Théories sociologiques de l'action

Albert Ogien

Occasional Paper 14
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
2013

I. Structure, agents et action

Il existe deux grandes manières d'appréhender l'action en sociologie[1]. La première est fonctionnaliste ou structuro-fonctionnaliste : elle consiste à expliquer les conduites individuelles en les concevant comme l'expression mécanique d'un ordre de déterminations qui leur pré-existe et en façonne la conformité. Cet ordre de déterminations a une double origine : un système stable de normes sociales intériorisées par les agents ; et une structure hiérarchisée des positions sociales dans une société stratifiée (Rocher, 1972). Cette manière d'appréhender l'action admet donc le principe de "non-conscience" de l'agent dont on a pu dire qu'elle était "la condition *sine qua non* de la constitution de la science sociologique" (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1973). Lorsqu'on adopte ce principe, ce que les acteurs font lorsqu'ils agissent en commun n'est pas une donnée pertinente dans l'explication de la nature réelle de l'action.

La seconde manière d'engager l'analyse est interactionniste : elle consiste à concevoir l'action de façon dynamique, comme un processus dont le terme n'est pas fixé *a priori* et dont la forme se constitue dans le déroulement temporel des échanges qui la composent. L'accomplissement de ce processus requiert la participation active des individus qui y sont impliqués. Cette conception admet donc l'existence d'acteurs qui assurent la coordination et la continuité de l'action, en faisant usage de principes d'ordonnancement des échanges (règles d'adéquation, de réciprocité, de catégorisation, de politesse, d'étiquette et savoir de sens commun, etc.) qu'ils mettent en application dans le cours même de l'action tout en vérifiant, incessamment, qu'ils le font de façon correcte.

Ces deux manières d'envisager l'action proposent des modèles d'analyse rivaux et opposés ; et le cadre dans lequel ces modèles s'appliquent est différent : la société globale pour le structuro-fonctionnalisme ; la situation pour les interactionnismes. Il existe une troisième manière d'appréhender l'action en sociologie : celle qu'adopte Alain Touraine (1965), afin d'expliquer les formes collectives et politiquement organisées de revendication d'un changement social. Mais cette approche ne vise pas, comme des deux autres, à échafauder une théorie sociologique de l'action - en considérant celle-ci comme un phénomène social de plein droit.

[1] Version française de "Teoria sociologica a actiunii". Paru dans D. Otovescu (coord.), *Tratat de Sociologie generala*, Editura Beladi, Craiova, 2010

un phénomène social de plein droit.

Lorsqu'on compare la nature des analyses du structuro-fonctionnalisme et des interactionnismes, on constate vite que l'action est, en tant que telle, le domaine d'investigation empirique des seules démarches du second type (les premières ne s'occupent que de l'intégration sociale, et l'action quotidienne y est uniquement conçue comme son reflet). La sociologie compréhensive proposée par Max Weber (1965) est souvent tenue pour le précurseur des approches interactionnistes. Cette paternité est pourtant un peu trompeuse. En effet, le travail de Weber se distingue de celui des interactionnismes en cela qu'il n'est pas fondé sur une description empirique du déroulement effectif des échanges sociaux. Il repose sur une théorie de l'action qui associe une perspective individualiste et subjective (la signification attribuée aux conduites d'autrui) à une perspective collective et objective (l'anticipation du genre de motif qui doit, en moyenne, guider le comportement d'un individu dans une circonstance donnée). La singularité - et la force - de la théorie de l'action de Weber tient à l'explication probabiliste qu'elle donne des conduites individuelles et des motifs qui l'animent. Les démarches interactionnistes ne reprennent pas cette forme d'explication à leur compte.

Il faut parler de démarches interactionnistes au pluriel. Car trois courants d'analyse divergents se rangent sous cette même appellation. Le premier est l'interactionnisme symbolique, que Herbert Blumer (1965), élève et héritier de George H. Mead (2007), a développé en une école fondée sur une théorie qui considère que l'individu se constitue dans son identité en devenant le producteur réfléchi de son action au contact d'autrui (ce qui n'est pas exactement ce que Mead a écrit). Un second courant, l'interactionnisme constructiviste de Peter Berger et Thomas Luckman (1966), s'inspire étroitement de la conception phénoménologique de l'expérience et tient l'interaction pour le site de la construction sociale - et conjointe - de la réalité. Le troisième courant est l'interactionnisme réaliste de Erving Goffman, auquel on peut en partie associer l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel. Ce courant récuse la pertinence des thèmes du sujet (ou du "moi"), de l'intersubjectivité, de la définition de la situation ou de la construction sociale de la réalité pour l'analyse de l'action en commun. De cette

perspective, la manière dont celle-ci s'accomplit est moins saisie comme le produit des compétences spécifiques que les acteurs manifesteraient pour agir que comme le produit d'un travail mutuel réalisé par des individus pris dans une situation déterminée (c'est-à-dire une forme d'activité pratique déjà connue) et à l'intérieur de laquelle ils déploient, de façon méthodique, des procédures de reconnaissance et de configuration de "ce qui se passe" (le *"what is it that's going on here ?"* de Goffman, 1974, p.8) ou de "ce qu'il faut faire ensuite" (le *"what to do next ?"* de Garfinkel, 1967, p.12).

Contrairement à ce qui est souvent soutenu, ni l'interactionnisme réaliste de Goffman ni l'ethnométhodologie de Garfinkel ne se sont jamais intéressés au "point de vue des acteurs". Pour ces deux courants, c'est la situation (pour l'un) ou la structure temporelle de son déroulement effectif (pour le second) qui fournit, parce qu'elles sont socialement organisées, les ressources nécessaires à l'accomplissement de l'action. L'individu (ou le membre) n'est donc pas conçu comme étant à l'origine de l'action ou comme l'unique agent de la coordination qui en assure, par les seuls moyens de sa subjectivité ou de ses compétences, la continuité. Il n'en est qu'un des opérateurs, conjointement avec la structure de la situation, l'organisation sociale de l'activité, les données de l'environnement et les initiatives d'autrui. L'individu n'en est pas pour autant envisagé comme le simple support de l'émergence d'un monde voué par avance à être ce qu'il est. Du point de vue de l'interactionnisme réaliste et de l'ethnométhodologie, ce qu'il est engagé à faire lorsqu'il agit en commun (et sans nécessairement être conscient du fait que c'est ce qu'il réalise), c'est *simultanément* rendre public, à lui-même et à autrui, l'ordre et l'intelligibilité des choses qui devraient prévaloir dans la forme d'activité pratique dans laquelle il est pris ; et démontrer qu'il respecte les contraintes qu'impose, à chacun des participants à cette circonstance, l'ordre et l'intelligibilité ainsi mis en évidence. C'est ainsi que ce genre de sociologie se déploie sur la base d'un principe de méthode : il faut situer l'analyse directement et pleinement au cœur même de ce qui fait la dynamique de l'action.

Certains sociologues (comme Peter McHugh, 1974 ou Melvin Pollner, 1991) ont poussé la logique de ce parti pris à son terme. Ils proposent donc d'examiner l'action en prenant uniquement en considération trois de ses propriétés : celles d'être première (elle précède

toujours la pensée et impose ses impératifs pratiques dans la temporalité des échanges) ; réflexive[2] (elle se présente comme une suite d'enchaînements, orientée, non déterminée et en constante reconfiguration) ; et constitutivement incertaine (elle est irrémédiablement soumise à l'incomplétude) (Livet, 2005). Les analyses empiriques conduites dans cette perspective ont largement établi qu'un des moteurs de l'action est le fait que les individus doivent se montrer constamment présents à l'action en cours (c'est l'idée d'*engrossment* chère à Goffman) ; et que c'est cette attention constante au déroulement des événements qui se produisent qui contribue à reconduire l'organisation sociale des formes d'activité pratique. Elles attestent également du fait que les individus ne cessent de combler, dans le flux même des interactions, les incertitudes qui naissent de l'irrémédiable ambiguïté des échanges et de l'essentielle vulnérabilité de la réalité sociale.

Cette première caractérisation des principes qui définissent le travail de la sociologie de l'action peut être complétée par une approche de nature plus théorique. C'est que les manières de décrire l'action en commun se distribuent selon trois axes définis par leur référence à un principe de méthode différent : dualisme, émergence ou réflexivité de l'action.

II. Dualisme

Adopter le dualisme en sociologie – ou, plus exactement, la thèse de la dualité constitutive des phénomènes sociaux -, c'est penser qu'il existe deux types d'entités : l'individu et la société, dont on postule qu'ils sont nécessairement liés, tout en les tenant néanmoins pour irréductibles l'un à l'autre. Il s'agit alors de produire une théorie qui rende compte de la manière dont ces deux entités se combinent (en présentant donc une solution aux deux énigmes de la sociologie : l'ordre et la coordination). La forme que prend cette théorie, depuis Emile Durkheim et sa conception du rapport entre représentations collectives et représentations individuelles, est celle d'une explication de la façon dont des manières de faire et de penser propres à une société s'inscrivent dans l'esprit de chacun de ses membres, que ce soit par intériorisation (Parsons, 1937), par reproduction (Bourdieu,

[2] Au sens que le l'ethnométhodologie donne à la notion. Voir Czyzewski, 1994.

1980) ou par structuration (Giddens, 1984). S'inspirant des thèses réalistes de Roy Bhaskar (1979), Margaret Archer (1995) a proposé une critique radicale de l'ensemble de ces théories qui reposent, pour reprendre ses termes, sur une fusion entre structure et agents (c'est-à-dire entre société et individus).

Pour elle, la structure et les agents constituent deux strates logiquement indépendantes de la réalité sociale qui possèdent des propriétés et des pouvoirs causaux distincts, mais se trouvent en "interrelation bilatérale" l'une avec l'autre. C'est ce qui la conduit à affirmer que la sociologie commet généralement l'erreur de fondre ces deux strates en une seule et de concevoir la structure et l'agent comme constitutifs l'un de l'autre. Archer distingue trois formes que prend cette "fusion" : vers le haut, c'est le déterminisme (l'individu s'annule totalement dans la société) ; vers le bas, c'est l'individualisme (l'individu est absolument autonome et n'est en rien redevable de la société) ; et celle qu'elle prend pour cible privilégiée parce qu'elle est probablement la plus commune aujourd'hui : la fusion au centre, c'est-à-dire cette approche qui, à l'image de la "théorie de la structuration" de Antony Giddens (1984), admet que la structure et l'agent forment une "dualité inséparable". Pour Archer, cette théorie repose sur une "ontologie de la praxis" selon laquelle structure et culture participent ensemble à la production routinière de l'action qui, en retour, concrétise et reproduit les propriétés constitutives de la structure elle-même. Dans cette ontologie, si la structure dépend de l'activité, elle n'a aucune indépendance par rapport aux pratiques qui constituent sa réalité.

Contre les théories "fusionnistes", Archer propose ce qu'elle nomme une "approche générique non fusionniste" : le dualisme analytique. Il consiste à défendre une vision stratifiée de la réalité sociale, admettant l'autonomie relative de chacune de ces strates qui possède ses propres propriétés émergentes irréductibles, une existence antérieure et une efficacité causale. Pour Archer, la sociologie doit "établir une nette distinction entre, d'une part, la genèse des actions humaines qui se situe dans les motifs et les projets des êtres humains, et d'autre part, les structures qui régissent la reproduction et la transformation des activités sociales".

Alors que les positions fusionnistes opèrent toujours une réduction (une “mise entre parenthèses” soit de l’individu soit de la société), le dualisme analytique admet la concomitance de niveaux de réalité de nature distincte, qui évoluent et se transforment à des rythmes différents, mais s’associent nécessairement pour former la réalité sociale globale. Le réalisme de Archer présente donc trois caractéristiques : 1) il reconnaît l’indépendance logique et l’irréductibilité de chacun des niveaux de réalité identifiables ; 2) il renonce à traiter des entités générales pour les envisager à partir des propriétés et des pouvoirs attachés à chacun des niveaux constitutifs de ces entités et considérer les relations que ces propriétés et pouvoirs entretiennent à d’autres propriétés et pouvoirs ; 3) il admet le caractère *émergent* de ces propriétés et de ces pouvoirs et le fait qu’ils exercent une force causale.

Si Archer soutient que les propriétés sociales ne sont pas de même nature que les propriétés individuelles, elle persiste à défendre l’idée d’une certaine continuité entre ces plans d’analyse distincts. Elle admet en effet, avec Bhaskar, que l’émergence implique une reconstruction des processus historiques de la formation des phénomènes sociaux à partir d’éléments plus “simples”, ce qui oblige le sociologue à en produire une explication qui : a) prend en considération les stratifications qui s’accumulent dans la durée ; b) différencie clairement les antécédents et les conséquents ; et c) respecte la démarcation entre conditions pré-existantes et accomplissement de l’action.

Il faut signaler que, pour l’interactionnisme réaliste et l’ethnométhodologie, ces principes de méthode sont tout simplement faux. Ces deux courants d’analyse admettent en effet que : a) la durée historique ne se perçoit pas dans l’action ; b) les antécédents et conséquents sont inextricablement mêlés dans la dynamique de l’action ; c) on ne peut pas établir de démarcation franche entre conditions de possibilité de l’action et modalités actuelles de réalisation des échanges (Ogien, 2007a).

Pour le dualisme analytique, la structure est nécessairement antérieure aux actions qui la transforment et sa reconfiguration est nécessairement postérieure à ces actions. De ce point de vue, elle ne se distingue pas vraiment de la théorie de la structuration ou du

constructivisme. Bien que le réalisme de Margaret Archer affirme l'existence de deux strates autonomes (structure et agents), il ne prend pas soin, d'une part, de préciser ce que sont les propriétés et les pouvoirs *sociologiques* qu'il s'agit de conférer à l'individu : en l'état, ces propriétés et pouvoirs sont tenus pour des dispositions génériques et abstraites ; et, d'autre part, il ne parvient pas vraiment à isoler la strate de l'action pour en faire un objet d'analyse spécifique. Cette démarche rappelle la difficulté que les sociologues manifestent souvent à abandonner l'idée de fonder leur explication sur l'établissement d'un rapport entre données micro et macro sociologiques, ou à refuser de renoncer au besoin de lier structure et agents.

Les analyses de l'interactionnisme réaliste et de l'ethnométhodologie se construisent délibérément sur un renoncement de ce genre. Elles ont montré que dispositions, croyances et désirs s'expriment toujours dans le cours d'une activité conjointe ; et que cette expression est le produit de pratiques qui se développent dans des situations et des circonstances spécifiques et visent à donner une intelligibilité mutuellement reconnaissable aux choses et aux événements relatifs à un environnement d'action immédiat. Mais cela ne va pas sans poser question : comment ne pas tomber dans le relativisme ou l'insignifiance en matière d'explication de l'action lorsqu'on délie l'activité des agents de la structure globale de la société à laquelle ils appartiennent ? C'est à cette question que la sociologie de l'action a essayé d'apporter une réponse, ce qu'elle a fait en présentant deux manières de dépasser le dualisme : l'une est la thèse de l'émergence (la survenance du collectif sur l'individuel) ; l'autre est celle de la réflexivité de l'action (la dialectique ouverte, non-téléologique mais orientée vers une fin qui est celle de l'accomplissement pratique de l'action en commun).

III. Emergence

La notion d'émergence renvoie généralement, en sociologie, à l'idée que, loin d'être fixée à l'avance, l'allure que prennent les phénomènes sociaux s'élabore conjointement dans une négociation entre individus disposant d'égales capacités de rationalité et d'identiques compétences au jugement - une position qui s'inspire largement aujourd'hui

des thèses formulées par Jurgen Habermas (1987). Une autre conception de l'émergence existe cependant : celle utilisée dans la philosophie de l'esprit contemporaine, que Keith Sawyer propose d'adapter à la sociologie.

Sawyer (2001) part d'une distinction entre deux genres d'émergentisme en sociologie : le premier, collectiviste, tient la société pour le produit de l'activité des individus qui donne naissance à des institutions exerçant, en retour et de façon indépendante, leur force contraignante sur eux ; le second, individualiste, admet que l'existence et la nature d'une société peuvent se réduire à l'agrégation des conduites et des préférences individuelles. Sawyer entend dépasser cette opposition en recourant à la conception philosophique de l'émergence - dont il découvre l'origine chez un philosophe de la fin du XIXème siècle, George Henry Lewes - qui établit une distinction entre deux types d'effets : *résultants* et *émergents* (l'exemple : l'hydrogène et l'oxygène dont l'effet émergent est l'eau). Lewes a nommé "survenance" l'apparition de nouvelles propriétés d'un phénomène lorsqu'il atteint un certain niveau de complexité ; et ces propriétés "survenantes" ne sont pas additives, ne peuvent être déduites, en théorie, de la connaissance de chacune de ces composantes et de leurs relations, et sont irréductibles aux propriétés des composantes et de leurs relations, même si elles "surviennent sur" et sont déterminées par le système que forment les parties. Il faut signaler que cette ontologie bi-catégorielle rappelle celle que propose Barry Smith (1999) entre "continuants" et "occurrents" (qui reprend, elle-même, la distinction établie par Peirce entre déterminants et déterminables).

La notion d'émergence réapparaît au début des années 1960 dans le débat provoqué par l'essor des sciences cognitives, dans lequel l'argument de la survenance - introduit par Donald Davidson (2001) pour indiquer que le mental survient sur le physique - va servir à rejeter le réductionnisme matérialiste des naturalistes ; puis dans les théories de l'intelligence artificielle, dont le modèle connexionniste intègre la découverte d'une caractéristique des phénomènes émergents : des régularités de niveau supérieur naissent de règles plus rudimentaires et d'interactions de niveau inférieur (l'exemple : la forme en V du vol d'oiseaux). L'argument de la survenance a été utilisé en sciences sociales, où elle a été définie comme "une relation de dépendance asymétrique. Les propriétés mentales telles

que des états de consciences, des douleurs, des croyances ne pourraient pas être s'il n'y avait pas d'états cérébraux ou d'états physiques en général. De même, des propriétés évaluatives telles que bon, mauvais, beau, laid, génial, ridicule ne pourraient être s'il n'y avait pas de propriétés non évaluatives, c'est-à-dire des propriétés factuelles ou descriptives telles que la taille, la luminosité, la nuance de couleur, les caractères observables d'une action ou d'un état de choses, etc." (R. Ogien, 2001)

Bien des philosophes ont abandonné l'idée de survenance. Sans entrer dans les raisons qui justifient cette réévaluation, on peut constater que son usage pose, en sociologie, un problème spécial : comment s'applique-t-elle dans le cas du social ? Est-ce la société qui survient sur les individus ou l'inverse : l'individu qui survient sur la société ? Il est difficile de répondre à cette question. Les sociologues admettent, en général, que les individus sont la base - ou le substrat matériel - sur laquelle une société se construit. Mais ils pourraient tout aussi bien admettre que cette réalité première est le fait que les êtres humains sont une espèce qui vit en groupe, et que l'individu "survient" sur cette réalité. Telle est la position de Durkheim.

IV. Le dualisme durkheimien

D'une première manière, Durkheim affirme que l'être humain est par nature égoïste et asocial ; et que c'est la société qui, en instillant la morale en lui, le transforme en être social. Dans cette thèse, les conditions de la rationalité humaine sont contenues dans la société ; et une institution se charge de les implanter en l'individu en réalisant le recouvrement intégral de l'être individuel par l'être social : l'éducation. Cette explication cesse cependant d'être suffisante au moment où, cherchant à déterminer la nature du fait moral, Durkheim (1906) reconnaît que l'obligation - le respect des impératifs qui naissent de la vie collective - tient autant de la contrainte que du désir. Cette reconnaissance implique que les individus disposent d'une certaine autonomie par rapport aux déterminations que la société est censée leur imposer. Cette autonomie suppose que l'intériorisation de normes et de valeurs consacrées - que devrait idéalement être l'œuvre de la "conscience collective" - ne sature pas complètement ce qu'un individu peut penser à

propos de ce qu'il convient de faire à un moment donné. Il y a donc un reste, qui ouvre la possibilité de l'innovation.

Le dualisme de l'obligation - simultanément bien et devoir - en redouble un autre, plus fondamental : celui de la nature humaine, dont Durkheim (1985, p.23) admet qu'elle doit être conçue comme l'irréductible combinaison de l'être individuel et de l'être social. Cette reconnaissance de la "dualité constitutionnelle de la nature humaine" (Durkheim, 1970, p.315) n'est pourtant ni cohérente (l'individualisme ruine la thèse déterministe) ni plausible (comment penser simultanément la persistance d'un quant-à-soi inaliénable et un processus dans lequel la société impose les règles de la morale aux individus ?). Comment Durkheim surmonte-t-il la contradiction ? La solution qu'il présente est la suivante : la vie en commun - qui est un fait d'espèce indépassable - est porteuse d'une "causalité morale" d'où émane la "conscience collective" qui impose la validité de ses critères de jugement aux consciences individuelles. Autrement dit, la force contraignante du social dépend de la légitimité que les individus accordent à l'autorité morale de règles dont le caractère universel et impersonnel est affectivement ressenti avant d'être, en un second temps, justifié par la raison.

Or, ce dualisme complique la définition du lien de causalité postulé entre conscience collective et consciences individuelles. C'est cette difficulté que Durkheim essaie de lever en se proposant, dans son étude du fait religieux, de résoudre une question : comment les perceptions individuelles de la réalité peuvent-elles produire une connaissance valide de cette réalité ? C'est ainsi qu'il élabore une théorie de la connaissance attribuant une origine sociale aux catégories de l'entendement en invoquant le principe d'une causalité morale, c'est-à-dire de l'effet que ne manquent pas de provoquer, en tout un chacun, les émotions qui naissent dans l'effervescence qui accompagne la réalisation d'une action en commun (Rawls, 1996). De ce point de vue, l'idée selon laquelle Durkheim défend exclusivement une conception de la société comme système parfaitement intégré de normes figées qui se reproduit toujours à l'identique en exerçant une détermination en extériorité sur les conduites individuelles devient contestable.

Au delà de la thèse purement fonctionnaliste selon laquelle le social se confond avec un état de la société qui pourrait être statistiquement défini à partir de faits observés, Durkheim soutient que la détermination émanant du collectif (c'est-à-dire le social en tant que force *sui generis*) se loge déjà dans les structures même de cette activité de connaissance qui guide et ordonne l'action en commun des individus.

Anne Rawls (2004) a montré qu'un pan de la sociologie de Durkheim s'est construite à partir de l'analyse de "l'accomplissement d'activités pratiques partagées", en prenant comme modèle le rituel religieux. La thèse qu'elle défend est la suivante : dans la construction de sa théorie de la connaissance, Durkheim isole un phénomène, les pratiques collectives, auquel il accorde une primauté et qu'il place à l'origine des catégories de la pensée. Cette primauté rompt d'une certaine manière avec le principe général selon lequel la cause déterminante d'un fait social doit toujours être recherchée dans un certain état de la société : ici, c'est la structure même de l'activité de connaissance qui impose (et explique ?) la prégnance du social. Et l'intérêt porté à cette force de détermination sociale *sui generis* qu'est la pratique (lorsqu'elle est conçue comme ce mixte inextricable entre action et connaissance) apparente, comme l'écrit Garfinkel (2002), la démarche de Durkheim à celle de l'interactionnisme réaliste et de l'ethnométhodologie.

V. La réflexivité de l'action

Une constante de l'approche ethnométhodologique est le rejet délibéré de toute prétention à décrire la réalité sociale "vécue" par les individus, ou le sens subjectif qu'ils sont en mesure de donner aux effets de la structure sociale. Le phénomène qu'elle cherche à approcher est tout autre : c'est celui de la découverte *dans et pour* l'action en commun en cours des formes "normales" que celle-ci doit prendre. Le travail de la sociologie consiste alors à analyser les méthodes employées pour reconnaître un ordre local et la manière dont cette reconnaissance informe l'action en commun. Cette manière d'envisager l'action dépasse les fausses distinctions qu'introduit le dualisme de l'individu et du collectif.

Pour l'ethnométhodologie, si la société est présente dans l'action, c'est, d'une part, parce que les individus sont incapables de ne pas manifester, lorsqu'ils agissent sous le regard d'autrui, le "sens de la structure sociale" (ou celle de l'objectivité du monde) qui ne cesse de les habiter. Et, d'autre part, parce que le langage ordinaire contient des concepts collectifs qui sont utilisés comme une des multiples "ressources" qui servent à orienter l'action. Au rang de ces concepts collectifs : les rôles, les situations, les termes des vernaculaires et les institutions politiques (celles qui agencent les relations sociales entre membres d'une même collectivité) (Ogien & Quéré, 2005).

L'ethnométhodologie place un phénomène au cœur de ses préoccupations analytiques : le raisonnement pratique. Pour elle, raisonner est une activité indissociable de l'accomplissement de l'action : elle est donc sociale *de part en part*, puisque ses éléments premiers (concepts et catégories de pensée comme l'avait suggéré Durkheim) et les opérations qui le constituent (reconnaissance, mise en relation, inférence, révision, etc.) contiennent et reflètent nos manières ordinaires (générales - règles de logique non-formelle - et particulières - instructions propres à une activité située) d'être au monde en le rendant intelligible (plus précisément : être au monde est déjà rendre ce monde intelligible) (Lynch, 1993). C'est ainsi que lorsque l'ethnométhodologie préconise d'analyser les "méthodes" que les individus utilisent pour agir, c'est afin de saisir la nature sociale du raisonnement, sans attribuer un statut explicatif aux descriptions formulées par les "acteurs", ni les traiter comme source d'informations permettant d'affirmer comment et pourquoi une action s'est déroulée de la manière dont elle s'est déroulée, moins encore d'en déduire les intentions poursuivies par tel ou tel de ses participants (Czyzewski, 1994). Ici, l'intérêt porté aux descriptions que les individus produisent en cours d'action ou pour la justifier *a posteriori* vise à saisir les procédés (reconnaissance des propriétés potentiellement contenues dans un objet du monde, mise en relation de ces propriétés émergentes dans l'action avec l'usage qu'on peut en faire pour ajuster son action aux réactions d'autrui) auxquels tout un chacun a recours pour exprimer ce sens de l'objectivité du monde social qui oriente son action.

Bref, pour l'ethnométhodologie, il n'existe pas plus de séparation entre individu et société qu'il n'en existe entre connaissance et action. La position qu'elle défend est celle

que, depuis Wittgenstein, on nomme “holisme de la signification”. C’est sur cette base qu’elle envisage la pratique - le flux incessant des échanges - comme unique niveau d’appréhension des conduites en proposant de privilégier l’analyse de l’organisation sociale de l’activité pratique, en subordonnant toujours les initiatives des individus (qui sont couramment réduites aujourd’hui au “point de vue de l’acteur”) aux propriétés rationnelles de l’action.

VI. Conclusion

J’espère avoir montré comment, avec les thèses de l’émergence et de la réflexivité, le problème de la réduction du collectif à l’individuel s’est déplacé. Ce déplacement appelle cependant une question liminaire : que cherche-t-on à réduire en sociologie ? En gros, soit un collectif soit les individus qui le composent. Dans le cas de la réduction de la société (Mellor, 1982), on nie les propriétés causales qui lui sont conférées, c’est-à-dire la « causalité descendante » dont certains affirment qu’elle est à l’œuvre dans les systèmes de valeurs et de normes qui sont transmis dans la socialisation et exercent une contrainte sur les conduites individuelles. Dans le cas de la réduction des individus, ces propriétés sont généralement conçues comme des dispositions, des croyances et des désirs – assez peu définis au demeurant - qui engendrent des préférences qui s’expriment dans leurs choix (Berthelot, 2001). Dans le holisme collectiviste, ces dispositions, croyances et désirs sont toujours socialement déterminées (c’est le cas dans la théorie de l’habitus de Pierre Bourdieu, 1980), et dans le holisme individualiste, elles sont l’affirmation de la rationalité des individus (c’est le cas dans la théorie de l’acteur rationnel de Raymond Boudon, 2003). Dans tous les cas, les propriétés dont les individus sont dotés pour les besoins de l’explication sont squelettiques ou assez rustiquement définies, lorsqu’elles ne sont pas grossièrement sous évaluées ou négligées.

Pour l’approche ethnométhodologique, le problème de l’irréductibilité est un faux problème, puisqu’il n’y a tout bonnement rien à réduire. Dans cette perspective, les dispositions croyances ou désirs sont saisis dans l’indissociable lien qui les unit à leur contexte d’usage. Ce dont elle essaye de rendre compte, c’est donc la combinaison entre

propriétés rationnelles de l'action et propriétés du raisonnement pratique (au moyen de l'introduction des notions de réflexivité et d'indexicalité et en en faisant les opérateurs de ces propriétés) qui permet aux individus de reconnaître un contexte d'action dans lequel ils se trouvent et d'y intervenir de façon approprié (Garfinkel, 2002).

Pour conclure, on peut dire que le modèle dualiste de l'action (dont Turner (1974) a décrit les ambigüités) repose sur un certain modèle de raisonnement causaliste. Il consiste en effet à identifier deux états clairement séparés et irréductibles l'un à l'autre ; à établir un principe d'association ou une loi d'engendrement qui lie ces deux états entre eux ; et de rendre compte des formes que prend le passage de l'un à l'autre. Les caractéristiques de ce modèle sont donc les suivantes : séparabilité des éléments dans l'espace et le temps (temporalité suspendue), linéarité de l'engendrement, subsomption des régularités rapportées au lien entre entités constitutives sous des lois. Derrière ce modèle, on trouve un a priori en faveur de la subordination de l'action à la pensée (au dualisme âme-corps se substitue le dualisme planification-exécution) ; et de l'idée d'une dépendance de l'ordre social à des systèmes de valeurs extérieurs et intériorisés.

Une analyse de l'action conduite dans l'esprit de la réflexivité de l'action répond à d'autres principes : pas de séparation franche entre les éléments ou les facteurs explicatifs (ni entre sens et référence) ; pas de principe de génération mais covariation constante et aléatoire des facteurs - enchaînement incessant des conséquents et des antécédents dans la temporalité des échanges ; disponibilité des critères de description à la connaissance ordinaire ; autonomie relative des agents dans l'usage de ces critères en fonction du contexte. Dans la perspective de la réflexivité de l'action, le social n'est ni émergent ni survenant. Il est immanent aux pratiques elles-mêmes, impose ses catégories et ses critères de description du seul fait de l'autorité que leur confère la contrainte logique qu'elles contiennent (contrainte logique liée à la grammaire du langage ordinaire) et s'actualise nécessairement dans l'accomplissement des activités quotidiennes (et dans un couplage fin entre perception et action). Ce qui appelle une conception de l'individu comme opérateur des formes sociales de la pensée (Ogien, 2007b) qui sont déposées dans les situations et dans les pratiques.

Références

Archer M., 1995. *Realist Social Theory : the Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
Archer M., 1998. "Théorie sociale et analyse de la société", *Sociologie et sociétés*, 30 (1).
Berger P. & Luckman T., 1966. *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor Books.
Berthelot J.-M., 2001. *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, P.U.F.
Bhaskar R., 1979. *The Possibility of Naturalism*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
Blumer H., 1965. "Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead", *American Journal of Sociology*, 71 (5).
Boudon R., 2003. *Raison, bonnes raisons*, Paris, P.U.F.
Bourdieu P., Chamboredon J.-C. & Passeron J.-C., 1973. *Le métier de sociologue*, La Haye, Mouton.
Bourdieu P., 1980. *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.
Czyzewski M., 1994. "Reflexivity of Actors vs Reflexivity of Accounts", *Theory, Culture and Society*, 11(4).
Davidson D., 2001. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
Durkheim E., 1906 [1996]. "La détermination du fait moral", dans *Sociologie et philosophie,* Paris, P.U.F. [1922].
Durkheim E., 1913 [1970], "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales" dans *La science sociale et l'action* (édité par J. C. Filloux), Paris, P.U.F.
Durkheim E., 1985 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.
Garfinkel H., 1967. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
Garfinkel H., 2002. *Ethnomethodology's Program : Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Lanham.
Giddens A., 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity.
Goffman, E., 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne,* Paris, Ed. de Minuit.
Goffman E., 1974. *Frame Analysis*, New York, Harper & Row.
Habermas J., 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
Livet, P., 2005. "Cognition et sciences sociales : le paradigme de l'incomplétude", dans N. Ramognino & P. Vergès (éds.), *Sociologie et cognition sociale*, Aix en Provence, P.U.P.
Lynch M., 1993. *Scientific Practices and Ordinary Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
Mead G. H., 2007 [1934]. *L'esprit, le moi et la société*, Paris, P.U.F.
McHugh P., Raffel S., Foss D. & Blum A., 1974. *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Mellor D.H. , 1982. "The Reduction of Society", *Philosophy*, 57.
Ogien A. & Quéré L., 2005. *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses.
Ogien A., 2007a. *Les règles de la pratique sociologique*, Paris, P.U.F.
Ogien A., 2007b. *Les formes sociales de la pensée*, Paris, Armand Colin.

Ogien R., 2001. “Survenance”, in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F.
Parsons T., 1937. *The Structure of Social Action*, New York, Mc Graw Hill.
Pollner M., 1991. “Left of Ethnomethodology”, *American Sociological Review*, 56.
Rawls A. W., 1996. “Durkheim’s Epistemology : the Neglected Argument”, *American Journal of Sociology*, 102 (2).
Rawls A. W., 2004. *Epistemology and Practice*, Cambridge Mass., Cambridge University Press.
Rocher G., 1972. *L’Action sociale*, Paris, Le Seuil (Points).
Sawyer R. K., 2001. “Emergence in Sociology : Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory”, *American Journal of Sociology*, 107 (3).
Smith B., 1999. “Les objets sociaux”, *Philosophiques*, 26 (2).
Touraine A., 1965. *Sociologie de l’action*, Paris, Ed. du Seuil.
Turner S., 1994. *The Social Theory of Practices*, Chicago, University of Chicago Press.
Weber M., 1965. *Essais de logique des sciences*, Paris, Plon.