

**Huet, Armel**, Mr, Acad, Sociology, France: *Anthropologie et refondation sociologique* [A3]

Professeur de sociologie

Fondateur et directeur honoraire du LAS (Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie) et du LARES (Laboratoire de Recherche et d'Études Sociologiques), Université Rennes 2

Nous savons bien les uns et les autres que nos disciplines, l'anthropologie et la sociologie sont à un tournant, que l'heure est venue de les réexaminer, non pour les reléguer, mais pour tirer de leur contribution historique les convictions et les ressources des refondations et reconfigurations nécessaires à l'ouverture de nouvelles perspectives heuristiques aux connaissances de l'humain et des sociétés. Autrement dit ne sommes-nous pas convaincus qu'il est temps de s'interroger sur nos habitudes et pratiques académiques, de renoncer à nos certitudes établies, de changer de paradigmes, de redéfinir et de redéployer notre métier, pour répondre, à notre manière, aux nouveaux défis et enjeux d'un monde renversé et recomposé par d'intenses et de brutales mutations.

## I

### **LA SOCIOLOGIE A L'EPOQUE DE LA MONDIALISATION : LES DEFIS D'UNE NOUVELLE CRÉATIVITÉ**

#### **1. La mondialisation urbaine et nouveaux défis scientifiques**

Nous ne pouvons plus exercer notre métier de sociologue aujourd'hui comme hier, et ce sera encore plus vrai demain. Ce monde en mutations nous impose de nouvelles interrogations et donc de nouveaux objets de recherche. Si je m'en tiens à ma propre spécialité de sociologue urbain, il va falloir prendre en compte que le 21<sup>ème</sup> siècle des échanges mondialisés s'annonce comme le siècle de l'urbanisation générale des sociétés à l'échelle de la planète. Des pays restés encore principalement ruraux au cours du 20<sup>ème</sup> siècle s'urbanisent désormais à grande vitesse et ne vont cesser de s'urbaniser. Parmi ces pays, la Chine, l'Inde, le Brésil vont probablement connaître le phénomène urbain le plus marquant de l'histoire de l'humanité, puisque des centaines de millions de personnes vont se concentrer dans les villes, et en Chine principalement dans les villes de la côte du Pacifique. Mais sur continent africain ce phénomène est tout aussi manifeste. L'exode vers les villes est telle que des pays sont en train de devenir carrément macrocéphales et ont les plus grandes difficultés à organiser et maîtriser ce déferlement urbain. A l'échelle mondiale, de vastes et puissantes mégacités, comme ce que nous montre la concentration urbaine de la Rivière des Perles en Chine, se constituent aujourd'hui et dessinent déjà les pôles des puissances des années à venir. Ces mégacités, ces vastes mégalopoles vont dominer le monde, bouleverser les frontières nationales et subordonner les États affaiblis.

L'ensemble des villes est déjà et sera encore davantage modelé par les technologies, notamment de communication, et par les services destinés à satisfaire les besoins individuels, faisant reculer les projets collectifs et instituant d'autres manières de vivre ensemble. L'accroissement exponentiel de la mobilité entraîne déjà des brassages considérables de population, qui préfigurent une société nomade, brisant les temporalités traditionnelles, modifiant au quotidien les rapports aux espaces privés et publics. Le temps de travail n'est déjà plus, pour bon nombre de catégories sociales, l'unique principe organisateur des autres temps sociaux. Des activités multiples (salarisées, bénévoles, familiales, ludiques, culturelles, humanitaires, associatives, contributives etc.), engendrent différentes modes de vie, des pratiques sociales différentes, et sont constitutives d'univers différents marqués par des sentiments d'appartenance, des comportements, des valeurs, et des modes de vie différents, souvent éloignés.

Ce mouvement urbain comme ces multiples facteurs de différenciation sociale configure et configurera les sociétés du 21<sup>ème</sup> siècle, des sociétés mosaïques ou des sociétés en réseaux, selon une formule désormais établie<sup>1</sup>, des sociétés sans frontières débordant les territoires nationaux, eux mêmes protégeant avec difficulté leurs frontières vacillantes, et conduits à se redéfinir pour s'adapter aux divers phénomènes d'interterritorialité et de transterritorialité, et à la mondialisation des échanges, et à inventer des politiques puissantes de réaménagement et de développement de leurs territoires.

---

<sup>1</sup> Manuel Castells, La société en réseaux. Paris : Fayard, 1998.

Mais cette mobilité a et aura en même temps sa contrepartie, en fixant dans des ghettos ou des territoires restreints des populations captives, en raison notamment de leur pauvreté. On imagine les mosaïques culturelles qui vont résulter de ce monde tendu entre un cosmopolitisme échevelé de populations mobiles et un localisme obligé de catégories sociales sans horizon. Il est alors plus que probable que les grands conflits qui s'annoncent dans ce siècle seront marqués par ces enjeux culturels et les enjeux liés aux modes de vie associés aux enjeux religieux, attisant les tensions entre les états et les nations, à l'intérieur de leurs territoires, comme à l'échelle mondiale, mais aussi les tensions entre univers culturels séparés, entre les cosmopolitismes métissés et les communautarismes accrochés à leurs références identitaires comme le seul bien qui leur reste.

On peut s'interroger sur ce qui va se passer dans de telles sociétés urbaines, sur les transformations inhérentes dans les domaines de la famille, de l'éducation, de la formation, de la recherche, de la santé, des redistributions sociales, du logement, de l'hygiène, de l'environnement, des croyances, de la sécurité..... Face à cette situation, les pouvoirs publics ne seront-ils pas le plus souvent impuissants, ne risqueront-ils pas de se désagréger pour faire place aux groupes économiques, aux pouvoirs de l'argent, mais aussi à divers groupes illégaux ? N'avons-nous pas dans ce contexte nouveau la tâche impérieuse de proposer des analyses prospectives comme l'ont fait de grands sociologues, tels Marx, Tocqueville, Max Weber, Georg Simmel, et bien d'autres après eux ? Ce vaste mouvement d'urbanisation du 21<sup>ème</sup> siècle exige en effet que nous sociologues soyons capables de le penser, de l'analyser, d'en prévoir les conséquences sur l'organisation et l'histoire des sociétés, mais aussi que nous soyons tout autant capables de l'assister, et d'intervenir dans la recherche des équilibres sociaux de cette nouvelle société urbaine, en construisant de nouvelles compétences de notre discipline.

Nous devons aussi nous interroger à travers nos travaux actuels sur les évolutions que cette urbanisation généralisée introduira dans l'homme lui-même, autrement dit nous devons nous demander s'il n'y a pas lieu de refonder nos catégories anthropologiques pour mieux comprendre ce que nous sommes. Et dans ce nouveau contexte historique d'un monde urbain, ne devons-nous pas également repenser, refonder la sociologie elle-même, cette discipline qui a l'ambition d'expliquer le fonctionnement des sociétés et formuler les processus de ses mouvements et de ses aventures historiques ?

## **2. Vers une sociologie métissée**

Une rupture est à l'œuvre dans la production sociologique et anthropologique. Celle-ci n'appartient plus désormais à l'espace culturel occidental qui l'a construite, modelée, et configurée selon les catégories de pensée mêmes de cet espace, de sa civilisation, de ses intérêts divers et de ses diverses formes de domination. Son obsession héritée d'une philosophie socratique et judéo-chrétienne, détentrice de lucidité et de vérité sur un monde « qui ne sait pas ce qu'il est et ce qu'il fait », d'une unité de la culture et d'une unanimité des valeurs, libératrices des aliénations humaines, son souci de progrès continu et d'adaptation adéquate aux changements, résistent encore, sur la scène des tensions sociales et politiques, dans ses conservatismes comme dans ses aspirations aux lendemains qui chantent et à des liens sociaux dont il faudrait retrouver les vertus ou inventer des harmonies apaisantes, mais s'étiolent de jour en jour sous le coup des diversités et des bouleversements. Cet ethnocentrisme vit ses dernières heures, même s'il s'étendra encore vraisemblablement sur quelques décennies et même s'il pourra réapparaître sous d'autres formes sous l'effet d'autres cultures affirmant leur prépondérance. Mais nous devons désormais tenir compte d'une mutation majeure dans l'activité de nos disciplines : les dispositifs technologiques et les pratiques qu'elles induisent ont transformé et continuent à transformer, selon des rythmes que nous ne maîtrisons plus, les conditions mêmes de la production et de la communication des connaissances et des savoirs. Les cultures à travers le monde, qu'elles soient dominantes ou dominées s'interpénètrent de manière accélérée pour former de nouvelles cultures qui échappent aux sociétés nationales dans lesquelles elles émergent, mais qui en retour les irriguent de leurs innovations et les incitent à aller de l'avant.

Prenons l'exemple de la musique pour illustrer notre propos. Que de musiciens des pays africains sont entrés dans ce que les producteurs, les diffuseurs mais aussi les mélomanes appellent la world music ou musiques du monde, pour insuffler l'inspiration de la culture africaine dans des musiques qui ne s'y enferment pas, mais qui au contraire intègrent ses couleurs, ses styles, ses rythmes dans l'invention de nouvelles musiques accessibles au monde entier pour former des cultures inédites. Les musiques traditionnelles des pays d'Afrique ont en effet pris leurs plus belles couleurs pour participer à ce vaste mouvement mondial contemporain de renaissance et d'essor musical. La popularisation du bikutsi par exemple intégré aux musiques européennes et américaines est un bel exemple du rôle joué par les airs et rythmes traditionnels dans la créativité musicale contemporaine. Et, dans ce mouvement, chaque pays africain a offert ses talents. Si on observe l'évolution de cinquante ans de musique et de chanson françaises, on est stupéfié des transformations qu'elles doivent aux rythmes du monde

entier, et entre autres aux rythmes africains, qui les ont pénétrées. Et il ne suffirait pas de rappeler quelques noms d'artistes, sénégalais (Youssou N'Dour), camerounais (Manu Di Bango, Anne-Marie Nzié et sa voix d'or, l'immense bassiste Richard Bona, devenu aussi chanteur, Willi N'For, inventif bassiste électrique, les Têtes brulées), de rappeler ceux de Myriam Makeba, du congolais Lokua Kanza, du gabonais Pierre Akendengué, des maliens Mory Kanté, Rokia Traoré, Salif Keita, Ali Farka Touré, des ivoiriens Alpha Blondy, Tiken Jah Fakoly, et tant d'autres partout entendus, pour rendre compte de l'incomparable contribution africaine au renouveau musical contemporain. Ils sont par milliers ceux qui, nés en Afrique ou dans les banlieues françaises, animent quotidiennement de leurs musiques, chants et danses les programmations des équipements culturels et des festivals en France, en Europe et dans le monde, des grandes villes, des grands événements aux petits villages, à l'occasion de fêtes ou de célébrations d'opérations de coopération, ou d'événements familiaux.

Il faut d'ailleurs rendre hommage, à l'occasion de ce colloque, aux ethnologues et anthropologues qui ont étudié ces musiques et danses, leur rôle dans la vie sociale, ont fait connaître au grand public leurs styles rythmiques différents et les multiples instruments traditionnels que les musiciens se sont chargés d'intégrer dans les groupes et orchestres du monde entier. Qui ne connaît aujourd'hui, ou du moins qui n'a vu une fois ou l'autre, à un spectacle, sur une place de marché, ou à un coin de rue, en Europe, en Amérique, et même au fond de l'Asie, un balafon, un djembé, un ka, une kabosse, un ngoni, un nbira, un oud, un mvet, une calebasse, un tambour sabar, ou une kora à laquelle le malien Toumani Diabaté a donné, avec d'autres, ses lettres de noblesse?

Et les jeunes générations occidentales n'ont-elles pas pleinement intégré dans leur culture musicale les styles rythmiques africains, comme s'ils leur appartenaient? On peut se promener dans les rues de Paris ou de Rennes, sur des lieux de vacances comme sur des chantiers, en entendant fredonner des airs de musiciens africains. Que de succès africains sont devenus des succès populaires à l'étranger. Le célèbre « Soul Makossa » de Manu Di Bango et le « Yeke Yeke » de Mory Kanté sont des exemples, parmi tant d'autres, de ces musiques partagées dans le monde entier. A leur tour, les musiques africaines n'ont cessé d'intégrer dans leurs créations les musiques d'autres espaces culturels, comme l'a fait Manu Di Bango, pour le citer de nouveau, car je le connais le mieux, en fusionnant des musiques du Cameroun, de la Jamaïque et d'Amérique du Nord<sup>2</sup>. Que de chemin parcouru depuis que le blues est né sur les rives du Niger !

Et si l'on examinait les grands courants des arts graphiques modernes, que de chemin également parcouru sous l'influence exceptionnelle de l'art africain depuis les emprunts pour ne pas dire les pillages de Pablo Picasso ! Et je ne puis m'empêcher d'évoquer ici la galaxie du sport, entre autres, celle du football. Bon nombre de pays qui, il y a encore quelques décennies existaient à peine dans la galaxie de ce sport, ont affirmé aujourd'hui leur qualité et leur force, sont devenus des grands du football mondial et lui apportent de nouveaux styles. Que de joueurs africains nous font vibrer lors des grandes compétitions internationales ou dans nos propres stades.

Dans nos disciplines, ne sommes-nous pas dans le même cas de figure que dans celui de la musique, de l'art et du sport? Avec la mondialisation des échanges, n'avons-nous pas désormais les conditions historiques d'élaborer des sciences humaines qui gagnent en universalité des différences, et donc de mieux fonder leur renouvellement et leur créativité? N'avons-nous pas l'opportunité historique d'une refondation anthropologique des sciences humaines, configurant, par le métissage actif de nos savoirs, une autre pensée, de nouvelles pratiques, de nouveaux métiers, de nouveaux rapports à nos propres sociétés comme à celles de nos semblables?

### **3. L'exigence d'une refondation anthropologique des sciences humaines**

Manu Di Bango exprime ainsi son expérience musicale : « Je me considère comme un peintre, les musiques sont mes couleurs et toutes m'appartiennent pour réaliser mes propres tableaux ».

Ainsi, comme dans le domaine de la musique, il ne s'agit pas de renoncer à nos particularités. Bien au contraire, elles sont plus que jamais nécessaires si nous voulons contribuer à la refondation des connaissances et à l'essor de leurs échanges, comme conditions d'une inspiration plus riche et du renouvellement de notre propre expression. Cela ne signifie donc nullement que nous devons faire une sociologie unique, pratiquant le même regard, encore moins une sociologie totalisante. Cela ne signifie pas davantage que nous devrions nous libérer de la connaissance de nos sociétés respectives, mais plutôt que nous devons désormais échanger sur nos propres modes d'explication issues de nos propres sociétés et de leur histoire, et voir en quoi non seulement ils nous éclairent, mais comment nous pouvons les partager avec l'ambition d'élaborer nos propres modes de

---

<sup>2</sup> Comme il l'a fait dans son célèbre disque Gone Clear.

compréhension comme ceux d'une compréhension réciproque sans laquelle il n'y a pas de savoir en marche. En effet les sociétés humaines, qu'elles soient territorialisées ou en réseaux, seront toujours singulières, et nous aurons toujours en tant que sociologues à rendre compte de ces singularités, et il sera toujours indispensable d'échanger sur nos propres singularités. Mais l'exigence scientifique implique que nous tentions d'élaborer, par le croisement de nos regards et de nos expériences respectives, de nouvelles approches et perspectives heuristiques, pour traiter comme il convient la variété de ses modes de connaissance. Faut-il désormais de références communes imposées, il nous revient de les fabriquer pour apporter quelque intelligibilité à ce monde qui se diversifie et se refait plus rapidement que nous lui prêtons attention. Puisque rien n'est acquis désormais ni du passé, ni de l'avenir, profitons-en pour contribuer à cet homme probable selon la formule du philosophe Jacques Bouveresse<sup>3</sup>. Il nous faut alors nous tourner résolument vers une anthropologie réciproque<sup>4</sup>.

Bien sûr, vous me direz qu'en nous intéressant aux théories du savoir établi, c'est ce que nous ne cessons de faire. Mais à condition que nous échangions vraiment sur nos propres modes d'explication, issus de nos propres univers et espaces culturels. A condition aussi que nous prenions la mesure de ce que sont les sciences humaines constituées, et que nous déterminions ce que nous pouvons aujourd'hui en faire dans cette période de mutations de l'histoire humaine.

Pour toutes ces raisons, et bien d'autres, ne peut-on pas penser qu'un des enjeux majeurs aujourd'hui est de rebâtir une anthropologie, pouvant fonder, éclairer, mieux capitaliser la diversité des approches dans les sciences humaines et restaurer dans leurs débats et leurs échanges l'exigence de scientificité qui leur manque ? Il n'y a pas de piste tracée d'avance, pas d'autorité intellectuelle incontestée, mais seulement notre audace à faire des propositions.

Nous connaître mutuellement, nous regarder et nous construire à travers l'autre, nous expliquer sur nos propres modèles explicatifs voilà au moins trois conditions fondamentales pour relever les défis de la sociologie à venir, de la sociologie à construire et à reconstruire.

#### 4. Malaises et limites dans la sociologie « occidentale »

Nous sommes bien obligés, pour notre part, de constater un malaise dans la sociologie « occidentale », provoqué par une baisse tendancielle de l'ethnocentrisme et un relativisme puissant qui touche l'ensemble des sciences humaines, et qui rend difficile aujourd'hui l'appréciation de la qualité, de la pertinence, et de la solidité des théories sociologiques en cours. Certes, celles-ci ont envahi de leurs analyses, de leurs commentaires, de leurs points de vue, de leurs vocabulaires, le champ social. Elles participent à tout va aux systèmes d'information et aux efforts d'explication et de compréhension des sociétés. Mais en même temps, elles participent au climat régnant de confusion et d'incertitude intellectuelle, à l'instauration des mythes contemporains, de croyances irrationnelles, de préjugés, et d'idées reçues. Alors la sociologie s'est mise à douter d'elle-même en même temps qu'elle s'agrippe aux positions et privilèges qu'elle avait réussi à conquérir dans le champ des connaissances, des institutions et aux yeux de bon nombre d'acteurs. Qu'est-ce qu'alors la sociologie ? La sociologie est-elle une science ? La sociologie est-elle une idéologie ? Que faire avec la sociologie ? Autant de questions qui font les titres de nombreuses publications actuelles ? Dans le même temps nous fabriquons dans nos universités, comme à la chaîne, des cohortes de sociologues qui n'ont souvent d'avenir que de renoncer à faire de la sociologie leur métier.

Finalement, qu'apportent donc toutes ces théories comme mode d'explication scientifique, si l'on admet que celui-ci se caractérise tout de même par sa capacité à apporter les vérifications de ses propositions explicatives et à construire des modèles scientifiques à portée générale. La sociologie, si sa tâche est de rendre compréhensibles les phénomènes sociaux, ne peut le faire qu'en élaborant des outils théoriques fondant cet effort de compréhension. Autrement dit, l'effort de scientificité de la sociologie n'implique-t-il pas aujourd'hui de

---

<sup>3</sup> Jacques Bouveresse, *L'homme probable*. Robert Musil, *le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris : Éditions de l'Éclat, 1993.

<sup>4</sup> C'est le choix que j'ai fait avec quelques collègues pour orienter nos travaux dans mon laboratoire. Cf Armel Huet, *Anthropologie réciproque et réduction mythique*, article publié prochainement (2006) dans la revue *Tétralogiques*, revue du Lirl (Laboratoires des Sciences du Langage de l'Université Rennes 2).

J'ai commencé à formaliser cette orientation au début des années 1990. Je l'ai appelé ainsi, à tort ou à raison, pour prendre en compte cette double obligation de se donner de la résistance au savoir sociologique que nous élaborons, et de mettre à profit les capacités explicatives de ceux que nous rencontrons et avec lesquels nous échangeons. Certes nous faisons cela dans le contexte de bricolage que nous impose l'exercice de notre métier, et en étant loin d'avoir poussé la réflexion et l'expérimentation comme il conviendrait. Mais prenons cela comme une voie possible, comme principe à la fois heuristique et opérationnel, comme voie intéressante de la démarche scientifique en sociologie, et de validation de ses modes explicatifs, en fin de compte comme mode contrôlé sur des conditions de sa production de connaissances.

refonder une anthropologie, comme connaissance du fonctionnement humain, et cela quelles que soient les sociétés dans le temps et dans l'espace ?

## 5. Les métiers de sociologue

Dans mon laboratoire nous nous intéressons à la ville (ma propre spécialité est la sociologie urbaine), à sa production, sa gestion, ses habitants, ses liens sociaux particuliers, ses modes de vies, ses cultures, ses mobilités, à ses catégories sociales et générationnelles, aux politiques publiques mises en œuvre, aux acteurs publics et privés, mais aussi aux questions d'environnement. Nous avons la conviction d'être en pointe dans l'analyse du travail social<sup>5</sup>, de même que dans la sociologie des usages des nouvelles techniques de l'information et de la communication<sup>6</sup>. Nous nous intéressons encore au sport, à la violence, aux questions de défense, à la spécificité du militaire, aux situations extrêmes, etc...

Nous exerçons dans ces champs diverses compétences : nous faisons à la fois de la recherche, de l'expertise, des évaluations, du conseil, de l'aide et de l'accompagnement de projet, de la formation professionnelle, de la prospective, de la formation d'élus, nous répondons à de multiples demandes de conférences, de participations à des tables rondes... Nous sommes ainsi constamment en prise directe sur nos objets, sur des questions très singulières et très concrètes, que nous traitons de différentes manières et dans l'obligation de définir et d'améliorer sans cesse nos modes d'intervention. Autant de compétences et de métiers nouveaux que nous nous efforçons de transmettre à nos étudiants, notamment dans le cadre d'une École de Formation Doctorale et Professionnelle.

Nous nous inscrivons ainsi dans toute une évolution de la sociologie. En développant ses investigations, celle-ci a non seulement ouvert son champ de connaissances empiriques mais elle a construit un domaine d'interventions possibles dans le corps social, donnant lieu à de nouveaux métiers de sociologues non académiques ou des interventions non académiques de sociologues académiques. Si bien qu'aujourd'hui il est assez commun de séparer, mais à tort, la sociologie théorique qui relèverait du champ académique et une sociologie appliquée hors-académique. Nous avons ainsi affaire à deux mondes de la sociologie qui en France au moins communiquent peu, un monde académique, légitime, protégée dans des institutions, et un monde d'intervenants peu ou prou éloignés des institutions académiques, sans légitimité disciplinaire. C'est, à nos yeux, une séparation relevant d'une vision archaïque de la production et de l'utilité des connaissances.

Exerçant ces nouvelles compétences, nous avons comme partenaires, ou comme clients si vous voulez, aussi bien des services de l'État, des collectivités territoriales, (municipalités, conseils régionaux, conseils généraux, des communautés de communes) des organismes sociaux, des grandes entreprises, etc... Nous répondons à leurs demandes en passant des contrats avec eux.

Vous pouvez légitimement vous demander comment nous pouvons concilier toutes ces activités. Certes en travaillant beaucoup, mais parce qu'elles sont indispensables comme source d'information et de compréhension, et surtout de mise à l'épreuve de nos connaissances, de nos analyses. Et si nous avons toutes ces activités, c'est parce que nous considérons que la mission de la sociologie, ce n'est pas seulement d'expliquer les phénomènes sociaux, mais c'est aussi d'apporter une aide concrète pour accompagner leur traitement, voire les maîtriser. Et nous sommes convaincus que c'est en exerçant ces métiers que la sociologie se renouvellera, qu'elle se donnera en même temps les conditions de la mise à l'épreuve de ses connaissances et qu'elle puisera toutes les ressources d'informations plus établies et d'interrogations stimulantes. Il ne suffit pas en effet de produire de nouvelles analyses, même pertinentes. Notre monde est engorgé de connaissances, de diagnostics, de commentaires. Et les sciences humaines ne sont pas de reste. Mais comment peuvent-elles encore se réclamer de la tradition des Lumières, de l'aufklärung, si ce qu'elles disent est peu entendu, et finalement ne sert pas à grand'chose dans la conduite des sociétés ? Peuvent-elles continuer à se reproduire et à rester sur la touche, ou presque, sans s'interroger sur leurs savoirs, sur leur rôle, sur leurs relations à la société, sur les contributions qu'elles sont tant déontologiquement qu'éthiquement tenues d'apporter ? Peuvent-elles se contenter de critiquer ou de faire du commentaire, si argumenté soit-il, comme les médecins de Molière, sans imaginer tous les services qu'elles peuvent proposer.

---

<sup>5</sup> Cf les travaux de Jean-Yves Dartiguenave, Jean-François Garnier (*L'homme oublié du travail social*), et Maïté Savina (*Le métier de parents*).

<sup>6</sup> Cf les travaux de Dominique Boullier (*La télévision telle qu'on la parle*, L'Harmattan 2003. *L'outré –lecture. Manipuler, (s') approprier le web, interpréter le web*. Études et recherches, Bibliothèque du Centre Pompidou, 2003) Études et recherche et de Pierre Musso.

Nous nous sommes rendus compte au cours du temps que pour conduire convenablement toutes ces activités, qui risquent à tout moment de nous perdre dans leur contingence, il nous fallait les fonder sur une anthropologie, sur des efforts théoriques d'explication du fonctionnement humain. Cela nous a conduit à reprendre et élaborer un modèle sociologique, une socio-anthropologie de la personne, qui s'attache à formaliser celle-ci comme principe du lien social, autrement dit de la construction de toute société. C'est cette entreprise intellectuelle que je voudrais vous évoquer au terme de cet exposé.

## II SOCIOLOGIE ET ÉVANESCENCE DE L'HUMAIN

### 1. Une longue histoire et un lourd héritage.

Dans notre aire culturelle, que l'on peut qualifier par commodité d'occidentale, la sociologie repose sur une tradition philosophique millénaire, inaugurée au moins dès la période présocratique de l'École de Milet<sup>7</sup>, d'Éphèse avec Héraclite, avec les Éléates<sup>8</sup>, avec Empédocle d'Agrigente, Anaxagore, avec les atomistes<sup>9</sup>, les sophistes, et avec évidemment Socrate, qui précédèrent les grands fondateurs Platon et Aristote. Cette tradition philosophique fut reprise et développée par la culture et la théologie judéo-chrétienne. Elle triompha avec les grands philosophes de la Renaissance, du siècle des lumières et du 19<sup>ème</sup>, pour s'achever au 20<sup>ème</sup> siècle dans une réflexion perplexe sur ses objets et sa finalité.

La grande période de la Renaissance allait instaurer des ruptures dans la représentation du monde. Thomas More, dans son « Utopie », invite ses contemporains à se projeter dans un avenir souhaitable pour dépasser les blocages sociaux et mentaux de la société présente et donner les perspectives de sa transformation. Machiavel leur propose une analyse réaliste de la société pour fonder une sociologie du politique capable d'éclairer les gouvernements et la gestion des États naissants. Montesquieu, s'emparant de l'esprit scientifique de son temps, voit déjà que la finalité des futures sciences humaines est avant tout d'analyser et de comprendre.

Au 19<sup>ème</sup> siècle, la sociologie naissante veut s'affirmer, à l'instar des sciences de la nature, comme une science du social, exacte et nécessaire. C'était à la fois l'ambition et la conviction de Saint-Simon qui préconisera une physique du social. Ses successeurs, Auguste Comte, Proudhon, Fourier, Marx, et tant d'autres reprendront cette ambition scientifique.

Depuis cette période du 19<sup>ème</sup> que l'on considère comme la période fondatrice de la sociologie moderne, son histoire a été jalonnée par la construction de théories explicatives, et de multiples travaux empiriques s'en inspirent ou les suggèrent. Si l'on s'en tient à la culture ethnocentrique occidentale à laquelle appartiennent bon nombre d'entre nous, et selon les critères de classement que nous opérons, on peut en retenir entre une quinzaine et une vingtaine, que des auteurs rassemblent dans deux grands types d'approches, ou si l'on veut dans deux paradigmes, le holisme et l'individualisme. Ces diverses théories, qui souvent se chevauchent et s'interpénètrent, ont cru la plupart du temps proposer les modes d'explication les plus pertinents, les plus scientifiques qui soient de la société, et de ses diverses formes historiques. Certaines d'entre elles plus récentes ont connu un succès indéniable, grâce très souvent au soutien médiatique dont leurs auteurs les plus prestigieux faisaient l'objet. Ainsi des auteurs français comme Lévi-Strauss, Touraine, Bourdieu, ont été et continuent d'être des références.

Ne serait-il pas intéressant ici, entre nous, de se demander quelles sont ces théories qui retiennent encore notre attention et que nous sommes capables de mettre en œuvre dans nos propres travaux ? Sommes-nous positivistes ? Bien entendu, même s'il est convenu de s'en défendre, tant il est difficile de s'en déprendre<sup>10</sup> ? Sommes-nous marxistes<sup>11</sup>, fonctionnalistes<sup>12</sup>, structuralistes<sup>13</sup>, culturalistes<sup>14</sup> ? Les visions et les catégories de pensée de ces théories sont tellement devenues familières que nous les pratiquons à notre insu, et même lorsque

---

<sup>7</sup> Avec Thalès, Anaximandre, Anaximène, suivis de Xénophane et Pythagore

<sup>8</sup> Avec Parménide, Zénon, Mélissos, Anaxagore

<sup>9</sup> Leucippe et Démocrite.

<sup>10</sup> Le positivisme (Comte repris par Durkheim et le plus souvent par la sociologie empirique), dans la pratique, constitue un paradigme dominant de la sociologie.

<sup>11</sup> Le marxisme, dont l'influence a été considérable tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle, a pénétré de ses catégories de pensée la doxa quotidienne.

<sup>12</sup> Le fonctionnalisme, systématisé par de grands auteurs comme Malinowski, Parsons, Merton) a été repris, dans l'esprit, généralement par la sociologie des organisations, notamment par des auteurs comme Crozier.

<sup>13</sup> Le structuralisme issu pour beaucoup des influences de la Linguistique, mais cherchant à fonder les sciences humaines dans une anthropologie universelle, comme Lévi-Strauss, celui-ci n'hésitant pas à bouleverser les frontières établies entre les sciences sociales.

<sup>14</sup> Le culturalisme, qui doit beaucoup aux anthropologues et sociologues américains (Linton, Kardiner, Benedict, Mead... et aussi à l'École de Chicago), est un des autres paradigmes dominants de la sociologie contemporaine, tant il est devenu courant d'aborder les phénomènes sociaux dans leur spécificité culturelle irréductible.

nous les critiquons ou les condamnons. Certes il n'en est pas de même du pragmatisme<sup>15</sup>, inspiré d'une philosophie probablement trop éloignée de la culture et des intérêts des intellectuels des institutions académiques. Mais nous nous flatterons de pratiquer et d'améliorer la sociologie compréhensive de notre illustre ancêtre Max Weber ? En même temps, nous puisons, comme dans une boîte à outils, dans l'individualisme méthodologique<sup>16</sup>, l'interactionnisme<sup>17</sup>, le constructivisme<sup>18</sup>, l'ethnométhodologie<sup>19</sup>, le systémisme<sup>20</sup>, la sociologie dynamique<sup>21</sup>, etc. Nous mobilisons à tour de bras les concepts devenus familiers de stars de notre système, comme Michel Foucault<sup>22</sup> ou Pierre Bourdieu<sup>23</sup>. Les termes de capital culturel, d'habitus, de distinction, peuplent les lignes de nos ouvrages, sans que nous prenions la peine d'en vérifier la pertinence ou l'adéquation. Des sociologues d'une génération plus récente, comme Boltanski, Callon et Latour, Giddens, pour ne citer qu'eux, ne manquent pas de faire sentir leur influence. Et nous sommes à l'affût de ces nouveaux promoteurs de l'individualisme<sup>24</sup>, pour ne pas passer à côté d'un courant en phase avec l'individualisme qui dominerait nos sociétés modernes et qui monte tellement<sup>25</sup> qu'il pourrait nous transporter au ciel.

Auteurs et partisans de ces diverses théories, qui souvent se chevauchent et s'interpénètrent, ont cru et croient la plupart du temps proposer les modes d'explication les plus pertinents, les plus scientifiques qui soient de la société, et de ses diverses formes historiques.

## 2. Misère et aporie du sociologisme

On pourrait regrouper tous les modèles, dont je viens de vous parler, autour de quelques paradigmes : l'holisme, le structuralisme, l'individualisme, tous comportant une part plus ou moins forte de déterminisme. Toutes ces approches n'ont-elles pas établi, même avec des arguments contraires, que l'enjeu des sciences humaines était de se libérer de l'expression, des pratiques observables et de l'opinion des humains, en un mot des phénomènes, pour pouvoir les expliquer par leurs structures déterminantes, qu'elles soient afférentes aux milieux sociaux ou aux individus eux-mêmes ? Mais ce faisant, n'ont-elles pas oublié la spécificité humaine elle-même, ne se sont-elles pas accoutumées à faire une anthropologie en l'absence de l'homme, pour reprendre le titre d'un autre ouvrage remarquable de Fernand Dumont<sup>26</sup> ?

La sociologie a emprunté sa scientificité à la conception moderne de la science, à ses ambitions de transformation, de progrès, de rationalité et de maîtrise de la société. Elle a pensé, comme les sciences de la nature, qu'elle parviendrait à une représentation de plus en plus exacte et supérieure du monde, en établissant un savoir issu de l'expérience, en vérifiant ses propositions par l'enquête. Mais marquée par ses origines philosophiques et culturelles, elle a accordé en réalité une suprématie de la théorie sur la pratique et l'expérience. Par ses sentiments d'appartenir à l'univers de la science, elle est convaincue de sa capacité à raisonner le monde à la fois pour le rendre intelligible mais aussi pour critiquer la déraison et les dysfonctionnements des sociétés. En voulant exercer son regard critique permanent sur le monde, elle s'est donnée le droit et l'habitude d'instaurer une sorte d'ordre social idéal à partir duquel il serait possible et légitime de comprendre les sociétés existantes et

<sup>15</sup> Le pragmatisme des philosophes (James, Pierce, Dewey), mais aussi des sociologues de Chicago. Pour les pragmatistes, l'idée doit être toujours expérimentée et elle n'est vraie que si elle fonctionne. Il n'y a, pour eux, dans la démarche scientifique que des idées en mouvement qui contribuent à la fois à stabiliser pour un temps des idées et à les secouer pour les transformer en nouvelles idées fécondes.

<sup>16</sup> L'individualisme méthodologique, reprenant une longue tradition (Tocqueville, Weber) propose de partir des actions individuelles et interpréter les phénomènes sociaux comme conséquences des actions individuelles. Le représentant le plus intéressant en France de ce courant est Raymond Boudon. On peut y ajouter les partisans de l'actionnisme et de la praxéologie,

<sup>17</sup> L'interactionnisme auquel on associe rarement la théorie de l'interaction sociale de Simmel, mais ayant pris son essor grâce aux courants nord-américains issus de la fameuse École de Chicago. Erwin Goffman participera de manière déterminante au succès de l'interactionnisme dans la pensée sociologique occidentale.

<sup>18</sup> Le constructivisme prenant le fait social comme une construction, et non comme réalité donnée. Il réunit divers courants qui ont préparé ce modèle, comme Schütz, Simmel, Élias, mais aussi l'interactionnisme de l'École de Chicago et de Goffman, ou encore l'ethnométhodologie. Peter Berger et Thomas Luckman ont synthétisé cette conception dans leur ouvrage *La construction sociale de la réalité*.

<sup>19</sup> L'ethnométhodologie (Garfinkel) a favorisé chez nous l'étude des micro-milieus, des situations quotidiennes.

<sup>20</sup> Le systémisme, issu de la cybernétique et des théories de la communication, s'attachant à comprendre la réalité sociale par ses interactions dynamiques et complexes et non causales dans un système global (Morin). Easton appliquera ce modèle à la science politique.

<sup>21</sup> La sociologie dynamique, représentée en France par des auteurs comme Georges Gurwitsch, Georges Balandier, Alain Touraine, Jean Duvignaud, Edgar Morin, Claude Rivière... C'est une sociologie qui s'attache à comprendre les changements, les mobilités et les mouvements sociaux.

<sup>22</sup> Michel Foucault, qui attire ici l'attention, n'a pas connu après sa mort, le succès de son vivant. Il ne paraît pas avoir fait beaucoup d'émules. Mais il faut reconnaître que son oeuvre a marqué les sciences humaines en France.

<sup>23</sup> La théorie de Bourdieu et ses disciples, qui relève d'un structuralisme génétique. Bourdieu a pris une grande place dans les sciences humaines en imposant des concepts devenus courants, tels que « capital social, capital culturel, habitus, système de position, reproduction sociale, violence symbolique, distinction, domination symbolique... » et renforçant la conception d'une société divisée en classes.

<sup>24</sup> Le nouvel individualisme (De Singly, ...), différent de l'individualisme méthodologique, soutient que le lien social dépend essentiellement des stratégies et des libertés individuelles.

<sup>25</sup> Le refrain de la montée de l'individualisme ne cesse d'alimenter les discours quotidiens des acteurs sociaux, politiques et culturels.

<sup>26</sup> Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme* ? Paris : PUF, 1981.

leur organisation politique. C'est ainsi qu'en constituant et en diffusant ses vérités, elle a engendré de nouveaux mythes, portés par son vocabulaire, ses récits, etc. Trop sûre d'elle, elle s'est souvent laissée gagner par le sectarisme, ignorant les disciplines voisines, qui lui sont pourtant indispensables, comme les sciences du langage, la psychologie, le droit, la littérature...et encore davantage les sciences qu'elle ne perçoit pas dans son orbite immédiate.

Par ailleurs, par son considérable développement, elle a soumis à ses investigations et analyses de plus en plus d'objets et de questions. Elle s'est alors différenciée en de nombreux champs thématiques (sociologie du travail, des organisations, de la communication, de la famille, de la ville, de la santé, du sport, du travail social, de la technique, des politiques publiques, etc.), chacun de ces champs donnant lieu à la formation de milieux de sociologues relativement clos, assez ignorants des travaux des autres, et enfermant leurs analyses dans les configurations, les catégories et les modes de pensée que leur inspirent leurs objets eux-mêmes.

Nous ne pouvons oublier que nous appartenons à la génération qui a fait cette sociologie, et qu'en dispersant nos interrogations dans nos objets, nous avons contribué à affaiblir, voire dissoudre, nos interrogations fondamentales. Le recours aux modèles a perdu de l'intérêt. Nous prenons trop souvent plaisir à surfer avec facilité sur un corpus sans frontière pour élaborer une pensée trop souvent convenue, comme du « prêt à porter ». Mais en même temps nous souffrons de cette situation. Le sentiment d'un manque avive nos perplexités, et réveille du même coup notre soif de réviser notre savoir, notre envie de lui apporter de nouvelles lumières. Nous ressentons alors profondément le besoin de revoir conception de l'homme. Certains alors se tournent facilement ou aveuglément vers des modèles qui nient pourtant l'humain en voulant l'expliquer à partir de sa constitution biologique<sup>27</sup>. Bon nombre d'approches cognitivistes donnent foi à cette théorie, en considérant que « le mode d'acquisition des connaissances, l'élaboration des structures cognitives du cerveau, leur fonctionnement seraient comparables d'une espèce à l'autre, et que le programme des sciences cognitives est de rendre compte en termes communs de stratégies cognitives, qu'il s'agisse d'intelligence artificielle, animale ou humaine ». Le modèle de l'homme organique réduit de la même façon la spécificité humaine à sa complexité neurologique, biologique et physiologique. La médecine, qui a découpé l'humain en multiples parties et fonctions contribue beaucoup à instaurer ce modèle. D'autres théories, issues des découvertes technologiques récentes, préfèrent comparer et même réduire l'homme à une machine formée de réseaux interconnectés par des processus biologiques. On comprend aisément que l'homme ainsi conçu soit traité aisément comme une simple valeur marchande. Ces trois modèles ne sont pas des approches marginales dans les sciences humaines, ils les pénètrent et les configurent dans bien des domaines.

Ces quelques rappels insuffisants suffisent à démontrer la nécessité d'une nouvelle anthropologie, qui, certes, tient compte, et sans exception des découvertes les plus récentes et les moins contestables des autres sciences, mais qui en même temps s'efforce de rendre compte de la spécificité humaine. C'est à ce défi majeur sur le plan théorique que je considère pour ma part que nous sommes confrontés pour donner un nouvel essor scientifique à notre discipline.

J'ignore trop la sociologie africaine pour prétendre qu'elle a à relever le même défi. C'est en effet de ma petite fenêtre de sociologue français, de quelques rares passages au Sénégal, au Cameroun, que j'ai appréhendé jusqu'ici un univers de sciences humaines dont je pressens un rôle comparable dans un avenir proche à celui de la musique que j'évoquais tout à l'heure. Mais il vous revient d'en discuter.

Pour ma part, grâce aux travaux d'un collègue linguiste converti en anthropologue, je travaille depuis une vingtaine d'années à m'ouvrir un nouveau chemin dans mon métier de sociologue, en l'éclairant par une réflexion anthropologique. Ce travail s'inspire de l'ambition de la théorie de la médiation dont je vais vous présenter quelques aspects.

### III POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE LA RAISON

#### 1. La nécessaire mise en cause de la suprématie du langage et l'exigence d'expérimentation clinique

---

<sup>27</sup> A la suite de la sociobiologie de Wilson, des théories font de l'homme un être appartenant strictement au monde animal arguant qu'il a la même structure moléculaire d'ADN et d'ARN et qu'il se distinguerait seulement des autres mammifères par une plus grande complexité biologique.



Je soutiens le point de vue élaboré par Jean Gagnepain<sup>28</sup>, selon lequel le progrès des sciences de l'homme, de son histoire et de ses cultures passe par une mise en cause de la primauté du langage, qui assure, dans la construction des savoirs, le triomphe de la logique sur toutes les autres formes de rationalité, qu'il n'y a aucune raison de confondre langage et rationalité, de considérer que le langage détermine toute rationalité<sup>29</sup> puisque le travail, la vie sociale, le désir ont aussi une forme propre irréductible de rationalité. Il me semble que l'apport des sciences humaines contemporaines, mais aussi l'expérience de l'histoire et de ses métiers, nous autorisent à tirer cette conclusion et qu'il convient alors de distinguer quatre modes de la rationalité humaine, traduisant les quatre types de médiations par lesquels l'homme accède à l'univers et par lesquels, à son propre insu, il le formalise, (d'où théorie de la médiation), 1. la logique, par laquelle l'homme raisonne, pense, le monde, 2. la technique, par laquelle il le travaille et le transforme, 3. l'ethnico-politique, par laquelle il crée et institue du social., 4. l'éthique, par laquelle il ordonne son désir et accède à la liberté. On peut définir la rationalité comme l'ensemble des processus grâce auxquels l'homme implicitement analyse sa représentation, son activité, son être, son vouloir, à travers un réseau de signes, d'outils, de personnes et de normes qui ne se manifestent que réinvestis.

Ces différentes formes de rationalité étant aussi constitutives de l'homme les unes que les autres, il convient alors de récuser toute hiérarchie entre elles, qui ne résulte que des représentations auxquelles notre culture nous a habitués. Pour rendre compte de la totalité de l'humain, (c'est-à-dire de l'ensemble des phénomènes de culture), - ce qui est l'ambition des sciences de l'homme -, il faut donc changer radicalement de méthode, c'est-à-dire renoncer à l'appréhender et à l'évaluer à partir de la seule rationalité logique, et introduire par contre d'autres modes de vérification de notre savoir que ceux que leur formalisation par le langage nous offre<sup>30</sup>.

## **2. L'observation clinique et la découverte des quatre modalités (ou plans) de rationalité.**

L'observation des aphasiques dans le service de neurologie du CHU de Rennes, a conduit ainsi Jean Gagnepain et son équipe à mettre en cause et à pulvériser le concept même de langage. Constatant que les performances écrites des aphasiques ne correspondaient pas toujours à leurs performances orales, il a supputé que ces symptômes étaient non pas des manifestations différentes d'une même pathologie, mais les manifestations de pathologies différentes. En effet, en faisant l'hypothèse de la séparation du langage et de l'écriture, comme appartenant à des rationalités différentes, on pouvait alors distinguer l'aphasie, comme trouble de la capacité proprement verbale, de l'atechnie comme trouble, dans l'écriture, de la capacité d'outiller notre activité. Ainsi en dissociant cliniquement la phonie de la graphie, Jean Gagnepain a pu établir que l'écriture n'était pas une petite portion du langage, mais la totalité du langage vu d'une autre façon, obéissant à une autre mode de rationalité, qui ne pouvait trouver son explication dans celle de la représentation. L'observation clinique des troubles du langage conduisait donc à dissocier deux plans de médiation au monde. celui où l'homme met en oeuvre ses capacités de représentation logique (Plan I) et celui où il exerce ses capacités techniques (Plan II). Elle démontrait ainsi qu'on pouvait être homme certes en médiatisant sa conscience par une logique, mais aussi en médiatisant son activité, fût-elle elle-même langagière comme l'écriture.

Constatant encore que les troubles de la grammaticalité observés chez les aphasiques ne leur interdisaient pas pour autant d'échanger de l'information avec autrui (par des gestes par exemple), Jean Gagnepain a été de nouveau conduit à distinguer la locution de l'interlocution, le langage de la communication, à l'encontre de ce que pensent généralement les linguistes - et bien d'autres avec eux -, définissant la communication comme la fonction du langage. Les sciences humaines se plaisent d'ailleurs à analyser l'ensemble des modes de communication, des échanges constitutifs d'une société à partir du modèle linguistique de la communication. Ainsi Lévi-Strauss, dont

---

<sup>28</sup> Jean Gagnepain, professeur de sciences du langage à Rennes, a élaboré à Rennes, avec le concours du neurologue Olivier Sabouraud, une nouvelle théorie anthropologique, la Théorie de la Médiation. Jean Gagnepain est un cas dans les sciences humaines en France. Linguiste lui-même, Jean Gagnepain a critiqué, pour établir son propre modèle scientifique, la linguistique instituée, et son exemplarité acquise dans la scientificité des disciplines humaines et sociales. Jean Gagnepain a travaillé pendant plus de trente ans à la construction d'une nouvelle épistémologie des sciences humaines, remettant en cause le découpage des frontières établies et s'efforçant de définir de nouvelles propositions d'analyse scientifique des phénomènes de culture. Anti-star autant par principe que par tempérament, il a conduit jusqu'ici ce travail dans un relatif isolement et dans une grande indifférence. Il est en effet peu connu en France (il faut attendre cette année 2005 pour que Marcel Gauchet lui accorde un numéro spécial dans sa revue *Débats*). Il est par contre apprécié à l'étranger (Angleterre, Belgique, Allemagne). Et si dans sa discipline d'origine, la linguistique, sa compétence a toujours été respectée et sa notoriété assurée, il a fait plutôt figure d'original et d'inclassable. Ce qu'il a été effectivement.

<sup>29</sup> C'est donc prendre ouvertement le contre-pied de toute cette tendance "sémiologique" du savoir contemporain (Barthes, Baudrillard et même, par certains côtés, Bourdieu) qui veulent identifier les lois de l'univers à celle du discours qui le traite.

<sup>30</sup> Jean Gagnepain s'est ainsi attaché depuis les années à construire son modèle à partir de la vérification clinique. Il a constitué autour de lui une équipe de chercheurs travaillant en collaboration avec Olivier Sabouraud, neurologue, et son service du CHU de Rennes. Dans la recherche sur les humains, l'expérimentation directe n'étant pas possible, la clinique s'impose comme un succédané indispensable puisqu'elle permet de les observer dans des phases de carences ou de dérèglements pathologiques, qui mettent en relief les traits constitutifs de l'homme. Ce qui explique sa collaboration avec un de ses collègues, Olivier Sabouraud, grand neurologue au Centre Hospitalier Universitaire de Rennes.

l'anthropologie structurale repose sur la phonologie. Mais si l'on admet que le langage n'est pas la seule médiation par laquelle nous formalisons à notre insu l'univers, il convient de rechercher par quelle rationalité spécifique les hommes formalisent la communication sociale qu'ils instaurent entre eux, c'est-à-dire la société qu'ils créent.

La polysémie de la notion de société ne favorise pas l'effort de définition de la société humaine, au point qu'on n'hésite pas, dans certaines théories, à la voir comme une extrapolation, de qualité supérieure certes, mais comme une extrapolation cependant des sociétés animales. Or c'est une position anthropocentrique qui nous fait parler ainsi. L'animal en effet reste prisonnier de sa nature. Les liens stables, qui peuvent être complexes, qu'on observe dans les rapports entre animaux vivant en groupes (abeilles, fourmis, phoques, manchots, oiseaux migrateurs, éléphants, singes, etc.)<sup>31</sup> sont inscrits dans leur nature. Ils n'impliquent aucune culture, si ce n'est celle que l'homme, à l'instar des fabulistes, veut bien leur attribuer. Or l'homme a cette capacité particulière de ne pas en rester à son état naturel. S'il partage avec l'animal la vie, il s'en distingue par son aptitude à faire de l'histoire, c'est-à-dire à introduire de la rupture avec sa nature.

L'analyse du langage permet de comprendre analogiquement ce processus. L'espèce humaine ne parle jamais l'humain, comme telle espèce animale obéit au mode de communication que sa nature commande. Par le langage, et son expression socio-historique qu'est la langue, l'homme introduit fondamentalement une diaschise, c'est-à-dire une rupture, donc des frontières. De même qu'aucun langage humain ne peut jamais coïncider avec ce qui est à dire, de même, dans le processus de communication qu'il permet, il se crée de la transparence mais aussi en même temps du malentendu, de l'opacité. La communication ne peut donc se définir à partir de modèles réussis, qui relèveraient nécessairement de la pathologie ou de l'utopie totalitaire. Il n'y a donc jamais de bonnes langues - puisqu'elles s'idiomatisent -seulement des compromis sans cesse redéfinis par ceux qui communiquent malgré leurs divergences. L'idiome, par la diaschise permanente qu'il entretient, constitue donc l'instance du langage en tant que mode de communication.

Analogiquement, le langage permet de comprendre ce qui est au principe des relations sociales. Plus généralement en effet l'homme ne peut coïncider avec lui-même, c'est-à-dire avec son espèce, sous peine de se renier en tant que tel et de se retrouver au stade animal. L'homme en effet ne peut faire coïncider les limites, humaines, du monde qu'il se fabrique avec les limites biologiques de l'humanité auxquelles il ne cesse d'appartenir. Par son aptitude à faire de l'histoire, il se distingue en permanence de l'espèce au devenir de laquelle il participe, et il établit des frontières entre lui et ses semblables. En ce sens, il crée en permanence l'ethnie, traduisant sa capacité dialectique à se reconnaître dans ses semblables, à s'en rapprocher, et à s'en distinguer.

L'ethnicité ne désigne donc pas dans ce sens une identité acquise par un groupe social à travers son histoire, mais plutôt la propriété intrinsèque qu'a tout homme d'introduire des séparations, des discontinuités dans la totalité de l'univers humain. Il s'agit là d'un autre type de médiation (Plan III) que l'homme entretient avec le monde, par lequel il passe de la vie (état naturel) à l'histoire (état culturel), par lequel il crée du social, par lequel il marque et réalise sa condition spécifiquement humaine. Si l'on admet l'hypothèse de cette rationalité irréductible, on comprend qu'il faille dépasser complètement la distinction substantialiste de l'individuel et du collectif, que le social ne peut s'expliquer ni par l'un ni par l'autre. C'est pourquoi nous posons le problème de la personne en tant que capacité de constituer l'univers social sur un mode dialectique c'est-à-dire d'y introduire, de manière simultanée et indissociable, de la divergence et de la convergence, de la diaschise et de la communication.

C'est encore à partir de la déconstruction du langage que celui-ci a pu mettre en évidence un quatrième plan de médiation, la rationalité éthique. En effet, de même que le discours que nous formulons résulte en permanence d'un compromis entre ce que nous pouvons dire et ce que nous ne devons pas dire, de même que nous disons autre chose que ce que nous voulons dire, nous sommes conduits, dans le domaine de notre comportement à trouver un compromis semblable, c'est-à-dire à faire autre chose que ce que nous voulons faire, à être autre chose que ce que nous voulons être. De même que nous n'arrivons à parler qu'à travers les barrières linguistiques établies, de même nous sommes contraints de normaliser (rationner) notre comportement à travers les règles existantes. C'est la dimension éthique de notre raison qui est à l'œuvre.

---

<sup>31</sup> Depuis les travaux de Rabaud (*Phénomène social et sociétés animales*, Paris, 1929.), Picard (*Les Phénomènes sociaux chez les animaux*, Paris, 1933), Grassé et Wheeler dans la période d'entre-deux-guerres jusqu'à ceux récents de Bourlière, Bouissou, Signoret et Wilson (E.O. Wilson, *The Insect Societies*, Cambridge (Mass.), 1971), une tradition s'est instaurée, dans les sciences de la nature, de l'étude des sociétés animale.

On peut considérer qu'il y a là une voie dans l'effort de redéfinition des sciences humaines, et qu'elle constitue une musique pouvant contribuer à cette sociologie métissée et plus scientifique que nous souhaitons<sup>32</sup>. Elle mérite au moins d'être mise à l'épreuve<sup>33</sup>. Je considère, pour ma part, qu'elle est une contribution déterminante dans l'entreprise de refondation anthropologique de la démarche sociologique, en proposant une perspective au dépassement de la dichotomie individu et société par la théorie de la personne.

#### IV LA PERSONNE, PRINCIPE SOCIOLOGIQUE

L'explication par la société, le collectif ou par l'individu a démontré ses anachronismes et ses limites. Les confusions actuelles, qu'elles introduisent dans nos catégories de pensée, traduisent l'obligation de se dégager de ce dilemme, héritage usé de l'esprit positiviste, fondateur de la sociologie et des oppositions, trop souvent symétriques qu'il a suscitées. Le moment est venu d'aborder de front ce dilemme, pour lui substituer une autre perspective théorique. C'est ce que j'essaie de faire pour ma part, avec des collègues, en tirant profit de la contribution de cette théorie anthropologique, démontrant et vérifiant expérimentalement par la clinique des pathologies, les distinctions entre les concepts d'individu, sujet et personne, et prenant partie contre l'usage habituel qu'en font les sciences humaines dans la logique de la culture occidentale.

##### 1. L'individuation

L'individu ou plutôt l'individuation - car c'est d'un processus qu'il s'agit - marque le seuil de la biologie végétale et animale à laquelle l'homme aussi participe. L'individu c'est l'organisme qui se maintient sous peine de retourner à l'état physique. Dans l'univers physique en effet, il n'y a pas d'individu, il y a des états différents. Il n'y a donc pas de frontière, il n'y a ni extérieur ni intérieur, ni espace, ni temps, si ce n'est ceux que l'homme établit lui-même. Par nos sens, notre action, par la physique que nous constituons, nous posons des frontières, nous spatialisons, nous temporalisons. L'ordonnement de l'univers physique que nous étudions et dont nous faisons l'expérience est notre propre oeuvre<sup>34</sup>.

L'univers vivant est différent. Il consiste à individuer de la matière. Autrement dit, l'individuation est le processus biologique qui permet d'établir une limite dans l'univers vivant et de le distinguer de l'univers physique. L'individuation implique un extérieur, un milieu de vie (biotope) et un intérieur, une dynamique vitale (biorythme). L'organisme résulte de l'interférence entre les deux et réalise son autonomie par le métabolisme. En tant qu'unité du vivant, l'individu est en relation en quelque sorte osmotique avec son milieu. Mais il s'en distingue en même temps qu'il en dépend étroitement. Il n'y a pas à ce stade organisation de la reproductivité mais simplement une reproductivité immédiate, une prolifération, sans plus.

##### 2. De l'individu au sujet

Dans le règne animal, l'individu a la capacité de se mettre à distance du milieu. Par l'intermédiaire de ses sens, il se donne un extérieur spécifique. L'environnement de chaque espèce est donc défini par les performances

---

<sup>32</sup> Il serait évidemment absurde d'attribuer à Jean Gagnepain un rôle unique dans les sciences humaines aujourd'hui. S'il soulève des questions capitales, s'il avance quelques propositions fort élaborées, c'est que celles-ci et celles-là sont au cœur des débats, des attermoissements, des confusions, des renoncements, des audaces et des entreprises contemporaines des sciences humaines. Ce qui se traite ici avec systématisme est abordé ailleurs sous d'autres angles, dans d'autres problématiques, avec bonheur ou sans acuité nouvelle, tantôt porté par des théories systématiques et crédibles, confirmées par des observations pertinentes, tantôt lancées à l'encair par ceux qui savent renifler les bonnes idées, mais qui ne prennent le temps de les penser avant de les diffuser.

Il faudrait également évoquer ce qu'il doit aux grands courants de pensée qui ont forgé les paradigmes du 20<sup>ème</sup> siècle, tels le marxisme, la psychanalyse, le structuralisme, la linguistique de Saussure, dont ils se revendiquent explicitement, mais aussi de courants philosophiques comme les pensées de Cassirer, de Wittgenstein, des courants sociologiques comme le culturalisme, le pragmatisme, et l'individualisme méthodologique.

Ce que l'on doit attribuer à Jean Gagnepain c'est d'éclairer son propos, de dire de quoi il parle, - ce qui devient rare aujourd'hui alors qu'on se pare tant de scientificité -, c'est de prendre les sciences humaines à la lettre de leurs ambitions et de ne pas renoncer en ce domaine à une vérification expérimentale possible qui ne touche en rien à la liberté de l'homme, à son "mystère", à sa capacité foncière d'invention et d'acculturation, mais au contraire lui donne une intelligibilité qui les confirme ; c'est de systématiser des mises en question, des "découvertes" insuffisamment rassemblées ; c'est de forger de nouveaux concepts, soit de toute pièce, soit en redéfinissant ceux que des théories précédentes ont peu ou mal construits. Jean Gagnepain parle ce dont beaucoup parlent ou ont déjà parlé. Il semble souvent avoir pris l'avantage sur eux d'en parler autrement et avec plus de force, voire de cohérence. Théorisant avec rigueur son propos, il en permet la critique, ce qui est la condition de toute démarche scientifique.

<sup>33</sup> Je m'y suis personnellement appliqué dans les années 1980, dans ma thèse d'État. *La Raison Urbaine. Communauté et Socialité*. Université Paris X Nanterre. 1988, 987 pages. D'autres collègues sociologues se sont résolument engagé depuis dans cette voie.

particulières de ses organes récepteurs et effecteurs... Ici, l'individu n'est plus en symbiose avec le milieu, il ne coïncide plus avec le vivant incorporé, mais il a la capacité de se "prendre en charge" lui-même à l'intérieur de ce milieu, d'assumer, par la sexualité et la génitalité, la reproduction de son espèce, L'individu n'est plus ici une colonie qui prolifère mais il participe lui-même à l'organisation de la prolifération. Par cette capacité à entretenir des rapports sexuels avec ses congénères, à participer au devenir de l'espèce, l'individu émerge au sujet. Chaque fois que l'animal assure sa sexualité et sa génitalité, il est sujet. Il y a en effet des phases où il ne l'est pas dans la mesure où il n'est pas en état de reproduction permanente. On observe alors qu'il n'a pas les mêmes relations avec ses congénères, vis-à-vis desquels il peut alors manifester la plus totale indifférence. Ainsi, par exemple, des animaux, à certains moments, occupent un territoire d'une manière indifférenciée, et à d'autres moments, correspondants aux phases de reproduction, ils déterminent leur propre territoire. L'accès au sujet chez l'animal est cyclique, alors que chez l'homme il est permanent, sa sexualité ne dépendant pas strictement de ses cycles biologiques. Le sujet, chez l'animal, marque son point d'achèvement dans son organisation neurologique, qui le détermine, puisqu'elle le lie aux conditions naturelles de son espèce (cycle reproductif) et qu'elle ne lui permet pas de s'en détacher.

En ce sens, il est aberrant de parler de sociétés animales, si ce n'est par métaphore, car les groupements animaux n'ont rien de social, puisqu'elles ne portent ni accumulent aucune culture (Cf Annexe). Il s'agit seulement de regroupement, de rassemblement naturel.

### 3. L'émergence à la personne<sup>35</sup>

Les sociétés humaines sont des faits de culture et non de nature.

Ce qui différencie l'homme sur ce plan de l'animal, c'est qu'il a la capacité naturelle, ethnique, d'analyser, de poser des ruptures. Il peut se distancier de l'espèce à laquelle il appartient comme sujet, par la négation de sa sexualité (comme accouplement) et de sa génitalité (comme prise en charge instinctive de ses petits). L'homme reste animalité, mais avec la capacité de la transformer sans cesse. Cette rupture avec le sujet inscrit chez l'homme le passage de la nature à la culture : elle désigne le processus d'acculturation. L'acculturation de la sexualité et de la génitalité est fondamentale pour expliquer la formation du lien social. On peut le comprendre à travers la notion de paternité symbolique. On peut rappeler que les latins désignaient déjà par le terme "patrare" l'acte du père, mais en le différenciant de "gignere" (enfanter). Ils l'associaient à "jusjurandum" (prêter serment, passer une convention), à "promissa" (remplir une promesse), "pacem" (conclure la paix)... ou plus prosaïquement à "futuere" (forniquer). Cela signifie en fait qu'ils dissociaient la paternité de la génitalité, et qu'ils la définissaient symboliquement. On en trouve la confirmation dans le droit romain, où l'acte du père ne consiste pas principalement à engendrer (un célibataire pouvait accéder à la paternité), mais à donner son nom, c'est-à-dire à donner la raison sociale.

La rupture avec le sujet, par l'acculturation de la sexualité et de la génitalité, marque l'émergence de l'homme à la personne, comme capacité à établir et à formaliser des relations détachées de ses instincts naturels, sexuels et génitaux<sup>36</sup>. On voit alors comment la personne constitue le principe même du social, le principe même de l'histoire. En rompant avec le sujet l'homme construit son ego, pose l'autre et autrui. Il transforme ses rapports sexuels entre congénères en un rapport entre "pairs" et les rapports de génitalité entre l'adulte et le petit en un rapport au "père" (au sens symbolique de patrare).

---

<sup>35</sup> Levons d'abord quelques possibles malentendus. Dès qu'on introduit avec insistance le terme de personne dans la réflexion sociologique, on risque en effet d'être soupçonné de vouloir renouer avec une longue tradition subjectiviste qui de Montaigne à Merleau-Ponty a marqué le débat philosophique, mais peu inspiré, du moins le pense-t-on, l'investigation du social. Qu'aurait donc alors la sociologie à gagner à se tourner vers ceux qui ont assuré la promotion de cette notion ? Si l'on peut apprécier l'humanisme et la qualité de la pensée philosophique des Kant, Kierkegaard, Charles Renouvier, Max Scheler, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Mounier, Gaston Berger, Jean Lacroix (et il faudrait citer ceux des autres continents)... on voit mal comment les introduire au cœur d'un risorgimento de la recherche sociologique. Sans renoncer à puiser partout où il semble y avoir de bonnes idées, il faut souligner d'emblée que la sociologie de la personne dont nous parlons ici ne s'inscrit pas dans cette tradition philosophique : elle la désavouerait plutôt comme mode de compréhension des humains.

<sup>36</sup> Dans une autre problématique, celle de la nécessaire complémentarité des discours sociologiques et psychologiques, Georges Devereux avait déjà posé une conclusion similaire : "A la spécialisation morphologique des divers types de termites vivant en "société", l'homme substitue la différenciation de la personne". *Ethnopsychanalyse complémentariste*, 1977 p. 11. Devereux néanmoins continue de désigner aussi la personne par la notion d'individu, ce qui favorise les confusions habituelles. De plus, il fait reposer cette notion sur un modèle physique de l'individu et de ses rapports avec la société (cf. Ch..I. Un schéma conceptuel de la société (1940), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, 1977, ce qui conduit à amener l'homme dans un type d'approche scientifique qui n'est pas fait pour lui.

Le rapport entre pairs est un rapport entre deux. Il marque la capacité humaine à se différencier de l'autre, à s'opposer à lui, donc à se forger sa propre identité. Il est en ce sens principe d'altérité et de classement. Il traduit le processus d'acculturation de sa sexualité et en cela il désigne la face instituant de la personne.

Le rapport au père est un rapport au tiers. Il désigne la capacité à reconnaître autrui, à établir des relations avec lui, à le prendre en charge, à lui rendre service (par le métier), à l'admettre ou le soumettre..., autrement que dans les limites des rapports naturels de sa génitalité. Il est alors principe du don et contre-don, au sens où l'entendait Mauss, ou encore d'obligation, si l'on entend par là les accords de services réciproques que des personnes passent entre elles. Il désigne la face instituée de la personne.

Par l'émergence du sujet à la personne, nous pouvons donc désigner la rationalité même de la socialité, c'est-à-dire la forme spécifique de médiation par laquelle l'homme construit ses rapports au monde de ses semblables par laquelle il opère l'articulation entre l'instituant (acculturation de sa sexualité) et l'institué (acculturation de sa génitalité). En ce sens les hommes originent leur propre univers, mais aucun d'entre eux n'origine le même. Mais ce qui les distingue de l'animal c'est qu'ils peuvent nier leur nature, sortir de leur univers (particulier, pour former des univers communs avec leurs semblables. Tout rapport social se constitue dans l'émergence du sujet à la personne.

La société n'a donc ni antériorité chronologique ou logique, ni transcendance par rapport à l'homme individuel, pas plus que celui-ci n'en a par rapport à celle-là. Bien sûr l'individu arrive dans une société qui lui préexiste et en ce sens, il ne pourra se constituer humainement qu'avec l'histoire, les structures, les contradictions de celle-ci. Mais l'homme n'est pas, comme l'animal, seulement en rapport de sujétion avec son milieu. Il a la capacité de l'analyser, c'est-à-dire d'y établir des ruptures, des frontières, des manques... En ce sens, en émergeant à la personne, il se donne la possibilité de parler autrement, de travailler autrement, d'instaurer d'autres rapports sociaux, d'autres normes ; il y développe nécessairement d'autres contradictions, il y pose d'autres problèmes. Il participe aussi à l'histoire de la société en même temps qu'il participe d'elle. Individu, au sens général où on l'entend, et société sont alors indissociables. La théorie de la personne dépasse et récuse donc la distinction substantialiste entre individu et collectivité, et de ce fait entre psychologie et sociologie, entre approche individualiste et communautariste, quelles que soient les méthodes et approches sociologiques, quelle que soit la nature des phénomènes. Elle leur ôte tout fondement<sup>37</sup>.

Dès 1954, Georges Devereux soutenait une position comparable : "*Si les ethnologues dressaient l'inventaire exhaustif de tous les types connus de comportement culturel, cette liste coïnciderait point par point avec une liste également complète de pulsions, désirs, fantasmes, etc. obtenus par les psychanalystes en milieu clinique, démontrant par là simultanément, et par des moyens identiques, l'unité psychique de l'humanité et la validité des interprétations psychanalytiques de la culture, deux points qui jusqu'à présent (1954) n'ont reçu qu'une validation empirique*"<sup>38</sup>.

La personne n'est donc pas cet être vivant singulier, achevé par sa culture et son histoire, qu'il reviendrait à l'analyse de décortiquer pour mettre en relief ses propriétés, qualités et déficiences intrinsèques et éclairer ainsi ses comportements. Fruit de la société historique, des civilisations variées qui lui donnent ses contours, la personne n'est paradoxalement ni historique, ni a-historique. Elle n'appartient pas non plus à ces universaux intangibles et immuables d'une certaine philosophie. Elle ne se confond pas à la psyché, qui serait l'étroite propriété de l'individu pas plus qu'à ce que l'on retient d'une vie, de ses actes et de ses événements. Elle est précisément le principe même de construction de cette historicité singulière dans l'univers (l'universel) qu'elle appréhende. Elle est- la capacité de le traiter autrement que par l'imprégnation, l'assimilation ou l'accommodation, en y introduisant de la diaschèse, de la négation, processus par lequel elle dévie, se libère du monde établi pour reconstituer et inventer l'univers à sa manière. La personne est donc foncièrement négentropique. Elle n'a pas d'achèvement. Elle n'est pas non plus identique. Émergeant du sujet, elle en a aussi les limites et les possibilités. Elle est une capacité inégalement partagée. Elle est en nous cette émergence à un être de culture qui ne nous précède pas, mais qui dépend de la place que nous prenons dans le groupe auquel nous appartenons.

Ainsi considérée, la personne ne peut admettre une quelconque hypostase. Elle n'est pas plus réductible aux propriétés d'un individu lourd de subjectivité et d'histoire qu'aux effets d'un ensemble déterminant.

Émerger à la personne, c'est émerger à la fois à l'instituant, par l'acculturation de la sexualité et à l'institué, par l'acculturation de la génitalité. L'instituant « gouverne » les rapports aux autres, c'est-à-dire entre partenaires égaux. "*Ego devenant constitutionnel au niveau de la personne, la sexualité cesse d'être libidinale ; le rapport à*

---

<sup>37</sup> C'est pourquoi Jean Gagnepain soutient et démontre qu'on peut cliniquement faire de la sociologie, étudier les enjeux relatifs aux phénomènes sociaux à partir de l'observation de comportements individuels, pathologiques ou déviants.

<sup>38</sup> G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, op. cit., p. 66, Ch. III, *Culture et Inconscient*.

*l'autre est définitoire et non pulsionnel*<sup>39</sup>. La sexualité acculturée devient alors le principe du nœud social, du "nexus", c'est-à-dire de tous les rapports sociaux de connexion - on pourrait dire, en termes plus classiques, d'interaction à savoir de positionnement, de classement, d'identité, de notoriété, de statut.

L'institué régit les rapports à autrui, au tiers. La génitalité, acculturée, se dissocie de la relation parents-enfants, de ses charges éducatives élémentaires. Elle devient le principe du service social, du "munus", c'est-à-dire de tous les rapports d'éducation, de profession, de régime, d'état, de métier, contribuant à la communauté, à la cité.

La connexion impliquera des rapports de solidarité entre partenaires, si l'on entend par celle-ci le caractère de dépendance ou de réciprocité obligatoire de la relation et non la conscience morale de la nécessité d'apporter aide ou assistance. Et il y aura communication s'il y a échange d'autorité, non pas seulement dans un sens de domination ou de hiérarchie, mais dans celui d'une délégation à autrui de services (métiers, charges, activités) que l'on ne peut assurer soi-même

## CONCLUSION

J'ai rappelé ci-dessus quelques paradigmes, théories, méthodologies essentielles qui gouvernent la construction de la socialité comme objet sociologique. On conviendra qu'elles révèlent suffisamment de limites et d'aporées pour qu'on se tourne désormais vers d'autres orientations, d'autres exigences théoriques, qui tirent profit de ce que les précédentes ont apporté mais qui sont également prêtes à s'en dégager et à les dépasser pour mieux fonder l'approche de la socialité. La théorie de la médiation nous paraît en ce sens offrir des perspectives nouvelles, parmi d'autres. Pour notre part, nous pensons qu'il ne peut y avoir de théorie sociologique que de la personne, ou si l'on veut, de concept de la personne qu'en sociologie.

Ce concept de personne s'inscrit d'ailleurs dans la tradition sociologique et anthropologique. Évoquons seulement les travaux de Georg Simmel, de Marcel Mauss, de Maurice Leenhardt<sup>40</sup> etc... L'interrogation sur la spécificité de l'homme urbain contemporain a ainsi souvent reposé la question de la personne, comme l'ont fait notamment les sociologues de l'École de Chicago. Plus tard, en 1973, au cours d'un colloque, M. Lombard soulignait que "la notion de personne et la possibilité d'un développement poussé de cette notion sont liées en grande partie, d'une civilisation urbaine, une civilisation elle-même assez différenciée et complexe pour susciter une différenciation et une complexité psychologique, à leur tour suffisamment riches pour modeler la personne complexe, médiante et construite. Les cadres de l'histoire de la personne, c'est-à-dire les moments importants et les lieux privilégiés où elle s'est le plus rapidement développée, participeraient en somme du mouvement urbain, du rythme urbain, de la densité et de l'activité du réseau urbain..."<sup>41</sup>.

Si l'histoire urbaine met en relief les conditions d'émergence de la notion de personne, il reste à examiner et à fonder sa pertinence scientifique. Nous ne proposons ni ne présentons évidemment cette théorie sociologique de la personne comme une nouvelle panacée, qui nous délivrerait de nos interrogations multiples, de nos douloureuses hésitations à retenir ou à écarter telle ou telle interprétation de la réalité sociale, en nous offrant - dans ces temps difficiles de crise des savoirs - un bon principe de l'analyse sociologique. Nous indiquons seulement une perspective, un cheminement à entreprendre ou à reprendre, qui en tout cas nous inspire. Les axiomatiques, générales ou particulières, que nous avons critiquées, ne sont pas à rejeter comme des cadres cognitifs vieillots dont il faudrait vite nous dépouiller parce qu'elles obscurciraient désormais notre quête de savoir. Nous leur devons tant, nos nécessaires illusions comme nos provisoires certitudes. Elles ont pu nous engager hier dans la quête effrénée d'une rationalité de l'histoire, qui avait peut-être le mérite de donner momentanément sens aux turpitudes de notre existence, mais qui nous conduisait à ne rechercher dans la réalité que les confirmations de nos espérances. Mais elles nous ont aussi apporté en même temps, reconnaissons-le, les modes d'approches qui organisaient notre perception et nos analyses des questions que nous avions choisies d'étudier. Elles ont ainsi fécondé notre esprit jusqu'à ce que celui-ci souhaite et puisse s'en séparer, parce qu'il ressent l'obligation de le faire pour ouvrir d'autres voies.

Nos travaux et nos réflexions nous ont conduits au fil des années à entrevoir puis à affirmer cette nécessité de la refondation sociologique par l'anthropologie, conçue comme une science de l'humain nous permettant de comprendre les phénomènes de culture et leurs diversités historiques. L'exercice de notre métier nous a fait découvrir que l'entreprise scientifique qu'entend mettre en œuvre la sociologie ne peut s'accomplir que dans la réciprocité, puisqu'elle est analyse de l'analyse, qu'elle est une rencontre avec les expériences humaines des

<sup>39</sup> Jean Gagnepain, Séminaire polycopié, 3 déc. 83, p. 9

<sup>40</sup> Maurice Leenhardt, *Do kamo ; la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard, 1947.

<sup>41</sup> M. Lombard, Introduction au Colloque sur la personne, dans les Villes et la Personne, sous la direction d'Ignace Mayerson, Paris, La Haye, 1973, pp. 1119.

autres, que le savoir que nous pouvons constituer relève d'une co-production où il faut constamment démêler ce qui relève de notre spécificité, mais que nous étions dans tous les cas dans des processus relevant de la réciprocité anthropologique. Il nous fallait alors rechercher un fondement à cette réciprocité. La théorie sociologique de la personne s'est imposée à nous comme une voie possible, puisqu'elle inscrit le lien social, dont nos disciplines veulent étudier l'infinie diversité de ses expressions historiques. Nous en sommes là.

## Annexe

### Bref rappel critique du naturalisme sociologique.

C'est ce qu'en d'autres termes souligne Georges Devereux : "Alors que la "socialité" de certains insectes sociaux est un impératif de leur patrimoine génétique, la "socialité" de l'espèce humaine (qui n'est que grégaire) n'est qu'une actualisation, toujours simplement possible, quoique toujours réalisée, de certaines possibilités qui font partie du patrimoine génétique de l'homme"<sup>42</sup>

Prendre, comme le font certains courants "néo-naturalistes", "sociobiologistes"<sup>1</sup> la grégarité animale comme une manifestation "primitive" mais également exemplaire de socialité, n'admettre entre elle et la société humaine qu'une différence de degré et non de nature, revient à nier la spécificité irréductible de l'homme et de sa culture. Edward Wilson a jeté les bases théoriques de cette orientation<sup>43</sup> : "Les êtres humains apparaissent comme suffisamment égoïstes et calculateurs pour être capables d'une harmonie et d'une homéostasie sociale qui croîtront indéfiniment... Le véritable égoïsme, s'il se plie aux autres contraintes mammaliennes est la clé d'un contrat social presque parfait"<sup>44</sup>. Wilson, éminent professeur Tournesol de la sociobiologie, comme le dénomme Pierre Thuillier<sup>45</sup>, ne voit pas de différence entre les formes fondamentales de l'organisation sociale des termitières et celles des hommes, si ce n'est un meilleur achèvement des premières. Il pense même qu'une planification adaptée du patrimoine génétique de l'homme permettra à celui-ci de trouver les meilleures solutions aux problèmes qui le hantent et de parvenir à une organisation sociale aussi harmonieuse que celle édifée par certaines espèces animales. Pierre Thuillier effectue dans "Les biologistes vont-ils prendre le pouvoir ?", une critique impitoyable de cet évolutionnisme suranné. Il rappelle qu'un contemporain de Darwin, T.H. Huxley, avait caressé cet espoir d'une maîtrise biologique de l'évolution de l'humanité vers une société meilleure, mais il souligne que cet homme continuait cependant de s'interroger sur la spécificité humaine de la société, considérant que "le progrès éthique de la société ne se réalise pas en imitant le processus cosmique... mais en le combattant"<sup>46</sup>.

Il ne semble pas cependant que ce nouveau type d'historicisme tente beaucoup d'amateurs, si ce n'est curieusement parmi les "scientifiques". S'il est permis au poète, tel Maeterlinck, d'admirer la socialisation raffinée de l'insecte<sup>1</sup> et d'espérer une termitisation de la société comme perspective "d'une existence plus haute, plus intelligente de beauté, de bien-être, de loisirs, de paix et de bonheur"<sup>47</sup>, on est en droit de s'étonner qu'un prix Nobel comme Karl von Frisch reprenne ce même thème et constate avec recueillement les "performances fascinantes" des abeilles et la supériorité de leur organisation sociale<sup>48</sup>. Saint François d'Assise faisait tout de même un meilleur usage de cette admiration de la nature. On pardonne volontiers à Michelet de s'extasier devant les vertus républicaines exceptionnelles des fourmis ("La fourmi est franchement, fortement républicaine, n'ayant nul besoin d'un symbole visible et vivant de la Cité, estimant peu, gouvernant assez rudement les femelles faibles et molles qui perpétuent le peuple"<sup>49</sup>, mais on peut s'interroger sur le sérieux d'un "savant" qui affirme que les singes hurleurs de l'Amérique du Sud et de l'Amérique Centrale sont "les plus démocrates de tous les animaux sociaux"<sup>50</sup>. Sans doute pour compenser là-bas le "totalitarisme" de leurs collègues "parleurs". Les fabulistes finalement se sont montrés plus perspicaces que nos savants d'aujourd'hui. S'ils ont affublé les animaux de tous les défauts des hommes, ils n'ont pas eu l'idée de nous faire comprendre ceux-ci par les carences des premiers.

Mais il paraît inutile d'argumenter ici davantage contre le modèle néo-naturaliste de la société et de la culture ne mérite plus d'être menée. Des travaux sérieux lui ont déjà depuis longtemps suffisamment tordu le cou<sup>51</sup>.

<sup>42</sup> Georges Devereux, Ethnopsychanalyste complémentariste. Paris : Flammarion, 1972, p.12).

<sup>43</sup> E. Wilson, *Sociobiology, the new synthesis*, Cambridge, (Mass) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1975. *On human nature*, Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1978, traduction française : *L'humaine nature* (essai de sociologie, Paris : Stock, 1979.<sup>43</sup>

<sup>44</sup> E. Wilson, *L'humaine nature*, op. cit. p. 229

<sup>45</sup> Pierre Thuillier, "Les biologistes vont-ils prendre le pouvoir ? La sociobiologie en question ? Paris : Éditions Complexe, 1981, p. 127.

<sup>46</sup> T.H. Huxley, *Collected Essays*, London : Macmillan 1900), cité par P. Thuillier, 1981, p. 162.

<sup>47</sup> Maurice Maeterlinck, *La vie des abeilles*. Réédition Paris : Flammarion 1963

<sup>48</sup> Karl von Frisch, prix Nobel de physiologie et de médecine en 1973, *Les insectes maîtres de la terre?* Paris : Flammarion, 1976

<sup>49</sup> Jules Michelet, *L'insecte*, Paris : Hachette, 1858, p. 357.

<sup>50</sup> John T. Bonner, *The evolution of culture in animals*, Princeton : Princeton University Press, 1980.<sup>50</sup>

<sup>51</sup> (Pierre Thuillier, *Les biologistes vont-ils prendre le pouvoir ? La sociobiologie en question*, 1981.

N. Sahlins, *critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, Paris: Gallimard, 1980. A. Montagu (editor), *Sociobiology examined*, Oxford : Oxford University Press, 1980.

P.P. Grassé, *L'homme en accusation. De la biologie à la politique*, Paris : Albin Michel, 1980.