

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

7 | 2001

Philosophie et sciences

De quelques modes d'existence de la philosophie dans les sciences sociales. Promenade épistémologique

Jean-Yves Trépos



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/247>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jean-Yves Trépos, « De quelques modes d'existence de la philosophie dans les sciences sociales. Promenade épistémologique », *Le Portique* [En ligne], 7 | 2001, mis en ligne le 10 mars 2005, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/247>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Tous droits réservés

De quelques modes d'existence de la philosophie dans les sciences sociales. Promenade épistémologique

Jean-Yves Trépos

- ¹ J'ai été longtemps irrité par la réponse de Claude Lévi-Strauss aux *Cahiers pour l'Analyse*, sur sa pratique de la philosophie ¹. Il ne me semblait pas possible de se contenter d'un usage aussi désinvolte, car il avait toutes les chances d'être perclus d'idéologie (la fameuse PSS d'Althusser ²) et d'ailleurs la référence fréquente à l'invariant ultime (l'esprit humain) m'en semblait être l'une des formes les plus évidentes ³. Je ne crois pas avoir changé quant à l'exigence d'une position nette de la philosophie dans les sciences, humaines ou inhumaines. Mais, au bout d'un certain nombre d'années de pratique de la sociologie, je comprends mieux que Lévi-Strauss ait revendiqué de faire « flèche de tout bois », comme une forme de morale provisoire, celle de quelqu'un qui n'a ni l'envie ni le temps d'élaborer une philosophie pour sa pratique scientifique. Je le prends pour un constat plus lucide qu'il n'y paraît et pour un hommage plus appuyé qu'il n'y paraît à la *philosophia perennis* (cela pourrait même aujourd'hui passer pour une forme de pragmatisme philosophique très honorable, la polarisation valorielle de la « philosophie analytique » ayant changé).
- ² Néanmoins, il n'est pas nécessaire d'être structuraliste (ou althusserien) pour traquer l'activité indésirable de la philosophie dans les sciences sociales, voire pour les traiter contre de toute corrosion philosophique. Chacun sait que c'est par la netteté de la coupure avec la philosophie que s'accomplit l'un des actes fondamentaux d'établissement de la positivité des sciences sociales. C'est à juste titre qu'on apprend aux débutants en sociologie, par exemple, à réitérer certains gestes purgatifs contre l'essentialisme ⁴. Mais, outre que la coupure avec la philosophie ne s'est pas effectuée partout de la même façon et avec la même netteté ⁵, il m'apparaît vain d'attendre qu'il n'y ait qu'une mobilisation univoque de la philosophie par les sciences sociales et donc qu'un seul statut épistémologique de cette implication. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas chercher à

repérer la fonction (ou les fonctions) qu'elle remplit en chacune de ses occurrences. Je voudrais donner à voir quelques aspects de la présence de la philosophie dans les sciences sociales, sans subordonner cette entreprise à la traque d'une PSS ou à la purification du geste sociologique⁶. Je ferai donc ici, « disons voir », œuvre d'épistémologue de la sociologie telle qu'elle se fait⁷, plutôt que de sociologue de la philosophie ou de philosophe de la sociologie (occupations qui existent aussi et ont de l'importance et quelques belles signatures).

3 La philosophie comme art martial

4 Ayant tout de même étudié ma sociologie des sciences, j'ai choisi, pour commencer à parler de la place de la philosophie dans les sciences sociales, d'observer une controverse entre sociologues, parce que les controverses sont propices à l'ostension des fondements⁸ et que, il faut bien le dire, elles proposent souvent de beaux anathèmes. Il m'en fallait une qui soit de proportions raisonnables pour figurer ici. J'ai opté pour un affrontement entre deux sociologues particulièrement rompus à l'exercice philosophique (et patentés⁹), tout en ayant pignon sur rue sociologique. Seulement voilà, au cours de cette controverse, seul l'un des deux fait assaut de philosophie. En d'autres temps, j'aurais interrogé le silence du « taiseux » (les plus belles PSS étant celles qu'on débusque), mais ici, je me contenterai de suivre la philosophie pratiquée par l'un d'eux, comme art martial¹⁰.

5 **Résumons la controverse.** Son point de départ explicite est une assez longue note en bas de page d'une « Note Critique » que Jean-Claude Chamboredon consacre à Pierre Clastres, dans la *Revue Française de Sociologie*¹¹. Il y dénonce l'individualisme méthodologique et plus précisément Raymond Boudon et François Bourricaud. Il s'agit bien d'une dénonciation, puisque l'auteur dévoile les dessous ou les effets d'un tel courant théorique (« recouvre mal » ; « sous les formes académiques [...] c'est la critique sociale de l'acteur collectif [...] qui se poursuit »¹²). Ce dévoilement repose en gros sur l'idée constructiviste (mais qui n'est jamais énoncée comme telle) qu'une sociologie des énoncés scientifiques est indissociable d'une sociologie des échanges entre scientifiques (soit dit en passant, on pourra dire la même chose d'une épistémologie). Les personnes visées répliquent assez rapidement (du moins dans le temps alangui qui est celui des périodiques scientifiques)¹³ en choisissant de rester le plus possible sur le terrain des échanges (« Conformément au principe selon lequel on ne tire pas sur une ambulance [...] » disent-ils)¹⁴. Seulement voilà, l'échange n'est pas possible avec des gens qui pratiquent « l'amalgame et le procès d'intention » : « Les remarques de M. Chamboredon ne permettant effectivement pas d'ouvrir ce que, dans toute communauté scientifique civilisée, on appelle un débat [...] ». Alors, établissant à leur tour, à force d'ironie, un lien entre leur adversaire et sa supposée Maison-mère (en l'occurrence Bourdieu), ils demandent à « la Théorie de la Domination » de cesser sa « bouffonnerie » et de « ne pas perturber le jeu normal de la discussion scientifique ». J.-C. Chamboredon répond dans le même numéro¹⁵, pratiquant cette fois la phrase courte et la note fournie, puisque, dit-il, s'adressant à « B¹ » (Boudon) et « B³ » (Bourricaud), « en vrais Quintillien et Aristarque, vous n'aimez pas les phrases longues et les notes courtes » (on apprend, en *post-scriptum*, que B² c'est « Mr Bourdieu », lequel pourrait bien, « coalition deux fois paradoxale », affrêter avec B¹, « un B⁵² qui volerait très haut et viserait très juste »)¹⁶. La philosophie, sous différentes formes, est largement mise à contribution pour décocher quelques flèches aux impairs (mais les pairs ne sont pas épargnés). C'est à ces différents usages de la philosophie par Chamboredon – « Mr C. (que je devrais peut-être écrire M. K., si c'est un procès qui s'ourdit)¹⁷ » – que je vais m'attacher à présent.

- 6 **La qualification de la philosophie.** Exercice souvent pratiqué, mais à mon sens toujours profitable, l'examen des différents sens du mot « philosophie » utilisés dans la polémique peut servir de point de départ. Professionnels de la philosophie ou simples amateurs ne trouveraient rien à redire lorsque Mr C., en écho à B1 et B3 parlant de son « galimatias », déclare : « (la philosophie selon Platon se compare à l'art de découper) ». Au sein des usages neutralisés, on distinguera cependant l'expression « au niveau de la philosophie politique », qui renvoie à un sous-ensemble disciplinaire, de la référence plus amalgamante à « la philosophie politique classique » (seule référence à la philosophie chez Boudon et Bourricaud)¹⁸. Mais, comme on pouvait s'y attendre la philosophie sert aussi à dénoncer, comme un synonyme d'idéologie (terme presque toujours traité négativement : cela veut dire que ce n'est pas vraiment de la philosophie). On en relève deux occurrences : « la philosophie sociale impliquée dans le dictionnaire » ; « la philosophie néo-libérale ». En creux, c'est plutôt une image positive de la discipline qui en ressort. Cette impression est confortée par les usages plus techniques auxquels Mr C. a recours pour asseoir son argumentation (il s'en excuse d'avance dans sa Réponse : « Ces magisters me passeront, sans me griser de coups, quelques glissements de plume, crases, métaplasmes et à-peu-près »).
- 7 **Analogies et allusions.** La fameuse note 10 est appelée par un travail d'analogie¹⁹ : « contre l'atomisme des sujets sociaux comme décideurs individuels, dont les choix et les partis se totalisent en vertu de mécanismes d'agrégation aussi mystérieux que le *clinamen* des anciens [...] » (c'est moi qui souligne). Aussi limité dût-il être, pour qui voudrait aller au-delà de cette phrase, le transfert analogique a ici une certaine tenue, loin des « glissements de plume ». Il n'en reste pas moins une allusion lettrée, puisqu'on ne nous dit pas si la sociologie peut opposer, au *clinamen* de l'individualisme méthodologique, l'équivalent de la physique quantique. Tout juste la comparaison est-elle réitérée en note pour finir en une oulipienne homophonie approximative : « Rappeler les difficultés de la composition par l'analogie avec le *clinamen* de la physique matérialiste antique, c'est simplement vouloir dire qu'il ne suffit pas de l'autorité d'un mot (*clinamen*, agrégation, composition, effets pervers) pour qu'on s'incline et qu'on dise *amen*. »
- 8 On rangera dans le même sac, une autre affirmation, contenue dans la note 10 : « le pessimisme apparent des effets pervers (comme anti-providence ou malin génie produit par le seul hasard) [...] ». Certes, on pourra dire que l'hypothèse du Malin Génie, à force d'être roulée et polie par les vagues du lieu commun, n'a plus une apparence spécifiquement cartésienne, mais le fait est que Mr C. en la transférant, conserve quelques unes de ses aspirités polémiques. Dans sa Réponse, figurent d'autres allusions lettrées qui demeurent très maîtrisées. Ainsi : le « (nominalisme des collectifs, qui est par exemple chez Aron dans ses écrits sur les classes sociales) » n'est invoqué que parce qu'il est le strict pendant d'un réalisme (« une théorie sociale // celle de Clastres // qui pose la société comme une entité dotée de desseins »). Ainsi également de l'entame du *post-scriptum* de la Réponse : « MM. B¹ et B³ semblent victimes d'*allogoxia* (Platon) quand ils abaissent leur regard sur mes notes »²⁰. La note 10 n'est pas aussi explicite dans sa référence, qui disait que, dans l'atomisme néo-libéral, l'acteur collectif ne se voit « reconnaître un droit à l'existence que sous la forme de la négativité absolue de l'appareil de mobilisation répressif et manipulateur [...] ». Hegel ou Sartre & Cie ?
- 9 **Catégorisations.** Il est des passages où le recours à la philosophie est moins clair. Telle théorie sociologique ne serait alors que de la philosophie ? Il me semble, à lire Mr C., que c'est plutôt une vulgate philosophique qui serait en cause (mais alors, y aurait-il des

textes philosophiques sacrés ?). Catégoriser c'est, à l'origine aussi, accuser publiquement. Bourdieu l'a souvent rappelé. Il en fait ici les frais : « D'un mot, je trouve cette théorie de la domination simplement nietzschéenne, sous apparence d'être weberienne ; articulée avec une théorie de l'*habitus*-monade hyper-leibnizienne (tendance Pangloss) [...] ». « Simplement » et « hyper », avec l'appui de Pangloss et de Max Weber, me semblent dédouaner et Nietzsche et Leibniz, encore qu'on puisse « articuler » Leibniz avec beaucoup de monde et que la phrase puisse laisser penser que la théorie des modes de domination légitimes chez Weber, c'est plus subtil que la *Wille zur Macht* chez Nietzsche. On ne s'attardera pas ici sur la pertinence sociologique de ces disqualifications ²¹, mais on fera remarquer que, s'agissant de se situer par rapport à une théorie sociologique, Mr C. recourt à des systèmes philosophiques. Certes, il s'adresse à des adversaires qui ont les mêmes fonds culturels et donc peut espérer bénéficier ainsi des effets de connivence, mais la relative précision des mentions qui en sont faites (autant qu'il est possible dans l'espace réduit laissé aux polémiques) montre que pour l'auteur certaines doctrines philosophiques peuvent être des instruments de mesure de la qualité sociologique.

- 10 Cet épisode gigantomachique n'est représentatif ni des débats sociologiques en général ²², ni de la manière usuelle de faire de la sociologie de J.-C. Chamboredon. Je voudrais tout de même le donner pour ce qu'il est : un mode de présence de la philosophie dans les sciences sociales. En ce sens il a une valeur idéal-typique, si l'on veut bien se rappeler ce que Max Weber entendait par là ²³. La philosophie (sans doute plutôt : des théories philosophiques) travaille la sociologie de bien d'autres manières, comme on va le voir, mais celle-là ne doit pas être oubliée, ni même minorée : « armes de la critique » et « critiques des armes » donnent à la théorie sociologique sa « force matérielle » ²⁴.
- 11 J'aimerais à présent donner un deuxième aspect du travail de la taupe ²⁵ philosophique dans les terres de la sociologie, en montrant comment des concepts et des problématiques y sont traînés, perdant au passage certains de leurs aspects, pour en trouver d'autres. Bref, le concept travaille ²⁶, le plus difficile ici étant de montrer que c'est la taupe qui le fait travailler (ni la chouette, ni l'albatros). L'entreprise serait inépuisable s'il s'agissait d'en jaloner toutes les étapes (il n'y a pas qu'une seule taupe et pas qu'une seule galerie). Elle exigerait, pour actif, qui éveille des passions (qui produit et à la fois empêche des actions). Il fait d'ailleurs une analogie entre sentiment moral et sentiment une épistémologie des énoncés, la précision du généalogiste et d'une analyse régressive et pour une épistémologie des échanges, l'ardeur infatigable de l'observateur des laboratoires ²⁷. Je doute d'y parvenir ici et je me contenterai des filiations revendiquées et des liens explicites ²⁸, mais je voudrais tout de même faire saisir quelques nuances dans ce travail des concepts et faire sentir, pour terminer, qu'il faut réunir quelques « conditions de félicité » pour le rendre fécond pour la discipline de destination.
- 12 **Le bistouri du sociologue.** Laissons pour l'instant de côté (comme disait autrefois mon professeur de physique : on négligera les frottements) les questions de compatibilité entre corpus théoriques et observons quelques transferts analogiques, pris au fil de lectures orientées vers d'autres fins, sans ambition de systématisme ni de représentativité. On peut tenir pour un bon exemple de transfert minimal (ou de degré zéro de la traduction) celui qu'opère Karin Knorr-Cetina à partir du concept de « souci de soi » de Michel Foucault ²⁹. L'opération relève de la chirurgie d'urgence : rien, dans les cinq pages et demie qui précèdent ne laisse entendre que l'on aura recours à ce concept (si ce n'est, dans l'introduction, l'expression « épistémè liminale ou réursive », qui peut faire référence à une vulgate foucauldienne) ; rien dans ce qui en suit la mention, ne

précise les éventuelles torsions que pourrait avoir subi le concept au cours de son transport. Prélèvement à vif : « Comment une science telle que la physique des hautes énergies parvient-elle à produire néanmoins des vérités effectives avec les apparences auxquelles elle a affaire ? La réponse, en un mot, est que cette science remplace le souci des objets par le *souci de soi* (Foucault, 1984). J'entends par là qu'une expérimentation se préoccupe d'elle-même, par *l'observation, le contrôle, l'amélioration et la compréhension de ses propres composants et processus* » (p. 316-317).

- 13 Karin Knorr-Cetina (KKC) fait agir le concept sur ce terrain de la physique en lui conférant trois acceptions complémentaires et donc solidaires : l'auto-compréhension, l'auto-observation et l'auto-description. Le sociologue n'est pas surpris de lire, sous la plume d'une ethnométhodologue, des descriptions de procédures et de faits (en termes d'épistémologie classique, on parlerait de définitions opérationnalistes ³⁰) au plus près des formulations des physiciens eux-mêmes (qui sont les premiers à être opérationnalistes), ce que KKC appelle « la terminologie indigène ». Ainsi, l'auto-compréhension signifie la compréhension de chaque aspect de l'expérimentation et en particulier « le comportement du détecteur » (savoir ce qui s'y passe, trouver des solutions aux problèmes que ça pose) ; l'auto-observation signifie le recueil des différentes pratiques par lesquelles les expérimentateurs prennent du recul et plus spécifiquement l'opération de « *monitoring* », très codifiée et très hiérarchisée, par laquelle on surveille la production des données, leur prélèvement, à la main ou à l'ordinateur ; l'auto-description désigne l'opération par laquelle la temporalité de l'expérimentation est conservée (dans des cahiers, des enregistrements). Ces comportements de recherche s'expliquent, en amont, par la nature de la mesure en physique des hautes énergies (la mesure ne vaut qu'au sein d'un ensemble et ne signifie rien en elle-même) et, en aval, par la nécessité de réintroduire les résultats dans l'expérimentation (pour accepter les frottements au lieu de les négliger, pourrait-on dire). « Par le souci de soi, elle porte sous la lumière des projecteurs les défauts peu appétissants de ses expériences et s'applique à étudier leurs particularités » (p. 319). C'est pourquoi KKC a pu parler d'épistémè liminale : il s'agit d'un ensemble de gestes qui se tiennent et qui sont tous tournés vers l'étude d'objets-frontières. On comprend que l'auteur dresse un parallèle avec une tradition chrétienne (la théologie apophatique), pour la place qu'elle donne au négatif, on comprend que cela ait quelque chose à voir avec le geste de Michel Foucault ³¹, mais on termine l'article sans savoir davantage pourquoi ce concept était préférable à d'autres, surtout au sein d'une écriture très personnalisée (l'emploi très fréquent du « je » dans l'article tranche avec sa quasi-absence dans toutes les autres contributions de ce numéro spécial consacré à la recherche scientifique) et marquée par un souci constant de préciser la conception propre à son auteur. Gardons-nous néanmoins de pousser trop loin l'exigence de rigueur épistémologique et d'attribuer à des choix ontologiques des effets d'écriture qui peuvent obéir à des objectifs de communication ou esthétiques.

- 14 **Une émétique philosophique.** Imaginons maintenant, à l'opposé, un usage de l'analyse philosophique qui serve à déconstruire ce qui pouvait passer pour un concept stable des sciences sociales. L'exemple que je vais traiter ici ³² révèle une architecture assez complexe dont je préfère livrer d'emblée les grandes lignes : une métaphysique est débusquée au sein d'une sociologie (et d'une psycho-sociologie) ; une philosophie politique sert à mettre à plat les éléments d'une reconstruction conceptuelle, qui s'opère alors, sociologiquement, avec l'appui d'une économie (marxiste). On pourrait rêver, pour ma démonstration, d'un rôle plus surplombant pour la philosophie (j'y reviendrai à la fin

de cet article). On pourrait préférer une philosophie plus classique que celle de Marx (philosophe sans astérisque dans les listes de textes à étudier en classe terminale, il y a quelques années). Mais nous verrons que l'exemple n'est tout de même pas dépourvu de richesse épistémologique. Francis Godard ³³ (FG) propose de traiter différemment la notion de besoin dans la pensée non-marxiste (le besoin repose sur une série de présupposés métaphysiques cohérents avec « la pensée marginaliste ») et dans la pensée marxiste (le besoin est un symptôme de difficultés théoriques que Marx n'arrive pas à résoudre et qui le conduisent à l'utiliser dans des sens différents). Cette précaution est prise contre les marxistes qui seraient tentés de mettre bout à bout les esquisses de Marx sur les besoins, pour s'en réclamer comme d'une « théorie marxiste des besoins ».

- 15 Paul-Henry Chombart de Lauwe est l'un des sociologues les plus attentifs à la spécification des formes de besoin, articulant, comme on le sait, dialectiquement, les besoins-obligations et les besoins-aspirations ³⁴ (la fixation d'un besoin libère de nouvelles aspirations) et proposant, à la suite, des études des « processus économiques, techniques, démographiques », mais aussi des « processus mentaux de prise de conscience, de représentations, de revalorisation, de mythisation, etc. » ³⁵. C'est l'ampleur de ce programme (et son attachante simplicité) qui incite FG à mettre à jour les présupposés métaphysiques sur lesquels il repose. La vraie sociologie doit reposer sur des « concepts scientifiques » (p. 84), alors même que P. H. Chombart de Lauwe ne donne pas de « définitions théoriques correctes » de sa notion de besoin (*ibid.*).
- 16 C'est la critique de la problématique de la nature humaine par Louis Althusser ³⁶ qui sert ce travail de dévoilement. FG commence par rappeler les deux postulats fondamentaux de l'idéalisme qui fut la cible de Marx (VI^e thèse) avant d'être celle d'Althusser, puis ajuste ces principes à sa critique de la notion de besoin :
- 17 « L'exposé d'Althusser et la VI^e thèse sur Feuerbach fondent la critique :
- 18 – du psychologisme des théories du besoin, qui admettent pour complémentaire une conception culturaliste du besoin (empirisme du sujet).
- 19 – La référence absolue, essentielle, à la liberté humaine (renvoyant aux besoins fondamentaux) dans la sphère de la consommation, sphère de l'indétermination, par opposition à la sphère de la production, sphère de la contrainte (idéalisme du sujet).
- 20 – de l'anthropologisme du besoin, qui renvoie à une métaphysique de la nature humaine (idéalisme de l'essence) » (p. 85).
- 21 Godard passe donc en revue les sociologues et économistes qui s'appuient sur cette notion, en particulier pour illustrer le deuxième et le troisième aspect. Vrais et faux besoins (selon Galbraith ou Marcuse), besoins rigides et besoins élastiques (théorie marginaliste), besoins d'existence et besoins de développement (Milos Kalab ³⁷), besoins primaire et besoins différenciés (Andras Hegedus), temps de loisir pulsionnel et temps de travail contraint (Georges Friedmann) sont autant de distinctions qui engagent une métaphysique idéaliste du sujet et de la liberté : « Le fondement idéologique est partout identique, il y aurait des besoins pour lesquels l'homme est libre de choisir selon ses propres goûts, son échelle de valeur... et il y aurait des besoins pour lesquels l'homme n'est pas libre de choisir » (p. 90) ³⁸. Il n'est donc pas étonnant, selon FG, que tout cela puisse donner lieu à une théorie générale de l'action (l'action est déterminée par un besoin à satisfaire), ensemble de « principes minima abstraits et formels de l'activité humaine » (p. 92) ³⁹. Il considère, au passage, que ce sympathique humanisme théorique dissimule un redoutable humanisme technocratique : l'appareil d'État (exemple : la

Sécurité Sociale) se donne comme objectif de satisfaire les besoins de la population et se fixe l'idéal (illusion) pédagogique de s'en rapprocher le mieux possible, comme si les besoins étaient indépendants des rapports sociaux. Or, « les surfaces d'espaces verts, les dosages de volume des appartements, la présence d'équipements collectifs, résultent d'un rapport de classe plus que de la reconnaissance officielle d'un besoin » (p. 93).

- 22 Il importe donc, selon FG, de récuser une interprétation psycho-culturaliste de Marx (une théorie de l'émergence des besoins latents) en pratiquant une double distinction fondamentale, qu'alimentent les travaux des économistes communistes rédacteurs du *Capitalisme Monopoliste d'État*. Premier membre de la double distinction : on pourra parler du « système de besoins »⁴⁰ en rapport avec une « position de classe » (i.e. l'expression d'une classe par l'intermédiaire d'un appareil de classe), comme revendication et affichage de priorités en lien avec les rapports de production (c'est ce qu'on peut appeler le contre-système de besoins) ou, à l'inverse, comme imposition d'un mode de vie. Deuxième membre : on pourra parler de « pratique sociale de classe », en rapport avec la « situation de classe » (i.e. les déterminations économiques objectives d'une classe), comme organisation sociale du procès concret de consommation ; ce que l'on appelle les « besoins spontanés » sont une manière pour l'individu de penser son rapport à ses conditions d'existence.
- 23 Peu importe ici que l'on admette ou non la pertinence de ces distinctions (ou qu'on les admette sans la rhétorique althussérienne) : c'est leur statut épistémologique qui nous intéresse. L'ambition de l'auteur est certainement de construire une sociologie scientifique des pratiques sociales, mais, comme on l'a vu, cela passe par un travail de la philosophie politique. Il s'agit successivement d'un travail de mise à plat (ou déconstruction), puis d'articulation avec de la sociologie et de l'économie. Le statut de ces trois disciplines et donc leur éventuelle hiérarchie, n'est pas posé (comme je l'ai dit plus haut, elles tendent à former un hybride que l'on appelle « pensée marxiste »). Il n'y a donc pas de magnification ni de disqualification significative de la philosophie en tant que telle (si ce n'est celle, récurrente chez bien des auteurs, de la métaphysique). Bien entendu, des choix philosophiques sont opérés et toute philosophie n'est pas bonne à prendre, mais ce serait aussi le cas dans un article de philosophie. L'épistémologue retient à la fois la fonction émétique de la philosophie politique et sa plasticité modulaire.
- 24 **Organon.** Je propose pour terminer cette brève exploration des fonctions quasi-ancillaires de la philosophie, de quitter les greffes ou les catharsis conceptuelles, pour observer un travail de mise en ordre des données empiriques. La doctrine philosophique joue ici le rôle d'un schéma de pensée formel : il ne s'agit pas de s'aligner sur le fonds ontologique de la théorie de référence, mais on ne peut pas non plus l'ignorer. On peut formuler ainsi l'exigence de départ : dans quelle mesure une méthode d'analyse mise au point pour une œuvre philosophique de l'Antiquité (les Dialogues de Platon) peut-elle aider à comprendre des interactions⁴¹ ? En l'occurrence, la rencontre, dans une permanence de conseil aux consommateurs, entre une militante et un couple à la recherche d'une solution pour faire cesser une situation intenable. Au-delà de la recherche d'analogies approximatives, l'entreprise n'a de sens que si on suppose :
- 25 – que la militante remplit une fonction socratique (elle part de la situation telle qu'elle lui est présentée et, dans les limites des intentions affichées par les interlocuteurs, elle cherche à les mettre sur la voie d'une résolution de la difficulté, en référence à la loi et aux objectifs de l'association dans laquelle elle milite) ;

- 26 – que le couple est dans le monde de l'Image, pressé de faire disparaître la situation gênante et prêt à recourir à des expédients ; l'insistance de la militante pour un respect de démarches peut sembler, aux yeux du couple, relever d'un souci purement esthétique.
- 27 Ces présupposés sont limités et le recours à l'ascension dialectique (version Goldschmidt) est cohérent avec les théories des organisations de consommateurs qui tendent à développer une conception pyramidale des conflits de consommation (seule une minorité de consommateurs poursuit jusqu'au sommet). Autrement dit, on prétend simplement ici que les organisations de consommateurs sont platoniciennes lorsqu'elles pensent les modalités de la prise de conscience chez les usagers. En revanche, on espère que les différents schémas de progression argumentative du dialogue que propose Goldschmidt seront éclairants. Car, s'il n'y a, selon Platon, qu'une façon de parvenir à la Science (Image, Définition, Essence et Science), il y a de nombreuses façons d'aboutir à l'impasse (les apories). Les dialogues achevés sont à la fois proches les uns des autres et faits de combinaisons très subtiles de procédés dialectiques qui obligent toujours plus ou moins à entrer dans le contenu ontologique du Dialogue, alors que les dialogues aporétiques, à première vue plus disparates, permettent d'observer plus sèchement la « structure », sans obliger vraiment à disputer des *dogmata*⁴². C'est ainsi que certains Dialogues comme le *Charmide* ou le *Lachès* cherchent à déterminer une valeur, en une série de définitions qui buttent toujours sur un obstacle que fait surgir Socrate ; d'autres comme le *Cratyle* ou le *Ménon*, sont consacrés à la capture de pseudo-valeurs qu'il faut discréditer par des « catégories infamantes » ; d'autres enfin, comme le Livre I de *La République* tentent de réduire des anti-valeurs, professées par des bien-pensants (*Lachès*, *Gorgias*) ou des cyniques (*Calliclès*). La spécificité du « dialogue » qui va suivre est d'avoir une structure qui associe, dans l'ordre de la succession, ces trois entreprises. En ce sens, il serait comme un idéal-type du Dialogue aporétique.
- 28 La scène se passe en 1987 à la Maison des Associations de T... Une jeune militante (E) de la Confédération Syndicale du Cadre de Vie (CSCV) tient la permanence de conseil aux consommateurs (pour des raisons qui ne peuvent être développées ici, on la considère comme un expert)⁴³. Un couple entre (ELLE, est travailleuse sociale, vêtue d'un jeans et d'un pull long informe ; IL est employé, style « baba »). Ils se plaignent d'un écart entre leur facture de chauffage (trop élevée) et la température dans leur logement (trop basse).
- 29 « *À la recherche des Valeurs
- 30 ACTE 1.
- 31 *Incipit* (debout, près de l'entrée) : « Je ne sais pas comment ça se passe chez vous » (c'est elle qui parle).
- 32 – (E) : « Vous pouvez déjà vous asseoir ». L'expert tient à ce que les choses soient examinées avec sérénité.
- 33 – (ELLE) : « Je ne suis pas si bête ! ». L'affrontement pour la gestion de la façade commence donc par la concurrence pour la gestion de l'espace.
- 34 ELLE personnalise d'entrée la relation avec son adversaire : « Le propriétaire c'est un ripou », avant même de formuler l'objet de son désagrément : 5 000 F de frais de chauffage par an « et j'ai 16° ». « J'ai appris / par des relations alsaciennes / que s'il n'y a pas 19°, on peut attaquer ». Toute cette séquence est marquée par l'effort de l'expert pour s'en tenir à l'objet (recherche des textes, évocation du contrat d'entretien) et celui, symétrique, de la visiteuse pour s'en tenir aux relations avec l'adversaire. D'où des discours parfois parallèles [...]. Il est manifeste que le différend dure et va durer :

35 — (ELLE) : « Je ne sais pas trop comment le saisir [...] Avant de le relancer je veux connaître mes droits ». La référence à l'assise juridique de la situation, constante, s'avère superficielle, comme en témoigne la séquence suivante :

36 — (ELLE) : « Ils / les relations alsaciennes / ont pu attaquer par rapport à cette loi, mais je ne connais pas la loi ».

37 — (E) : « Je ne connais pas cette loi ».

38 — (ELLE) : « Je sais qu'il risque de m'embobiner, alors je voudrais connaître mes droits ». L'expert lit les textes, dans le guide des locataires (édité par son association). Écoute distraite : ELLE inspecte ses ongles, dirige plusieurs regards vers la fenêtre. Tout se passe comme si le plus important était de savoir qu'il y a peut-être un texte. L'expert conseille de faire une lettre recommandée avec accusé de réception.

39 — (ELLE) : « Ma fille dort avec moins de 12°. C'est pas possible. Vous vous rendez compte ».

40 — (E) : « Faites la démarche et revenez dans 15 jours ».

41 — (ELLE) : « Je ne sais pas si je pourrai... ». À ce stade, l'observateur, constatant la divergence des intérêts manifestés, voire le dialogue de sourds, s'attend à une rapide constatation mutuelle: on est dans l'impasse. Pour reprendre les termes de V. GOLDSCHMIDT, à qui sont empruntés les intertitres et bien des analogies (Voir : <V. GOLDSCHMIDT, 1971, *Les dialogues...*, p. 15 et s.>), on est en plein dialogue aporétique et Socrate n'arrive pas à détourner le regard de son interlocuteur vers les essences. C'est l'intervention du conjoint qui, contre toute attente de l'observateur, relance l'interaction et permet le passage à l'acte 2.

42 — (IL) : « On va quand même noter le texte ».

43 * Capture des pseudo-Valeurs

44 ACTE 2. Ils restent. Il y a comme un effort pour trouver malgré tout un terrain commun. C'est l'adversaire qui le fournit (le tiers). ELLE le décrit encore, rusé, puissant (IL signale: « Ce type-là, il a un avocat »). Il possède une pizzeria et, comble de l'ironie, une entreprise d'isolation thermique à S...

45 — (ELLE): « Vous connaissez S... ? »

46 — (E): « Ben vous pensez, j'habite F... ». Ils s'en vont tous dans une longue digression sur la région. Le climat de confiance s'est installé, ils sympathisent et le transfert de cette charge affective permet de glisser vers une autre définition de la situation. Comment faire constater des degrés ? Qui paye le constat ? L'expert est désormais accepté dans son identité de guide. ELLE se soumet, avec le sourire, au conseil de l'expert: « On propose de porter plainte, peut-être par votre biais ». Les digressions se succèdent, à propos du chauffage et d'autres choses encore. L'observateur commence à se dire que l'interaction (la dernière de cette séance) va se terminer au café du coin et évoluer vers la franche connivence, que permettraient et les âges et les positions sociales. Mais la capture des pseudo-Valeurs (parvenir à resituer l'affrontement juridique dans un contexte plus large) ne suffit pas : il faut encore réduire les anti-Valeurs.

47 *Réduction des anti-Valeurs

48 ACTE 3.

49 — (E) : « Alors, vous êtes rassurés maintenant ? »

- 50 — (ELLE) : « Ouais... ». L'expert ne peut en rester là et veut finir sur un sourire de distanciation, qui éviterait de donner trop d'importance aux procédures et aux différends. Elle raconte sa lutte auprès des organismes de logements collectifs contre l'installation du chauffage au gaz en plein royaume du charbon. Tout le monde sourit d'un air entendu.
- 51 — (E) : « Eh bien, je vous ai fait sourire avec ça... ».
- 52 — (ELLE), blême, regard de tragédienne : « Vous savez, quand on a 5 000 F qui vous tombent sur le dos... ». Ta grandeur ne supprime pas mon malheur... Le différend n'est pas en voie de règlement et ce que l'on est venu faire ici ne saurait permettre d'établir ni connivence absolue, ni sujétion. Refroidissement très net des relations, visible au sourire qui se fige sur les lèvres de l'expert. La réduction de l'anti-Valeur (le différend comme refuge) a échoué.
- 53 *L'aporie finale
- 54 ACTE 4. On n'est pas parvenu à s'entendre sur la nécessité de poser une définition stable de ce qui est vraiment recherché. Rien ne laisse penser qu'on les reverra. Rien ne l'interdit non plus. Tout le monde est insatisfait : les visiteurs parce qu'ils imaginaient une ascension sans étape vers l'essence, l'expert parce que le monde de l'image l'a emporté. L'expert, sans cesse discuté dans sa fonction, ne peut pas les laisser partir sans dire que la science est meilleure que l'opinion. Quant à eux, ils veulent jeter un dernier regard vers l'entrée de la Caverne.
- 55 — (ELLE) : « 1 600 F de loyer, est-ce que c'est correct? »
- 56 — (E) sourire poli : « Il aurait fallu passer chez nous avant de signer le contrat. » L'allusion est entendue et aussitôt mise à distance : ils s'efforcent d'énumérer tout ce qu'ils auraient dû faire et qu'ils n'ont pas fait. *Exeunt.* »
- 57 Il serait possible d'ordonner ainsi d'autres observations d'interactions asymétriques (pas seulement dans le domaine des conflits de consommation). Au sens strict, qu'apporte la mise en œuvre du schéma structural goldschmidtien ⁴⁴ ? Dans la thèse citée, elle est une sorte d'outil technique inclus dans une catégorisation plutôt goffmanienne ⁴⁵, qui cherche à repérer, au sein d'un premier groupe d'interactions (« la permanence incertaine ») assez peu conformes aux attentes des organisations de consommateurs, la « remise de soi », la « déférence » ou la « concurrence » (l'exemple cité appartient à cette dernière catégorie). Mais l'entreprise puise dans le fonds culturel platonicien, non seulement parce que ce groupe de permanences peut être dit « aporétique » et que l'autre groupe (« la permanence comme étape ») peut être dit « achevé », mais encore parce qu'on se demande si ces gens ne sont pas dans l'*orthè doxa* : « Quelle chance y aurait-il pour qu'ils soient là par tâtonnement ou par le hasard d'une rencontre? » ⁴⁶. La démarche constructiviste adoptée permet toutefois de laisser penser que l'on se contente d'exposer le mode de catégorisation des interactions par les militants et que l'auteur de la thèse n'est pas, pour autant, « spontanément platonicien ».
- 58 **Tensions paradigmatiques.** On vient donc de voir quelques aspects seulement du travail des concepts et des problématiques philosophiques, lorsqu'ils sont utilisés par la sociologie, en application locale, comme disent les dermatologues. Il serait bien sûr nécessaire d'éclairer davantage les conditions épistémologiques dans lesquelles sont opérés ces transferts ⁴⁷. En usage modéré, la conceptualisation de T. S. Kuhn pourrait s'avérer intéressante pour en rendre compte. Ces transferts ne sont pas intra-disciplinaires et donc ne peuvent être des « *exemplars* ». Peuvent-ils être dits

« paradigmatiques » au sens de Kuhn ? Sans doute, si l'on veut bien se souvenir qu'en réponse à ses critiques, il réserve ce terme au socle métaphysique sur lequel est bâtie la science d'une époque. C'est pourquoi Tripier a raison de présupposer que les rapports entre concepts d'une même « matrice disciplinaire » recèlent des « tensions paradigmatiques »⁴⁸. On ne les voit guère dans les exemples que j'ai donnés. Ils seraient plus nets dans le cas du concept de champ. Bourdieu, qui a rendu la notion féconde en sociologie, souhaite cependant écarter des interprétations mécanistes et donc, selon lui, objectivistes : « La sociologie n'est pas un chapitre de la mécanique et les champs sociaux sont des champs de force mais aussi des champs de luttes pour transformer ou conserver ces champs de forces [...] »⁴⁹. Le champ n'est donc pas une distribution de positions dotées de propriétés unilatéralement déterminantes et définitivement déterminées (et, symétriquement, bien que la citation ci-dessus ne le montre pas, ces propriétés ne sont pas en transformation perpétuelle, en raison d'un effet d'*hysteresis*, largement explicable par le principe d'homologie des champs). La matrice disciplinaire sociologique est ici tirillée par une série bien connue de couples épistémologiques (objectivisme/subjectivisme, macro/micro, etc. – mais non point : holisme/individualisme). En quoi ces tiraillements sont-ils paradigmatiques ? En ce qu'ils trouvent leur traduction dans d'autres sciences sociales voisines et que l'on voit bien leur socle métaphysique commun⁵⁰. On pourrait montrer – mais je n'en donnerai ici qu'une esquisse – que la constitution de la notion de champ en physique a été marquée par une tension homologue. Grâce à Euler, plus préoccupé de mathématisation que d'expérimentation (à la différence de Daniel Bernoulli), l'hydrodynamique devint vers 1770 une théorie du champ : le champ de mouvement d'un fluide est décrit par des équations différentielles partielles qui comportent les composantes de vitesse en un point et le temps. Mais peut-on assimiler un champ gravitationnel (pour lequel on dit que la force attractive et le potentiel sont des fonctions de champ) et le champ d'un fluide ? Car le potentiel V ne décrit pas forcément une propriété matérielle du champ⁵¹, alors que les propriétés du fluide, autres que la vitesse, sont détectables. Le champ n'est-il donc qu'un artifice mathématique ? Selon Maxwell, c'est Faraday (expérimentateur, quant à lui), qui fournit l'amorce de la réponse à cette question, en cherchant à expliquer, autrement que par l'action à distance, l'induction électrique et l'action magnétique⁵². Dès lors, il est toujours possible d'utiliser des modèles mécaniques (et Maxwell lui-même y a recours), mais ils n'ont plus qu'une fonction illustrative, tandis que la prégnance des modèles mathématiques (grâce aux travaux de lord Kelvin à partir de 1842) s'affirme : la source d'un fluide ou de la chaleur est analogue à une charge électrique, à un pôle magnétique ou à la source du courant électrique. En aucun cas, je ne veux dire que la théorie du champ de Bourdieu est dérivée de celle Maxwell-Kelvin, mais simplement montrer quelques tensions paradigmatiques similaires.

- 59 On vient donc de suggérer que l'on ne peut faire usage de la philosophie (mais c'est la même chose pour la physique ou la biologie) en sociologie, sans se trouver à un moment où à un autre confronté à des compatibilités et incompatibilités théoriques. « À un moment ou à un autre » : il sera fonction de l'intensité de l'interrogation épistémologique (ou du degré de pragmatisme qui commande une pratique scientifique). Peut-on néanmoins aller plus loin et faire accomplir à la philosophie un véritable travail sociologique en relation avec l'empirie ?
- 60 Chacun peut constater l'importance qu'a prise, dans le vocabulaire social de ces dix dernières années, le terme « dispositif ». On peut dire qu'il est utilisé d'une manière assez

imprécise, pour désigner quelque chose comme une série d'actions concertées à durée de vie limitée engageant des institutions multiples et qui est tenue par des règles, communément admises, fortement inspirées par ce qu'on appelle l'État social. J'ai souvent remarqué qu'il existait, dans l'esprit et les propos de certains des participants à ces actions concertées, une distinction à caractère assez polémique entre ces dispositifs et les institutions qui les rendent possibles. En gros, pour les uns, les dispositifs sont le seul moyen de mener à bien une politique sociale ajustée (les dispositifs nous sauvent du « poids des institutions »), tandis que pour les autres, ils incarnent tous les renoncements de l'État (les dispositifs corrodent les institutions). L'expert est l'une des figures centrales de ces dispositifs – et, à ce titre, sujette aux mêmes critiques. On parle même de « dispositifs d'expertise », pour indiquer que l'acte d'expertise s'effectue en partie en action concertée et qu'en tout cas, il ne se limite pas aux seuls experts labellisés. Une réflexion sur ces pontages notionnels s'imposait donc. Mais, elle risquait de rester macrosociologique (autour du thème de l'État-Providence), tenant à l'écart tout un ensemble de micro-affrontements, jugés inessentiels parce que « passionnels », alors même que la plupart de ces dispositifs présupposent l'engagement, « passionné », de personnes (« amateurs », « bénéficiaires », « usagers » ou « victimes », selon les appellations), issues de la « société civile ». Comment, sur un continent sociologique qui ne traite jamais des passions et qui a le plus grand mal à utiliser les mêmes outils pour traiter le « macro » et le « micro », mettre en place un programme de travail qui puisse associer : passions, dispositifs et institutions (sans oublier de traiter au passage de la société civile) ? Ne fallait-il pas passer par la philosophie politique, considérée comme corps de doctrines susceptibles de lancer la réflexion ?

- 61 **Une philosophie des conventions.** Je suis parti d'une série de réflexions que l'on trouve chez David Hume (*Traité de la Nature Humaine* (tome II) ; *Enquête sur les principes de la morale*), le hasard⁵³ ayant placé sur ma route cet auteur qui ne fait pas partie de mes sources habituelles⁵⁴.
- 62 La passion est à la fois la matière et l'obstacle de la moralité⁵⁵. Partiale, elle n'a que faire de l'à venir, de l'autre, du possible, du lointain. L'institution, au contraire, s'ancre dans la prise en compte d'autrui, du potentiel, du distant, de l'avenir et en même temps elle ancre véritablement cette considération. Hume s'oppose aussi bien aux théories de Hobbes qu'à celles du droit naturel : il considère comme social le tout premier état de l'homme. Mais il estime que seule l'institution (en particulier celle de la justice), artificielle mais non arbitraire, peut remédier aux difficultés créées par le fait que l'homme est d'une bienveillance limitée et que les biens extérieurs qu'il convoite le sont aussi (et instables, qui plus est)⁵⁶. C'est pourquoi s'il n'y avait pas l'institution, c'est la propriété qui poserait le plus de problèmes aux hommes. Le problème, c'est que cette justice nécessaire est un bien éloigné, voire dissimulé.
- 63 Hume se demande : comment corriger l'injustice des passions, comment rendre le proche lointain et le lointain proche, comment élargir la passion, sans la « braquer » ? À l'opposé des morales rationalistes, qui croient découvrir une morale dans la nature humaine, Hume pense que la relation morale s'inscrit, non dans un objet de l'entendement, mais dans un sentiment esthétique (les plaisirs calmes liés à la culture du goût répriment l'effervescence des passions : on croirait lire un projet d'intervention artistique en banlieue !, le tout constituant une société polie, une société de civilité.
- 64 Donc, la solution de Hume est dans la correction et la limitation des passions par elles-mêmes : la passion est mieux satisfaite si elle est contenue – ce que montrait le jeune

Gilles Deleuze dans *Empirisme et subjectivité*. C'est possible parce qu'il y a comme une dualité peut-être une duplicité interne aux passions : il y a de l'irréfléchi, que la convention sociale va réprimer et il y a du raisonnable qui fait agir au mieux de son intérêt⁵⁷. Pour Hume, il y a une inventivité des passions, qui produit la convention : « Il n'y a rien de plus vigilant ni de plus inventif que nos passions ; il n'y a rien de plus manifeste que la convention pour observer ces règles » (*Traité...*, p. 646). C'est par l'institution d'une règle (la convention) que la passion se satisfait en se limitant. La convention c'est « le sens de l'intérêt commun à tous et où tout acte isolé s'accomplit dans l'attente que les autres hommes en accomplissent de semblables » (*Traité...*, p. 616)⁵⁸. À la différence du contrat hobbesien ou rousseauiste, la convention n'institue qu'une société et non une société civile : il n'y a pas d'aliénation de droits au bénéfice d'un souverain (il n'y a pas de droit à aliéner et pas ou pas encore de société civile à gouverner). Mais le sentiment (qui est impression de réflexion) qu'il vaut mieux respecter l'institution qu'on a fondée, finit par émerger de la répétition de l'action instituée⁵⁹. Hume pense d'ailleurs que c'est plutôt l'expérience des sanctions d'une transgression, que celle des bienfaits issus de la convention, qui produit la confiance (la confiance n'est pas une proximité spontanée, mais une proximité constituée). Toutefois, la justice peut s'éloigner jusqu'à paraître injuste (comment rendre justice à un pervers)⁶⁰. Comment la rapprocher à nouveau ? Hume ne pense pas qu'il faille introduire des aménagements et des exceptions : la justice ne souffre pas d'exceptions, elle vaut dans sa généralité. Je passe ici sur les lois que Hume imagine pour stabiliser la généralité de la justice (mais chacune – sur la stabilité de la possession, sur le transfert de la possession par consentement, sur la fidélité aux promesses – intéresserait le sociologue) et j'en viens aux actants du rapprochement.

- 65 Il y a d'un côté les magistrats et de l'autre les experts (notamment ici : les politiques). Les magistrats sont institués comme préposés à l'avenir : ils ont intérêt à l'avenir, qui devient leur passion. Les magistrats (au sens large, comprenant aussi les ministres et les législateurs) sont totalement définis par leur fonction, une formule que Parsons n'aurait pas reniée. Et cette fonction est d'intéresser progressivement tous les autres à la justice, tout en régulant l'accroissement des richesses produit par la paix sociale. Ils sont donc ceux qui montrent la majesté de la convention. Les experts (évidemment, Hume n'emploie pas le mot : il pense à des politiciens experts en maniement des hommes) sont ceux qui agissent sur les hommes pour leur montrer que l'institution sert leurs intérêts. Quitte à flatter leurs vices, pour leur montrer que l'institution leur offre la meilleure satisfaction.
- 66 Mais ce n'est pas encore suffisant pour rapprocher les hommes de la justice. Hume a la conviction qu'on ne doit pas seulement expliquer comment s'articulent les passions et les institutions, mais aussi pourquoi ça marche. Nous nous sentons obligés moralement parce qu'un sens moral se forme à partir de l'institution de la justice et finit par s'intérioriser (donc par paraître naturel). C'est possible parce que cette intériorisation réveille un sens moral naturel : le principe de sympathie. C'est ainsi que la justice nous touche et que la sympathie dépasse la simple bienveillance.
- 67 **Dispositifs passionnels et dispositifs institutionnels.** Il m'a semblé que ce détour par Hume aidait à poser différents rapports, observables dans la société contemporaine, qui peuvent exister entre les quatre entités (passions, conventions, dispositifs et institutions)⁶¹. Je me contenterai, en me centrant sur les rapports et non sur les termes et en me restreignant à un seul sens du mot « dispositif », d'esquisser quelques développements

qui deviennent dès lors possibles, mais sans me contraindre à respecter en tout point et jusqu'au bout la philosophie de Hume, qui m'a fourni l'*impetus*.

- 68 De nombreux dispositifs (par exemple : les dispositifs de médiation sociale, les emplois-jeunes, ou encore l'hospitalisation de jour, etc.) seraient des conventions visant à implanter le travail de rapprochement de l'institution et des passions (c'est-à-dire à le stabiliser)⁶². Certains tirent l'institution vers les passions, d'autres tirent les passions vers l'institution⁶³. En ce sens, les dispositifs sont construits comme l'intermédiaire des passions et de l'institution et non comme leur antagoniste. Ils sont pensés dans le cadre de l'État-social comme un moyen de faire face à l'urgence : en dérogeant⁶⁴, face à l'urgence qui peut être tenue pour une forme de violence, l'État ne renonce pas à la règle, mais continue d'en produire, renvoyant à plus tard l'articulation des deux régulations⁶⁵. L'établissement et le fonctionnement d'un tel dispositif supposent du lieu commun, c'est-à-dire une matrice d'automatismes⁶⁶ et cette instauration d'un lieu commun est coûteuse⁶⁷. On peut remarquer que la plupart des dispositifs sociaux repose à peu près sur la même philosophie de l'acteur social (c'est une économie d'échelle : chacun profite des avancées des autres). Cette philosophie peut être appelée « autonomiste », en ce qu'elle pose comme nécessaire (et pas seulement préférable) de viser l'autonomie des personnes, « en partant de là où elles sont vraiment », comme on l'entend dire souvent, plutôt que leur bien, que l'on prétendrait, sciences à l'appui, connaître mieux qu'elles (ce qui serait une philosophie compensatoire). On comprend pourquoi les dispositifs sont consommateurs de psycho-sociologie, tandis que les institutions ont besoin de statistiques et d'épidémiologie⁶⁸.
- 69 Pourtant, il n'est pas certain que cet effort d'autonomisation des individus ordinaires soit ce qui rend les institutions plus proches. D'un côté, certes, on peut continuer à suivre Hume lorsqu'on observe que la pérennisation des dispositifs passe par un travail des acteurs sur eux-mêmes, sur leurs passions. Ainsi peut-on considérer le contrat d'insertion : il ne fixe pas un seuil unique, mais tient la plus infime inversion d'un processus de déchéance (comme de réapprendre à se brosser les dents), pour une victoire. Mais, d'un autre côté, cette incitation à l'autonomie a quelque chose d'effrayant, qui incite beaucoup d'individus à faire semblant d'être autonomes, lors même qu'ils ont peut-être intérêt à une certaine dépendance⁶⁹. Pour Hume, peu importe, dès lors qu'il y a institution d'une règle : « que la passion de l'intérêt personnel soit estimée vicieuse ou vertueuse, cela revient au même puisque c'est elle seule qui se réprime ; si bien que si elle est vertueuse, les hommes deviennent sociaux par leur vertu ; et si elle est vicieuse, c'est leur vice qui a ce même effet » (*Traité...*, p. 610). Il y aurait donc une certaine contradiction à vouloir partir « des gens comme ils sont », pour se désoler ensuite de leur capacité à détourner des dispositifs dont la seule raison d'être est de faciliter leur accès aux institutions. On pourrait dire qu'il manque aux philosophies autonomistes une philosophie humienne des passions : acceptons de dire qu'« il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt » et qu'« [...] une passion doit s'accompagner de quelque faux jugement pour être déraisonnable ; même alors, ce n'est pas, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement » (*Traité...*, p. 525-526), si nous voulons mettre en place des dispositifs de rapprochement.
- 70 La philosophie de Hume ne fait pas la distinction entre les dispositifs institutionnels et les dispositifs passionnels, qui ne se superposent pourtant pas complètement selon moi et impliquent qu'il faille distinguer un double mouvement, descendant de politisation et

ascendant de cristallisation. La conceptualisation de Hume permet de comprendre qu'institutions et dispositifs sont des appareils de politisation des personnes ⁷⁰ : des moyens pour les convertir à des modes d'expression de leurs passions codifiés, réglés et donc prévisibles ⁷¹. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre les dispositifs « à bas seuil » en toxicomanie, par exemple pour la méthadone ⁷². Les experts sont ceux qui construisent les instruments de mesure nécessaires pour enchaîner les dispositifs les uns aux autres et baliser ainsi l'ascension dialectique des personnes vers le règlement de leurs problèmes.

- 71 Mais la philosophie de Hume ne permet pas de penser le processus, symétrique, de cristallisation, c'est-à-dire ce processus complexe par lequel l'individu construit la montée en généralité de ce qui lui arrive, c'est-à-dire qu'il se construit des dispositifs passionnels, peut-être empruntés aux dispositifs de politisation, mais pas forcément. Ce sont bien des dispositifs ou encore, dans un autre langage, des heuristiques (des moyens, pas toujours les plus directs ni les plus rationnels, mis au point par les individus, pour régler à leur façon des difficultés) en ce qu'ils sont des instruments de coordination de l'action. Ils peuvent d'ailleurs être faits de morceaux de dispositifs institutionnels récupérés et détournés (selon la logique du bricolage décrite par Lévi-Strauss), mais ils placent les gens face à l'institution d'une manière « oblique » (pour employer l'expression préférée de Hume qui était aussi celle qu'employait Richard Hoggart, pour une idée similaire) ⁷³. On peut comprendre, dès lors que l'inventivité qui est au cœur de la théorie de Hume (par la place accordée à l'imagination), consiste en un ajustement permanent des dispositifs de politisation aux dispositifs de cristallisation et inversement. « Ajustement » : tel est le langage de l'institution (on y parle volontiers d'« adéquation aux bénéficiaires »). Médiation : tel sera le langage de l'épistémologie que je pratique. « Ruses », « charmes » et « bons coups », seront du langage des participants à l'action, qui « entretiennent des entités dans des états multiples, intéressants, fragiles, sans exiger d'elles qu'elles durent obstinément ou qu'elles proviennent de notre psychologie » (B. Latour, *op. cit.*, p. 102) ⁷⁴.

- 72 Il me semble nécessaire de conclure par deux éclaircissements. L'un sur la philosophie dans les sciences sociales ⁷⁵, l'autre sur l'épistémologie considérée comme science sociale.
- 73 Le parcours à prétention épistémologique que je viens de proposer ne conduit ni à repérer les usages préférables de la philosophie dans les sciences sociales et en particulier dans la sociologie, ni à les observer comme les scories de la scientificité. Il est clair que dans certains cas, la réflexion philosophique hante les sciences sociales comme une mauvaise conscience et c'est la sociologie qui est alors l'oiseau de Minerve – à prendre son envol quand tombe la nuit philosophique. Il est tout aussi clair qu'en d'autres cas, la réflexion philosophique est purement et simplement en relation métaphorique avec la sociologie, soit qu'elle dise quelque chose qui pourrait de toutes façons être dit sociologiquement (au mieux, elles convergent en pluridisciplinarité), soit qu'elle permette le « détour essentiel ». Il est non moins clair que la philosophie peut être moteur de réflexion sociologique à toutes les étapes de la démarche de production. Ces états, tous autant qu'ils sont, n'appellent pas, selon moi, de travail de purification : ils contribuent à l'avancement des sciences sociales. C'est une première identité pour la taupe.

- 74 Je ne puis exclure qu'à l'opposé, on lise mon article comme une pure illustration de quelques manières de faire sociologiques qui ont à voir avec le philosophique. Un parcours aimable et décousu, maniant la physique et la morale, comme autant de bulles ou de boucles. Ce serait alors l'article inépuisable (il y a des centaines d'autres travaux sociologiques qui font appel à certaines de ces manières de faire), qui pourrait me conduire à tenir une rubrique ou une chronique au sein du *Portique* (« La Jeune Taupe »). Au bout, il y aurait une typologie, reposant sur la construction de régularités statistiques. Ce n'est pourtant pas le but visé. Je crois avoir montré au passage que les sociologues convoqués ici travaillent la philosophie pour résoudre des problèmes qu'ils rencontrent à telle ou telle étape de leur démarche ⁷⁶. Que l'on me permette de parodier Leibniz : « Tout est ici comme ailleurs, au degré de coquetterie près ».
- 75 Finalement, ce qui est en cause, c'est le statut de cet hybride que j'ai appelé « épistémologie » (des sciences sociales ou d'autres). Est-ce un discours qui se tiendrait dans le confort douillet du « méta » ? Je crois avoir montré, à l'aide de la polémique entre Chamboredon et Boudon, qu'on ne peut séparer une épistémologie des énoncés, d'une épistémologie des échanges (et que celle-ci doit l'essentiel de son bagage à la sociologie des sciences) ⁷⁷. Et je voudrais souligner au passage que cela vaut aussi pour les autres usages de la philosophie mobilisés ici. Cela n'ôte pas à l'épistémologie le droit de se trouver très chouette, mais cela lui ôte toute prétention à battre des ailes pendant le sommeil des autres. Les percements souterrains qu'elle effectue pour son propre compte minent la suffisance des autres tout en faisant advenir des formes d'interdisciplinarité. C'est donc une co-discipline, qui n'est pas sans sujet (Latour). Pourquoi ce sujet ne serait-il pas la taupe ?

NOTES

- 1.. *Cahiers pour l'Analyse*, n° 8, « L'impensé de Jean-Jacques Rousseau ». Il s'agit d'une lettre provoquée par la publication du n°4, « Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle ».
- 2.. Philosophie Spontanée des Savants.
- 3.. Lévi-Strauss, avec ses structures universelles de l'esprit humain, ou son « kantisme sans sujet transcendantal », n'était pas le seul dans mon collimateur en ces années soixante-dix commençantes : il y avait aussi Noam Chomsky et son innéisme néo-cartésien. Tout cela ne pouvait être que du bricolage (notion que j'empruntais à Lévi-Strauss pour la retourner contre lui), quand il nous fallait de l'ingénierie.
- 4.. Je renvoie donc, comme beaucoup d'autres enseignants de sociologie, mes étudiants à tel passage du *Métier de sociologue*, sur « l'inefficacité épistémologique » (formule empruntée à Bachelard) de l'explication par les opinions déclarées et par les inclinations de la nature humaine, auxquelles se sont laissé aller de grands noms des sciences sociales, comme Pareto ou L. von Mises (P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968, p. 43). Certes, tous mes collègues n'accordent pas à ce texte des mérites sans partage et certains l'accusent même d'avoir fait tomber une chape

de plomb sur la sociologie Française, l'empêchant de bénéficier des apports de l'École de Chicago. Cela n'en demeure pas moins à mes yeux un texte fondamental.

5.. Wolf Lepenies montre très bien comment en France, en Angleterre et en Allemagne, les frontières entre les « trois cultures » (science, littérature, sociologie) se sont établies et recomposées différemment. C'est ainsi que le « mélange d'esthétique et de sociologie » de Georg Simmel fut rejeté aussi catégoriquement par le poète Stefan George que par le sociologue Émile Durkheim (W. LEPENIES, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éd. de la MSH, 1990, p. 281), tandis qu'un durkheimien comme Bouglé n'hésita pas à qualifier Jules Romains de « poète de la sociologie » (LEPENIES, *op. cit.*, p. 85).

6.. Je demande au lecteur de m'accorder l'expression « sciences sociales » et, par là même de m'autoriser à la faire figurer dans ce numéro aux côtés de sciences plus stables.

7.. Comme j'ai une conception de l'épistémologie moins polémique que celle que pratique Bruno Latour, je demande aussi qu'on m'accorde ici d'appeler épistémologie, quelque chose d'assez... hybride, plus que ne l'est la discipline pratiquée par Bachelard.

8.. Ce qui n'empêche pas qu'on puisse aussi être conduit, en certaines extrémités, à y montrer son fondement. C'est alors « le signifiant trouant l'assise du concept », comme dit, à propos de la déconstruction psychanalytique, Jean-Paul Resweber, dans : *L'Institution. Métaphores, stratégies et méthodes d'analyse*, Strasbourg, CEFEA, 1989, p. 5 (en cours de réédition).

9.. Ils sont tous deux agrégés de philosophie.

10.. Ce qui en est dit ici n'épuise pas toute la richesse de cette querelle pour un épistémologue ou pour un sociologue des sciences. Malgré son absence d'exemplarité, elle constitue un précieux témoignage sur le fonctionnement de l'académie sociologique, qui connaît régulièrement d'autres polémiques, en général plus euphémisées (ce sont alors des débats) : il suffit par exemple de se reporter à la controverse qui naît à la même époque, dans la même revue, à propos de la mesure des inégalités (voir *Revue Française de Sociologie*, XXV-2, XXV-3 et XXV-4 (articles de J.-C. COMBESSIE, J.-P. FLORENS, J.-P. GRÉMY, J. PRÉVOT, D. MERLLIÉ, J.-C. COMBESSIE, M. BARBUT), ou, mieux encore au débat que la revue avait organisé juste avant à propos des classes moyennes (*RFS*, n° XXIII-4, XXIV-2 et XXIV-4), pour comprendre quelle est la construction sociale légitime de ce qu'on appelle « le débat ». Pour en rester à la même époque et à la même revue, on note une polémique assez sèche entre Michel Verret et la rédaction, à propos d'un premier refus de publication d'un couple de compte-rendus (« Parcours ») que la revue avait jugés trop peu informatifs et trop éloignés de ce qu'on attend d'un compte-rendu (1984, XXV-4).

11.. Jean-Claude CHAMBOREDON : « Pierre Clastres et le retour de la question politique en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, XXIV-3, 1983, note 10, p. 563-564.

12.. Toutes les expressions entre guillemets de cette première partie sont extraites de la polémique.

13.. Raymond BOUDON et François BOURRICAUD : « De la Domination avec un grand D », *Revue Française de Sociologie*, XXV-2, 1984, p. 330-331.

14.. Je renvoie ceux qui trouveraient exagérée (ou scabreuse) la note 8, à l'euphémisme (qui ne l'est pas moins) par lequel commence la réplique de Boudon et Bourricaud : « M. Chamboredon a jugé opportun de déposer dans un récent article une note de bas de page [...] ».

15.. Jean-Claude CHAMBOREDON : « Réponse à MM. Boudon et Bourricaud, auteurs du Dictionnaire », *Revue Française de Sociologie*, XXV-2, 1984, p.332-333.

16.. On aura pitié du lecteur qui ne serait pas familier des arènes sociologiques et qui souhaiterait connaître les origines des bovins et des picadors pour pouvoir attribuer l'oreille ou la queue au matador. L'animosité personnelle (sociologie des échanges) et l'antagonisme théorique (sociologie des énoncés) entre « l'individualisme méthodologique » (Boudon) et « la théorie de la domination » (Bourdieu) sont l'une des constantes de la sociologie contemporaine. Mais, si pour R. Boudon et F. Bourricaud, il est clair que J.-C. Chamboredon fait partie de la chapelle bourdieusienne (ils ont en effet écrit ensemble, en 1968, *Le Métier de Sociologue* et la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* publiait dans ses premiers numéros, en 1975-1976, des articles de Chamboredon), ce dernier récuse toute appartenance actuelle (« j'ai cessé de ramer sur cette nef ») ou passée (« je n'ai jamais été sectateur d'un putatif bourdellisme ») et laisse entendre ici encore qu'échanges et énoncés ne sont dissociables que difficilement : « pour m'en tenir ici aux questions de théorie et n'entrer point dans les pratiques ». On sera encore plus complet en remarquant qu'à l'époque de la polémique, Boudon et Chamboredon sont tous deux membres du comité de rédaction de la revue qui publie leur affrontement.

17.. D'autres lettres majuscules affectées d'un indice sont présentes dans la Réponse de J.-C. Chamboredon, mais ne jouent un rôle qu'à l'horizon du débat, ce sont : P¹ (W. Pareto) et P² (K. Popper), tandem de dieux du « curieux Panthéon » de B¹ et B³.

18.. Philippe Corcuff, s'efforçant d'aller au-delà de la simple désignation universitaire interroge dans un petit livre récent les différentes formes de la philosophie politique et multiplie les voies de passage entre elle et les sciences sociales. P. CORCUFF, *Philosophie politique*, Paris, Nathan (collection 128), 2000.

19.. Malgré les avertissements de Jacques BOUVERESSE (*Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'Agir, 1999), j'emploierai assez souvent l'expression « analogie », en lieu et place du concept de traduction que Bruno Latour a très justement forgé et rendu célèbre, pour la simple raison que je pourrai plus librement me permettre d'y accoler quelques nuances ou appendices. Mais le concept de traduction conviendrait parfaitement à mon propos.

20.. On sait peut-être, mais il n'est pas inutile de le rappeler que la notion d'*allodoxia* joue un rôle important dans la théorie des champs de B2, comme l'orthodoxie et l'hétérodoxie, c'est-à-dire comme attribut de la *doxa*. Alain Accardo l'explicite ainsi : « L'allodoxie est une erreur d'identification, une forme de fausse reconnaissance. Faute de connaître vraiment les pratiques et les produits les plus légitimes [...] les agents dominés et démunis sont réduits à s'imaginer ce que sont ces produits et ces pratiques » Alain ACCARDO, *Introduction à une sociologie critique. Lire Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret, 1997, p. 142.

21.. Chamboredon pratique aussi la disqualification par antiphrase, lorsqu'il propose aux deux auteurs (dont les opinions politiques de droite sont connues) d'appeler leur dictionnaire, façon années 50, « Diamat de la sociologie néo-libérale ».

22.. Mais, d'accord avec Pierre Tripier, on dira que « toute discipline est constituée par des polémiques, des affrontements entre énoncés, à leur tour encadrés dans des paradigmes ». Pierre TRIPIER, *Du travail à l'emploi, Paradigmes, idéologies et interactions*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1991, p. 23.

23.. « On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène » M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 181.

24.. L'un des standards de l'emprunt lettré de la sociologie à la philosophie consiste à ce point à rajouter : « pour parler comme le Marx de la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel ». Pierre Bourdieu est l'un des plus assidus à pratiquer ce style.

25.. La chouette et la taupe sont deux animaux dans la nuit. Stylisées, par Hegel pour la première et par Marx pour la seconde, elles font partie de l'inépuisable bestiaire des amateurs d'analogie. Elles ne seront ici que superficiellement mobilisées, comme une ouverture vers le numéro du *Portique* à venir, sur « La nuit » et comme un écho à la magistrale chronique canine de Louis Vax dans la livraison précédente (du fait que le concept de chien ne morde pas, on ne peut déduire que le concept de taupe voie). Un autre oiseau, plutôt diurne celui-là, figure à mon bestiaire du jour : l'albatros (celui de Baudelaire), qui symbolise la difficulté pour la sociologie de marcher sur le pont des navires, c'est-à-dire d'intervenir dans le monde. J.-Y. TRÉPOS : « L'intervention sociologique ou le complexe de l'albatros », in D. VRANCKEN, *La Sociologie et l'Intervention*, Bruxelles, De Boeck, 2000.

26.. Retour aux *Cahiers pour l'Analyse*, qui exhibaient fièrement à chaque numéro, la devise du Cercle d'Épistémologie de l'ENS : « Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme » (Georges Canguilhem).

27.. Les sociologues connaissent le remarquable (et demeuré très isolé) article de François Héran sur la notion d'*habitus*, qui remplit bien ce que l'on peut attendre d'une épistémologie historique des énoncés (car je ne crois pas que l'on puisse le qualifier de « sociologie des sciences »). Le résumé placé en tête de l'article donne une bonne idée de ce qui est recherché : « [...] on se propose d'étudier les attaches parfois insoupçonnées qui peuvent relier une théorie sociologique à des traditions philosophiques établies [...] ». F. HÉRAN : « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue Française de Sociologie*, XXVIII-3, 1987, p. 385. Pour autant, ce n'est pas une traque structuraliste : il ne s'agit ni de reprocher des tours de passe-passe, ni de dénoncer des oublis révélateurs. De même que selon Goffman l'acteur social ne peut pas relever tous les manquements à l'ordre de l'interaction, Héran fait très pertinemment remarquer que le coût d'une réflexivité permanente serait très élevé et, s'agissant des « rapports de la sociologie aux disciplines pré-sociologiques », « il est impensable, au moment où l'on écrit, de ressaisir consciemment l'intégralité des entreprises intellectuelles préalablement assimilées [...] Pour autant, la naïveté n'est pas de mise [...] » (p. 413).

28.. Je n'entreprendrais évidemment pas cette démonstration limitative si je n'avais la conviction qu'il s'agit là aussi d'une tâche essentielle, puisqu'elle traite du lieu commun sociologique en établissant un lien entre les « textes sacrés » et ce qui apparaît alors comme leur « vulgate ». Un travail systématique d'épistémologie sociologique est en cours sur ce point, assez différent de la perspective adoptée par Alban Bouvier (« Processus cognitifs et procédures rhétoriques dans la diffusion des représentations. Saillance et *dispositio* dans la constitution des vulgates ». in A. BORZEIX, A. BOUVIER, P. PHARO, *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, CNRS Éditions, 1998.

29.. Karin KNORR-CETINA, « Le "souci de soi" ou les tâtonnements : ethnographie de l'empirie dans deux disciplines scientifiques », *Sociologie du Travail*, n°3, 1996. K. Knorr-Cetina est une sociologue des sciences allemande, se réclamant de l'ethnométhodologie. Elle est considérée comme l'un des grands noms de cette sous-discipline. On pourra

m'objecter qu'il est assez probable de trouver ce genre d'emprunt chez des ethnométhodologues ou des adeptes de la sociologie compréhensive, en raison de leur référence à la phénoménologie de Husserl et à l'œuvre de sociologues qui sont aussi des philosophes (Simmel, Schütz, Scheler, etc.). Ici, la référence à Foucault était tout de même bien moins probable. Je prendrai donc plus loin un exemple encore moins probable.

30.. Ce qui ne veut pas dire que j'attribue à KKC les postulats de l'opérationnalisme de Bridgman, même revu et tempéré (P. W. BRIDGMAN, *The Nature of some of our Physical Concepts*, New York, Macmillan, 1952).

31.. En première acception, le souci de soi n'a pas grand chose à voir avec le *heautou epimeilesthai* que Foucault identifie comme un art de l'existence aboutissant à une forme d'« anachorèse en soi-même » (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, Collection « Tel », p. 71) et, il faut bien le dire, la métaphorisation du connaître par le pâtir pose problème sur le plan épistémologique. Néanmoins, on peut estimer que l'idée de fermeture sur soi de la physique des hautes énergies, au service d'un calcul d'erreurs qui profite à la Science, est compatible avec le « lien serré » entre la supériorité sur soi sur sa maisonnée et sur les rapports d'une société agonistique (FOUCAULT, *op. cit.*, p. 130).

32.. Francis GODARD, « De la notion de besoin au concept de pratique de classe (Note pour une discussion) », *La Pensée*, n° 166 (Spécial Sociologie), 1972.

33.. Le style de F. Godard est, comme on dit, marqué par son époque (c'est la conjoncture de l'anti-humanisme théorique d'Althusser) et n'est pas celui que ce sociologue pratique aujourd'hui. Au lieu de se gausser des proclamations radicales (prendre les choses à leurs racines, etc.) et parfois superfétatoires qui agrémentaient les textes de cette époque – et celui-ci également –, je propose de les tenir pour des modes de construction de la pensée, sur lesquels on peut revenir pour les traiter comme des états recyclables dans l'analyse et non comme des impasses liées à des appartenances théoriques. C'est ce que font les physiciens des hautes énergies. C'est ce que KKC voudrait croire possible : « Est-ce que des sociologues ou des philosophes pourraient imaginer de considérer la variabilité produite, sur un même sujet, par des théories différentes comme un point de départ pour calculer leur erreur théorique ? » (p. 322-323), sans y parvenir : « Dans ces domaines, il n'y a guère d'intérêt pour l'exploitation des phénomènes liminaux [...] » (p. 323).

34.. P. H. CHOMBART de LAUWE, *Pour une sociologie des aspirations*, Paris, Denoël (Médiations), 1971. F. G. s'appuie également sur plusieurs autres textes.

35.. P. H. CHOMBART de LAUWE, « Problématique et programme d'une recherche internationale », in *Aspirations et transformation sociale*, Paris, Anthropos, 1970. Cité par F. G., p. 84.

36.. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1969. Il est clair que ce qu'on appelait à l'époque « la pensée marxiste » constitue un espace de permutations entre philosophie, sociologie, histoire et économie. L'opérateur de permutation est alors structuraliste : un an avant la rédaction de l'article de F.G. est parue, dans cette même revue, la fameuse « note pour une recherche » d'Althusser (voir : « Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche), *La Pensée*, n° 151, 1970), dont la parenté avec *La Reproduction* de BOURDIEU et PASSERON (1970) est manifeste. Les rationalisations *a posteriori* et les légendes tenaces donnent à Althusser une influence considérable à partir de cet article (F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, II, Paris, La Découverte, 1992, p. 213 s.), mais c'est au prix de l'oubli des sources d'Althusser sur l'appareil scolaire, qui sont bourdieusiennes (témoignage personnel recueilli auprès de Bourdieu en 1974).

37.. Directeur de l'Institut de Sociologie de l'Académie des Sciences de Prague en 1970.

38.. FG ne discute pas l'intérêt sociographique des techniques économétriques ou psychométriques pour étudier, par exemple, les comportements d'achat, mais l'ambition d'en faire « un principe explicatif ». Il estime que Maurice Halbwachs se situe à part de ce collectif, puisqu'il pousse « le plus loin le psycho-culturalisme du besoin » tout en proposant « des analyses des pratiques de classe des familles ouvrières » (p. 89).

39.. Bien avant les critiques postmodernes du Grand Récit, FG fait ici référence à « toutes les «suprêmes théories» qui, de Weber à Parsons en passant par Pareto (sans oublier les grands classiques, Hobbes, Hume et Locke) fondent la sociologie classique de l'action [...] » (p. 91).

40.. FG ne fait pas ici directement référence à la notion rendue célèbre par Hegel. Je reviendrai dans la dernière partie de cet article sur certaines analyses de la « société civile ».

41.. Victor GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF [1947], 1971.

42.. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 164

43.. In Jean-Yves TRÉPOS, *La Construction sociale des conflits de consommation*, Thèse d'État, Université de Lille 1, 1988, p. 344-345.

44.. GOLDSCHMIDT, dans la préface à la troisième édition, précise que la notion de structure doit plus à Dumézil (dont il fut l'élève) qu'aux structuralistes de l'époque, mais sans récuser pour autant toute parenté avec eux.

45.. Erving GOFFMAN, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

46.. TRÉPOS, *op. cit.*, p. 327.

47.. Ce serait particulièrement utile en ce qui concerne la mobilisation de l'œuvre de Paul Ricoeur par les sociologues.

48.. *op. cit.*, p. 23.

49.. *Leçon sur la leçon*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 46-47.

50.. On pourrait considérer la triangulation structuraliste comme un paradigme. Lévi-Strauss (*Le Cru et le Cuit*, 1964 et « Le triangle culinaire », *L'Arc*, n° 26, 1965), se réfère explicitement aux triangles consonantique (p/k/t) et vocalique (u/a/i) élaborés par Jakobson (mais la parenté avec le réel, l'imaginaire et le symbolique selon Lacan est nette) : le triangle culinaire oppose, lui aussi à deux contre un (naturel vs culturel ; élaboré vs non élaboré), le cru, le cuit et le pourri et encore, le rôti, le fumé et le bouilli. Peu de temps après, Bourdieu relit la sociologie de la religion de Max Weber (« Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, 1971), selon une triangulation structurale (pape/vicaire/prophète), qui elle aussi fonctionne à deux contre un : autorité religieuse (légitime) du pape et (illégitime) du prophète vs *obsequium* du vicarius (le lieutenant) ; orthodoxie du pape et du vicaire vs hétérodoxie du prophète ; sujétion (patiente) du vicaire et (impatiente) du prophète vs autorité du pape. Cette schématisation hante encore *Homo Academicus* (1984) : en 1968, Professeur/Maître-Assistant/Assistant, retrouvent ces oppositions des *auctores* et des *lectores*. Elle est d'une fécondité heuristique incontestable pour quiconque veut raisonner en termes de champ.

51.. En un point situé en espace vide, V satisfait l'équation de Laplace : $\frac{\partial^2 V}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 V}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 V}{\partial z^2} = 0$ et, en un point de densité ρ l'équation de Poisson : $\frac{\partial^2 V}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 V}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 V}{\partial z^2} = -4\pi\rho$

52.. Kant, qui fut peut-être, plus que Boscovitch, l'homme de la transition, distinguait encore entre une force répulsive, qui agit par contact et une force attractive, qui agit à

distance (par exemple : *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, IIC, déf. 2, déf. 7). Notons tout de même que le concept de champ est utilisé par Kant au sens de « territoire » (*Critique de la Faculté de juger*, Introduction, II) et non au sens que lui donnera Maxwell.

53.. « Hasard »... J'en ai sans doute trop dit ou pas assez. Mais dans ce domaine, nos traditions intellectuelles sont encore fragiles et leurs allées peu fréquentées. Il est vrai qu'il faut à la fois éviter l'extase narcissique devant le moindre de ses propres faits et gestes (ce serait inspecter son mouchoir « comme si des perles ou des rubis /vous/ étaient tombés du cerveau », selon la formule d'Érasme) et à la fois l'obscurcissement systématique des racines de l'acte scientifique. Disons donc que je fréquente habituellement plutôt le Livre III de *L'Éthique* que Hume et que c'est en rangeant une bibliothèque sur le mode de l'« attention flottante » (Dieu ou Lacan me pardonne), que j'ai vu un passage du *Traité...* sur les passions, thème que je cherchais à intégrer à la réflexion de mon laboratoire. La crainte de passer à côté de connaissances de base sur l'empirisme m'a donc orienté vers la relecture de Deleuze. D'où, dans ce qui suit, un va et vient entre le texte et le commentaire.

54.. On pourra, d'entrée, contester ma démonstration ou l'inverser, en faisant remarquer, grâce à Deleuze, que Hume fait un travail sociologique pour accomplir son projet d'une psychologie des affections de l'esprit : « Bref, le choix du psychologue pourrait bizarrement s'exprimer ainsi : être un moraliste, un sociologue, un historien *avant* d'être un psychologue, *pour* être un psychologue » (Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 2). Cet emboîtement (de la sociologie *pour* de la philosophie *pour* de la sociologie) – rendu possible parce que Hume pense que l'esprit ne peut être connu que s'il est affecté – est tout au contraire le fondement de ma démonstration.

55.. Renonçons, dit Hume, à donner une définition des passions : « Nous pouvons au mieux prétendre en donner une description, en énumérant les circonstances qui les accompagnent ». D. HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, éd. de 1966, tome II, p. 375.

56.. Deleuze fait superbement ressortir l'horizon de cette analyse : « L'institution n'est pas une limitation comme la loi, mais au contraire un modèle d'actions, une véritable entreprise, un système inventé de moyens positifs, une invention positive de moyens indirects [...]. Mettre la convention à la base de l'institution signifie seulement que ce système de moyens que l'institution représente est un système indirect, oblique, inventé, en un mot culturel ». G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 35.

57.. Peut-être que j'exagère, mais il y a là plusieurs parentés rationalistes : la « ruse de la raison » chez Hegel ; l'« insociable sociabilité » chez Kant et peut-être d'autres encore.

58.. Le traducteur de Hume, André Leroy, fait remarquer que, par la convention, chacun découvre « pour son compte l'intérêt qu'il a à adopter cette règle » et découvre chez ses partenaires « des indices d'une opinion analogue » (*Traité...*, p. 607, note 1).

59.. Selon Hume, la répétition produit des effets dans notre sentiment, non dans l'objet. En d'autres termes : une institution ça répète et ça se répète, bref, ça conserve, jusqu'à un certain point, qu'on pourrait appeler « le point de formol ».

60.. L'homme n'est pas pour Hume « l'être des lointains », mais bien l'« être du contigu », qu'il faut pourtant amener à considérer l'avenir.

61.. Il semble que Hume soit aussi stimulant pour les sciences sociales et pour les théories du choix, qu'il ne l'a été pour la théorie des ensembles pratiques, si l'on en juge par une longue analyse très récemment parue : André LAPIDUS, « La rationalité du choix passionnel : en quête de l'héritage de Hume », *L'Année Sociologique*, vol. 50, n° 1, 2000.

62.. Toute cette réflexion n'aurait pas été possible sans les travaux de Luc BOLTANSKI et de Laurent THÉVENOT (qui ont, notons-le au passage, donné l'exemple d'une pratique très inventive de la philosophie dans : *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991). Je pense ici à la réflexion sur les « investissements de forme », qui a évolué vers la problématique des Cités. Je laisse de côté, en revanche, la question de l'Économie des conventions, qui exige un traitement autant économique que sociologique et déborde le cadre de mon article.

63.. L'une des difficultés – classique en philosophie et risquant de se transmettre subrepticement à la sociologie – consiste à traiter des passions à la fois dans le sens de la monopolisation active d'une énergie (passionné de sport ou de musique) et dans le sens de la soumission passive, sans sombrer dans ce dualisme.

64.. Les dérogations à l'exercice de l'action normale de l'État, sont produites au nom de l'intérêt général. Cet intérêt général correspond toujours à un impératif. Par exemple, un impératif de santé publique (J.-Y. TRÉPOS, « Une rencontre qui dérange » ; in Jean-Claude ROUCHY, *La Double Rencontre. Toxicomanie et sida*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1996).

65.. Comme je l'ai montré pour la mise en place du dispositif toxicomanie-sida, les participants finissent par poser tôt ou tard cette question de l'articulation de deux types de règles (TRÉPOS, *op. cit.*).

66.. Selon l'ARISTOTE des *Topiques*, les *topoi* sont une méthode pour trouver des arguments vraisemblables, tandis que l'Aristote de la *Rhétorique* et de la tradition scolastique, les considèrent comme des réserves de stéréotypes.

67.. Elle oblige à multiplier les distinctions, pour que le remède se distingue bien du mal (effet *pharmakon*, pourrait-on dire), le bon dispositif du mauvais. Dans l'exemple cité ici, il faut distinguer entre les bonnes et les mauvaises conceptions du « réseau ». Voir J.-Y. TRÉPOS, « Réseaux contre toiles d'araignée. Une construction de la cause des toxicomanes face au sida », *Politix*, n° 17, Presses de la FNSP, 1992. C'est la lourdeur de ces coûts d'investissement qui explique que l'on en vienne assez rapidement à rendre antagonistes le dispositif et l'institution.

68.. Sur les lieux communs, l'autonomisme et ses instruments, voir : J.-Y. TRÉPOS, « Sur une sociologie de la mesure », *Utinam*, n° 23, L'Harmattan, 1997. J'en donne une illustration simple sur un cas de dispositif local dans : « Les observatoires locaux : des forums hybrides ? », *Annales des Ponts et Chaussées*, n° 88, 1998. Sur statistiques et épidémiologie, voir J.-Y. TRÉPOS, in VRANCKEN, *op. cit.*

69.. On peut lire, sous cet angle, les remarques de Bruno Latour à propos de la thérapie selon Tobie Nathan (Bruno LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 1996). Cette « certaine » dépendance est évidemment en décalage avec l'esprit des dispositifs de traitement de la dépendance.

70.. J'entends par là le travail de construction de dispositifs toujours plus poussés par lesquels l'institution étatique organise (suscite, facilite, contrôle : établit un formulaire) l'expression civile des gens, les dotant au passage de l'identité adéquate (citoyen, usager, bénéficiaire, patient, client, locataire, propriétaire, victime, membre-de-la-société-civile, etc.). L'entreprise mérite bien d'être appelée politique.

71.. Lorsque Hume distingue entre des règles générales qui ne souffrent aucune exception (Deleuze les appelle déterminantes et extensives) et des règles générales qui concernent l'accidentel (Deleuze les appelle correctives et réflexives), tout en désignant leur origine commune (la passion réfléchie dans l'imagination), il me semble qu'il donne un outil intéressant pour penser la notion de dispositif.

72.. Un dispositif est dit à bas seuil (le terme est la traduction de *low threshold*, l'idée ayant émergé au Royaume Uni dans le cadre de la politique dite de *harm minimization*, c'est-à-dire de réduction des dommages) lorsqu'il ne pose que très peu de conditions d'entrée (voire pas du tout). On prend tous les gens, comme ils viennent, même si cela ne correspond pas à une démarche de reconstruction personnelle (à la différence des centres de cure spécialisés, souvent marqués par la théorie psychanalytique). Certains centres à bas seuil fonctionnent aussi avec un bas seuil professionnel, tandis que d'autres considèrent au contraire que cela impose un surcroît de professionnalité.

73.. Soit par exemple, dans la consultation de Tobie Nathan « Dans ce cercle, maillon parmi d'autres, sans privilège ni infériorité, le patient. On lui donne ce nom afin de remplir les bordereaux de la Sécurité Sociale, mais il ne le mérite guère car il agit beaucoup », B. LATOUR, *op. cit.* p. 68.

74.. « Bons coups » et fragilité des « états multiples » peuvent faire penser à Michel de Certeau, dont on sait qu'il est lui-même sujet à lectures multiples (Éric MAIGRET, « Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 3, mai-juin 2000). Je laisserai de côté ce rapprochement.

75.. Il va de soi que je n'aborde pas ici la place de la philosophie dans l'enseignement des sciences sociales. C'est pourtant un sujet sérieux, qui ne saurait concerner seulement, ni même en premier lieu, l'enseignement de la philosophie des sciences. Étant donné le processus de rationalisation pédagogique que connaît l'université, sous le nom de professionnalisation (voir le numéro 6 du *Portique* : Le discours universitaire), cette place est en réduction constante. Aborder ce sujet ici nous ferait vite passer du constatif au performatif.

76.. LA philosophie, dites-vous ? La *philosophia perennis* ! Bon sang, mais c'est bien sûr ! Je dois tout de même noter ici qu'un problème reste en suspens : faut-il considérer que les sociologues ne peuvent faire leur miel que de fleurs philosophiques fanées ? Si mon article ne s'appuie que sur des philosophies consacrées par l'histoire, cela ne veut pas dire : 1) que tous les textes philosophiques consacrés par l'histoire sont intéressants et qu'il n'y a pas en philosophie de constitution de textes sacrés par leurs exégètes et donc qu'un travail sur les vulgates serait inutile en philosophie ; 2) que je récusé la philosophie en train de se faire (quoique sur ce dernier point, on doit constater que le positivisme démocratique, soutenu involontairement par un establishment philosophique conservateur, soit en train de liquider le potentiel – donc, dans peu de temps, le problème ne se posera plus).

77.. On le verrait bien par un travail épistémologique plus approfondi sur la pratique des notes infra-paginales. Bourdieu, ironisant sur « référence et révérence », a souvent appelé à être attentif aux diverses formes d'*obsequium* institutionnel qui se glissent dans la correction académique de ce discours des marges, comme dans les impertinences qui s'y réfugient. Le présent article n'y échappe pas.

RÉSUMÉS

Dans cet article d'épistémologie, il ne s'agit pas d'affirmer ce que doit être la place de la philosophie au regard des sciences sociales, ni de dénoncer ses éventuelles occurrences parasites, mais seulement d'observer quelques uns de ses usages explicites. Instrument de controverse, de transfert analogique, de déconstruction idéologique, de mise en ordre des données ou de problématisation : la philosophie peut être tout cela à différents moments ou même simultanément, selon les obstacles que rencontrent les sciences sociales. Tandis que la chouette philosophique tarde à prendre son envol et que les ailes de géant de l'albatros sociologique l'empêchent de marcher, la taupe épistémologique laboure les sous-sols des sciences sociales. Si les disciplines, irrémédiablement autochtones, ont, comme les Atrides, des difficultés de déplacement, faut-il aller vers une zoologie de l'interdisciplinarité ?

The aim of this article of epistemology is neither to claim what should be the right place of philosophy in terms of social sciences, nor to unveil some of its hidden occurrences, but to observe some of its explicit uses. Philosophy should be, at different or at the same time, according to the obstacles encountered by the social sciences: a tool in controversies, a means of transfer for analogies, of ideological de-construction, a way for organizing datas or for setting scientific objectives. With regard to the difficulties of the disciplines (which are, for philosophy, difficulties to subsume the others, and for sociology, difficulties to deal with applied ends), should epistemology, which is slowly digging the undergrounds of social sciences, be a way to interdisciplinarity?