligne bien ce rôle de la structure agnatique dans les structures où elle supplante la filiation utérine :

Quand le clan est agnatique, les rapports sexuels ne sont pas seulement interdits avec les membres du clan auquel on appartient, c'est-à-dire avec les parents paternels, mais encore avec ceux du clan maternel. C'est le cas, notamment, chez les Narrinyeri . En d'autres termes, l'exogamie est double ; Même quand le clan est utérin, on cite des cas où le mariage est interdit non seulement entre les individus qui en font partie, mais encore entre eux et certains de leurs parents paternels. C'est ainsi que, chez les Dyerie, un homme ne peut épouser ni la fille de son frère, ni la sœur de son père, ni la fille de la sœur de son père, ni la fille du frère de sa mère.

J'appliquerai l'hypothèse initiale stipulant que cette structuration est aussi sinon principalement politique au sens d'écarter les obstacles qui pourraient porter de l'ombre aux acquêts ancestraux des détenteurs, mâles, du pouvoir, au sein de chaque clan et des classes qui les subdivisent (Durkheim, 2006, p. 26) :

Je ne puis épouser la sœur de mon père parce qu'elle appartient à la génération qui précède la mienne, partant à la classe qui m'est interdite. Mais alors, comment le mariage avec la fille de cette femme apparaîtrait-il comme beaucoup moins odieux ? L'horreur que l'un inspire se transfère naturellement à l'autre, par cela même que les sentiments de parenté dont l'une et l'autre personne sont l'objet sont sensiblement de même nature. De même, je ne puis épouser, si je suis femme, le frère de ma mère parce qu'il porte le même totem que moi ; mais alors n'est-il pas inévitable que cette même défense s'étende aux fils de cet homme, qui lui tiennent de si près et qui vivent sous le même toit et de la même vie que lui ?

Ainsi lorsque l'on ne néglige pas la nature politique des filiations, ceci peut expliquer pourquoi il s'avère impossible de prendre femme dans le même groupe que ses parents proches (Durkheim, 2006, p. 27) :

D'une manière générale, à mesure que les clans se mêlent et se pénètrent de la façon que nous avons décrite, les différentes sortes de parenté font de même ; elles se nivellent. L'ancienne parenté utérine ne peut plus, par conséquent, garder sa prépondérance. Mais alors, du même coup, le cercle des interdictions s'étend. Il s'étend même tellement qu'il en vient parfois à ne plus avoir de bornes précises. Non seulement il gagne le clan paternel après le clan maternel, mais il va plus loin ; il atteint d'autres groupes, qui n'ont contracté avec les précédents que des alliances plus ou moins passagères. Surtout quand le totem fait défaut pour distinguer les relations incestueuses des autres, on ne sait plus où elles cessent. C'est ce qui paraît s'être produit chez les Kurnai. Nulle part la fusion des clans n'a dû être plus

complète, puisque le totémisme a disparu. La société est faite de groupes dont tous les membres se regardent comme parents, mais qui n'ont plus d'insigne commun. Or, nulle part aussi les cas de prohibition ne sont aussi multipliés. Ainsi, un Kurnai ne peut pas épouser une femme qui appartient à un groupe où certains de ses proches sont déjà allés prendre femmes. Il en résulte qu'il lui faut très souvent chercher très loin une femme à laquelle il puisse légitimement s'unir .

Pourquoi une telle interdiction ? Ne serait-ce pas parce qu'il s'agit pour chaque membre, mâle, de construire son système d'alliance, de telle sorte qu'il n'empiète pas sur le mécanisme des processus de dépendance réciproque qui pourrait s'en trouver grippé en cas de conflit entre deux parents ayant été puisé dans le même groupe ?

*

Observons tout d'abord de façon générale, que cette dimension politique, en tant que structuration en arborescence d'un réseau donné de relations, s'avère avoir été sinon écarté, du moins réduite à l'analyse sociale historique de la structure centrale du régime politique général (Julien Freund, 1992, p. 18). Observons ensuite que la tentative baechlerienne (1988) d'explication de la stratification sociale indienne par le système des castes, en particulier des *jāti*, (à ne pas confondre avec les *varna*, au nombre de quatre, alors que les *jāti* se comptent par milliers selon diverses spécialités) (1988, p. 16), c'est-à-dire par un facteur plus politique que religieux et lié au fait de trouver une « solution à la faiblesse de l'organisation politique en Inde traditionnelle » (1988, p. 25) semble faire exception à la règle, en sus de l'œuvre de Carl Schmitt.

Observons enfin que Louis Dumont, qui ne partage pas cette analyse (1966), expose dans sa préface aux *Nuers* de E.E. Evans-Pritchard (1968), une mise en garde contre une telle appréhension politique de l'anthropologie (1968, p. XIII), critiquant même l'auteur dont il est censé pourtant écrire la préface, (1968, pp. XIII-XIV) :

Chez Evans-Pritchard, le système de ces groupes [de filiation unilinéaire] s'émancipe du système global de parenté et se constitue à part : on se fonde pour cela sur les conceptions des Nuer eux-mêmes, qui distinguent la parenté dans la famille (*gol*), la parenté « coagnatique » en général (*mar*), par où il faut entendre toutes les relations individuelles de parenté extérieures à la famille et proches, et la parenté agnatique lointaine (*buth*) qui s'applique seulement entre personnes de lignées différentes. Est-ce là une justification suffisante pour faire apparaître le système des groupes de filiation non pas comme un sous-système à l'intérieur du système global de parenté, mais comme un système distinct de celui des relations individuelles de parenté qui, elles, se présentent comme centrées sur un sujet abstrait hypothétique, ou comme on dit un Ego ?

Mais en quoi les liens mêmes de parenté seraient-ils exempts de calculs stratégiques et tactiques, *donc* politiques ? Interrogeons tout d'abord E.E. Evans-Pritchard *lui-même* sur ce sujet avant de réfléchir sur ce que vient d'avancer Dumont en nous servant d'un exemple (repris par Baechler, 1985, p. 327).

Evans-Pritchard observe (1968, pp.169-170) que « les Nuers ont l'habitude d'exprimer leurs obligations sociales dans l'idiome de la parenté » :

Pour m'apprendre que les Wangkac et les Yol s'uniraient face à toute autre section ennemie, les Nuer spécifiaient que les lignages WANGKAC et YOL, qui sont des

lignages dominants de ces sections, s'uniraient parce que leurs ancêtres étaient les fils de la même mère.

Mais cette union face à toute section ennemie, n'empêche cependant pas que les sections ou segments constituant la « tribu » (1968, p.168) peuvent se battre entre eux (p. 169) :

Chaque segment est lui-même segmenté, et il y a opposition entre ses parties. Les membres d'un segment quelconque s'unissent pour guerroyer contre des segments adjacents du même ordre, et s'unissent avec des segments adjacents contre des sections les plus larges. Les Nuer eux-mêmes affirment nettement ce principe structural quand ils exposent leurs valeurs politiques. Ainsi, disent-ils, si la section tertiaire Leng de la tribu Lou livre bataille à la section tertiaire Nyarkwac –et justement, ces deux sections ont été longtemps à couteaux tirés- les villages qui composent chaque section se liguèrent pour le combat ; mais s'il s'élève une querelle entre la section tertiaire Nyarkwac et la section secondaire Rumjok, comme on l'a vu récemment à propos du droit aux points d'eau à Fading, alors les Leng et les Nyarkwac s'uniront contre leur ennemi commun les Rumjok ; (...).

Evans-Pritchard le formalise ainsi (p. 170) :

Quand Z1 lutte contre Z2, aucune autre section n'est impliquée. Quand Z1 lutte contre Y1, Z1 et Z2 s'unissent comme Y2. Quand Y1 combat X1, Y1 et Y2 s'unissent, X1 et X2 en font autant. Quand X1 lutte contre A, X1, X2, Y1 et Y2 se liguent tous en tant que B. Quand A fait une descente chez les Dinka, il y a des chances que A et B s'unissent.

Il n'y a donc pas, ici, une opposition de nature entre sociologie et politique, mais de degré : la participation à un même lignage n'empêche pas que des conflits de pouvoir en ses trois aspects (puissance, autorité, direction) puissent avoir lieu.

Aussi, quand Dumont, parle de *politique*, parle-t-on de la même chose ? Retournons à sa préface.

Lorsqu'il expose comparativement la question du politique dans ce qu'il nomme les « sociétés modernes et non modernes » (1968, p. XI), il y oppose tout d'abord respectivement des « mentalités » individualistes et holistes :

Pour nous, l'homme c'est l'individu, le sujet individuel par lui-même ; pour les sociétés non modernes c'est dans une grande mesure la société, l'homme collectif auquel le sujet particulier est référé. J'appelle individualisme la première mentalité, « holisme » la seconde.

Dumont prévient alors que le

passage, la transition que l'anthropologue doit effectuer de l'une à l'autre n'est pas chose aisée, et de même que les anglo-saxons tout particulièrement ont reproché à Durkheim d'avoir réifié le fait de la vie sociale des personnes ou individus en parlant de « conscience collective », de même on serait fondé à leur reprocher à eux de faire comme si cette différence profonde dans les valeurs n'existait pas et de voir partout des individus au sens moderne du terme, des gens imbus des valeurs de liberté et d'égalité et ignorant ou infériorisant les valeurs d'ordre, d'interdépendance, de hiérarchie, de subordination, ou encore subordonnant comme il est fait de façon prédominante chez nous la tradition à la « rationalité ».

Ainsi il y aurait une différence de nature (« différence profonde » dit-il) entre sociétés non modernes et modernes, ce qui interdit en quelque sorte d'employer les mêmes catégories de valeurs et de croire que tout se subordonne à la « rationalité ». Comme s'il s'agissait de deux humanités ontologiquement distinctes. Dans ces conditions, Dumont s'écarte de ce qu'il nomme « *la philosophie politique ou la science politique moderne* » car celle-ci ne consiste pas seulement à définir « *le domaine politique par des caractères spéciaux. Ainsi la définition de l'Etat chez Max Weber (monopole de la force légitime sur un territoire déterminé)* » ou encore de considérer « *certaines faits sociaux présentant des caractères distinctifs* », mais aussi et surtout (page XII) parce qu'elle considère « *la totalité sociale du point de vue de l'individu. C'est très clair chez Hobbes, Rousseau et Hegel* ». Qu'entend Dumont par là ? D'autant que ces trois derniers auteurs, à la différence d'un Locke, sont plutôt des penseurs de l'Etat comme Sujet d'une volonté sinon générale du moins commune, ce qui nous éloigne précisément de toute suprématie en soi de l'individu sur le groupe (1968, page XII) :

Tout se passe comme si, pour l'individualisme moderne, la totalité sociale n'était plus saisissable que sous la catégorie du politique. (Ceci bien sûr n'est vrai que si l'on exclut la sociologie, ou plutôt une certaine sorte de sociologie, mais c'est largement vrai pour la mentalité commune).

S'il en est ainsi il est évident que le politique doit attirer l'anthropologue moderne, et particulièrement anglo-saxon s'il n'est pas préparé à affronter le défi que les sociétés non modernes lancent à sa propre conscience –à sa chère individualité. Choisissez la dimension politique –ou peut-être aussi bien économique- et quelles que soient les difficultés que vous rencontrerez par ailleurs, vous aurez devant vous n'importe où des individus opérant des choix, « maximisant » leurs avantages, « manipulant » les situations de la manière permise par les institutions traditionnelles. Même si vous vivez fort inconfortablement aux antipodes, vous n'aurez pas renoncé à votre confort intellectuel. Une fois la recherche intensive sur le terrain bien établie, on a raillé les anthropologues de l'époque antérieure qui se contentaient de travailler de deuxième main et ne quittaient pas leur fauteuil. On pourrait dire de nos collègues que, plus ils accentuent la dimension politique et moins ils quittent ce qu'on pourrait appeler leur fauteuil métaphysique, plus confortablement ils demeurent installés dans l'erreur qui a dominé le XIXème siècle lorsque l'individualisme moral et politique s'est confondu avec une description de la vie des hommes en société.

Qu'est-ce donc, dans ce cas, que le politique en dehors de la définition supposée moderne que Dumont en donne ? Nul ne le sait, hormis d'une part l'idée d'une totalité sociale considérée du point de vue de l'individu, et, d'autre part, sa vision caustique, celle de l'anthropologue (anglo-saxon) projetant ses propres catégories comme si elles pouvaient être universalisables. Mais n'est-ce pas là une querelle byzantine, nominaliste s'il en est, alors que le problème est bien moins dans la forme de l'outil que ce qu'il saisit : à savoir en quoi n'y aurait-il pas en effet de la maximisation lorsque

X1 lutte contre A, X1, X2, Y1 et Y2 se liguent tous en tant que B. Quand A fait une descente chez les Dinka, il y a des chances que A et B s'unissent.

Pourquoi A et B s'unissent-ils lorsqu'il s'agit de faire « une descente chez les Dinka » alors qu'ils se querellent habituellement ? N'y a t il pas *aussi* intérêt pour A et B de *maximiser* leurs chances en s'unissant ? Ce qui peut ainsi expliquer en quoi il ne s'agit pas seulement de réciprocité familiale mais aussi d'échange don ?... Non pas seulement

en terme de défi mais aussi d'alliance en vue d'asseoir une suprématie politique au sens de commander les formes de l'action et d'en tirer meilleur prestige ? Ne serait-il pas possible de corréler une analyse sociologique des liens de parenté et une analyse politique rationalisée au sens non pas d'y subordonner la tradition comme le suppose Dumont, mais au sens weberien (-et aussi hégélien-) de mise en relations ? C'est-à-dire en dégagant, comme l'écrit Weber dans son *Avant Propos à l'Ethique...* certains « traits distinctifs » (1964, p.24) permettant d'étudier la signification de leur corrélation en comportement créateur de relations dans le vécu historique considéré ?...

On pourrait d'ailleurs revisiter la notion de *potlatch* sous cette optique politique de maximisation des alliances dans un réseau donné de relations formant réel ou raison. Mais au lieu de dupliquer l'erreur de Georges Bataille sociologue lorsque dans *La Part Maudite* il réduit psychanalytiquement le *Potlatch* comme humiliation à relever, défi, excréation, perte, ivresse de l'énergie débordante (1980, pp. 33-35), l'on suivra plutôt Marcel Mauss quand il montre, par exemple en Polynésie, en quoi il n'est pas seulement question de puissance, même au sens de dépense purement glorieuse, au sein du prestige et de l'honneur (1983, p. 155) mais de ne pas perdre le fluide du *mana*, d'y préserver en chaque action son esprit ou *hau* :

[Deux] éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés ; celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse, et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « mana », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même.

(P. 159) : Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur (1). (...). Note 1 : (...) la sanction du vol est le simple effet magique et religieux du *mana*, du pouvoir que le propriétaire garde sur la chose volée ; et que, de plus, celle-ci entourée des tabous et marquée des marques de propriété, est toute chargée par ceux-ci de *hau*, de pouvoir spirituel. C'est ce *hau* qui venge le volé, qui s'empare du voleur, l'enchanté, le mène à mort ou le contraint à la restitution.

(PP. 162-163) : Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion.

Remarquant cela, Mauss parle de lien « juridique » (p. 160), au sein d'un « droit maori » (p. 159). Ce qui implique de parler aussi de lien politique dans la mesure où le juridique formalise le politique comme puissance et aussi comme autorité puisqu'il s'agit par exemple de donner et de rendre « sous peine de perdre ce « mana », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même ». C'est-à-dire en vue de pacifier à l'intérieur et de se maintenir en alerte à l'extérieur ou l'édification d'une *politie* (Baechler, 1985).

De façon générale, il est possible de différencier une prétention totalisante du politique consistant à surdéterminer tel type d'explication générale censée rendre compte du tout des réseaux de relations que constitue le réel considéré à un *moment* historique donné d'un côté, et, de l'autre côté, une approche ontologique du politique visant plutôt à saisir en quoi telle délimitation hégémonique va *pouvoir* se hiérarchiser, se structurer, en une prégnance, une cristallisation, qui, en se synthétisant, *forme* cette action et non une autre, et ce en vue de renforcer, ou, d'amoindrir, l'unité émettrice considérée, au-delà de

savoir si son action « est » rationnelle au sens de logique d'une part et de moralement acceptable de l'autre, bien que cependant quand il s'agira de l'évaluer l'action il faudra bien le délimiter.

Observons en conclusion que l'une des faiblesses de la théorie structurale dépendante analogiquement du modèle épistémologique linguistique réside en ce qu'elle ne trouve la pertinence de son réseau de relations que dans le syntagme puis la syntaxe et non déjà dans le phonème (quoique elle soit dépendante d'une histoire sémiologique de ses sédiments) alors qu'en psychologie différentielle (Reuchlin, 1995) l'élément, *indivis*, tout en étant intriqué, selon la psychologie de la motivation, dans un système relationnel d'interactions (Nuttin, 1980) peut non seulement s'accommoder, s'adapter, mais aussi transformer (Nuttin, 1980, p. 31) la structure qui le lie à telle totalité (ce que fait difficilement un mot, à moins qu'il ne soit ouvert par un acteur dans un texte...), d'où l'idée qu'éléments totalités structures ne s'opposent pas en soi mais seulement à certains moments dans l'analyse (Reuchlin, 1995).

Il semble de même qu'en sociologie de l'action, ce qui forme la logique de son réel c'est, tout d'abord, le moment de la mise en relation logique et *donc* téléologique entre éléments : ainsi les Chinois inventèrent la poudre mais ne firent pas la relation qui permettrait de s'en servir comme arme à feu. De même, le fait de penser qu'une danse peut faire pleuvoir est illogique mais rationnelle quant à la fin, (Boudon, 1995), celle de faire apparaître de l'eau.

Pierre Janet, en prise (1975) avec la question du non logique et du logique, historiquement liée, en épistémologie de la connaissance, à la pensée de Lévy-Bruhl, soulignait que le fait d'établir des liens non expérimentalement démontrés entre deux séries causales telles que le fait de danser et, ainsi, de pouvoir agir sur la pluie, n'était pas le propre de la « mentalité primitive », il était également présent dans le sens commun de nos sociétés dites rationnelles (1975, T.I, p. 207) :

Une des plus curieuses erreurs psychologiques a été autrefois la conception du caractère universel et nécessaire de la raison. Les principes de la raison s'appliquent nécessairement, disait-on, car il est impossible d'avoir simultanément deux conduites contradictoires. On confondait complètement les lois physiques des mouvements et les lois psychologiques des croyances.

On peut ajouter que l'on confond lois psychologiques et lois morales et politiques. Car si l'on doit porter l'interrogation non seulement sur la logique des moyens, mais aussi sur la justification des fins et donc questionner leur mise en relation rationnelle axiologique quant aux fins visés (Weber, 1995, Boudon, 1995). Ce qui implique un moment conséquentialiste au sens de John Stuart Mill (Catherine Audard, 1998, p.7) qui en mesure l'effet multiforme dans le réseau de relations constituant le réel considéré.

Dans ce cas, il s'agit de *distinguer* (ce qui ne veut pas dire séparer) au sein même de l'acception de rationalité, d'une part la notion de logique, réservée à la technique des moyens, et d'autre part la notion de rationalité en tant que telle réservée, elle, à la signification morale des fins (au sens kantien). Dans ces conditions, il faut distinguer la notion d'exactitude au sens téléologique et la notion de vérité au sens ontologique ou transcendantal, c'est-à-dire liée à des conséquences *fondamentales* (au sens husserlien) à savoir interroger le sens moral *et* politique de la relation au monde *et* à autrui ; tout en ajoutant que même la vérité, dite onto/théo/logique, est *concernée* (ce qu'avaient sans doute sous-estimés Heidegger et Schmitt lorsqu'ils se méprirent sur le nazisme...).

*

Retenons seulement ceci pour le moment : pour Louis Dumont la rationalité, qu'il réduit au calcul (*maximisation*), semble pour lui ne pas faire bon ménage avec ce qu'il nomme « la tradition » ; comme s'il existait une différence de *nature* entre mentalité moderne et mentalité primitive (ou première). Alors que dans l'analyse structurale façon Lévi-Strauss s'insère l'idée qu'il existe comme une force méta sociale inconsciente, tel le thermostat caché cher à Louis de Broglie, qui organise à son insu et pour son bien la société.

C'est ce dernier point qu'il nous faut maintenant approfondir.

*

Partons tout d'abord de l'exemple suivant : les travaux de Paul J. DiMaggio cherchent à fonder ce qu'il nomme un « néo-institutionnalisme » qui s'éloignerait du cadre de référence « essentiellement moral » (1997, p.130) de « l'ancien institutionnalisme » ; celui-ci serait, selon lui, essentiellement basé sur la notion de socialisation par intégration de « formes cognitives saillantes » comme « les valeurs, les normes et les attitudes » alors que les

[obligations normatives...entrent dans la vie sociale d'abord comme des faits que les acteurs doivent prendre en compte]. Ce ne sont pas les normes et les valeurs mais les scénarios, règles et classifications doxiques qui constituent la matière première des institutions.

En d'autres termes (1997, pp.130-131) :

Plutôt que des organisations concrètes générant des engagements affectifs, les institutions sont des macro abstractions (...), des typifications partagées, indépendantes de toute instance particulière susceptible d'exiger une allégeance morale. Les néo-institutionnalistes tendent à rejeter la théorie de la socialisation, avec sa « chaude » imagerie psychologisante de l'identification et de l'intériorisation. Ils préfèrent des psychologies implicites plus « froides » : des modèles cognitifs dans lesquels les schémas et les scénarios conduisent les acteurs à ne pas modifier leur point de vue quel que soient les nouvelles informations dont ils disposent (...) ; des théories de l'apprentissage qui mettent en avant la façon dont les individus organisent leur information en s'appuyant sur des catégories sociales (...) ; et une théorie de l'imputation selon laquelle les acteurs infèrent a posteriori leurs motivations de listes établies de comptes-rendus légitimants (...).

Pour ce faire, DiMaggio s'appuie (1997, page 131) sur

la transformation profonde de la façon dont les spécialistes des sciences sociales ont été amenés à penser les motivations et les comportements humains. Lors des deux dernières décennies nous avons assisté à un tournant cognitif dans les sciences sociales, une lame de fond comparable au rejet de l'utilitarisme par les théoriciens du tournant du siècle (Parsons, 1937). Les développements actuels représentent un déplacement de la théorie parsonienne de l'action, enracinée dans la psychologie freudienne, vers une théorie de l'action pratique fondée sur l'ethnométhodologie et sur la « révolution cognitive » de la psychologie.

DiMaggio définit alors (1997, p.131, note 1) ce qu'il entend par cette dernière locution :

Bien que *cognition* renvoie parfois à l'ensemble des activités mentales, nous suivons l'usage courant qui distingue entre cognition, d'une part, et processus évaluatifs et affectifs. Par cognition, on entend aussi bien le raisonnement que les fondements préconscients de la raison : classifications, représentations, scénarios, schémas, systèmes de production, etc.

DiMaggio énonce ainsi plusieurs pages plus loin qu'il centre plutôt son attention « sur les processus et les schémas préconscients », (1997, p.141) indiquant ainsi en quoi les travaux de ce qu'il nomme le « néo-institutionnalisme » s'éloignent

de l'intérêt que Parsons portait aux aspects rationnels, calculateurs, de la cognition pour centrer leur attention sur les processus et les schémas préconscients parce qu'intégrés dans la routine, dans un comportement non réflexif (l'activité pratique) (...).

Cette position, DiMaggio l'avait explicité antérieurement dans son texte (1997, p. 114) :

Les apports récents de l'anthropologie, de l'histoire et de la théorie sociologique européenne remettent en question les variantes déterministes du fonctionnalisme comme de l'individualisme, en éclairant la façon dont le sens est socialement construit et dont le travail symbolique transforme la conception de l'action. Cette perspective d'analyse suggère que les préférences individuelles et des catégories de pensée élémentaires comme le moi, l'action sociale, l'État et la citoyenneté sont façonnées par des dispositifs institutionnels.

Si le « moi » est « façonné » par « des dispositifs institutionnels » le fait que DiMaggio s'intéresse en particulier, dans ce qu'il nomme « cognition », aux « processus et schémas préconscients » *se comprend*.

Cette position explique aussi pourquoi il s'oppose à toute théorie rationnelle de l'action. C'est-à-dire, toujours dans le même texte, (1997, p. 132, note 1), au « *réductionnisme individualiste* », basé sur le

postulat analytique selon lequel l'action motivée est la cause ultime des phénomènes sociaux.

Pour ce faire, il annonce dans cette même note qu'il va utiliser

partout le terme *action* pour désigner le comportement social, avec aucune des connotations rationalisantes ou individualistes qu'on associe parfois à ce terme.

Il se sert d'un exemple, celui de l'automobiliste et du pourboire, pour l'illustrer, (p.141, note 1) :

Il peut être intéressant de confronter cette approche aux modèles de l'acteur rationnel et au modèle parsonien d'action, grâce à un exemple concret : le cas bien connu de l'automobiliste qui s'arrête à un restaurant d'autoroute en pensant ne jamais y revenir. Un automobiliste ne donnera pas un pourboire, en faisant le calcul que le serveur n'aura

pas l'occasion de sanctionner son mauvais comportement. Un automobiliste parsonien laisserait un pourboire parce qu'il aurait intériorisé l'idée que cela est bien ; l'automobiliste et le serveur se seraient alors souris, dans une mutuelle appréciation du caractère approprié de la façon dont l'automobiliste tenait son rôle. Un « acteur pratique » aurait également laissé un pourboire parce que c'est ce que chacun fait, sans ressentir de satisfaction particulière. Si l' « acteur pratique » arrêta d'y penser, il pourrait oublier de laisser un pourboire (si sa conception de l'action humaine résulte des enseignements universitaires d'économie), ou il pourrait en laisser un et en être satisfait (si c'est un ancien serveur ou un parsonien), mais dans la plupart des cas, il n'y aurait pas accordé beaucoup d'attention.

Sans entrer dans l'exégèse, il semble bien tout d'abord que la notion d'acteur rationnel est, dans l'exemple, réduite par DiMaggio à la position d'un calcul en réalité cynique ; ensuite, il appert que l'acteur, même s'il est dit « pratique », se confond avec l'agent, en ce qu'il reproduirait seulement un rôle alors qu'il se situe aussi ici dans un système d'interaction qui lui permettrait par exemple d'augmenter ou de diminuer le pourboire selon le degré d'évaluation du service, et aussi selon un *faire signe* visant à attirer l'attention ; ce qui implique de peser sur l'interaction et, là, chercher à l'orienter dans une dimension politique au niveau micro : c'est-à-dire en vue de stabiliser une interaction en possible rapport ou lien. Chez DiMaggio, l'acteur, réduit à l'agent, est dénué en fait de toute autre intention que la réitération sociale historique, ce qui le dématérialise et le transforme en substrat.

Dans ces conditions strictes il semble bien qu'émerge de l'ensemble des énoncés, le fait que DiMaggio revisite en quelque sorte la thèse d'Averroès stipulant que « *L'homme ne pense pas. Quelque chose –l'intellect–se sert de lui pour penser* » écrit Alain de Libéra (1994, p. 64) dans son introduction à la réfutation de cette position opérée par Thomas d'Aquin en 1270 dans *De unitate intellectus*, en la considérant comme non aristotélicienne (pp. 47-48) alors que généralement Averroès est présenté par la *Vulgate* comme continuateur d'Aristote. Rappelons que pour Averroès l'homme, en tant qu'âme uniquement sensitive unie au corps, ne pense *que* par le biais d'un intellect possible, séparé et unique à tous les hommes, qui s'associe à un intellectuel agent, lui aussi séparé, et qui le dote d'universaux ; ces deux intellects entrent en relation ou intersection par l'entreprise d'images individuelles ou intellect spéculatif, le tout forme l'intellect acquis (1994, pp. 45,46). De Libéra cite un averroïste du XIII^{ème} siècle, l'Anonyme d'Oxford, (p. 64), qui réfute tout *cogito* en faisant

l'apologie la plus radicale de ce que J. Jolivet a appelé le « décentrement » averroïste « du sujet »³. L'homme ne pense pas. Quelque chose –l'intellect –se sert de lui pour penser.

« Tu m'objectes : je fais moi l'expérience que je pense, je me perçois moi en train de penser ; je réponds : c'est faux. Au contraire, c'est l'intellect naturellement uni à toi en tant que moteur et recteur de ton corps, c'est l'intellect qui fait cette expérience, exactement comme l'intellect séparé sait d'expérience qu'il a en lui des intelligibles. Si tu m'objectes : c'est moi, moi l'agrégat d'un corps et d'un intellect, qui fais l'expérience que je pense, je dis : c'est faux. Au contraire, c'est l'intellect qui a besoin de ton corps comme objet qui fait cette expérience et qui la communique à l'agrégat ».

³ Cf. J. Jolivet, « Averroès et le décentrement du sujet », in *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, Internationale de l'imaginaire, 17/18 (1991), p. 161-169.

Une autre analogie est aussi possible, avec Bonald, Maritain et Maurras, qui, écrit François Bourricaud (1986, p. 141), avait en commun de mettre en doute

l'orgueil de l'esprit humain qui, à la suite de Descartes, se croit capable de distinguer le vrai du faux à l'aide de ses seules lumières.

De façon moins analogique, lorsque DiMaggio avance l'idée que ce sont les institutions qui « façonnent le moi » (1997, p.114) via des « processus et des schémas préconscients » (p.141), il s'avère qu'un tel contenu, indépendamment du caractère a priori de ses propositions, entrevoit toujours l'action humaine comme substrat détaché du corps qui ne ferait seulement que la propulser. Tandis que tout ce qui serait raison, réduit à une logique, chercherait un résultat de type benthamien sans conséquences.

Si, à l'opposé de ce qui s'avère être un hyper institutionnalisme, l'on admet que l'action réalisée émerge toujours comme réel en plus qui inclut immédiatement des effets concentriques sur un réseau donné de relations, alors l'on pourrait observer que l'action, en tant que résultante d'un calcul mettant en forme une passion (Baechler, 1978, 1985), est tout d'abord une réponse donnée qui cherche sa solution politique, sauf que celle-ci peut varier selon l'acteur. Ainsi, pour revenir à l'exemple de DiMaggio, l'acteur peut soit se contenter de réitérer ou d'infirmer la coutume du pourboire, (l'infirmer pouvant être cependant une dérivation, une projection compensatrice à la recherche d'un bouc émissaire, et point seulement un calcul égoïste en soi), soit innover, (par le faire signe), et, ainsi, peser encore plus, comme prégnance d'action, c'est-à-dire en tant que *fons et origo*, (Baechler, 1985, p. 25) des effets concentriques donnés formant *ce* réel en plus au sein de *ce* réseaux de relations matricant un espace donné (*politie*) historiquement situé. L'interrogation porte alors *méthodologiquement* sur la nature individuelle (Boudon, 1995) de cette prégnance d'action à l'origine de la variation des réponses.

La psychologie différentielle (Maurice Reuchlin, 1997) nous permet d'étudier précisément la nature de cette prégnance singulière, alors qu'elle est curieusement écartée au profit de la seule psychologie cognitive, nécessaire mais non suffisante (Maurice Reuchlin, 1995, p.258).

Ainsi, il s'agit moins pour elle de réitérer les débats sur l'innéisme ou la surdétermination du milieu et la transmission héréditaire et/ou culturelle (institutionnelle) des acquis que de préciser en quoi la singularité peut plus ou moins actualiser son potentiel selon des conditions qui renforcent ou amenuisent son émergence et appartenance au monde

Les travaux de Maurice Reuchlin et de son équipe observent d'une part qu'il existe la possibilité de repérer des spécificités *conatives* (1995, p.10), -que je rapprocherai ici du concept de passion, employé par la Tradition et réintroduit par Baechler-, c'est-à-dire de tendances préférentielles à privilégier dans l'action une approche donnée actualisant un potentiel qui se trouvera renforcé ou amoindri par telle ou telle interaction avec un milieu donné. Il en est de même dans le domaine cognitif que par ailleurs Reuchlin rend dépendant du domaine conatif en ce sens que l'entendement est au service des tendances actives ou motivations (Reuchlin, 1995, p. 258).

Quant au caractère spécifique du potentiel qui ne dépend pas du milieu pour se stimuler, même si celui-ci peut le favoriser, Reuchlin fait état de plusieurs études dont l'une compare scolairement des enfants d'ouvriers spécialisés et des enfants de cadres, où l'on s'aperçoit que contrairement aux idées reçues, la population des premiers est supérieure à celle des seconds en matière de possession d'un QI de 110 (1997, p.191).

Ce qui veut dire qu'un enfant « bien doué aura plus de chances qu'un autre de surmonter le handicap d'un milieu défavorable » (1997, p. 186). Ou encore que dans des « conditions de milieu optimale pour tous les enfants, les différences phénotypiques (de QI par exemple) s'expliquent entièrement par des facteurs génétiques » (1997, p. 207). Reuchlin récuse cependant des idées toutes faites en la matière en insistant (1997, p. 208) sur le fait que chaque génome

peut s'exprimer sous la forme de plusieurs caractéristiques observables différentes. Il ne définit que des potentialités parmi lesquelles certaines seulement se manifestent, le « choix » étant opéré par les conditions de milieu et l'activité du sujet. On reconnaît là un mécanisme d'interaction : le génome s'exprimera différemment selon le milieu (...).

Reuchlin insiste en fait bien plus sur les différences conatives et cognitives qui impliquent des dispositions naturelles spécifiques, mises en valeur ou non par cette interaction génome/milieu, que sur l'idée que l'on puisse modifier l'un par l'autre, l'un ou l'autre.

Cette spécificité conative semble être reconnue, quoique avec des réserves, par la théorie sociologique dite génétique et dispositionnaliste.

Ainsi, Bernard Lahire, lorsqu'il analyse (2005, p. 296) les résultats du « courant dominant des sciences cognitives » qui se distingue de la psychologie piagétienne en considérant

qu'à une psychologie du transfert de capacités ou de schèmes généraux, quel que soit le contexte d'application ou d'action, s'est substituée une psychologie du transfert cognitif relatif de certains schèmes ou de certaines procédures dans les limites de « domaines » bien déterminés

peut-il faire état des travaux de psychologues comme Susan Carey et Élisabeth Spelke, (2005, p. 297), qui soutiennent que

« le raisonnement humain est guidé par un assemblage de systèmes de savoir innés et spécifiques à des domaines » et que « chaque système est caractérisé par une série de principes centraux qui définit les entités couvertes par le domaine et soutient le raisonnement à propos de ces entités ».

Dans ces conditions, ces systèmes

de savoir ou ces modules innés sont simplement « déclenchés » au cours du développement de l'enfant mais pas construits .

Cette spécificité des « domaines » (ce que Reuchlin nomme des conations), Lahire semble donc la prendre en compte, sans doute parce que cela lui permet d'affiner l'individuation de ce qu'il nomme les « dispositions » (2005, p. 298) à savoir semble-t-il des catégories de pensée socialement et historiquement constituées. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de cerner comment celles-ci interagissent avec cette spécificité conative et déjà se constituent en tant que telles, Lahire prend en priorité appui par exemple sur Durkheim (2005, p. 264) pour avancer, qu'à l'opposé de ce qu'avancait Kant, les

catégories de pensée et de perception du monde ne sont pas des catégories a priori, universelles, enfermées dans la physiologie ou la biologie de l'Homo sapiens, mais des

catégories socio-historiques dépendant de la manière dont la « collectivité » est « constituée et organisée » .

Or, il semble bien que Lahire fait dire à Durkheim des choses que celui-ci ne soutenait pas. Arrêtons-nous y un moment.

Ainsi, il semble bien par exemple que chez Durkheim l'aspect social du concept est surdéterminé non pas pour infirmer la fonctionnalité spécifique de ce dernier au cœur même du penser mais, au contraire, en vue de la signifier : ainsi le mot n'existe qu'en tant qu'il a une fonction objective non pas comme mécanisme ou organe mais en tant que tâche permanente à acquitter et, en ceci, alors, il acquiert une fonctionnalité au sein de la densité des relations humaines et, déjà, dans la formation cognitive même de celui qui la pense (1985, note 2 p. 22.) :

Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait rien dans les représentations rationnelles, ni qu'il n'y ait rien dans l'individu qui puisse être regardé comme l'annonce de la vie sociale. Si l'expérience était complètement étrangère à tout ce qui est rationnel, la raison ne pourrait pas s'y appliquer ; de même, si la nature psychique de l'individu était absolument réfractaire à la vie sociale, la société serait impossible. Une analyse complète des catégories devrait donc rechercher jusque dans la conscience individuelle ces germes de rationalité. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce point dans notre conclusion. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est que, entre ces germes indistincts de raison et la raison proprement dite, il y a une distance comparable à celle qui sépare les propriétés des éléments minéraux dont est formé le vivant et les attributs caractéristiques de la vie, une fois qu'elle est constituée.

La locution « origine sociale des catégories » renvoie plutôt chez Durkheim à une analyse du rôle du langage comme tri historique permettant de transformer un mot en « concept » (1985, p. 622) :

Penser par concepts, ce n'est pas simplement voir le réel par le côté le plus général ; c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. Concevoir une chose, c'est en même temps qu'en mieux appréhender les éléments essentiels, la situer dans un ensemble ; car chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise. En face de ce système de notions, l'esprit individuel est dans la même situation que le « nous » de Platon en face du monde des Idées. Il s'efforce de les assimiler, car il en a besoin pour pouvoir commercer avec ses semblables ; mais l'assimilation est toujours imparfaite. Chacun de nous les voit à sa façon. Il en est qui nous échappent complètement, qui restent en dehors de notre cercle de vision ; d'autres, dont nous n'apercevons que certains aspects. Il en est même, et beaucoup, que nous dénaturons en les pensant ; car, comme elles sont collectives par nature, elles ne peuvent s'individualiser sans être retouchées, modifiées et, par conséquent, faussées. De là vient que nous avons tant de mal à nous entendre, que, souvent même, nous nous mentons, sans le vouloir, les uns aux autres : c'est que nous employons tous les mêmes mots sans leur donner tous le même sens.

On le voit, si le problème de la concordance du mot à la chose, se distingue de son emploi, celui-ci ne se produit pas de façon seulement générative ou

« computationnelle »⁴. Le fait, écrit Durkheim, d'avoir « *tant de mal à nous entendre, que, souvent même, nous nous mentons, sans le vouloir, les uns aux autres* » ne s'explique pas seulement par un problème logique mais aussi psychosociologique et politique. L'élaboration de la concordance entre le mot et la chose s'effectue en fonction d'une décision à l'actualiser de telle ou telle manière ; c'est-à-dire non seulement de façon irrationnelle, par exemple en négligeant le sens des fins (Baechler, 1985, p. 411), voire antirationnelle au sens de vouloir détruire la notion même de sens⁵, mais aussi en considérant que ces deux derniers aspects détiennent, dans leurs dimensions (axio)logiques, et sociales historiques, une dimension proprement *politique* au sens de définir une stratégie dans un réseau donnée relations ; jusqu'à *l'art de se persuader des idées douteuses fragiles ou fausses* (Boudon, 1990) ; celui-ci pouvant aussi s'expliquer par le fait de chercher à avoir le dernier mot afin de pouvoir prendre emprise sur une relation donnée, au-delà du fait de savoir s'il s'agit de compenser un manque d'origine psychologique et/ou social .

Plus généralement, l'intérêt, ou la pointe médiane d'une passion (Baechler, 1978, 1985), vectorisé par une conation (Reuchlin, 1990), et hiérarchisé dans une synthèse consciente donné (Janet, 1975), doit, pour se réaliser, faire œuvre politique en s'érigeant comme réel sous les traits d'une demande ou offre à la recherche effective de son accomplissement. Mais quelles en sont les conséquences ? Comment être sûr de les évaluer non seulement logiquement mais ontologiquement, au niveau humain, c'est-à-dire en passant au crible toute axiologie ou légitimation afin de saisir réellement, et, ici, politiquement, l'état atteint ?

*

Partons d'un exemple. Une phrase d'amour a été dite hier soir par un homme à une femme. Celle-ci, le lendemain, lui demande si elle est toujours *vraie*. Implicitement dit, s'il la pensait. Ce qui implique, selon certains codes, diverses conséquences empiriquement vérifiables. Elle ne lui demande pas si son énoncé était *exact* logiquement, s'il pouvait en quelque sorte répéter sa phrase comme ensemble syntagmatique, mais comme ensemble porteur de sens, c'est-à-dire réseau de relations formant réalité rationnelle.

L'homme peut cependant avoir comme *intention* ou *intérêt* à lui mentir, lui faire croire que oui, qu'il le pensait. D'où la difficulté suivante : le fait de déployer précisément une telle action locutoire, comment l'évaluer ? Est-ce possible ?⁶

On peut certes la classer moralement, lui trouver de bonnes raisons socio(éco)/psycho/logiques ; on peut aussi saisir sa position, *au-delà* du choix donné au sens de sa phrase, comme étant de toute façon politique : en ce sens qu'elle va *orienter* la relation dans une direction par laquelle le locuteur peut tirer certains avantages ; ce qui implique d'avoir prégnance sur la relation ; peu importe si celle-ci, peut être explicable ou pas psychologiquement, sociologiquement, économiquement, puisque

⁴ Jerry Fodor (2000) fait le bilan, critique, de cette théorie qui l'avait mise au point (1986, édition française, 1983 édition anglaise), Lahire n'en fait pas référence dans son dernier ouvrage s'en tenant seulement au livre phare de Fodor de 1983 (2005, p. 266).

⁵ Comme je l'ai montré dans trois ouvrages consacrés à l'analyse du déconstructionnisme du foucauldisme et du postmodernisme (2002, 2003, 2006).

⁶ Patrick Pharo indique (1997, p. 187) que « beaucoup d'auteurs ont pensé qu'une vérification du sens des actes était impossible, car on ne vérifie pas ce que sont les pensées de quelqu'un comme on vérifie que la pluie tombe ». Je reviendrai plus loin sur cette question à partir de l'exemple que propose Pharo lorsqu'il étudie cette objection (dans son chapitre 6).

l'acte d'orienter, (de « vectoriser ») la relation entre A et B, ne se réduit à aucun de ces traits distinctifs (Baechler, 1978).

Cet homme peut aussi ne pas mentir et tout autant diriger la relation vers un tout autre accomplissement ; elle n'en restera pas moins politique.

Dans tous les cas cette mise en forme peut être évaluée. Car l'orientation d'une relation peut se vérifier empiriquement non seulement selon toute la chaîne de ces traits distinctifs socio(éco)/psycho/logiques qui composent sa *chair* (Claude Lefort, 1986, p. 281), c'est-à-dire non réductible à un corps ou espace, mais aussi selon des critères ontologiques susceptibles de mesurer ce que la relation, comme action, apporte ou retranche, au sens d'accroître ou non une stabilité qui se vérifie par un certain bien être. Ce qui implique d'analyser une relation entre A et B non seulement en fonction d'une demande donnée ou séquence téléologique (moyens-fins), mais aussi en rapport à un idéal-type qui permet de dessiner ce que serait ontologiquement la *meilleure* stabilité, au niveau micro, permettant non seulement un déploiement quantifiable mais aussi un développement qualitatif : c'est-à-dire discriminé de telle sorte que tout devoir être soit aussi un bien être au sens également d'un mieux être.

Ces critères ontologiques sont, au moins, au nombre de quatre (Oulahbib, 2005) et ne sont pas tributaires de la nomination, (qui pourrait donc changer), puisqu'il s'agit de rôle ou fonction nécessaire pour le déploiement, vivant, de l'action et son développement, humain.

Ils permettent de mesurer par exemple la *conservation* d'une décision d'action dans sa hiérarchisation (synthèse), son orientation politique (stratégie et tactique) *et* morale (rationalité des fins) en tenant compte de son oscillation prenant en compte positivement les conséquences ou les négligeant sciemment (cynisme). Un second critère, *l'affinement*, permet d'évaluer dans une telle constance les améliorations et les innovations selon une oscillation intégrant positivement les transformations ou les visant négativement pour elles-mêmes (sophistique). Un troisième critère, celui de la *dispersion*, indique en quoi une décision d'action dans sa synthèse et son orientation s'appuie sur une diversité d'angles (par exemple ici logique et raison) tout en évitant l'éclectisme ou le syncrétisme puisqu'il s'agit de renforcer la cohérence d'action par l'épaisseur de ses strates à disposition. Pour ce faire, le quatrième critère, celui de la *dissolution*, permet précisément de dissoudre ce qui dans la délimitation se trouve non pertinent, tout en échappant au travers de la critique qui écarte systématiquement tout ce qui n'est pas elle.

Mais, peut-on rétorquer, ces critères dits ontologiques ne sont-ils pas en réalité ceux de la loi morale et son devoir-être tels que nous l'ont légué les sciences morales *et* politiques précisément ? Certes ; seulement la loi morale, qui n'a pas été fixée dans l'être à la manière d'un instinct, souligne Kant (1969, p.91), ne s'affranchit pas pour autant d'une connaissance *efficace*, au sens d'expliquer en quoi l'agir s'est manifesté ainsi dans le faire et comment pourrait-il faire *mieux* la prochaine fois au sens ici d'accroître politiquement son assise c'est-à-dire sa sphère d'influence. En quoi par exemple telle action a permis une conservation, en quelle mesure celle-ci peut-elle être jugée positive ou négative selon qu'elle renforce ou amoindrit la relation A-B.

C'est cette capacité à comprendre la nature de l'actualisation par l'analyse de ses traits distinctifs à partir d'un *idéal-type* ontologique de perfectibilité (ou optimisation) qui se trouve visé ici.

Partons d'un autre exemple ; lorsque Dan Sperber (2004, p.3) expose la phrase

Peter : Do you like Fellini's films ?

Mary : Some of them

il fait la remarque suivante :

In replying « some of them », Mary intends Peter to realize that she intends him to think that she likes some of Fellini's films, but not all. The proposition *Mary likes some of Fellini's films but not all* is Mary's meaning. It is not the linguistic meaning of the sentence fragment « some of them », which can be used in other situations to convey totally different contents. Mary's meaning goes well beyond the meaning of the linguistic expression she uttered⁷.

Intéressons-nous à la pensée même de Mary, non pas tant par supputation, même heuristique, quant à la signification de son choix, (certains plutôt que tous), mais à ce qu'elle peut indiquer selon certains traits distinctifs et ce en se basant sur les critères d'évaluation présentées plus haut.

Ainsi, en indiquant qu'elle en aime certains mais pas tous, Mary imprime d'entrée une orientation à la relation qui implique de la prendre pour un fait qui se distingue de toute autre relation dans laquelle la personne interrogée aimerait tous les films de Fellini. Admettons que cela soit un fervent admirateur qui lui pose la question, le fait d'en aimer certains pourrait paraître insuffisant ; la situation se complique s'il s'agit d'un entretien d'embauche dans un journal considérant les films de Fellini comme la quintessence absolue. Seulement, même dans ces cas, et à vrai dire dans toutes les situations, les quatre critères permettent de qualifier, donc de classer, la réponse de Mary en la mettant en *rapport* avec à l'idéal type du déploiement optimum nécessaire pour atteindre un développement non seulement en conservation mais en affinement de la prégnance d'action, ici de l'identité de Mary, c'est-à-dire sa *personne* ou *soi* intégrant ses préférences conatives, ses passions, ses stratégies et tactiques.

Ainsi, en admettant qu'elle réponde toujours par « certains d'entre eux » en toutes circonstances, Mary se positionne en conservation positive affirmant sa pensée en indépendance, donc, en *puissance*, ce qui peut également donner *autorité* à sa personne, et ouvrir toute possibilité de *délibérer* sur son choix, (mais pas au point cependant de la faire changer de direction sous prétexte de trouver un consensus « communicationnel »). Néanmoins, s'il s'agit d'un entretien d'embauche dans un organe médiatique pro fellinien, une telle pensée l'a fera basculer en conservation négative, au sens où elle en néglige les conséquences ; seulement, ce faisant, elle s'affirme en affinement positif puisqu'elle est prête à remettre en cause une situation acquise ; ce qui pourrait lui permettre de renforcer sa confiance en elle et d'*innover* en allant démarcher un autre organe médiatique ou de suspendre la relation avec Peter si celui-ci prend ombrage de sa position. Par contre, si elle se trouve mariée avec lui, faudra-t-il qu'elle rompe pour protéger jusqu'au bout un tel affinement dans les principes ? Elle se trouverait dans ce cas en situation d'affinement négatif, qui peut être dommageable en terme de conséquences. Quant aux deux autres critères, ils s'appliquent tout autant puisque celui de la dispersion peut indiquer qu'elle a pris cette position sous plusieurs angles, tout en évitant le piège de l'indécision à force de multiplier les points de vue (principe d'économie) ; quant à la dissolution, sa position même indique sa discrimination qui

⁷ Traduction possible : En répondant « certains d'entre eux » Marie a comme intention de faire réaliser à Peter qu'elle aime certains des films de Fellini et non pas tous. La proposition *Mary aime certains des films de Fellini et non pas tous* exprime la pensée de Mary. Cela ne provient pas de la forme linguistique du fragment « certains d'entre eux » qui, lui, peut être utilisé dans d'autres contextes avec un contenu totalement différent. La pensée de Mary se situe donc au-delà de la forme linguistique qu'elle a utilisé pour l'exprimer.

évite la négativité visée pour elle-même en n'affirmant pas une telle phrase gratuitement : par exemple envers Peter et ce parce qu'elle le saurait fervent admirateur de Fellini et qu'elle cherche à le blesser alors qu'elle n'en pense pas moins ; ou encore en le flattant par le mensonge si elle cherche à attirer certaines faveurs. Ce faisant elle se trouverait en situation de conservation et d'affinement négatives, ce qui aurait comme conséquence de fragiliser sa relation avec Peter voire de la détruire, réellement, c'est-à-dire absolument, par exemple en la basant uniquement sur la puissance, celle du rapport de forces ami/ennemi (Schmitt, 1992, p. 64) ; ce qui ne peut pas ne pas avoir des implications sur son propre développement et sur sa capacité à créer un système fiable d'alliances ou relationnel si l'on s'en tient à une vision uniquement micro.

Ce constat échappe à la relativisation (mais non au relatif...) parce qu'il s'appuie sur une analyse ontologique des conditions de production nécessaires à un *bon* développement et non pas uniquement sur le rappel normatif de la nécessité quasi micro (institutionnel) des valeurs. Le *devoir-être*, dans ces conditions, est justifié dans son fondement *nécessaire* ; il n'est pas posé dans un *tu dois* générique, au risque de se trouver confondu avec la forme sociale historique qu'il peut prendre. Dans ce cas qualifier telle ou telle pratique comme *étant* nocive signifie que l'apparition de telle anomalie ou de tel dérèglement peut empêcher le *bon* fonctionnement, réel, de l'ensemble ou *chair*.

*

Partons d'un autre exemple, tiré cette fois d'un texte de Patrick Pharo (1997, p. 183) pour conclure :

Soit la scène de ménage suivante : Au cours d'un repas familial, Martin dit à Jeanne, son épouse, que c'est épuisant de manger juste à côté de leur plus jeune enfant, Simon, dont il faut toujours s'occuper. Jeanne réagit vivement en disant : « comme si moi je ne faisais rien ». Du coup, Martin fait la liste de tout ce qu'il fait. Jeanne répond par une liste analogue, en disant qu'elle ne peut pas faire plus. Martin quitte la pièce, mais Jeanne le poursuit. Très en colère, elle dit que si c'est comme ça il n'a qu'à partir, il prendra les enfants un week-end sur deux et n'aura plus à se plaindre. Martin lui dit d'arrêter, parce que les enfants sont là. Mais Jeanne n'arrête pas et continue à dire des choses plutôt désagréables sur Martin. Celui-ci ne répond plus. Finalement Jeanne se tait et quitte la chambre.

Pharo a pris cet exemple parce qu'il cherche semble-t-il à étudier si le sens des actions est, entre autres, décelable de façon dénotative, c'est-à-dire au delà d'une interprétation basée sur telle séquence, et ce déjà par les acteurs eux-mêmes. Pour ce faire, Pharo introduit la notion d'acte civil (1997, p. 195) qui, selon lui, semble mieux convenir que celle d'acte social, trop générale, car elle permettrait de définir un espace de compréhension au sein duquel les deux protagonistes peuvent saisir de façon réflexive la nature de leur différend à partir de propriétés données (1997, p. 202) que Pharo énumère. Mais comment être sûr que cette compréhension ne soit pas relative, chacun trouvant de bonnes raisons pour justifier sa propre position ? Pharo renvoie la réponse à la bonne foi des protagonistes pour obéir aux données universelles propre à la réflexivité au sein de la conscience intime, données qui permettent de juger le sens de nos actes civils (p. 204) :

Dans l'exemple liminaire, le critère ultime de ce que Martin a voulu dire ou faire est sa conscience intime, non pas exactement de ce qu'il a dit ou fait, car cette conscience est soumise aux mêmes limitations que ses réponses verbales, mais de sa propre position qui découle des opérations réflexives de base. S'il était de bonne foi, s'il était tourné vers son propre bien ou mal, ou vers celui de Jeanne, ou vers celui de Simon, cela il peut tout à fait le savoir, car s'il ne savait pas cela, il n'aurait jamais possédé le sens réflexif de son acte, il aurait agi comme une machine ou un animal, sans savoir ce qu'il était en train de faire.

On peut aussi suggérer que la connaissance exacte des conditions de compréhension n'empêche pas la mauvaise foi de surgir et se concrétiser rationnellement par une prégnance d'action susceptible de garder le contrôle politique de la relation ; c'est-à-dire de chercher à la pacifier dans le sens que souhaite le protagoniste déclencheur. Dans ces conditions, l'analyse des écarts qu'énuméreraient les critères ontologiques permettraient d'une part de mieux souligner aux protagonistes le caractère nuisible d'une telle dispute, et, d'autre part, de classer le comportement des acteurs sous l'acception de tel ou tel des critères ontologiques permettant, évaluant, orientant l'action.

*

Plus généralement, l'emploi de ces critères ontologiques permet non seulement de faire la jonction entre sociologie psychologie et science politique, mais aussi d'ouvrir le dialogue avec les sciences du vivant, puisque la réalité de tels critères peut être, déjà, rendue visible dans l'analyse globale du vivant humain, -(j'en ai élaboré l'esquisse, celle d'une kinesthésie, Oulahbib, 2005, pp. 94-101)-, ce qui, suivrait, enfin, le programme de Marcel Mauss visant à étudier l'homme «complet, concret » (1983, p. 304).

*

Ouvrages cités

- Audard Catherine, Présentation de *L'utilitarisme* de Mill John Stuart, (1861), Paris, Quadrige, 1998.
- Baechler Jean, *Le pouvoir pur*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.
- Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.
- Nature et histoire*, Paris, Puf, 2000.
- Bataille Georges, *La part maudite*, Paris, Minuit. 1980.
- Boudon Raymond, *A quoi sert la notion de « structure »?* Paris, Gallimard, 1968.
- La logique du social*, Paris, Hachette, 1976.
- *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1991.
- *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.
- Bourricaud François, *Le retour de la droite*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.
- Camps Gabriel, *Les Berbères, mémoire et identité*, Paris, Éditions Errance, 1987.
- De Libera, Alain, Introduction au *Contre Averroès*, de Thomas d'Aquin, (1270) Paris, GF-Flammarion, 1994.
- Descartes René, *Principes*, Paris, Vrin, 1971.
- DiMaggio Paul J., *Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations*, in Politix, n°40, 1997.

Dobry Michel, *sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la F.N.S.P, 1986.

Dumont Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, TEL, Gallimard, 1966.

-Préface au livre de Evans-Pritchard, *Les Nuer*, (1938) Paris, Gallimard, 1968.

Durkheim Emile, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, (1896-1897. Année sociologique, vol. I, 1896-1897, pp. 1 à 70, rubrique: "Mémoires originaux". Paris: PUF. Texte reproduit dans *Journal sociologique*, pp. 37 à 101. Paris: PUF, 1969), 2006, édition électronique, site web: <http://classiques.uqac.ca/> .

-*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige, 1985.

Evans-Pritchard E.E, *Les Nuer*, (1938) Paris, Gallimard, 1968

Fodor Jerry, *Modularité de l'esprit*, (1983) Paris, Minuit, 1986.

-*L'esprit, ça ne marche pas comme ça*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Freund Julien, Préface à *La notion de politique/ Théorie du partisan* de Carl Schmitt, Paris, Flammarion, 1992.

Janet Pierre, *De l'Angoisse à l'extase* (1926), Paris, 1975.

Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (1785), Paris, éditions Delagrave, traduction Victor Delbos, 1969.

Lahire Bernard, *L'esprit sociologique*, Paris, La découverte, 2005.

Lefort Claude, *Essais sur le politique*, Paris, essais/points, Le Seuil, 1986.

Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co and Maison des sciences de l'homme, 1967.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, (1950) Quadrige, 1983.

Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947.

Oulahbib Lucien Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens*, L'Harmattan, 2002.

-*Le nihilisme français contemporains, fondements et illustrations*, étude, L'Harmattan 2003.

-*Méthode d'évaluation du développement humain, de l'émancipation à l'affinement*, esquisse, L'Harmattan, 2005.

-*La philosophie cannibale*, Paris, La table Ronde, 2006.

-*La condition néomodernité*, L'Harmattan, 2007.

Pharo Patrick, *Sociologie de l'esprit*, Paris, Puf, 1997.

Reuchlin Maurice, *les différences individuelles dans le développement conatif de l'enfant*, Paris, Puf, 1990.

-*Totalités, éléments, structures en psychologie*, Paris, PUF, 1995.

- *La psychologie différentielle*, Paris, PUF, 1997.

Schmitt Carl, *La notion de politique/ Théorie du partisan*, Paris, Champs/ Flammarion, 1992.

Sperber Dan, *Qu'est-ce que le structuralisme ? 3. le Structuralisme en anthropologie*, Paris, Points/Seuil, 1968.

Sperber Dan and Ira A. Noveck, *Experimental Pragmatics*, Great Britain, Palgrave macmillan, 2004.

Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

-*Economie et société*,(1921), tome 1, les catégories de la sociologie, éditions Agora, 1995.

*

* *

