

Revue européenne  
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

## Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XL-122 | 2002

Sociologie et sociologues : pour quoi faire ?

---

# Culture et types de l'action sociale

Jean Terrier

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/635>

DOI : 10.4000/ress.635

ISSN : 1663-4446

### Éditeur

Librairie Droz

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002

Pagination : 141-153

ISBN : 2-600-00679-6

ISSN : 0048-8046

### Référence électronique

Jean Terrier, « Culture et types de l'action sociale », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XL-122 | 2002, mis en ligne le 09 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/635> ; DOI : 10.4000/ress.635

---

Jean TERRIER

## CULTURE ET TYPES DE L'ACTION SOCIALE

### I. INTRODUCTION<sup>1</sup>

La réflexion sur la culture et les identités culturelles revêt aujourd'hui une importance accrue : devant la multiplication des conflits décrits comme 'identitaires' au Sud et en Europe on assiste au développement de toute une littérature, en sciences sociales notamment, qui cherche à revaloriser la notion de culture. Dans ce cadre on cherche à montrer que les sujets sociaux agissent bien plus en fonction de référents propres à leur communauté d'origine qu'en fonction de l'intérêt individuel ou de leur croyance en des valeurs universelles. En d'autres termes, les identités culturelles seraient des 'prisons de longue durée' déterminant intégralement l'action des sujets sociaux. Au sein de cette littérature, comme on peut s'en rendre compte plus encore aujourd'hui, c'est sans doute le travail de Samuel Huntington sur les conflits entre civilisations qui a eu le plus grand retentissement ; c'est la raison pour laquelle nous prendrons sa position comme point de départ. Nous passerons dans un second temps en revue les principales critiques qui ont été développées contre lui ou plus généralement contre l'approche culturaliste ; le plus souvent, ces critiques soulignent que la culture n'est pas le déterminant principal de l'action, et qu'il faut au contraire analyser comment les sujets sociaux sont capables d'utiliser stratégiquement un imaginaire collectif à leur profit. Dans ce cadre la culture est réintégrée dans une perspective qui fait la part belle à l'agir instrumental.

Nous essaierons de réfléchir sur les forces et les faiblesses de cette critique. Notre hypothèse est que les diverses perspectives sur les concepts de culture et d'identité culturelle, quoique se déclarant souvent opposées, trouvent leurs limites dans une conception monologique de l'agir social. Par là nous entendons une conception qui ramène l'action à une seule catégorie de déterminations ou de motivations. Dans le cadre d'une théorie complexe de l'agir, telle que développée par Weber ou plus récemment Habermas, on serait incité au contraire à percevoir, pour parler comme Weber, l'action traditionnelle (culturelle) comme une forme *parmi d'autres* de l'agir social ; on conserverait ainsi la notion de culture tout en évitant le culturalisme. Cette perspective n'est défendable, pourtant, que si elle est capable d'intégrer l'idée fondamentale d'une historicité de la culture, évitant ainsi de suggérer que les identités culturelles sont des complexes immuables sur les-

---

<sup>1</sup> Une version différente de ce texte a été présentée au Congrès suisse de sociologie, Fribourg, Suisse, 1999.

quels les sujets sociaux ne sauraient avoir de prise : nous essaierons de développer cet aspect dans le cadre d'une discussion de la théorie habermassienne de l'agir. Nous verrons finalement, et brièvement, quelles sont les implications politiques d'une telle réflexion sur la culture.

## II. L'APPROCHE CULTURALISTE ET SES CRITIQUES

Commençons donc par les écrits de Samuel P. Huntington. Les grandes lignes de sa réflexion sont bien connues : l'auteur fait l'hypothèse que « les grandes divisions au sein de l'humanité et les sources dominantes de conflit » ne seront plus dans l'avenir du genre économique ou idéologique, mais du genre culturel<sup>2</sup>. Huntington identifie les cultures à des complexes relativement homogènes de pratiques et de sens ; dans son système, les entités culturelles les plus élevées sont désignées du terme de *civilisations*<sup>3</sup>, qui sont au nombre de 7 ou 8 : occidentale, chinoise (« Sinic »<sup>4</sup>), japonaise, islamique, hindoue, orthodoxe-slave, latino-américaine et africaine (« possibly »<sup>5</sup>). Si certaines différences culturelles à l'intérieur d'une civilisation existent, par exemple entre nations<sup>6</sup>, elles sont néanmoins négligeables en comparaison des différences 'inter-civilisationnelles'. Dans une liste qui en dit long sur la manière dont il perçoit les civilisations 'non-occidentales', Huntington explique ainsi que les principales caractéristiques de l'occident contemporain sont l'ordre de la *spécificité culturelle* : séparation des autorités politique et religieuse, Etat de droit, pluralisme social, représentation, individualisme<sup>7</sup>, sont autant d'éléments que l'occident, sous diverses formes, a connu depuis les origines et dont la présence combinée n'existe qu'en son sein. Les civilisations se différencient ainsi les unes des autres par des systèmes de pratiques et de valeurs extrêmement stables. Si une civilisation peut décliner, voire disparaître, aucune ne peut transformer ses valeurs au point de devenir une nouvelle civilisation : c'est l'échec de Pierre le Grand dans ses tentatives d'occidentalisation de la Russie qui, aux yeux de Huntington, en fournit la meilleure preuve. Par ailleurs, les systèmes de pratiques et de valeurs des différentes civilisations sont largement incompatibles<sup>8</sup>. On a l'impression que pour Huntington l'idée que différence et méfiance vont toujours de pair a rang d'axiome<sup>9</sup> ; sa seule tentative de démonstration d'un tel lien est la suivante : les civilisations se manifestent à la fois par des

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in « Foreign Affairs », vol. 72, n° 3, summer 1993, p. 22 (ci-dessous désigné Clash of Civilizations FA). Voir aussi, du même, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Shuster, 1996, spécialement pp. 21, 28, 125 (ci-dessous désigné *Clash of Civilizations*).

<sup>3</sup> *Clash of Civilizations*, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 45. Dans Clash of Civilizations FA, la civilisation chinoise est nommée confucéenne.

<sup>5</sup> *Clash of Civilizations*, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 139-144.

<sup>9</sup> Comme le suggère la citation suivante : « Il est humain de haïr. Les gens ont besoin d'ennemis pour se définir et pour se motiver. » *Ibid.*, p. 130.

pratiques et des représentations distinctes, et par une difficulté de décentrement. Ceci mène à un « manque de familiarité »<sup>10</sup> entre civilisations qui est à la source d'un sentiment de supériorité générateur de conflit.

Ainsi pour Huntington, la détermination de l'action par la culture l'emporte largement sur les autres schémas que l'on pourrait imaginer pertinents pour saisir les phénomènes historiques. Ceci s'explique par le fait qu'on n'agit jamais simplement par intérêt – agir par intérêt veut dire poursuivre des préférences, mais ces préférences sont dictées par des valeurs: « Toute politique intéressée [*interest politics*] présuppose une identité. »<sup>11</sup>

Il faut souligner que cette perspective est loin d'être neutre politiquement, comme on le verra encore dans la suite<sup>12</sup>. En France par exemple, on retrouve un extrémisme culturaliste très voisin de celui de Huntington dans les milieux liés à la droite anti-démocratique. Autour du G.R.E.C.E.<sup>13</sup> et du Club de l'Horloge se sont développées des réflexions mettant en avant l'importance du culturel dans la détermination de l'agir social. Une version de cette perspective est fournie par les travaux de « l'africaniste » Bernard Lugan<sup>14</sup>. Selon cet auteur, l'Afrique se résume à une mosaïque interminable d'ethnies différenciées les unes des autres par des systèmes de valeurs clos et immobiles, qui influencent toutes les actions des individus. Selon Lugan, l'Afrique est marquée par l'appartenance ethnique, la religion ethnique, le vote ethnique, et surtout – puisque les cultures ethniques sont si diverses qu'elles en deviennent nécessairement rivales – la guerre ethnique. Les solidarités transrégionales, les appartenances nationales, les identités religieuses transcontinentales, les communautés linguistiques de grande envergure d'une part, mais aussi, d'autre part, les idéologies politiques ou les intérêts économiques ne sont pour Lugan que des phénomènes négligeables: « l'ethnisme est LA grande réalité africaine. »<sup>15</sup>

Lugan dé-historise ainsi radicalement le 'fait ethnique' et lui donne une dimension d'extrême stabilité diachronique que n'ont pas manqué de mettre en cause les ethnologues. Jean-Loup Amselle, par exemple, revendique la nécessité d'une approche historique du phénomène ethnique<sup>16</sup>. Il souligne les enjeux politiques qui tournent historiquement autour de la problématique ethnique, en suggérant par exemple qu'on peut légitimement percevoir l'ethnicité comme une création coloniale dont le concept, préexistant à la chose pour l'informer ensuite,

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>12</sup> Au-delà de ce qui apparaît d'une analyse des implications politiques de la théorie, Huntington révèle lui-même ses positions en décrivant comme « manifestations de déclin moral » la décadence de la famille – et en particulier la généralisation des familles monoparentales –, l'affaiblissement de l'éthique du travail, l'individualisme, etc. *Ibid.*, p. 304.

<sup>13</sup> Groupe d'études et de recherches sur la civilisation européenne – on notera l'utilisation ici aussi du terme de civilisation.

<sup>14</sup> Bernard Lugan, *Afrique. De la colonisation philanthropique à la recolonisation humanitaire*, [Lieu d'édition non précisé], Christian de Bartillat, 1995.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>16</sup> Jean-Loup Amselle, *Ethnies et espace: pour une anthropologie topologique*, in Jean-Loup Amselle, Elikie M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.

a servi à justifier des entreprises de division systématique menées par les pouvoirs coloniaux. Actuellement encore, l'insistance avec laquelle les dirigeants politiques qui se trouvent à la tête des Etats africains non-démocratiques reviennent sur la notion d'ethnicité dissimule mal une stratégie de maintien au pouvoir visant à promouvoir l'idée que, dans un régime démocratique, les ethnies sont destinées à s'entre-déchirer. Inversement, dans d'autres pays où la compétition politique existe à plus large échelle, l'ethnicité, utilisée par tel chef politique, sert à mobiliser des satellites et des militants en créant le sentiment que sa lutte personnelle pour le pouvoir correspond à un but collectif désintéressé.

En Angleterre, un collectif de recherche réuni autour d'Eric Hobsbawm a travaillé dans une direction similaire<sup>17</sup>. Hobsbawm constate « l'invention massive » des symboliques nationales dans l'Europe de 1870-1914, et souligne les raisons politiques qui ont poussé les autorités étatiques à « inventer des traditions »; selon Hobsbawm, on invente une tradition soit pour établir ou symboliser une « cohésion sociale ou une appartenance à des groupes, à des communautés réelles ou artificielles » par la « socialisation, l'inculcation des croyances, des systèmes de valeurs et des conventions de comportement », soit pour légitimer des « institutions, des statuts ou des relations d'autorité »<sup>18</sup>. Cette capacité de l'Etat à produire une identité nationale à laquelle l'ensemble des classes de la société pourraient s'identifier représentait un enjeu politique d'importance: car l'identification nationale était proposée comme alternative à l'identification de classe et pouvait ainsi potentiellement déboucher sur l'intégration du mouvement ouvrier au sein de l'Etat-nation, abolissant du même coup le danger d'un conflit social d'envergure<sup>19</sup>. En d'autres termes, précise ailleurs Hobsbawm, la culture peut être artificiellement créée et forcée dans les consciences par l'Etat, ou par les groupes dominants dont il est l'instrument, au moyen d'un processus permanent de répétition qui correspond, à terme, à une manipulation: « les traditions inventées ont d'importantes fonctions sociales et politiques (...); l'intention de les utiliser, et très souvent de les inventer, à des fins de manipulation, est évidente. »<sup>20</sup> Ainsi pour Hobsbawm les diverses traditions nationales, et l'ensemble structuré et potentiellement cohérent qu'elles constituent (à savoir la culture nationale), doivent leur existence à une action récente, qui constitue elle-même une réponse à des besoins politico-économiques spécifiques<sup>21</sup>.

Malgré la pertinence des critiques à l'analyse culturaliste présentées par Amselle et Hobsbawm, c'est Jean-François Bayart qui s'est opposé le plus nettement

<sup>17</sup> Eric Hobsbawm, Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 279, 303.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>21</sup> Avant la période de la production artificielle des cultures nationales, ajoute Hobsbawm, les traditions culturelles comme telles n'existaient pas: on rencontrait essentiellement des phénomènes de coutume (*custom*) dont l'existence était implicitement justifiée par leur fonctionnalité intrinsèque, même si la routinisation pouvait donner aux gestes de la coutume un caractère mécanique. La coutume, au contraire de la tradition, correspondait à une structure souple, adaptée à certains besoins sociaux, et se transformant avec eux: « dans les sociétés traditionnelles, la coutume a la double fonction de moteur et de roue de secours. » *Ibid.*, p. 2.

ment à l'accent mis sur les facteurs culturels dans une certaine analyse sociologique : « Nous ne pouvons tenir pour certain que la 'raison culturelle' dont nous croyons relever les uns et les autres détermine nos actions, ni qu'elle existe comme une réalité ou comme un système tangible. »<sup>22</sup> Les reproches que fait Bayart à cette perspective sont au nombre de quatre, dont deux sont plus particulièrement théoriques et deux autres plus particulièrement politiques.

Premièrement, la perspective culturaliste débouche sur une vision uniforme des sociétés ; comme dans le fonctionnalisme, les pratiques sociales qui ne correspondent pas à la norme dominante sont automatiquement conceptualisées comme déviantes. Ainsi par exemple, les mouvements au Sud qui s'opposent à certains traits culturels perçus comme fondamentaux par les analystes sont dénoncés comme porteurs d'une occidentalisation néfaste<sup>23</sup>. Deuxièmement, la perspective culturaliste, dans un même ordre d'idées, néglige l'historicité des identités culturelles. On sait par exemple que beaucoup d'ethnies africaines, comme le suggère également Amselle, ont été créées de toutes pièces par l'ethnologie coloniale. C'est ce qui indique que les identités culturelles sont susceptibles de changement. Bayart suggère donc, nous le verrons, d'historiciser les cultures et de basculer notre perception d'une culture-héritage à une culture-production : la culture est quotidiennement transformée, redéfinie, enrichie à mesure de l'évolution historique. Troisièmement, la perspective culturaliste néglige la dimension d'une possible instrumentalisation politique des identités culturelles, phénomène que nous avons déjà rencontré en présentant les analyses d'Amselle. Quatrièmement, la perception de l'identité comme *corpus identitaire* et non comme ensemble de « stratégies identitaires »<sup>24</sup> contribue à rendre ces dernières, comme l'écrit Bayart, « potentiellement totalitaires »<sup>25</sup> ; le culturaliste qui croit voir des identités à l'œuvre et non des manœuvres de pouvoir dissimulées sous des couverts identitaires, renforce en fin de compte, par effet de théorie, l'idée que « la culture (...) se définit par opposition à des cultures voisines mais qui sont appréhendées comme radicalement différentes »<sup>26</sup> et par contrecoup, accrédite le « principe d'exclusion dont la conclusion logique est la purification ethnique »<sup>27</sup>.

Ainsi le modèle d'analyse culturaliste, selon Bayart, serait à la fois aveugle à l'histoire et dangereux politiquement. Nous reviendrons sur ces problèmes. Pour le moment, il faut voir la conclusion que tire Bayart de sa réflexion sur la faillite politico-théorique du culturalisme : selon lui, tout indique qu'il faut jeter à bas le mot de culture et le remplacer par celui d'imaginaire, un terme explicitement repris de Castoriadis. Si chez Castoriadis l'imaginaire possède une double caractéristique, celle d'être à la fois produit et hérité, institué et instituant, Bayart en retient surtout la dimension *instituyente* ; il insiste en effet sur la dimension toujours provisoire et arbitraire de l'imaginaire politique, par exemple quand il écrit : « il est grand temps d'admettre l'ambivalence comme trait intrinsèque du

<sup>22</sup> Jean-François Bayart, *Les illusions de l'identité*, Paris, Fayard, 1996.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 51. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 51.

politique»<sup>28</sup> ou encore «l'immédiateté – ou, pour parler comme les philosophes, l'immédiation – des rituels politiques, saisis dans leur fugacité, a trait à 'l'émotion', à la 'passion', au 'sentiment' qu'ils réalisent.»<sup>29</sup>

Bayart est ainsi logiquement conduit, comme on l'a vu, à nier la culture comme élément de détermination de l'action. La culture, chez Jean-François Bayart, est d'abord un ensemble de symboles spécifiques dont on ignore exactement la provenance, dont on ne peut expliquer l'importance intrinsèque pour telle société donnée, mais qui est néanmoins utilisé quotidiennement par des acteurs sociaux dans le but de légitimer leurs pratiques et en particulier leurs stratégies d'accès au pouvoir politique. Chez Bayart donc, pour reprendre une expression de Marc Augé, la culture est un *surplus*<sup>30</sup> mis à la libre disposition des individus et des groupes sociaux pour agrémenter leurs discours. En outre, ce surplus est perçu comme un éther volatile, constitué arbitrairement d'éléments hétéroclites puisés de ci de là : il est radicalement instructuré.

Nous pouvons maintenant revenir en des termes plus théoriques sur la différence qui sépare les perspectives d'analyse du fait culturel que nous avons dégagées à ce stade. L'appareillage conceptuel wébérien peut nous être ici d'une grande utilité. Il faut rappeler que Weber distingue quatre types d'action sociale : celle caractérisées par le strict calcul des fins et des moyens (rationalité en finalité) ; celle caractérisée par la soumission des moyens à la poursuite inconditionnelle d'un but idéal, dans le cadre d'un abandon complet de l'ensemble des fins concurrentes (rationalité en valeur) ; celle qui s'oriente selon les directives stables de la tradition (traditionnelle) ; celle déterminée par la soudaineté incontrôlable de l'affect (affectuelle).

La position de Bayart n'est pas celle qui se laisse subsumer le plus aisément sous l'une ou l'autre des catégories wébériennes (il serait sans doute excessif de suggérer que Bayart réduit la vie sociale à une somme irrationnelle et ambivalente d'actions affectuelles) ; en revanche, on voit aisément que les culturalistes ne perçoivent les individus sociaux capables que d'action *traditionnelle* ; tandis que les tenants d'une perspective d'analyse plus politique de la culture perçoivent le monde comme dominé par le calcul permanent des moyens et des fins, notamment dans le cadre d'une poursuite de l'intérêt individuel.

Le détour par les auteurs que nous avons présentés brièvement ci-dessus nous permet ainsi de dégager la problématique suivante : le conflit entre culturalistes et anti-culturalistes est lié à des conceptions différentes, mais également non-complexes<sup>31</sup>, des causes/raisons de l'action individuelle. Ces tendances rivales, par conséquent, se rejoignent dans une commune perception monologique des déterminations/motivations de l'agir social. Les résultats de ce monologisme sont les pires dans le culturalisme extrême de Huntington, qui non seulement dénie inté-

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 168.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>30</sup> Marc Augé, *Le sens des autres*, Paris, Fayard. 1986, *passim.*

<sup>31</sup> Nous appelons théorie *complexe* de l'agir social une théorie qui permet de comprendre les raisons – ou respectivement les causes – des actions concrètes des individus sociaux en les rapportant à un ensemble *varié* de motivations/déterminations.

généralement toute capacité d'action libre aux individus sociaux, pris dans les barreaux déterminants de ces prisons de longue durée que sont les identités culturelles, mais de plus débouche sur une perception conservatrice de l'ordre social : à trop montrer la prégnance de la civilisation comme totalité fermée, à trop mettre l'accent sur les rapports de pouvoir qui sont liés au contact interculturel, Huntington suggère qu'une culture se caractérise par une très grande intégration et détourne par là même l'attention qui devrait se porter sur les conflits entre groupes sociaux au niveau *infraculturel*. Les critiques de Huntington, de leur côté, méritent au moins en partie les reproches qui sont traditionnellement développés en sociologie contre les diverses formes « d'utilitarisme »<sup>32</sup>. La question est donc de savoir comment raffiner la position des critiques de Huntington.

### III. CULTURE ET TYPES DE L'ACTION SOCIALE

Le monologisme que nous venons brièvement de décrire, et les problèmes qui lui sont attenants, est d'autant plus étonnant que la sociologie n'a pas toujours été marquée par une vision non-complexe de l'agir. Au contraire, la sociologie des fondateurs s'est efforcée de conceptualiser de façon plurielle les modes de l'action sociale, en évitant de ramener l'action sociale à une catégorie unique de déterminations ou de motivations. Les classiques proposent d'aborder chaque action sociale de façon différenciée avant de lui imputer à chaque fois une ou plusieurs déterminations/motivations issues d'une liste close – qu'il appartient précisément à la théorie complexe d'établir. Nous offrons ici un bref résumé comparatif de la théorie de l'action de Pareto et de Weber.

Pareto fait référence à deux grandes catégories possibles de l'agir : d'une part les actions logiques et de l'autre les actions non-logiques<sup>33</sup>. Dans les actions logiques les acteurs cherchent à réaliser un but en mobilisant, pour y parvenir, des moyens objectivement adéquats (§ 150). Les actions logiques peuvent être motivées par l'intérêt, mais elles ne le sont pas nécessairement : le capitaine qui, par sens de l'honneur et au mépris de l'intérêt propre, se laisse couler avec son navire lors d'un naufrage effectue ainsi une action qui demeure logique dans le sens de Pareto, puisque la fin subjectivement poursuivie correspond à la fin objectivement atteinte. Reste cependant que c'est l'action intéressée qui représente le type pur de l'action logique : pour Pareto le meilleur exemple est celui du courtier en bourse qui cherche à maximiser ses gains.

Pareto reconnaît donc l'intérêt comme déterminant de l'action, mais il considère également – et c'est là que sa théorie devient complexe au sens ci-dessus – que l'agir social peut avoir d'autres 'causes', qu'il nomme *résidus* (§ 868). Les résidus ont pour origine une tendance psychique non-consciente qui ressemble beaucoup à l'instinct : ils appartiennent de façon inhérente et constante à chaque individu, ils sont donc non-historiques et pour ainsi dire invariants. L'action déter-

<sup>32</sup> Pour une brève introduction à la question on se reportera par exemple à Alain Caillé, *De l'anti-utilitarisme*, « Bulletin du M.A.U.S.S. », n° 8, 1983.

<sup>33</sup> Pareto, *Traité de sociologie*, Genève, Droz, 1986. Les références sont données, dans le texte, aux paragraphes du *Traité*.



minée par les résidus est désignée dans le traité par le terme d'action non-logique. Pour Pareto, la plupart des actions des individus sont le fait des résidus, et seule une minorité d'actions ressortent de la rationalité de l'action logique. La tâche de la sociologie est donc, pour Pareto, de montrer en quoi les événements historiques découlent d'un ensemble très restreint d'instincts fondamentaux communs à tous les individus – par exemple le désir de changement et « d'évolutions logiques » (§ 972) que Pareto appelle « l'instinct de combinaison », ou le besoin de continuité qu'il baptise « persistance des agrégats » (§ 991); la diversité sociale et culturelle est le fait de la variation des justifications ou des rationalisations que les individus inventent pour légitimer la pertinence de leurs choix et la justesse de leurs actions (« dérivations » dans le vocabulaire parétien)<sup>34</sup>.

La théorie de l'agir social de Weber, de son côté, reconnaît d'abord – comme celle de Pareto – l'existence et l'importance l'action logique, que Weber désigne du terme de *zweckrational* (rationnelle en finalité) ou de *wertrational* (rationnelle en valeur). Comme chez Pareto, rationalité en finalité et poursuite de l'intérêt sont distincts, car la rationalité en finalité (et c'est là un des aspects les plus importants de la théorie politique de Weber), avant de pouvoir s'appliquer dans le monde concret, a besoin d'être *orientée* dans telle ou telle direction. En d'autres termes, le simple calcul des moyens et des fins ne suffit pas à définir les buts que l'individu doit poursuivre, car les fins elles-mêmes doivent être choisies préalablement et arbitrairement par la rationalité en valeur<sup>35</sup>, ou encore extraites de la tradition environnante: « Ce sont les intérêts (matériels et idéels), et non les idées, qui dominent directement l'action des humains. Mais les 'conceptions du monde' [*Weltbilder*], qui ont été créés par le moyen 'd'idées', ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action.»<sup>36</sup>

Certes, la poursuite de l'intérêt *peut* diriger de manière privilégiée la rationalité en finalité, à condition que l'utilité personnelle ait été au préalable *choisie* comme valeur primordiale par l'individu. Mais il n'est pas exclu que la valeur choisie par l'individu soit une valeur altruiste et qu'il applique tous les efforts de son intelligence à sa poursuite, en s'efforçant de choisir toujours le comportement le plus adapté à ses fins idéales (donc en se conformant sans cesse aux préceptes de la rationalité en finalité). Dans ce cas précis, le recours à la rationalité en finalité (par opposition à la rationalité en valeur) sera caractérisé par la relative souplesse dont fera montre l'individu dans son choix des actions à engager: prévoyant et calculant à tout moment les conséquences de ses actes, il sera capable de choisir la voie la plus économique et la plus efficace pour parvenir à ses fins. C'est cette dimension de souplesse qui distingue la rationalité en finalité de la *rationalité en valeur*: Weber la définit (quoiqu'obscurément) comme une action logique, et même une action « méthodique »<sup>37</sup>, c'est-à-dire où le comportement objectif et

<sup>34</sup> Pour une présentation synthétique de la théorie parétienne de l'action, voir Jean-Claude Passeron, *Pareto et le principe de rationalité*, in « Revue européenne des sciences sociales », t. XXXI, 1993.

<sup>35</sup> Voir Jean-Claude Passeron, *La rationalité et les type de l'action sociale chez Max Weber* « Revue européenne des sciences sociales », t. XXXII, 1994, 98, note 14, p. 14 et pp. 19-20.

<sup>36</sup> Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 349-350, traduction modifiée.

<sup>37</sup> Max Weber, *Economie et société*, t. 1, Paris, Presses Pocket, 1995, p. 56.

le but subjectivement visé sont en conformité. La rationalité en valeur, pourtant, est dénuée de toute flexibilité et de toute capacité d'adaptation: « Agit d'une manière *purement* rationnelle en valeur celui qui agit sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu'il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d'une 'cause', qu'elle qu'en soit la nature.»<sup>38</sup> On comprend que Weber utilisera ce concept dans ses grandes études sur la religion, et notamment dans son analyse des sectes où la dévotion à une cause, et la poursuite minutieuse et réfléchie des idéaux inflexibles qui en découlent, est portée à son paroxysme y compris au dépend de l'intérêt individuel propre, voire des buts théoriquement poursuivis.

Un autre type d'action sociale que Weber présente, et qui ressemble lui aussi à une des catégories de Pareto, est l'action affectuelle. Elle est le plus souvent caractérisée par la non-conscience. La cause de ce type d'action, comme son nom l'indique, est à chercher dans l'existence *d'affects* vraisemblablement intrinsèques à l'individu. On perçoit donc la proximité entre l'action affectuelle weberienne et l'action non-logique («résiduelle») au sens de Pareto: « Agit de manière affectuelle celui qui cherche à satisfaire le besoin d'une vengeance actuelle, d'une jouissance actuelle, d'un dévouement actuel, d'une félicité contemplative actuelle, ou encore celui qui cherche à se débarrasser d'une excitation actuelle.»<sup>39</sup> Enfin, Weber introduit un dernier type d'action qui peut nous intéresser dans le cadre de cette discussion, comme on va le voir: il s'agit de l'action traditionnelle. L'action traditionnelle est une action que l'individu exécute parce que les membres du groupe auquel il appartient l'ont toujours exécutée; on peut ainsi dire que cette action est culturelle.

Ainsi les fondateurs de la sociologie refusent toute explication/compréhension univoque de l'agir social. Pour rapporter cette problématique de l'agir à notre réflexion sur la culture, on peut dire que selon Weber en particulier la détermination de l'action par des identités culturelles existe bel et bien, même si l'agent est également acteur et est *par ailleurs* capable, pour ainsi dire, de créativité sociale. Ce que la réflexion de Weber permet, et ses grandes analyses sur la religion en sont l'illustration la plus frappante, c'est de percevoir de manière proprement *historique* les identités culturelles. En d'autres termes, Weber suggère que les identités culturelles sont des totalités diachroniquement construites dont l'origine peut être sociologiquement questionnée (voir le cas célèbre de la «cage d'acier» de la modernité utilitariste et accumulatrice dont Weber retrace la genèse dans *L'éthique protestante*).

Retenons donc que Weber nie que l'intérêt suffise à comprendre dans tous les cas l'action sociale, et qu'il faut donc avoir recours à d'autres schèmes parallèles, notamment celui qui fait appel à l'idée de la tradition culturelle. Weber suggère par ailleurs que la culture n'est pas un absolu figé et pour ainsi dire anhistorique, mais que l'on peut au contraire faire la genèse sociale du culturel. Cette démarche montrerait comment des formes sociales se cristallisent historiquement pour donner naissance à du culturel: une culture, c'est donc du social solidifié.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

#### IV. HABERMAS ET LA QUESTION DE LA PRODUCTION DISCURSIVE DES IDENTITÉS

Ceci nous mène aux théories complexes de l'agir de la période contemporaine. Au cours des décennies passées, Habermas est de ceux qui ont cherché le plus obstinément à conceptualiser l'agir humain dans la pluralité de ses dimensions; ses conclusions s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie de l'intersubjectivité désireuse de rompre avec les philosophies de la conscience, supposées marquer encore, pour Habermas, les pères fondateurs de la sociologie que nous venons d'aborder. Dans la philosophie de la conscience, la genèse intersubjective du sujet individuel dans l'interaction médiatisée par le langage n'est pas problématisée en tant que telle. Habermas au contraire accorde une grande importance à cette question spécifique. Il cherche en effet à se distancer de la philosophie de la conscience en montrant comment la socialisation des individus a inévitablement lieu dans le langage et donc dans l'interaction; comment donc le sujet est d'emblée constitué socialement de part en part. Car l'acquisition de la personnalité, la socialisation (acquisition des rôles sociaux), et l'acculturation se déroulent dans le cadre d'un monde vécu (*Lebenswelt*) particulier, c'est-à-dire dans un contexte où les individus socialisateurs et les individus socialisés peuvent faire appel à des ressources d'arrière-plan (*Hintergrund-Ressourcen*) qui ne sont pas questionnées à priori et qui définissent des schèmes de comportement légitime inscrits dans des valeurs: « nous pouvons nous représenter le monde vécu comme une provision verbalement organisée d'hypothèses d'arrière-plan, qui se reproduisent sous la forme de traditions culturelles. »<sup>40</sup> Les interactions spécifiques de la phase de socialisation et d'acculturation devront se dérouler intégralement, pour être vouées au succès, dans le cadre de ce que Habermas désigne de manière fameuse comme l'agir communicationnel – où la coordination de l'action se fait essentiellement par la recherche de l'entente intersubjective. Mais chez Habermas le concept d'agir communicationnel peut s'utiliser au-delà du cadre d'une métasociologie de la socialisation et permet de comprendre également certains mécanismes quotidiens de coordination de l'action. Nous ne nous étendons pas ici sur point et nous passons à un élément particulier, directement lié à notre problématique: pour Habermas le monde vécu n'est pas qu'un stock figé et consensuel de ressources symboliques à disposition des sujets. Il existe aussi des situations où le tissu consensuel du monde vécu ne constitue pas une ressource suffisante à la poursuite de l'action; c'est le cas en particulier – et c'est là l'un des éléments qui intéressent le plus Habermas – dans les tentatives de conciliation entre parties en conflit. Lors d'un conflit entre personnes qui cherchent à régler leur différend pacifiquement, les ressources d'arrière-plan qui constituent le monde vécu ne sont plus simplement mobilisées comme un stock de valeurs et de normes de références, elles font l'objet d'une comparaison et d'une évaluation. Les individus en conflit élèvent ainsi des prétentions à la validité par la discussion desquelles ils négocient un accord intersubjectif établi sur une base nouvelle. Cet exemple simple permet de voir que les ressources du monde vécu ne sont pas destinées à n'être que passivement

<sup>40</sup> Jürgen Habermas, *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, p. 591. C'est nous qui soulignons.

reproduites par les individus qui ont été socialisés dans et par elles. Elles sont aussi soumises, au cas par cas, à un travail social de réinterprétation.

C'est ce qui nous mène à un dernier élément. Lorsque tel différend interprétatif devient trop fort, les individus ou les groupes sociaux en conflit peuvent aller jusqu'à quitter la simple sphère de la négociation ponctuelle pour prendre de la distance à l'égard des *traditions culturelles* incarnées par le monde vécu, c'est-à-dire pour mettre en doute et en discussion les éléments qui y font problème. Ces discussions d'envergure, pour déboucher sur de nouvelles normes légitimes, doivent remplir deux conditions : elles doivent premièrement réunir un ensemble de participants pouvant être concernés par le changement normatif proposé ; elles doivent ensuite répondre à une suite de normes idéales de l'échange normatif (intelligibilité, sincérité, vérité, justesse), constituant ainsi ce que Habermas nomme situation idéale de parole.

Pour Habermas l'agir communicationnel n'est pas uniquement un à priori normatif ; en tant que concept il est censé décrire un certain nombre d'interactions réelles en cours dans le monde social. Les « idéaux normatifs » de la situation idéale de parole eux-mêmes ne sont pas uniquement des catégories abstraites d'évaluation ex post de la validité d'une discussion (bien qu'ils soient cela aussi) : ils sont censés correspondre à des attitudes qui sont *réellement exigées* par les sujets dans le cadre des échanges sociaux au quotidien. Si tout ceci est vrai, et si donc la situation idéale de parole mérite d'être tenue pour autre chose que pour un simple concept normatif, alors Habermas aura réussi un intéressant tour de force : celui de mettre sur pied une théorie de l'agir complexe qui, dans la tradition des pères fondateurs de la sociologie, forme le noyau d'une théorie de la société qui permette de comprendre à la fois la longue durée (les ressources consensuelles d'arrière-plan) et l'historicité (la redéfinition intersubjective des normes dans la situation idéale de parole), la perpétuation des identités culturelles *et* le changement social – ceci sans pour autant réduire le changement social à l'action intéressée de groupes porteurs d'une mission historique, comme c'est parfois le cas chez Weber et chez certains descendants de Marx. Car la théorie de l'agir communicationnel constitue bien le fondement d'une théorie 'idéaliste' de la transformation des sociétés : par l'« autoréflexion morale et existentielle qui n'est possible que si l'un adopte le point de vue des autres » les sujets sociaux sont capables « de réaliser un nouveau type d'intégration sociale d'êtres individualisés » et d'« engendrer leurs formes de vie socialement intégrées »<sup>41</sup>.

Pour en revenir à notre problématique initiale, on voit maintenant qu'il est possible de construire une théorie de l'action qui refuse à la fois de percevoir la culture comme prison de longue durée, infaillible et déterminante, et de la percevoir comme éther volatile offert à la libre disposition des individus sociaux manipulateurs. Cette théorie de l'action veut voir la culture comme un ensemble de processus stratifiants et de structures stratifiées : l'ordre symbolique, produit quotidiennement par les individus sociaux en fonction de leurs besoins/désirs – soit à

<sup>41</sup> Habermas, *L'individuation par la socialisation*, in *La pensée post-métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 240. Sur tous ces thèmes, on lira les pertinentes synthèses de Frédéric Vandenberghe sur l'agir communicationnel dans *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, t. II : Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Paris, La Découverte, 1997.

neuf, soit à partir des éléments de la culture héritée qu'ils réinterprètent – tend en même temps à se sédimenter dans l'histoire et à se cristalliser pour devenir partie intégrante de la culture héritée. Nous sommes ainsi à mille lieues de Huntington : la tradition Weber-Habermas, contre la réduction de toute action individuelle à la cause culturelle, insiste sur le fait que les individus agissent aussi en fonction d'intérêts ou de valeurs idéales, qui peuvent découler de la culture environnante comme ils peuvent s'y opposer; mais surtout, Weber et Habermas refusent de croire que la culture soit une totalité figée : Habermas en particulier propose une théorie qui permet de saisir les mécanismes intersubjectifs de création et de modification du culturel. Il rejoint ainsi une préoccupation des critiques de Huntington tels que Bayart, Amselle ou Hobsbawm, tout en évitant de se débarrasser intégralement du concept de culture.

## V. PERSPECTIVES

Nous avons suggéré dans cette étude que d'un point de vue théorique, la conservation du concept de culture permettait d'éviter une vision utilitariste du sujet et de prendre compte l'existence d'un monde vécu de significations partagées sans quoi la compréhension de la socialisation et de la coopération est impossible. Si nous conservons le concept de culture, nous le révisons également, afin de dépasser l'idée que les cultures sont des blocs parfaitement homogènes; pour ce faire, nous reconnaissons aux sujets sociaux une capacité importante de distanciation, qui fournit les bases à une théorie des sociétés comme marquées autant par la dissension que par l'intégration, aussi bien sociale que culturelle<sup>42</sup>.

Nous aimerions terminer par des considérations plus pratiques. A nos yeux, l'avantage politique de la théorie complexe de l'agir que nous avons présentée est que, tout en reconnaissant l'existence du fait culturel, elle introduit la possibilité de la coopération interculturelle. Nous avons vu que les cultures ont une historicité, et que cette historicité provient du fait que les sujets sociaux sont capables d'influer en retour sur les formes culturelles au sein desquelles ils ont été socialisés. Nous avons également suggéré que l'action des sujets sur les formes culturelles devient typiquement nécessaire dans des contextes de conflit de valeur ou d'interprétation. Ces conflits peuvent survenir à l'intérieur d'une collectivité donnée, comme le propose Habermas. Mais ils peuvent aussi surgir de la comparaison interculturelle, en particulier lorsqu'au sein d'un même espace d'existence se retrouvent des groupes d'identités diverses: une situation devenue typique pour les sociétés occidentales contemporaines. Aujourd'hui deux réactions opposées dominent face à cet état de fait; l'une est celle de l'assimilation des groupes minoritaires, censés devoir faire leurs pratiques et si possible les valeurs de la communauté majoritaire. L'autre est celle du communautarisme, où la cohabitation de différentes identités dans le même espace d'existence est acceptée, mais dans le cadre (par exemple chez MacIntyre<sup>43</sup>) d'un renforcement souhaité de la tradition

<sup>42</sup> Martin Fuchs, *Articulating the world: social movements, the self-transcendence of society and the question of culture*, in « Thesis eleven », number 61, 2000.

<sup>43</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.

comme source d'orientation de l'action. La perspective de la coopération interculturelle, développée récemment par Bhikhu Parekh, repousse ces deux positions<sup>44</sup>. Dans cette conception, les individus issus des différentes communautés en présence se voient reconnus le droit de poursuivre des buts qui correspondent à leur propre conception de la vie bonne, de sorte que des exceptions spécifiques aux normes légales en vigueur peuvent être parfois tolérées<sup>45</sup>. Pourtant ce n'est pas le modèle communautariste du patchwork<sup>46</sup>, c'est-à-dire de l'isolement relatif des diverses communautés, qui est ici défendu, mais celui de la confrontation interculturelle. Lorsque une pratique de la communauté minoritaire se heurte aux critiques de la communauté majoritaire se déclenche un processus institutionnalisé de dialogue interculturel visant à résoudre pacifiquement le conflit. Se met en place ainsi un échange d'arguments où la communauté minoritaire tente de convaincre la communauté majoritaire de l'importance de la pratique pour la définition de son identité et pour sa cohésion interne. Si elle ne parvient pas à convaincre la culture majoritaire, qui est elle aussi sommée de faire état des raisons de son refus, la pratique devra être abandonnée. L'argumentation de Parekh, et notamment sa reconstruction des formes par lesquelles devraient passer de tels débats interculturels, est subtile et nous ne pouvons en donner les détails ici. Il nous faut dire pourtant pourquoi ce paradigme nous intéresse : c'est que dans ce modèle le dialogue interculturel a pour impact, non seulement de permettre une meilleure compréhension réciproque, mais aussi de forcer à la distanciation individuelle et collective, qui est la prémisse du changement social. A condition qu'il se déroule dans le cadre d'une invitation à la parole de l'ensemble des individus de chaque communauté, et non seulement de ses représentants, l'échange interculturel d'arguments permet à la dissension culturelle au sein de chacune des communautés de s'exprimer et de gagner en force et en clarté, ce qui accroît d'autant la capacité de la société et des individus à réfléchir sur eux-mêmes. En d'autres termes, la perspective de la coopération interculturelle met l'accent sur l'opportunité de l'échange interculturel non seulement pour résoudre des conflits, mais aussi pour augmenter l'emprise que les sujets peuvent avoir sur le monde social dont il font partie – ce qui constitue, à tous points vue, une forme de progrès de l'autonomie individuelle.

*Département des sciences sociales et politiques*  
*Institut universitaire européen*  
*Via dei Roccettini 9*  
*50016 San Domenico di Fiesole (FI)*  
*Italie*

<sup>44</sup> Parek Bhikhu, *Cultural Pluralism and the Limits of Diversity*, in « Alternatives », n° 20, 1995. Voir aussi, du même, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London, Macmillan, 2000.

<sup>45</sup> Ainsi en Grande-Bretagne, les Hindous ont sous certaines conditions le droit d'immerger leurs défunts.

<sup>46</sup> Steven Lukes, Christian Joppke, *Introduction*, in Steven Lukes, Christian Joppke, eds., *Multicultural Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999.