

Benjamin Grassineau
DEA 130, dynamiques des organisations et transformations sociales.
Université Paris IX Dauphine.

Mémoire de DEA réalisé sous la direction de Michel Liu, Professeur à
l'université Paris IX Dauphine.

Etude sur le rôle des métaphores et des oppositions dans les solidarités communautaires.

Année 2002/2003

Introduction

Lorsqu'elles essaient de comprendre la logique qui sous-tend le comportement humain, les théories en sciences sociales postulent fréquemment que seules les actions intéressées ne requièrent pas d'explication. Ces actions paraissent logiques, fondées et rationnelles, elles se suffisent à elles-mêmes, si bien qu'elles peuvent servir de base explicative à l'ensemble des comportements sociaux. En revanche les actions d'entraide paraissent irrationnelles, voire suspectes ou douteuses. Certains théoriciens en arrivent alors à supposer que les acteurs sociaux accomplissent des actions d'entraides de façon intéressée. Mais pourquoi ne pas supposer l'inverse ? Pourquoi ne pas imaginer que nous sommes entièrement dévoués aux autres, et qu'une action apparemment égoïste cache une volonté d'aider son prochain ? L'hypothèse d'une nature humaine purement égoïste pourrait n'être pas plus fondée que celle d'une nature purement altruiste. Considérons ce fait comme acquis, partons de l'hypothèse que nous ne sommes ni franchement égoïste, ni purement altruiste ou tout au moins, que le débat n'a que peu d'intérêt. Comment alors expliquer l'entraide autrement que par l'intérêt individuel ?

Si nous observons notre environnement social, tout ce que nous remarquons, ce sont des régularités dans le comportement, et une cohérence apparente des motifs avancés par l'acteur quand il cherche à réfléchir sur le pourquoi de son action. Un motard aide spontanément un autre motard en difficulté, alors qu'il ignore souvent l'automobiliste tombé en panne sur le bord de la route. Un bienfaiteur consacre son temps et son argent aux enfants du tiers-monde alors même qu'il n'a aucun rapport direct avec eux. Nous remarquons en outre quelque chose d'assez surprenant : *la solidarité est très souvent liée à l'appartenance à une communauté, à un groupe dont nous avons l'impression de faire partie*. Il y aurait une liaison entre « l'action solidaire » et le lien identitaire. Mais pas toujours, car nous accomplissons également un bel élan de solidarité quand nous secourons une inconnue qui se noie. Ce qui n'a rien à voir avec la communauté d'appartenance. Comment expliquer cette relation et comment comprendre qu'elle soit parfois effective, parfois non ?

Ces observations amènent à formuler deux questions tout à fait centrales : pourquoi les acteurs sociaux s'entraident-ils et pourquoi cela leur semble si naturel de le faire ?

Ce problème, assez facile à formuler, soulève en fait de nombreuses difficultés théoriques. Tout d'abord, pour l'aborder, il nous faut réfléchir à *ce qu'est l'action*. Le pompier qui sauve une victime effectue de toute évidence une action. Quelle en est la cause ? Comment se fait-il qu'elle soit orientée vers un objectif ? Comment la délimiter par rapport à d'autres actions ? Est-ce une action pensée ou une action réflexe ? Si le pompier l'a pensée, comment l'a-t-il conceptualisée ?

Quand bien même ces questions trouveraient une réponse, la définition d'une action solidaire pose d'autres problèmes. En effet, comment le pompier a-t-il reconnu que la victime était en détresse ? Cela a-t-il joué un rôle dans le déroulement de l'action ? Sommes-nous solidaires avec une personne que nous sauvons sans avoir eu l'intention de le faire ? Sommes-nous solidaire avec un chien lorsque nous le soignons ? Si oui, où s'arrête la solidarité ? Sommes-nous solidaires avec une voiture lorsque nous la réparons !?

Nous ne soulevons ici que quelques questions possibles, et déjà des difficultés apparaissent. Il y a de surcroît un autre problème. Une action solidaire a lieu dans un environnement social et identitaire. Elle s'insère dans des ensembles plus vastes : ceux du lien social et de la communauté. Or, il est raisonnable de postuler que les actions individuelles, et a fortiori les comportements solidaires, ne prennent sens qu'au sein d'un groupe, d'une communauté, d'un cadre d'interactions. Pour comprendre une action, il est donc difficile de l'isoler de son environnement social, de la détacher de sa signification sociale et des conséquences sociales qu'elle implique.

Il y a alors une interaction constante entre l'action individuelle et le lien social, entre les comportements individuels et les cadres de l'interaction. Dit autrement, mouvements individuels et mouvement social, comportements individuels et structure sociale, se construisent dans un même élan, ils se spécifient l'un et l'autre.

Mais plus généralement, il paraît raisonnable de postuler que les acteurs sociaux interprètent les cadres de l'interaction dans lesquels ils s'insèrent et s'avèrent capables d'agir pour leur transformation. De fait, ils ont conscience de la signification et des conséquences de leur action dans la sphère collective. Ils sont à même d'agir pour changer le cours des choses, ou tout au moins, d'*imaginer* un cadre d'interaction différent, une autre société possible.

Dans une telle optique, la solidarité ne doit pas être considérée comme une donnée innée de la nature humaine,¹ elle résulte au contraire de mécanismes cognitifs que les acteurs mettent en œuvre pour transformer et comprendre leur environnement. Et il reste à comprendre ces mécanismes.

Pour tenter d'y parvenir, nous proposons de le faire en plusieurs étapes. Dans un premier temps, nous allons chercher à montrer que certaines hypothèses des théories posant comme base du comportement la rationalité économique peuvent être rejetées. Dans une seconde partie, nous essaierons de voir quelle modélisation de l'action il est possible de substituer à celle de l'action rationnelle. Dans une troisième étape, nous nous efforcerons de voir comment l'articulation entre l'action individuelle et l'action collective peut nous éclairer sur le lien entre action solidaire et identité. Enfin, nous consacrerons un chapitre entier à illustrer empiriquement les propositions avancées dans les chapitres précédents.

Pour rendre la lecture plus facile, nous avons mis en place un lexique des termes utilisés, il est toujours possible de s'y reporter pour trouver une définition. Nous tenons à préciser que l'ambition de ce mémoire est essentiellement théorique, de telle sorte que la partie empirique, bien que loin d'être négligeable y a principalement un rôle illustratif.

¹ Pour Auguste Comte (1798-1857), l'altruisme est inné. Il a d'ailleurs forgé le terme qui est repris aujourd'hui par les socio-biologistes.

Chapitre préliminaire

La notion de solidarité est apparue vers le milieu du 19^{ème} siècle². Elle est l'héritière des théoriciens de l'économie sociale qui cherchaient à apposer un nom sur une dimension du lien social qui jusqu'ici était restée l'apanage de l'église, et souhaitaient par là, insuffler une orientation nouvelle à la société de leur temps³. Quelque peu tombée dans l'oubli au cours du 20^{ème} siècle, elle connaît aujourd'hui un engouement extraordinaire, et ceci aussi bien dans les médias que dans les sciences sociales ou dans les groupes d'action. La solidarité est ainsi devenue un mot d'ordre, un idéal-phare qui rassemble les hommes quelques soient leurs horizons. Et cette dimension *réflexive* de la solidarité, qui éclaire le regard que les sociétés portent sur elles-mêmes dans un but de transformation collective et de redéfinition du lien social, intéresse la sociologie au premier plan. Mais il n'en demeure pas moins que le concept est flou, le mot galvaudé, tour à tour utilisé dans des acceptions très différentes.

Etudier la solidarité, c'est donc aborder une dimension profonde du lien social et l'éclairer sous un angle précis et ample à la fois, car la solidarité définit peut-être l'essence même du lien social, mais elle se révèle aussi dans des actes très concrets comme l'entraide quotidienne, l'engagement bénévole, le secourisme, et la solidarité de corps, de métiers, les liens familiaux qui lient durablement les individus entre eux.

Intuitivement, la solidarité est donc d'une part, intimement liée au lien social, elle le constitue, interagit avec, et d'autre part, elle est également rattachée au lien communautaire, aux phénomènes identitaires, et plus largement à la représentation de la collectivité.

Voilà deux pistes de recherches qui suscitent une foule de questions. Dans un premier temps nous sommes amenés à nous interroger sur la relation entre identité individuelle et solidarité, et sur la relation entre identité sociale et solidarité (car le lien social et le lien communautaire se rattachent à l'identité sociale et à l'identité individuelle). Par là même, en partant du postulat que les identités se créent dans l'action, qu'elles s'élaborent dans l'interaction continue des acteurs qui débouche sur des mécanismes de conceptualisation, de construction, de signification et de transformation du réel,⁴ nous sommes amenés à réfléchir sur les relations entre actions individuelles et action collective. C'est ce que nous aimerions montrer dans cette étude, le lien solidaire tel qu'il est *perçu, fabriqué* par les individus jette un pont entre actions individuelles et actions collectives.

Pour insister sur le caractère construit du lien solidaire, au niveau de la méthodologie, nous raisonnerons sur des processus. Ces processus aboutissent à des états stabilisés qui se concrétisent dans des pratiques régulières, des représentations stables, des identités stables.⁵ Nous suivons par là Garfinkel pour qui les objets sociologiques prennent simultanément plusieurs états. Par exemple, la solidarité familiale est une catégorie (solidarité familiale), un processus (elle se construit sans cesse) et une relation (ses propriétés sont interactionnelles). Garfinkel, nous invite à penser la société en terme de mouvement. Mais le mouvement concerne aussi bien la connaissance et la signification que l'action.⁶ Par conséquent, nous ne pouvons réduire la signification à la valeur comme le font les théories économiques.

Nous suivrons donc essentiellement deux directions : tout d'abord devant les difficultés que rencontre les théories rationnelles pour expliquer la solidarité, il nous faut rechercher une

² Celui qui a créé le terme serait Pierre Leroux (1797-1871) au cours des années 1830, le terme s'est ensuite rapidement popularisé dans les milieux intellectuels et ouvriers. Source : « *L'invention de l'économie sociale* », 1998, « *Dictionnaire des solidarités* ».

³ Source : « *La solidarité. L'Éthique des relations humaines* », 1999.

⁴ Nous sommes déterminés en partie par ce que nous faisons, et le sens du monde naît de notre interaction avec le monde.

⁵ Dans une telle approche, l'identité sociale et la personnalité sont le résultat de la sédimentation de pratiques, pensées, expériences, et apprentissages susceptibles de transformations continues suivant une certaine variance.

⁶ Source : « *Le programme de l'ethnométhodologie* », 1996, p 36-52. Voir bibliographie. On peut contester cette interprétation qui est d'ailleurs plutôt une extension de sa pensée, de plus nous suivons plus la voie d'Aaron Cicourel.

conceptualisation alternative de la relation entre action et connaissance, puis dans un second temps, il nous faut chercher à voir si cette conceptualisation permet de parvenir à une compréhension différente du lien solidaire.

Nous envisagerons alors la solidarité sous les regards croisés de l'action et de la cognition⁷. C'est à dire que la solidarité se construit autour d'un complexe individuel et collectif qui relie structurellement la cognition à l'action. Nous pensons que *la structure de cette relation débouche nécessairement sur de la solidarité*. Ce qui implique que la solidarité n'a de sens et n'existe que dans la connaissance sociale qu'en ont les acteurs. Si les acteurs ne sont pas capables de se représenter la sphère collective et ne peuvent coordonner leur action à l'aide de mécanismes cognitifs complexes, la solidarité s'effrite et on se retrouve face à un agrégat inerte. Voilà donc notre proposition centrale qui sera approfondie par la suite :

L'origine de la solidarité n'est pas dans la mise en commun de l'intérêt ou dans le lien affectif, mais dans la structuration des capacités cognitives des acteurs sociaux. Et tout particulièrement dans leur capacité à discerner les éléments de l'environnement⁸ et dans la structuration métaphorique de leur système conceptuel.

Dans cette étude nous allons donc chercher à expliquer les comportements solidaires. Précisons que pour cela nous envisagerons deux formes de solidarité : une solidarité presque « instinctive » reliée à l'appartenance à une communauté, et une solidarité réfléchie, où l'acteur s'engage dans la réalisation d'un projet collectif.

Nous supposons que ces deux types de comportements solidaires découlent d'un même principe. *Les métaphores, les associations et les oppositions qui sont employées inconsciemment par les acteurs sociaux pour penser leur environnement débouchent au niveau collectif sur une identité sociale commune qui va servir de référent à l'action solidaire spontanée ou réfléchie.*

Par conséquent, nous pensons que la solidarité est présente dans toutes communautés humaines et repose sur des mécanismes sociaux de construction identitaire.

Commençons donc à déblayer le terrain. Lorsque nous observons le social, nous remarquons un ensemble d'actions d'une variabilité extrême, relativement régulières que nous rangeons intuitivement sous « l'idée » d'actes de solidarité. La solidarité est un mot d'ordre, une valeur qui se perd, nous sommes solidaire avec..., c'est ce qui caractérise un petit village d'Ariège, nous manquons cruellement de solidarité... De plus *être* solidaire, c'est soutenir, aider, faire confiance, c'est prendre la même direction ; c'est aussi se dire que nous formons une chaîne, un réseau solide, que nous allons créer un nœud solide. La solidarité, c'est ce nœud solide, c'est le sentiment de former un groupe, la volonté de s'unir avec l'autre, de créer, de partager des choses, de se les échanger.

Les actions solidaires paraissent parfois *aller de soi* parfois non. De temps en temps nous les accomplissons spontanément, d'autre fois non ; en principe elles sont le fait d'entités conscientes, mais personne ne contestera qu'une fourmilière nous offre un magnifique exemple de solidarité.

En observant notre environnement, nous ne réfléchissons généralement pas à ce qui est solidaire, nous le savons « instinctivement. » Si cela concerne notre action, nous n'en sommes pas toujours conscients tant nous sommes habitués à agir de la sorte. Prenons un exemple qui marque les esprits, il paraît inconcevable et révoltant que des parents abandonnent volontairement leur enfant, et pourtant, il n'y a rien de moins *logique* dans ce geste que de consacrer 20 années de sa vie à l'éducation d'un enfant ! Mais ce qui nous semble naturel, c'est bien que les parents soient solidaires, et cela va au delà du simple caractère normatif ou culturel.

⁷ La cognition concerne toutes forme de processus mentaux. Elle comprend donc les émotions.

⁸ Une telle hypothèse trouvera une explication par la suite. On peut déjà noter que cette capacité peut suivre des variations d'intensité.

Penser la solidarité en ces termes nous conduit logiquement au problème de *l'intentionnalité de l'action*. Si nous sommes solidaires sans même y réfléchir, c'est qu'une part importante de nos actions est irréfléchie. Mais notre action peut aussi nous contraindre à la réflexion lorsque nous nous trouvons brusquement confronté à un problème, et dans ce cas notre flux de pensée se polarise sur ce problème, sur cette action dans laquelle il faudra un jour nous engager *en pleine conscience*.

Prenons un exemple, la fourmi se dévoue toute entière à la reine ou à la fourmilière, ses actions sont « dirigées », nous semble-t-il vers le maintien et l'expansion de celle-ci. La fourmi est donc un être solidaire. Elle possède cette propriété d' « être altruiste. » Mais que dire alors de l'ouvrier qui travaille pour Renault, du fonctionnaire de police, du bénévole, du footballeur, ... Tous sont solidaires. Oui mais certains agissent volontairement pour le bien du groupe, d'autres non. L'ouvrier pourrait se moquer, si il travaille en intérim, de la survie de l'entreprise, le bénévole peut être indifférent à la survie de son association car ce qui compte pour lui, c'est la survie des papillons amérindiens. C'est donc là que le bât blesse. Pour certains, si il n'y a pas *volonté, intention* d'aider autrui, il n'y a pas de solidarité, mais où commence et où termine la volonté ? Et qu'est-ce qui peut bien motiver une action solidaire : un élan affectif, un calcul d'intérêt, la conscience ?

Le problème est compliqué par le fait que les acteurs sociaux ont parfois une réponse toute faite à la question. Prenons un exemple tiré du sens commun. Quelqu'un qui vous prête sa voiture vous paraîtra « sympathique », si il n'est pas intéressé en le faisant, si il vous la refuse, vous le prendrez pour un égoïste. Maintenant, si vous cherchez à savoir pourquoi il agit comme ça, vous n'avez nul besoin d'être calé en sociologie, vous avez votre propre idée sur la question : il est trop matérialiste, il est comme tout le monde, et vous louerez une voiture la prochaine fois...

En d'autre terme, sans vous en apercevoir, vous avez effectué quatre opérations : vous avez rangé une action sous une catégorie, un acte de solidarité, basé peut-être sur la confiance réciproque ; vous en avez déduit l'essence de votre confrère, c'est un égoïste-né ; vous avez cherché à comprendre la cause de son égoïsme, ou du moins cela ne vous a guère étonné, car il a d'autres défauts ; vous vous êtes repliés sur une attitude stéréotypée vis à vis de cet individu si peu prêteur.

Inutile de préciser que toutes ces opérations différencieraient d'une culture à une autre et qu'elles sont probablement maladroitement décomposées par nous en quatre processus distincts, mais elles montrent à mon avis un fait essentiel, ce sont bien ce genre de mécanismes qui définissent l'action et non une rationalité universelle qui transcenderait l'Homme ; c'est bien plus de la vexation, de la culpabilité, de la passivité, des projets démesurés, des dépenses inutiles, des associations d'idées qui font notre pain quotidien, et on ne saurait réduire cela à une cause universelle comme la rationalité ou la sexualité pour Sigmund Freud ⁹(1856-1939).

Réfléchissons maintenant plus précisément à ce qu'est la solidarité, à la façon dont nous la conceptualisons, la repérons et l'interprétons, et à l'expérience que nous en avons. En sociologie professionnelle (et profane¹⁰), nous pensons que trois conceptions de la solidarité cohabitent :

La solidarité peut être perçue comme un **acte de solidarité** (*agir solidairement pour...*). C'est la conception la plus élémentaire qui se prête le mieux à l'application d'un schéma *causal*. Dans l'univers des actions passées, présentes et futures, nous en sélectionnons certaines et proférons : « cette action est un beau geste de solidarité ». Arrêtons-nous pour l'instant à une définition intuitive des actions solidaires. *Ce sont des actions ponctuelles ou réitérées visant à améliorer la condition d'autrui (ou à réduire son mal être).*

Plusieurs remarques accompagnent cette définition. Tout d'abord, il importe peu que la condition d'autrui soit réellement améliorée, ce qui compte, c'est que celui qui accomplit l'action subodore qu'il en soit ainsi. Nous voyons alors le rôle crucial que va jouer *l'empathie* dans ce mécanisme et

⁹ Se référer au chapitre I pour une explication plus complète.

¹⁰ C'est la sociologie utilisée par l'acteur social pour comprendre son environnement social.

nous voyons également que nous pouvons être solidaires envers une personne qui n'en demande pas tant ! Autre point, nous choisissons volontairement une acception large de la solidarité ; dès lors, une action rémunérée peut être une action solidaire à partir du moment où l'individu qui l'accomplit n'a pas l'intention de blouser le destinataire de l'action. Un charpentier qui fait bien son travail de façon à ce que le client ait un beau plancher agira solidairement, même si il compte en tirer un profit, à condition qu'il veuille avant tout faire plaisir à son client. Un problème de *finalités multiples* accompagne cette définition. Enfin, il se peut que nous nous méprenions sur une action en tant qu'observateur, en jugeant une action solidaire alors qu'elle ne l'est pas. Par exemple, nous pouvons admirer quelqu'un en croyant qu'il donne une pièce à un clochard alors qu'en fait, il s'agit d'un bouton de manchettes ! Il apparaît dès lors difficile de différencier une action solidaire d'une action qui ne l'est pas. Bornons-nous pour l'instant à observer que ces actions sont généralement spécifiées comme solidaires quand elle sont corrélées avec certains *facteurs contextuels* tels une situation de *danger*, une grande *confiance* entre les membres d'un groupe, une situation *égalitaire*, des systèmes de cotisations, des rassemblements sportifs, des situations de foule où il y a soumission à un chef... Ces facteurs forment un environnement adéquat, une terre propice à l'éclosion de mouvements solidaires.

On trouve beaucoup d'exemples d'actes de solidarité, les actes de charité, certaines actions bénévoles, un geste de confiance, de soutien, un prêt d'argent, la mère qui donne le sein, le touriste qui ramasse ses débris pour ne pas importuner les futurs touristes... Des études montrent que la fréquence des actes d'entraide varie culturellement¹¹. Dans nos sociétés modernes, ils se repèrent généralement par leur caractère désintéressé ou gratuit. Le *prototype* d'une telle action est le don gratuit à une personne en détresse, ou l'acte de secourisme. Enfin, une action solidaire suppose bien souvent que nous ayons conscience des conséquences de notre acte au niveau du groupe. Etre solidaire, c'est accomplir des actions en vue de former un bloc protecteur vis à vis de l'extérieur.

Il est donc possible d'étendre cette définition à une portée plus large que celle d'autrui.

- Soit nous l'étendons vers les notions de groupe, et nous entrons dans la catégorie de l'investissement pour le collectif (humanité, entreprise, famille...).

- Soit nous déformons l'idée d'autrui en celle d'objet et nous supposons qu'il peut s'agir d'un petit chiot, d'un objet... On est alors très proche de la conception psychanalytique de l'action. Nous pourrions montrer que le désir de faire plaisir à autrui découle d'une projection de son propre désir sur l'objet.

- Soit encore, nous pervertissons la définition pour assimiler acte de solidarité et investissement intentionnel dans une action collective. L'objet devient le projet commun et la finalité est la réalisation du projet commun, la rationalisation collective. nous avons une *solidarité collective*. Un « fossile vivant¹² » de ce genre de comportement est la création de chaînes spontanées qui apparaissent dans une situation de danger.

L'action solidaire est donc considérée comme une action finalisée, c'est à dire un segment d'action extirpé du flux d'action humain dont le sens nous saute aux yeux ; nous le considérons comme douée d'une temporalité (un début, une fin), une finalité (améliorer la condition d'autrui), et éventuellement une intentionnalité. Dans les chapitres I et II, nous verrons ces points plus en détail.

Une autre façon d'envisager la solidarité est de l'envisager sous l'angle du *lien solidaire* (*la solidarité entre...*). C'est une approche en plein essor que de nombreux sociologues utilisent implicitement quand ils analysent un phénomène sociologique dans l'optique du lien social.

Il s'agit d'un lien temporellement long qui se crée entre différents individus souvent issus d'une même communauté, *ou entre entités collectives* (du moins entre les représentations respectives que

¹¹ Robert Levine « *Les fluctuations de l'entraide* », 2003.

¹² Pratiques très anciennes qui perdure en aujourd'hui.

les individus s'en font) *qui réunit sous un dénominateur commun tout un ensemble de significations et d'actions récurrentes ou non* (nous pourrions parler également de comportements).

L'intérêt d'une telle conception est qu'elle permet de raisonner d'avantage en terme de potentialités. En effet, le lien solidaire survit même en l'absence de ses manifestations ; il peut sommeiller de façon latente et se réveiller brusquement dans une situation de détresse ou de contact. En outre, il peut accroître la probabilité d'entraide ; les liens amicaux ou familiaux induisent, au moins virtuellement, une nécessité d'entraide et de partage commun. Réciproquement, les situations de convivialité, d'entraide, paraissent sous certaines conditions, renforcer le lien solidaire.

Il serait difficile à priori de contester ces faits si le lien solidaire était parfaitement délimité. Or, il n'en est rien tant sa définition se révèle hasardeuse. Il s'accorde certes fort bien avec des catégories préconçues comme le lien de solidarité familiale, le lien amical, le lien qui s'établit entre professionnels d'un même corps de métier, la solidarité au sein des confréries religieuses, la solidarité entre émigrés, mais étant donné son caractère dissimulé et abstrait, il se prête assez mal à une définition simple. En effet, le lien solidaire part d'une modélisation individu \Leftrightarrow lien social qui pose deux problèmes. D'une part l'individu se définit en partie par son lien social. Il apparaît alors que du point de vue de la conceptualisation utilisée par les acteurs sociaux, l'acteur est souvent défini par ce qu'il fait. La catégorie dans laquelle il s'insère, son identité, émergent en partie de ses actions, et de l'interaction avec l'observateur. D'autre part, le lien social est virtuel, il ne se manifeste pas autrement que par les perturbations qu'il engendre sur les individus qui tombent dans son champ d'action. D'où la difficulté d'en trouver un support physique. Quel peut bien être le support de ce lien ? On parle souvent de liens de coopération, de domination, de concurrence, de lien passionnel, de lien de prédation... pour désigner des relations durables qui s'établissent entre individus, mais il est difficile de les définir concrètement. Partons d'une analogie : en cas d'absence de forces s'exerçant sur elle, le « comportement » d'une particule est nul, il est en revanche perturbé si une autre particule vient interagir avec elle. Il pourrait en être de même pour le lien social, nous ne pouvons que le supposer et observer sa présence par une transformation du comportement et du psychisme des individus. Si le lien social est intense, une régularité émerge dans le comportement.

Il semble donc qu'il n'y ait pas de lien solidaire sans une certaine *régularité des comportements et des attentes (donc une normalité)* ; en supposant qu'un lien solidaire existe entre deux personnes et plus, dont nous pouvons être l'une d'elle, nous affectons inconsciemment une probabilité élevée qu'un type de comportement se reproduise. Si des parents abritent un enfant sous leur toit, nous pensons que sauf rupture du lien, ils ne le jetteront pas du jour au lendemain à la porte. Le lien solidaire serait alors un ensemble de comportements, attentes, représentations stabilisées qui permettent le soutien mutuel.

Dans le cas du lien solidaire, il s'agit d'une régularité de comportements accessoirement perçus comme bienveillants, et qui sont *nécessaires à la stabilisation de la structure engendrée* par les individus. Sans le lien solidaire, la famille se désagrège. Le lien solidaire est structuré et de sa forme dépend le comportement des individus et donc la forme de la structure sociale.

En bref, le lien solidaire se définit en première approximation par, sa *continuité* ou permanence (voire par sa régularité suivant l'échelle d'observation) ; le *contenu* des actions qui le caractérisent (actions solidaires) ; la *nature des états psychiques qu'il induit* par l'interaction (bienveillance, conscience du collectif). Ajoutons à cela que le lien solidaire possède une propriété de *cohésion*.

Parachevant les deux premières approches, il existe également une réflexion axée sur la **solidarité structurelle** (*c'est un groupe solidaire...*). Ce mouvement de pensée a connu son heure de gloire au début du siècle en sociologie avec l'école Durkheimienne et le solidarisme de Léon Bourgeois (1851-1925). Dans ce cas la solidarité est la propriété d'un système. Cette réflexion s'est construite partiellement sur une analogie avec les sciences de la nature¹³ qui a au moins deux sources :

¹³ Se référer à « *Solidarité* », 1906, de Léon Bourgeois et à « *De la division du travail social* », 1933, de Durkheim.

- la solidarité entre les organes d'un être vivant permet le fonctionnement de celui-ci.
- la solidarité est à la base de toute organisation vitale, la preuve en est la solidarité entre les cellules de tout organisme vivant.

Dans cette optique, la solidarité est tout à fait intuitive, nous l'employons pour désigner la propriété d'un objet. Nous disons ainsi qu'un bâtiment est bien « solidaire » car ses éléments sont solidement liés entre eux. La solidarité peut alors se comprendre comme la propriété organisationnelle d'un système : un système est solidaire si ses éléments restent liés en cas d'une contrainte ou d'un choc externe (ou interne dans le cas d'une force centrifuge ou d'une autre force quelconque) qui tendent à le désolidariser.

Là encore la solidarité est définie par *opposition*, puisque pour le lien solidaire, nous opposons souvent le lien solidaire au lien compétitif ; et pour l'action solidaire, nous percevons également un antagonisme entre actions bienveillantes et actions malveillantes. Ajoutons qu'il ne faut pas confondre le lien solidaire et la solidarité, puisque la solidarité est l'état du système qui résulte de l'application d'une force, le lien solidaire sur les éléments du système.

Les différentes manières d'appréhender la solidarité que nous venons de voir, sont en fait issues d'une même métaphore, mais se positionnent à diverses échelles d'observation.

Dans l'action solidaire, le social est un agrégat d'objets auxquels une force est appliquée qui leur impulse un mouvement. Nous avons présente à l'esprit, l'image d'un rassemblement d'individus qui effectuent des actions solidaires sous l'effet d'une force interne ou externe. Le recours au causalisme est de mise pour expliquer leurs actions. Quelle est cette force ? Les théories et doctrines répondent différemment : la motivation, la conscience spirituelle, la libido dans la théorie psychosociologique de Sigmund Freud, le besoin... La localisation de cette force est relativement simple : des informations en provenance de l'environnement sont interceptées par les entités et engendrent une action par le biais de mécanismes internes (pulsions, motivations...).

Dans le lien solidaire, l'image est celle du lien qui lie deux objets, formant un autre objet. Cette représentation jette le pont entre les deux autres mais laisse entier le problème de la nature du lien. Ce qu'on remarque, en tous cas, c'est que ce lien assure la cohésion de la structure, il agit comme une *force de cohésion*.

Dans la solidarité structurelle, c'est la structure qui contraint ses éléments à agir. L'origine de la solidarité vient du fait que l'action des individus est guidée par le maintien de la structure ou en tous les cas, par une logique qui est propre à la structure. C'est une perspective fonctionnaliste.

Quel référentiel d'observation devrions-nous privilégier ? Aucun, puisque nous pensons que chacun a sa part de vérité ; seulement, en insistant sur certains aspects, ou en prenant pour point de départ, une échelle d'observation particulière, il paraît difficile d'en « déduire » les propriétés des deux autres. Ainsi, les théories rationnelles peinent à expliquer comment la solidarité structurelle se met en place, elles butent sur certains paradoxes.¹⁴ Il semble donc préférable de positionner l'analyse à plusieurs échelles d'observation. Par exemple si nous privilégions la métaphore de l'action solidaire, nous nous retrouverions en face d'un problème théorique : comment expliquer l'existence de la solidarité dans nos sociétés autrement que par l'intérêt personnel et l'attachement ? Sans prétendre répondre complètement à la question, nous aimerions fournir quelques possibles éléments de réponses s'articulant entre eux de façon cohérente.

Les sciences cognitives, la microsociologie contemporaine (l'ethnométhodologie et la sociologie cognitive) et également l'anthropologie moderne nous conduisent à rejeter une approche trop schématique de l'individu en société. Elles proposent au contraire de se pencher sur la richesse des

¹⁴ Comme celui du paradoxe d'Olson. Voir « *Comment pensent les institutions* », 1999, de Mary Douglas pour une explication détaillée du paradoxe.

comportements qu'il peut mettre en pratique et sur la diversité des mécanismes qu'il utilise pour attribuer des significations à son environnement. Elles ne peuvent certes échapper à la simplification mais elles nous orientent vers deux directions : d'une part, nous pouvons révéler les présupposés qui sous-tendent certaines théories dominantes en sciences sociales à l'aide des résultats de sciences cognitives, c'est ce que nous allons faire dans la première partie, d'autre part, nous pouvons envisager une modélisation qui fasse d'avantage appel à la structure cognitive des agents (dans son sens large, la structure cognitive englobe l'émotionnel et le rationnel).

Nous allons donc tenter d'analyser le lien solidaire en plusieurs étapes :

- Nous avons vu qu'il y a 3 façons d'envisager la solidarité, *l'action solidaire*, *le lien solidaire* et *la solidarité structurelle*. Ces trois conceptions de la solidarité que nous utilisons couramment peuvent se comprendre en terme métaphorique, l'atome, la liaison, la molécule ou encore l'objet, la relation, le système, et nous voyons alors qu'ils forment un tout inséparable. La solidarité doit donc se comprendre de manière globale, en jonglant sur différentes échelles d'observations.

- Nous prenons comme postulat de départ que l'interaction des acteurs avec le monde environnant permet de faire émerger un ensemble de significations qui vont influencer sur le déroulement des actions individuelles (nous prenons le terme *action* au sens large, c'est le mouvement du corps et *le résultat de l'action* qui est donné par les conséquences qui en découlent, c'est donc à la fois le processus et son résultat). Deux questions se posent. Comment définir ce sens que les acteurs attribuent à leur environnement ? Comment le relier à l'action ? Pour tenter de répondre, nous allons postuler en nous basant sur les travaux de linguistique cognitive et de phénoménologie comme ceux de Georges Lakoff, Mark Johnson et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Nous allons postuler que la perception de notre environnement et la signification que nous en avons se construisent à partir de processus cognitifs primitifs simples : la catégorisation, le repérage du mouvement, la personnification, l'intentionalisation, l'opposition, l'empathie... A partir de ce substrat cognitif, des invariants conceptuels émergent et se stabilisent au niveau culturel (par le biais de processus psychosociologiques comme la normalisation ou la socialisation). Ces invariants nous permettent de conférer un sens à notre environnement.

- Comment les relier à l'action ? Selon Lakoff et Johnson pour donner un sens à notre environnement, nous nous appuyons sur un système conceptuel structuré métaphoriquement. Il permet de comprendre des concepts abstraits, des sensations diffuses, en terme d'autre chose et généralement en terme de notre expérience directe. Dès lors la signification se ramène à notre expérience directe et tout particulièrement à notre expérience corporelle. Or cette expérience émerge dans l'action. Il y a donc une circularité entre l'expérience et l'action au travers du système conceptuel.

- Nous pouvons également postuler que l'action et le groupe collectif sont des éléments signifiants dans le système conceptuel. Aussi, l'acteur qui se considère comme membre d'une famille, et agit pour le bien de sa famille doit la catégoriser (appartenance) et accomplir des actions en conséquence (association). Sa compréhension de la situation fondée sur son expérience et sa culture pousse à aider sa famille. Aussi, la solidarité se construit à travers le système conceptuel.

- Il reste à étudier comment au niveau collectif, la solidarité se construit, nous chercherons à montrer que c'est entre autre à partir d'une conceptualisation dichotomique de la sphère sociale que la cohésion naît¹⁵. Nous verrons à ce moment l'importance d'une réflexion en terme de régularité et d'identité sociale, car régularité sociale, solidarité et identité sociale paraissent reliés dans un même processus, celui de la communautarisation. En effet, il semble que la régularité, qui dépend de l'échelle d'observation entre dans la construction de l'identité sociale. Cette régularité peut être observée par les acteurs sociaux et leur servir de repères pour orienter leur action.

¹⁵ Par conséquent, la conceptualisation de la solidarité par les acteurs sociaux peut avoir un impact sur leurs comportements.

Chapitre I. Les explications utilitaristes de la solidarité.

Prendre pour point de départ à une réflexion sur la solidarité, et donc indirectement sur la générosité, le don et le partage, des théories affirmant que le fondement du lien social est de nature compétitive, rationnelle et intéressé peut sembler paradoxal. Pourquoi vouloir comprendre la générosité par l'égoïsme, le partage par le profit ? En fait, c'est une mise en perspective très classique. Peut-on concevoir ce qui est chaud sans l'opposer à ce qui est froid ?

La solidarité n'échappe pas à la règle, et de même que certains auteurs veulent aujourd'hui faire reposer l'organisation sociale sur la rationalité, d'autres, au siècle dernier, comme Léon Bourgeois et Durkheim, voulurent la faire reposer sur la solidarité. Leur ambition était de fonder la solidarité sur un principe différent de celui de la rationalité individuelle. Nous sommes tout à fait dans l'axe de cette problématique mais gardons présent à l'esprit que le recours à des explications par la fonction sociale, fréquent chez Durkheim, comporte également ses limites. Pour dépasser ce débat, il nous faut donc examiner attentivement les arguments des théories rationalistes économiques pour voir quelles faiblesses elles comportent et comment les dépasser. Faute de quoi, nous ne saurions que répondre à l'opinion communément admise que toute solidarité est intéressée.¹⁶

Certains pourraient tout de même rétorquer qu'il y a une alternative parfaitement plausible à cette dernière proposition, ce sont les théories fondées sur le lien affectif. C'est la voie qu'a suivie Freud. Partant d'un point nodal, la sexualité, il prétend déduire une bonne partie de l'organisation psychique et sociale humaine.¹⁷ Fondamentalement, il n'y a pourtant guère de différences entre une société composée d'individus guidés par la rationalité et une société guidée par « *le principe du plaisir* ». Que nous ayons affaire à des agents rationnels ou à des individus affectifs, nous sommes en présence dans chacun des cas, d'individus accomplissant des actions finalisées et rémunératrices ; sauf que dans le second cas, la finalité peut-être masquée, que la compensation est d'ordre sexuelle (au sens large), et qu'il y a plusieurs instances chez un même individu qui peuvent entrer en conflits. De même, certaines théories en psychologie sociale reposant sur l'idée d'un agent normatif, ne s'écartent que momentanément de ce schéma finaliste, pour lui substituer un assemblage complexe d'arbitrages rationnels, sanctions/rétributions, responsabilité/culpabilité...

Le principe de rationalité utilitaire façonne donc le paysage sociologique du 20^{ème} siècle selon une ampleur qui a longtemps été sous-estimée. C'est ce que l'ouvrage d'Alain Caillé « *Critiques de la raison utilitaire* » montre avec brio. Il n'est cependant pas le seul à s'être insurgé contre la domination de ce courant de pensée dans les sciences sociales puisque Albert O. Hirschmann s'est également évertué à montrer les fondements culturels et historiques de la rationalité occidentale dans son livre « *Les passions et les intérêts* » afin d'en relativiser le caractère prétendument absolu.

Dans la suite de ce chapitre, nous utilisons les termes de rationalité et d'intérêt dans le sens qu'ils ont dans les théories utilitaristes, en sciences sociales et en sciences économiques. Nous ne prétendons pas faire une critique de la rationalité prise dans son sens philosophique, qui varie d'ailleurs d'un auteur à un autre.

¹⁶ Serge Moscovici fonde une partie de son raisonnement sur l'opposition entre altruisme égoïste et égoïsme altruiste « *Psychologie sociale des relations à autrui* », 2000, p 82.

¹⁷ Il est remarquable à ce propos que selon Freud, même le désir de connaissance provient des pulsions sexuelles. Voir « *Totem et Tabou* », 1923, p 113, p 129.

I. Les théories rationalistes.

A partir de quelques prémisses simples et peu nombreuses, les théories se rattachant explicitement au courant rationaliste (nous entendons par là l'individualisme méthodologique au sens de Boudon, la théorie des choix rationnels, la microéconomie, et d'autres courants apparentés) se proposent de parvenir à une modélisation objective et complète des sociétés humaines. Aussi ne faut-il guère s'étonner du fait qu'elles intègrent, en concordance avec les faits, une théorie du lien et de l'action solidaire.

Nous allons étudier sur quelle axiomatique, visible ou implicite elles reposent, afin d'en fournir une critique qui devrait nous servir de base à une réflexion plus large sur le lien solidaire. Notre objectif est alors de dépasser les limites propres à ces théories bâties sur un « présupposé » que nous pourrions résumer en une courte phrase : « *les agents choisissent et font ce qu'ils préfèrent, et ceci forcément car c'est dans leur propre intérêt de le faire* ». Cette phrase condense en quelque sorte, malgré sa formulation un peu lourde et incomplète, le sous-bassement idéologique de toute théorie rationaliste. C'est donc là qu'il nous faut cibler notre attaque, même si une critique approfondie et efficace réclamerait évidemment un ouvrage entier.

1. Fondement des théories rationalistes.

Sur quelles règles et concepts s'appuient les théories rationalistes ? Sans prétendre à l'exhaustivité, énumérons les plus générales :

- L'élément central de l'analyse est l'individu ou le groupe.
- Les individus (ou les groupes) effectuent des choix dans un environnement qu'ils perçoivent.
- Les choix modifient l'environnement (sauf dans le cas du choix de ne rien faire).
- L'élément de base de l'analyse n'est défini que si il peut effectuer des choix. C'est le *centre de décision*.
- Il n'y a qu'un seul centre de décision par individu ou par groupe.
- Les choix répondent à des critères de préférence. Si A est préféré à B, l'individu choisit A. Il y a une action séquentielle de type :
 - Préférence → Choix.
 - Ou Utilité → Choix.
- Les individus sont rationnels. Leurs préférences répondent à des propriétés de rationalité (qui diffèrent d'une théorie à l'autre), très souvent, il s'agit de la maximisation des préférences.
- Les choix ont un impact sur l'individu. Autrement dit, le centre de décision choisit en vue de modifier son état, car l'action qu'il va effectuer aura un impact sur son psychisme, ou il le fait pour une autre raison inconnue.
- Pour parvenir à leurs fins, les individus mettent en place des stratégies.
- Pour certaines théories, l'environnement est composé de biens ou d'objets que l'agent cherche à posséder car il a des besoins. Malheureusement ces biens ont un coût et l'individu va donc arbitrer entre la contrainte que fait peser le coût d'acquisition et l'accroissement de bien être consécutif à la *possession* du bien ou de la ressource rare.
- En général, les théoriciens admettent que l'agent agit pour son propre « intérêt » mais certains théoriciens qui veulent réintroduire les comportements altruistes supposent qu'il tient également compte de celui des autres.
- L'agrégation des comportements individuels conduirait à des situations parfois sous-optimales. En tous les cas, l'équilibre global résulte d'une sommation des actions individuelles. L'individu agit pareillement en groupe ou tout seul, et il ne peut agir sur la structure, il est enfermé dans un système auquel il doit adapter son comportement. Dans le cas d'une entreprise, en effet, la rationalité a une cause externe, la survie.

La « métaphore » qui prévaut dans le raisonnement rationaliste est donc celle d'une entité en mouvement qui accomplit des actions réfléchies selon ses préférences, face à des contraintes réelles.

Face aux critiques dont elles ont fait l'objet, confrontées à l'irréalisme de certaines hypothèses et à l'existence d'arguments contre-factuels, les théories rationalistes ont connu de nombreuses avancées ces dernières années. Chacune lève une des hypothèses du modèle initial ou le prolonge. Nous allons passer en revue quelques unes des principales avancées.

- *Les théories avec information imparfaite.* Elles lèvent l'hypothèse d'une réception parfaite de l'information en provenance de l'environnement. L'univers se décompose alors en deux univers distincts et hermétiques, l'univers incertain et l'univers certain. Pour agir en univers incertain, les individus affectent des probabilités aux différents états possibles de l'environnement et choisissent l'événement qui a l'espérance de gain la plus élevée.
- *La rationalité limitée.* Popularisée par Herbert Simon, elle affirme que l'individu ne maximise pas ses préférences, mais arrête la recherche d'une solution dès qu'il rencontre une solution satisfaisante.
- *La théorie des jeux.* Inventée par J.V Newman, la théorie des jeux permet de lever l'indépendance des agents. Chacun va tenir compte de la décision de l'autre. Il pourra ainsi y avoir coopération.
- *L'Homo Sociologicus* de Raymond Boudon réintroduit les notions de complexité et de motivations cachées. L'irrationalité apparente de certaines actions tient au fait que l'agent est face à des problèmes décisionnels liés à la complexité de l'environnement.

Dans les théories rationalistes, les individus *choisissent* donc *intentionnellement* ce qu'il est dans leur *intérêt* de faire, en fonction des *contraintes* environnementales. *A priori*, cette proposition semble parfaitement acceptable, mais il ne faudrait pas en conclure automatiquement qu'elle l'est, car nous allons voir qu'elle a son talon d'Achille, les notions d'intentionnalité, de choix et d'intérêt. Mais auparavant, penchons-nous sur ce qui nous préoccupe, le lien solidaire.

2. *L'action solidaire et l'explication rationnelle.*

Si nous considérons que l'altruisme, la confiance, la coopération participent au lien solidaire, alors nous sommes en droit de nous intéresser aux explications que les théories du choix rationnel en fournissent. L'intuition qui se cache derrière les formules est toujours la même : *lorsque nous prêtons confiance à quelqu'un, quand nous offrons un cadeau, bref quand nous nous comportons en individu altruiste, nous le faisons par intérêt, dans l'idée que nous allons obtenir une gratification en retour ou parce que nous en retirons un bénéfice indirect.* Toute action solidaire répond à une motivation intéressée, mais celle-ci peut-être masquée ou inconsciente, en ce sens que croyant agir pour l'intérêt d'autrui, l'acteur agit en fait de façon égoïste. Toute action apparemment altruiste sert un désir masqué ou visible. En sociobiologie, nous dirons que la fourmi se dévoue au groupe tant qu'elle peut en retirer un avantage génétique¹⁸ ; de même, selon Spencer, à l'origine de l'humanité, nous trouvons une association intéressée, les hommes se sont unis pour le bénéfice qu'ils tiraient de cette union.¹⁹ La coopération fut une stratégie gagnante, les hommes qui coopérèrent survécurent, tandis que les autres disparurent.

Il existe ainsi des mécanismes externes de régulation des stratégies viables qui diffèrent suivant les théories : le marché, la sélection naturelle²⁰, ... qui peuvent suppléer à la rationalité individuelle.

¹⁸ Richard Dawkins, « *Le gène égoïste* », 1996, p 234 –244.

¹⁹ Voir la critique de Spencer par Durkheim (1820-1903) dans « *L'individualisme et les intellectuels.* », 1898.

²⁰ Les mécanismes internes pouvant être le principe du plaisir et la rationalité

a. Altruisme, confiance et rationalité économique.

La formalisation d'une telle intuition est assez aisée²¹. Nous raisonnons bien sûr en terme d'actions solidaires et non en terme de solidarité structurelle. L'analyse est ramenée au niveau individuel.

- Certains modèles supposent que la solidarité fonctionne par défaut. Sa *fonction* est de réduire les coûts d'information ou de transaction engendrés par son absence. Christian Thuderoz écrit ainsi : « *L'accroissement de la coopération entre les individus et les groupes requiert des procédures économes en conflictualité, du fait des coûts de (re)négociation : la confiance permet de faire l'économie de cette mise à l'épreuve, la confiance éprouvée une fois garantissant une certaine stabilité, reproductibilité et équité de l'échange.* »²² Il est donc moins coûteux, en terme d'information ou de coûts de transaction, de faire confiance ou de coopérer que de ne pas le faire ; les agents choisissent d'être solidaires car c'est une stratégie gagnante.

- Dans le cas de jeux répétés, la confiance est bénéfique à long terme. Par exemple, trahir un agent renforcera le gain à un coup, mais rendra nul les gains suivants. Le choix de l'agent repose alors sur un arbitrage intertemporel entre les différents gains espérés à long terme et le gain à un coup.

- L'altruisme ne demande pas non plus de réaménagements compliqués des modèles. En économie des ressources naturelles, on postule ainsi l'existence de biens altruistes ou de biens éthiques²³. Ce sont des biens qui accroissent l'utilité d'un individu sans qu'il y ait de lien direct entre les deux, comme le sauvetage des baleines, la justice, la morale... Leur valeur est déterminée par la quantité numéraire que les agents sont prêts à offrir pour consommer plus de ces biens et de l'équilibre qui résulte de l'égalisation de l'offre et de la demande marginale, comme sur l'importe quel marché.

- On peut enfin lever l'hypothèse d'indépendance des fonctions d'utilité. On postule que l'utilité d'un agent x est corrélée positivement avec celle d'un agent y (ce qui serait lié à l'empathie). Ou encore, qu'en me montrant bienveillant à l'égard de mon voisin, j'anticipe que celui-ci se montrera bienveillant à mon égard. C'est donc à l'aide d'hypothèses triviales qu'il est possible de réinterpréter la théorie du don de Mauss. Un don appelle un contre-don et ce mécanisme est bénéfique à long terme.

b. Altruisme et psychologie sociale.

Si nous choisissons volontairement de sauter d'une discipline à une autre, c'est pour montrer que les explications rationalistes ou économiques sont loin d'être cantonnées aux théories économiques et sociologiques. En psychologie et en psychologie sociale, nous les retrouvons fréquemment parsemées ça et là, au gré des théories explicatives. Certains auteurs utilisent le motif économique comme si il allait de soi, comme si il pouvait servir de base aux théories sans qu'ils aient à le justifier.

Nous prendrons comme point de départ l'ouvrage de JP Leyens, « *Psychologie sociale* » qui résume l'état de la discipline dans les années 1980. Dans le Chapitre X, il se propose de faire le point sur deux phénomènes : l'altruisme et l'attraction. Il démarre de façon décisive, « *La sauvegarde de la sociabilité constitue sans doute (...) la fonction ultime de l'attraction entre les êtres humains* ». Reléguant l'étude de cette fonction à des développements ultérieurs, il préfère s'en tenir à la dimension causale de l'attraction. Pourquoi aimons-nous d'avantage une personne qu'une autre²⁴ ? La réponse est enfantine, elle est économique : « *Nous aimons telle personne et la préférons à d'autre parce que le rapport revenus/investissement est supérieur.* »²⁵ Dès lors, nous aimons les gens

²¹ Bien qu'une définition rigoureuse des phénomènes étudiés soit souvent négligée, si bien que les différentes notions, confiance, altruisme, bienveillance sont quasiment interchangeables

²² « *La confiance* », 1999, p 6.

²³ Ce ne sont pas forcément des biens collectifs ou communs.

²⁴ Ce qui revient à chercher les causes de l'intensité du lien solidaire si le lien affectif débouche sur le lien solidaire. On fait une hypothèse implicite, quand on aime quelqu'un, on est enclin à l'aider.

²⁵ Ibid., p 153.

compétents, c'est une amitié avantageuse ; nous aimons ceux qui nous aiment car l'amour et l'estime sont gratifiants ; nous aimons quelqu'un qui nous ressemble, car nous pensons que cette similitude va renforcer l'amour qu'il nous porte.

De l'altruisme, J.P. Leyens retient la définition de Berkowitz : « *Un comportement volontaire consistant à faire du bien à autrui sans anticipations de renforcements externes* ». S'en suit une remarque capitale. « *Evidemment, il est très difficile d'exclure toute possibilité de renforcements, qui peuvent très bien être internes* ». ²⁶ Nous réutiliserons cette critique par la suite. J.P. Leyens explique l'altruisme de deux manières. La première s'inscrit dans la perspective du renforcement. « *le plaisir de la personne qu'on aide devient notre par empathie* » et nous retrouvons la corrélation entre fonctions d'utilité évoquée plus haut. La deuxième se focalise sur l'aspect normatif de l'altruisme. Le processus de décision d'aide suit trois étapes, on reconnaît qu'une personne est en détresse, un sentiment de responsabilité émerge puis il faut surmonter les défenses contre l'intervention altruiste. La première étape est de l'ordre du domaine cognitif et culturel, aussi ne nous intéresse-t-elle pas ici ; par contre, les deux suivantes font respectivement appel à deux arbitrages internes : un arbitrage culpabilité/responsabilité et un arbitrage entre le coût d'intervention et le bien-fondé de la demande. Dans les deux cas, il y a bien un arbitrage économique.

Paru dans les années 80, l'ouvrage de J.P. Leyens est loin d'être tombé en désuétude ; à preuve, le chef de file de la psychologie sociale en France, Serge Moscovici, tient à l'heure actuelle, dans « *Psychologie sociale des relations à autrui* » un discours assez semblable sur l'altruisme. Serge Moscovici introduit dans le premier chapitre la question de l'altruisme sous l'angle du narcissisme. « *Comment, se demande-t-il, est-il possible d'établir que la satisfaction tirée du comportement altruiste serait fonction de l'attachement à soi ?* » ²⁷ d'où il tire une deuxième question, « *Existerait-il un moyen de prouver qu'un objet devient plus attrayant (...) parce qu'il m'appartient à moi plutôt qu'à l'autre* ».

L'expérimentation semble confirmer qu'un objet devient plus attrayant parce qu'il m'appartient à moi plutôt qu'à l'autre. Ce qui a pour les théories psychosociologiques une incidence considérable. Car il faut remarquer que l'appartenance ou la propriété individuelle, jettent le pont entre deux corps théoriques apparemment bien distincts, la psychanalyse Freudienne et les théories économiques. En effet, chacune suppose que le rapport à l'objet est conditionné par l'accroissement de bien-être suivi de l'intervention sur l'objet. Dans la psychanalyse, la variété d'action est relativement large mais elle provient pour l'essentiel du déplacement des satisfactions corporelles : chaque pulsion est satisfaite par la possession de l'objet de satisfaction, et par son « utilisation ». Dans les théories microéconomiques standards, il en va de même, la possession de l'objet convoité, sa consommation par l'agent économique, accroît la satisfaction de cet agent. Dans une telle perspective, la relation empirique entre appartenance à un groupe et évaluation positive de celui-ci (et comportements altruistes qui peuvent en résulter) ²⁸ repose sur l'évaluation positive de la *similarité*, conséquence directe du *narcissisme*, et sur l'*identification* à autrui. Ce qui est mien est l'objet d'un attachement positif et entraîne par conséquent des comportements positifs. Le groupe d'appartenance est un bien durable ou un objet de satisfaction, il doit renvoyer une image positive, il est comme une extension du *moi* et satisfait une pulsion narcissique. L'autocatégorisation suppose une identification à des caractères visibles des membres du groupe qui définissent l'identité du groupe. D'où provient cette identification ? Nous verrons que pour Freud, elle découle de l'identification au père qui se reporte sur autrui. Elle peut également découler de pulsions narcissiques. Il y a une identification à un modèle du groupe (pouvant être virtuel, ou être comportemental, ce sont des actions modèles) qui comble le besoin d'une auto-évaluation positive (car la distance entre le soi et le modèle positif se réduit).

Dit plus simplement, le groupe qui est mien, l'individu auquel je m'identifie est l'objet de renforcements positifs, et il y a là une raison économique détournée, l'accroissement de l'utilité.

²⁶ Ibid. p 163.

²⁷ « *Psychologie sociale des relations à autrui* », p 12.

²⁸ « *Psychologie sociale et relations intergroupes* », 1998, p 70.

Revenant sur l'altruisme dans la suite de l'ouvrage qu'il dirige, au chapitre intitulé « *Les formes élémentaires de l'altruisme* », Serge Moscovici, critiquant les psychologues qui ont la prétention de concevoir l'altruisme comme une vertu, expose assez clairement sa position dans le passage qui suit : « *il est difficile de croire qu'il existe un altruisme pur, une attitude ou un comportement qui ne soient motivés que par eux-mêmes, donc en quelque sorte gratuits. Et pourtant c'est une opinion fort répandue qui simplifie beaucoup la réalité humaine et conduit à de nombreux échecs dans les relations amicales, amoureuses ou autres. En fait on oublie le principe économique selon lequel « on a rien pour rien », la phrase célèbre attestant qu'« il n'y a pas de repas gratuit ». Et on croit pouvoir recevoir sans donner, supposant qu'il y a une obligation d'altruisme. On prescrit à l'autre de faire son devoir, de sacrifier son temps et son énergie au nom des règles morales et des impératifs sociaux. Il va de soi que ceux qui supposent de tels sacrifices et une telle générosité chez les autres pour leur propre bénéfice sont à leur avantage en dépeignant l'altruisme comme étant toujours bon et intrinsèquement rémunérateur, pur de tout égoïsme* ». S'en suit une injonction morale surprenante, il faut réfléchir à ses motivations avant d'accomplir un acte altruiste, car celui-ci masque en fait, soit un désir de satisfaire notre ego, soit une volonté de se servir d'autrui et non de l'aider. Mais la psychanalyse a remarqué ce fait, elle qui « *décèle dans le manque d'égoïsme, le dévouement à autrui, une peur bleue d'affronter ses désirs les plus intimes. C'est pour cela que les vertus nous semblent inhumaines et à la longue suspecte* ». Cet extrait de l'article de Serge Moscovici résume assez bien la doctrine qui sous-tend l'approche rationnelle. L'utilisation de métaphores économiques (ou énergétiques) traduit de plus une connivence certaine entre la psychologie sociale et la théorie microéconomique²⁹.

3. Critiques de l'explication rationnelle.

Après avoir présenté les théories rationalistes, en les délimitant par leur axiomatique, il nous faut bien reconnaître qu'avec un faible nombre d'hypothèses, elles proposent une explication cohérente du lien solidaire. Pourquoi alors ne pas s'en contenter ? Je dirai que la première raison est de l'ordre de l'expérience intime. L'image d'un homme égoïste, intéressé, rationnel, calculateur peut nous satisfaire selon notre humeur, mais la plupart du temps, elle nous paraît choquante et irréaliste ; tout comme l'idée d'un individu entièrement altruiste, dévoué corps et âme au bonheur de l'humanité semble au fond assez suspecte. J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pour l'instant que d'une simple intuition. Et j'ajouterai que cela doit rester au stade intuitif. Pour la simple et bonne raison qu'il n'y a peut-être aucun moyen de prouver objectivement qu'un individu agit de façon intéressé ou non, de façon irrationnelle ou non, qu'il met en place une stratégie intéressé ou qu'il agit sous l'emprise d'un déterminisme normatif. C'est du moins ce que nous aimerions démontrer.

Mais d'autres raisons nous invitent à rejeter une telle conception de l'action :

- Michel Crozier et Erhard Friedberg qui se sont longuement préoccupés du problème de la décision, nous livre dans « *L'acteur et le système* », 1977, deux phrases-clés synthétisant selon eux des thèmes récurrents dans la pensée de O. Hirschmann et James G. March :

- « 1. Les hommes et les décideurs ne savent jamais très bien ce qu'ils veulent.
2. Ils découvrent leurs buts, souvent des buts nouveaux, à travers l'expérience, c'est à dire à travers leurs décisions. », p 317.

Si une telle proposition s'avérait exacte, elle amènerait à reformuler complètement notre conception de l'action, car la nature séquentielle de l'action disparaît et laisse derrière elle un vide explicatif. L'action précède la finalité. La finalité d'une action peut apparaître postérieurement à l'action. En réalité, on constate que les individus ne savent pas ce qu'ils veulent et parfois ignorent

²⁹ On retrouve par exemple les métaphores de l'intérêt, de la gratuité, de l'avantage, de l'énergie, de la rémunération...

pourquoi ils agissent. Ils agissent selon une normalité, selon des schèmes moteurs préétablis et la façon dont ils s'y prennent pour agir ne donne pas lieu à un questionnement, tant elle paraît mécanique. Quand on leur demande leurs motivations à agir, ils ont certes quelques idées, mais rien ne prouve que les motivations qu'il énumèrent guident réellement leur action.

- Les théoriciens du courant rationaliste supposent que les théories sont valides lorsque les hypothèses du modèle conduisent à un modèle en adéquation avec la réalité. Peu importe que les hypothèses soient réalistes ou non, à partir du moment où les résultats du modèle coïncident avec les données. Mais partant de là, comment trancher quand différentes hypothèses conduisent au même résultat. Pour modéliser la coopération, on peut faire l'hypothèse que les individus se comportent :

1. Dans le cadre d'un jeu bayésien.
2. Dans le cadre d'un jeu normal.

Et chaque hypothèse conduit à un résultat identique.³⁰

- La plupart des théories rationalistes supposent que le système est pour les agents une simple contrainte, il ne peuvent le modifier, et n'ont pas l'intention de le faire sauf si cela leur apporte une gratification directe. Ceci amène deux remarques : si nous devons adhérer à cet argument, nous ne saurions expliquer comment la société évolue au niveau institutionnel, ce qui est contre-factuel ; nous ne saurions également expliquer pourquoi l'ensemble de notre discours quotidien est imprégné de dialogues sur la collectivité qui nous entoure. Si nous sommes si égoïstes pourquoi avons-nous besoin de nous intéresser à la collectivité et de manifester le souhait de la changer ? Il y a là de toute évidence un fait que les théories rationalistes ne parviennent pas à expliquer. Pour modéliser cette réalité empirique, les théoriciens en microéconomie ont introduit la notion de bien éthique. La politique de sauvetage des baleines accroît le bien-être d'un agent. Mais cela n'explique rien, car comme le montre le paradoxe d'Olson, l'agent n'a aucune raison de perdre son temps à aller embarrasser les baleiniers si il sait que d'autres peuvent le faire à sa place. L'investissement dans les associations a atteint un tel niveau à l'heure actuelle que sa présence dans une association n'entraînera qu'un accroissement dérisoire du bien collectif. De plus il n'est absolument pas sûr d'apercevoir les effets de son action, car il n'est pas évident de mesurer la valeur d'un bien collectif.

N'en concluons en pas pour autant que nous sommes débarrassés de l'idée de biens collectifs. Nous allons illustrer le fait que dans les théories microéconomiques, il est toujours possible de sauver un modèle (de même qu'en psychanalyse, il est toujours possible d'avancer qu'une personne n'est pas guérie car elle conserve des traumatismes refoulés dans l'inconscient). Pourquoi ne pas supposer que l'agent se trompe systématiquement ? Par exemple, en entrant dans l'association, la quantité d'information positives augmente sous l'effet de la propagande qui règne au sein de l'association (il y a incertitude sur le niveau réel du bien collectif), et il est alors dupé par l'illusion que le bien collectif s'accroît depuis qu'il est rentré dans l'association. L'agent se comporte ainsi de manière parfaitement rationnelle. Cet exemple montre au passage les problèmes de réfutation auxquels sont confrontés les théories rationalistes. *Cette faiblesse nous incite à reconsidérer l'hypothèse l'indépendance entre les motifs de l'action individuelle et l'état du système en soumettant aux données l'hypothèse concurrente que la « représentation » du collectif influe sur la nature de l'action individuelle.*

- Mais, il est de toute façon très difficile de supposer que le modèle d'agent rationnel élaboré par les théories rationalistes ait une portée qui englobe l'ensemble de l'action collective et individuelle. Et ceci pour de nombreuses raisons. Remarquons déjà que certains comportements sont essentiellement réflexes ou conditionnées génétiquement. Ainsi, il n'y a rien de rationnel dans l'action de tourner la tête quand un avion passe ; et de même, il est peu probable que les enfants se lèvent chaque jour en réfléchissant à l'aide d'un calcul inter-temporel probabiliste si ils ont intérêt à rester chez leurs parents. Ajoutons à cela que pour un acteur collectif, l'hypothèse de rationalité peut être inadaptée comme la sociologie des organisations l'a montré.

- Le vrai problème dans un modèle finaliste ou séquentiel, c'est qu'on ne sait guère où situer le « moment et le lieu » de décision de l'action. De plus, certaines pathologies montrent que la

³⁰ Il est assez facile de s'en convaincre puisqu'on ne peut pas savoir si l'agent affecte des probabilités aux événements (jeu bayésien) ou n'en affecte pas (jeu normal).

correspondance entre action et intention peut connaître des dysfonctionnements graves. A vrai dire, *le fait que quand nous avons consciemment l'intention d'accomplir une action suivant un choix précis, nous l'accomplissons effectivement, ne présume en rien que l'ensemble de nos actions soit guidé par une intention consciente.* Même si il est vrai que rétrospectivement, une action semble souvent subjectivement précédée d'une intention, nous n'avons en fait aucun moyen de le vérifier, puisque une telle expérimentation fausserait le caractère inconscient de certaines actions ! Il y a dès lors une véritable simplification que nous opérons naturellement en pensant que notre action est entièrement intentionnelle.³¹ Il est en fait fort douteux que nous puissions généraliser la notion d'intention à l'ensemble de l'action. Il en va de même pour un comportement dit stratégique, comment le distinguer d'un comportement normalisé ? Prenons un exemple tiré du sens commun. De prime abord, le séducteur communiquera avec la personne désirée de façon stratégique, avec une finalité claire, tandis que l'aristocrate aura un langage châtié du fait de sa culture. Il est difficile de contester cette position, et pourtant la proposition inverse est tout aussi valable. Le séducteur agit ainsi du fait des normes de conduite valables dans son champ culturel et l'aristocrate utilise le langage soutenu, stratégiquement, dans le dessein de se distinguer du commun des mortels.

En examinant les notions de rationalité, de stratégies, de décisions, nous voyons bien les limites qu'elles révèlent, mais une des limites à mon avis indépassable tient à la notion d'intérêt au sens économique. Aussi vais-je l'examiner à part et monter en quoi elle nous plonge dans un raisonnement circulaire d'où nous ne pouvons sortir qu'en remettant en cause la notion d'intérêt. Nous allons pour cela, réfléchir à ce qu'est une action finalisée dans le cadre du paradigme utilitariste, en formalisant le problème.

L'idée que les agents agissent de façon intéressée renvoie à une double conjecture, d'une part l'action est finalisée, avec tout ce que cela implique, d'autre part, il existe une bipolarisation³² des actions : l'action égoïste vise à améliorer l'état interne de celui qui agit, l'action altruiste vise à améliorer l'état interne d'une personne tierce. Voilà comment traditionnellement, on définit, par opposition à une action intéressée, une action désintéressée.

Intuitivement, le concept d'action paraît facile à saisir. Il renvoie pourtant à une réalité assez complexe qu'il est possible de décomposer. Nous pouvons distinguer le mouvement corporel (ce que nous observons), le résultat objectif de l'action, la conceptualisation de l'action par l'acteur (la description) qui est souvent restreinte au résultat ou au déroulement de l'action, les mécanismes de coordination des mouvements, la transformation du psychisme liée à l'action. Lorsqu'il conceptualise son action, l'acteur conceptualise des éléments de l'action (souvent le résultat) pas forcément son corps en action. En théorie, il nous faut donc distinguer la conceptualisation de l'action et sa réalisation. De plus, en général, pour les actions qui sont dans le champ de notre expérience, un mouvement corporel implique le résultat de l'action, il y a correspondance entre l'intention, la coordination et le résultat. Même si le résultat peut ne pas être satisfaisant.

Dans les théories rationnelles une action est une transformation de 3 paramètres :

- L'état interne de l'agent : EI
- L'état physique de l'agent : P
- L'état de l'environnement extérieur à P : E

³¹ Le principe de l'intentionnalité de l'action s'apparente d'ailleurs au fameux principe de Heisenberg en physique, lorsque vous avez l'intention d'accomplir une action vous l'accomplissez et certaines actions sont non intentionnelles. Par contre, si vous voulez savoir si une action est intentionnelle ou non, vous ne pouvez le déterminer car en cherchant à le savoir, vous la rendez par là même intentionnelle ! Rétrospectivement, il ne s'agira que d'une réinterprétation...

³² Nous pouvons distinguer une dichotomie (une opposition discrète), d'une bipolarisation (opposition continue). La polarisation définit une orientation vers une direction. Dans ce mémoire nous l'utilisons dans un sens précis, il s'agit d'une capacité à comprendre l'environnement en positionnant des éléments sur des axes d'opposition.

C'est une application A telle que $A(E, EI, P) \rightarrow (E', EI', P')$.

Maintenant qu'est-ce qu'une action finalisée ? C'est une application où l'individu anticipe E', il le fait par inférence, il sait que $A(E) \rightarrow E'$. Par exemple quelqu'un se noie (E), deux solutions s'offrent à moi :

- Je vais l'aider, E'.
- J'attends qu'il se noie, E''.

Dans tous les cas, j'anticipe le résultat en agissant, je projette une réalisation de cette action. En agissant, cette action est sensée s'accomplir, et je ne me préoccupe qu'assez peu des *sous-actions* qui vont permettre l'accomplissement de A. Je me représente donc l'action par une réduction conceptuelle. L'action finalisée est alors :

- Totale. Elle inclut toutes les sous-actions.
- Orientée. Elle transforme E en E'.
- Projective. On anticipe E'.
- Représentée. Ce qui permet de coordonner son action.

Si une propriété manque, l'action n'est plus finalisée.

Le fait qu'une action soit projective suppose que nous puissions nous la représenter au moins sous la forme d'un codage symbolique. Nous pourrions dire qu'au moment d'agir, ce qui importe, c'est la représentation anticipée de l'état E' : $R(E')$. Donc l'action finalisée devient :

$$A(E, EI, P, R(E')) \rightarrow (E', EI', P')$$

Notons que certaines actions sont accomplies mécaniquement, elles ne nécessitent pas de projection, et alors $R(E')$ est une fonction constante. De plus certaines actions sont également représentées au moment de l'action, tout dépend de la réflexivité de l'action.

Nous savons de plus que l'individu possède des procédés pour structurer E, il y a la *catégorisation*, *l'inférence*, *la dichotomie* il infère que son action pourra peut-être réaliser E'. Nous avons donc $E = (E^1, E^2, \dots, E^h)$. Il existe parmi ses catégories, des *catégories empathiques*, c'est à dire, des catégories dont nous sommes capables d'inférer l'existence d'un état interne, une faculté de penser. Ce sont des catégories Ei^x , $x \in (1, \dots, h)$ qui du fait de l'empathie ou de l'amélioration de l'intérêt collectif sont dépendantes. Appelons action *égoïste*, une action finalisée qui ne contient que la projection de la transformation de l'état interne de l'agent. C'est donc une application de type :

$$A(E, (Ei, Ei^1, Ei^2, \dots, Ei^h), P, R(E', Ei'), EI) \rightarrow (E', EI', I', P')$$

Avec Ei l'état interne de l'individu et $EI = (Ei, Ei^1, Ei^2, \dots, Ei^h)$

Une action *altruiste* est une action du type

$$A(E, EI, P, R(E', Ei', Ei^{n'})) \rightarrow (E', EI', I', P')$$

Avec Ei^n un sous- vecteur de EI.

Dans cette optique il n'y a en fait aucun moyen d'affirmer qu'une action est objectivement altruiste ou égoïste puisqu'en transformant l'état interne d'autrui, je transforme en même temps mon état interne, du fait que les Ei sont corrélés entre eux et que les composants de E le sont également. C'est déjà un premier point.

Maintenant supposer qu'une action soit égoïste revient à dire que l'agent ne s'occupera que de son état interne en agissant, ce qui est impossible puisqu'une modification d'un E_i^x entraîne un changement des autres $E_i^{x'}$ par empathie et une modification de E. Sauf à supposer qu'il ne soit pas doué d'empathie, et dans ce cas il ne peut se représenter l'état interne d'autrui. Par conséquent l'action est soit entièrement altruiste si il y a empathie, soit entièrement égoïste, si il n'y a pas d'empathie. Et la deuxième hypothèse est contre-factuelle.

Nous ne pouvons donc nous occuper de nous-même sans nous occuper du bonheur d'autrui. Si on suppose en outre que l'individu est rationnel, il ne peut agir sans gratifications compensatoires, en conséquence, il doit être intéressé, le plaisir d'autrui ou le malheur d'autrui lui procure du bonheur. Le problème n'est donc pas de savoir si l'individu est altruiste ou égoïste mais si il est malveillant ou bienveillant. La notion d'intérêt économique sonne donc creux, car en partant de l'axiomatique rationaliste, toute action est intéressée et altruiste à la fois. Dans le paradigme rationaliste, il n'y a pas finalement d'égoïste, il n'y a que de l'altruisme intéressé. Ceci se déduit logiquement de deux prémisses :

- L'action est finalisée.
- L'état interne est bipolarisé.

Le problème dans l'hypothèse d'une action finalisée est qu'on suppose que l'action n'a qu'une seule finalité. En réalité, d'une part, une même action peut entrer dans la finalité de plusieurs actions et une même action peut avoir plusieurs finalités pouvant entrer en contradiction.

Elle peut entrer en contradiction sur plusieurs dimensions. Temporellement, je peux me soulager en tapant sur quelqu'un, mais dans le même temps, je me fais horriblement mal au poing. Quelle action dois-je retenir ? Autre problème, une action peut viser la même personne sur différents laps de temps, à court terme, j'espère lui faire plaisir mais je sais très bien qu'à long terme, je chercherai à lui nuire.

Autre exemple, supposons qu'un enfant prenne un livre pour le lire. A priori cette action paraît intéressée, et pourtant non, puisque il lit le livre pour apprendre, donc pour faire plaisir à ses parents. Par conséquent, il est très difficile de trouver une action où autrui n'intervient pas, une action intéressée que par soi-même. Elle a suffisamment de répercussions ou de finalités différentes pour être désintéressée. Par exemple, en allant allumer la lumière pour mieux lire, l'enfant fait une action altruiste.

Qui plus est, il est peu probable que l'action nécessite systématiquement une projection pour se déclencher, sinon toute sous-action serait finalisée, ce qui demanderait une capacité de traitement de l'information démesurée. Quand à l'idée que toutes nos actions sont motivées par l'intérêt, il est bien impossible de le prouver puisqu'on ne peut pas le réfuter, il est toujours possible de trouver un intérêt par rapport à une finalité, car les finalités s'enchaînent de façon causale et E et EI sont corrélés.³³ Si je me fais mal aujourd'hui, c'est pour mon bien demain, la variation de l'état interne dépend donc de la finalité, elle lui est assujettie, elle n'agit pas comme un mécanisme indépendant.

Le schéma causal de l'action finalisée semble donc inadapté pour comprendre la solidarité car il tourne à vide : les notions d'altruisme et d'égoïsme peuvent conduire à des raisonnements absurdes. Ajoutons que le schéma finaliste ne se limite pas aux théories rationalistes, il a également connu des développements importants dans la théorie freudienne comme nous allons le voir à présent.

³³ En fait, pendant que nous agissons presque machinalement, nous pouvons laisser voguer notre pensée à des projets divers, des descriptions de scènes, nous nous remémorons des dialogues passés... *Il y a donc déjà un décalage entre l'état interne et l'action.*

II. Le lien solidaire dans la théorie freudienne.

L'œuvre de Freud est considérée par certains comme un des événements marquants du 20^{ème} siècle, voire comme la marque de l'entrée de l'Homme dans la modernité. La notion d'inconscient, le rôle de la sexualité dans l'organisation psychique, son interprétation des rêves ont révolutionné le regard de l'Homme sur lui-même. De plus, le champ de sa pensée étant très large, puisqu'il va de la genèse de l'humanité à l'individu pris isolément, il fournit un cadre conceptuel valable pour l'étude des faits sociaux. A cet égard, le concept de solidarité pénètre son œuvre, à l'instar d'autres mécanismes sociaux. Nous allons chercher à voir comment Freud l'utilise et l'explique.

Pour certains, Freud a construit une alternative viable aux théories rationnelles, il semble, comme nous l'avons entrevu plus haut, qu'il n'y a pourtant pas de différences notables entre les théories rationnelles et la théorie Freudienne. Je ne saurais dire si il en est de même dans la théorie psychanalytique en général, n'ayant pas les connaissances requises en la matière car la psychanalyse a fait l'objet au cours du 20^{ème} siècle de développements considérables.

1. Les fondements du lien solidaire chez Freud.

La théorie psychosociologique de Freud est fondée sur une analogie entre la structure psychique et comportementale individuelle, et la structure sociale. De l'individu au groupe, et du groupe à la société, nous retrouvons la même structure dynamique en toile de fond. Quelle est précisément cette structure commune ?

- En premier lieu, l'individu et du social ont une organisation évolutive. Ils traversent tous deux des phases ordonnées qui tendent vers un état final stable, l'âge adulte ou la société civilisée. Freud a donc une vision évolutionniste du social qu'il emprunte certainement aux thèses de l'anthropologie de son époque : l'état de la structure à un moment donné dépend de ses états antérieurs.³⁴ De même qu'il y a une élaboration de la personnalité à travers des stades déterminés génétiquement (stade oral, anal, phallique), de même l'humanité évolue en traversant des étapes successives ; elle passe du stade primitif, la horde, à l'animisme, puis du stade religieux, à la civilisation moderne.

- Ces stades sont empilés en strates cumulatives et interdépendantes. Un état ne disparaît jamais complètement, il survit forcément à l'état de traces, ce qui suppose une capacité de conserver ces traces. Ce rôle est tenu par la mémorisation pour l'individu ; en revanche, dans l'histoire sociale Freud admet ignorer comment les résidus subsistent. Dit autrement, l'étude d'un individu ou d'une société à un point donné du temps n'a de sens que si nous la réfèrons à son passé, car une personnalité ou une forme culturelle sont la résultante de mécanismes cumulatifs et d'évènements antérieurs (chocs émotionnels, apprentissage, développement hormonal, meurtre collectif, technologies...).

- Parallèlement à cette structure évolutive, il existe une dynamique de refoulement des traces mnésiques qui obéit à un principe homéostatique (satisfaction pulsionnelle, réduction de la douleur, ...) ou à des principes fonctionnels. Cette structure résiste à un changement d'échelle au niveau collectif, il coexiste au sein de la psyché, un inconscient, lieu virtuel des pulsions, sentiments accumulés ou présents... et des mécanismes de censure (sentiments de culpabilité, conscience morale, règles, coutumes, tabou...) qui visent à empêcher que des actions interdites se produisent ou à masquer des pulsions libidineuses non souhaitables, à la conscience individuelle et/ou collective. Freud suggère que la « *résistance découle (...) de la profonde aversion que l'homme éprouve pour ses désirs incestueux d'autrefois, aujourd'hui complètement et profondément refoulés* ». ³⁵ Les mécanismes de censure peuvent alors s'avérer si efficaces, que dans le cas du tabou, les individus ignorent les raisons pour lesquelles ils agissent, tant elles paraissent aller de soi.

³⁴ « *Totem et tabou* », p 11. Pour comprendre ce point, on peut le comparer à l'évolution technologique, les avancées technologiques dépendraient des avancées précédentes.

³⁵ Ibid., p 34.

- L'action pour Freud est finalisée : elle est orientée vers un objet qui une fois possédé, peut réduire la tension provoquée par la pulsion.

- Freud suppose alors que le refoulement conduit à une pathologie névrotique et ceci très souvent par le biais d'une structure conflictuelle commune à l'organisation sociale et individuelle : le complexe d'Œdipe. Il est déclenché pour un homme, par le désir de meurtre envers le père, précédé de l'identification au père (ou du totem dans sa transposition collective). Car ce dernier empêche d'assouvir le désir sexuel dirigé vers la mère ou les femmes du clan (ou encore de contrôler les ressources sexuelles dont le père tyrannique détenait le monopole). Il s'élabore donc suivant les pulsions incestueuses, et Freud suppose que le conflit avec le père qui interdit la possession des femmes de la famille ou du clan, débouche sur des sentiments analogues au niveau social et individuel : jalousie, pulsion meurtrière, culpabilité qui en découle, et donc sur des conflits.

- Le complexe d'Œdipe ou la persistance de la libido³⁶ qui se fixe sur différents objets, conduisent alors à des tensions qui ne s'éteignent jamais complètement mais qui peuvent trouver des substitutions dans des mécanismes divers comme la sublimation (l'art), l'introjection (changement d'objet) ou la projection (les désirs sont projetés en dehors du monde interne, c'est par exemple la magie ou le sentiment de toute puissance de l'individu dans les foules, *la toute puissance de la pensée où il y a confusion entre l'intention et le résultat de l'action*).

- Le principe du plaisir (principe économique qui vise à diminuer une tension négative ou accroître la satisfaction) conduit à un déplacement des pulsions vers des actions détournées de leur objet originel « *La tendance-désir se déplace constamment pour échapper à l'interdiction dont elle est frappée et elle cherche à remplacer ce qui lui est défendu par des substitutions : objets ou actes de substitutions.*³⁷ » ; ainsi des actions collectives ou individuelles apparemment irrationnelles, obéissent en fait à une logique potentiellement accessible à l'observateur, pour peu qu'il prenne la peine de s'atteler à une exploration des contenus de l'inconscient.

- Enfin, par l'acte de langage qui ramène à la conscience des souvenirs refoulés et l'étude des manifestations inconscientes (rêves, lapsus...), il est possible de réduire la tension liée au refoulement, et nous pouvons ainsi espérer retrouver un comportement normal ou tout au moins redonner un sens à des actions qui échappaient auparavant à notre entendement, voire à notre volonté.

Voilà résumées sommairement les propriétés de la structure commune à l'organisation psychique et sociologique de l'individu et du social.³⁸ Freud s'est aventuré dans une théorie englobant aussi bien les phénomènes sociaux que les phénomènes individuels, aussi a-t-il été nécessairement confronté au problème de la solidarité³⁹. Et nous la retrouvons à deux moments centraux dans son œuvre sociologique. Dans la genèse de l'humanité, le meurtre du père suppose que *les fils s'unissent solidairement* pour s'accaparer les ressources sexuelles, les femmes du clan, et décident par suite d'un commun accord, étant donné leur sentiment de culpabilité, de renoncer à les posséder (explication de l'exogamie) ; dans *psychologie des foules et analyse du moi*, il explique la cohésion sociale par le jeu de deux forces antagonistes : l'Eros qui réunit les hommes entre eux par le biais de l'identification et du narcissisme, Thanatos, la pulsion destructrice, qui contraint le groupe à projeter ses sentiments hostiles vers l'exogroupe.

La solidarité intervient donc de deux façons différentes. D'une part, suivant une nécessité de coopération économique ou fonctionnelle : soit pour dissuader les individus déviants d'enfreindre les

³⁶ Freud donne de la Libido dans « *Psychologie des foules et analyse du moi* », la définition suivante : « *Libido est un terme emprunté à la théorie de l'affectivité. Nous désignons ainsi l'énergie, considérée comme grandeur quantitative – quoique pour l'instant non mesurable-, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que nous résumons sous le nom d'amour* », p 166.

³⁷ « *Totem et tabou* », p 51.

³⁸ Etant donné le caractère dynamique de l'analyse Freudienne, il est peut être plus approprié de parler de système, chaque moment de la structure dépend de ses états antérieurs et de la capacité de la structure à se modifier en fonction des états antérieurs, il existe alors plusieurs cheminements possibles qui conduisent à des structures différentes.

³⁹ Dans « *Psychologie des foules et analyse du moi* », Freud nous fait part de sa préoccupation à ce sujet, il s'exprime ainsi : « *Si dans la foule les individus liés entre eux constituent une unité, il doit bien y avoir quelque chose qui les relie les uns aux autres, et ce lien pourrait être justement ce qui est caractéristique de la foule* », p 143.

tabous, du fait de la tentation qu'ils incarnent qui pousse les membres du groupe à les imiter, ce qui conduirait à une dislocation de la société, soit pour coopérer et s'assurer l'avantage dans une relation de pouvoir déséquilibrée. D'autre part, la solidarité émane de l'ambivalence affective éprouvée vers autrui, et notamment vers le groupe d'identification ou le leader paternel. C'est l'amour pour l'autre qui fonde la solidarité. Nous pourrions rapprocher cette analyse des doctrines chrétiennes de la solidarité et de la charité, qui considèrent qu'un élan sincère et inné dirige nos actions vers le bien⁴⁰. En fait, il n'en est rien, car l'amour ne peut se réaliser sans son sentiment opposé, la haine d'autrui. Eugène Enriquez dans son étude sur le lien social résume ainsi la pensée de Freud : « *Tout groupe n'existe que dans un champ de guerre généralisé. Ce faisant, (...), il solidifie les liens de réciprocité entre ses membres. Par ce lien libidinal, il manifeste la force d'Eros, qui est de créer des liaisons toujours plus grandes. Eros et Thanatos ont donc partie liée. Amour et haine, amour et meurtre se fondent l'un sur l'autre.* »⁴¹. La différence entre doctrine chrétienne et psychanalyse est donc assez nette, mais n'oublions cependant pas que la dichotomie entre amour et haine est fondamentale dans bien des religions. Il y a là une piste dans laquelle nous pourrions nous engager, et nous reviendrons sur l'importance de la dichotomie.

Il reste à voir comment les mécanismes d'identifications sont fondés. Ils proviennent selon Freud de la pulsion la plus primitive qui soit : la pulsion orale. Celle-ci apparaît la plus précocement dans le développement du lien affectif. Il se peut donc que le choix d'objet régresse en identification, c'est à dire que l'individu s'approprie les qualités de l'objet. L'identification est un lien ambivalent car elle trouve son origine dans l'incorporation de l'objet convoité, et l'anéantissement simultané de ce même objet. Elle associe la tendresse et le désir d'éviction. Mais il ne faut pas confondre la possession de l'objet et l'identification de l'objet ; par exemple, pour une petite fille, le père est ce qu'elle voudrait être ou ce qu'elle voudrait avoir. L'intérêt du refoulement est double, en cas d'une pulsion sexuelle insatisfaite, nous nous rabattons sur l'identification et d'autre part, nous pouvons nous identifier à autrui, pour se mettre dans une situation identique et posséder indirectement le même objet convoité. Une des conséquences directes de l'identification que Freud rattache à l'empathie, est qu'« *elle a, entre autres, comme conséquence qu'on limite l'agression contre la personne à laquelle on s'est identifié, qu'on la ménage et qu'on lui apporte de l'aide* », p 194. Freud introduit enfin le concept d'*idéal du moi*. Cette instance psychique inclut la conscience morale, qui dissocie le moi, et trouve son origine dans le narcissisme originaire, « *au sein duquel le moi de l'enfant se suffisait à lui-même* ». Il se peut alors que l'homme insatisfait de son propre moi, trouve sa satisfaction dans un idéal du moi différencié du moi.

A partir de là, nous sommes en mesure de comprendre le lien solidaire dans la perspective Freudienne. A la base, il y a l'ambivalence des sentiments à l'égard de l'image paternelle qui se déplacent vers autrui, puisque autrui nous renvoie notre propre image par l'intervention de mécanismes d'identification. Deux solutions coexistent : l'union dans le meurtre du père qui engendre un sentiment de culpabilité intense d'où naît la solidarité et le partage des femmes, l'union dans l'amour du père qui fait naître l'amour entre les membres égaux d'une foule (armée, église...).

Commençons par le deuxième cas, à la base du lien solidaire, il y a un amour homosexuel sublimé entre les hommes qui trouve son origine dans le lien incestueux qui unit le fils à ses parents. Freud nous dit « *de même que chez l'individu, de même dans le développement de l'humanité entière, c'est l'amour seul qui a agi comme facteur de civilisation, dans le sens d'un passage de l'égoïsme à l'altruisme. Et d'ailleurs aussi bien l'amour sexuel pour la femme (...) que l'amour déssexualisé pour l'autre homme, amour homosexuel sublimé qui était lié au travail en commun*⁴² » Cet amour que le leader paternel distribue à ses enfants trouve une illustration exemplaire lorsque le chef d'un groupe est tué en temps de guerre. Il s'en suit un sentiment de panique, qui peut fort bien entraîner la dislocation du groupe suite à un relâchement des liens libidineux qui unissent les hommes entre eux. « *Si l'individu, dans une peur panique entreprend de se préoccuper lui-même, il atteste ainsi par là*

⁴⁰ Pour des renseignements sur ces doctrines, lire « *La solidarité. L'éthique des relations humaines* », 1999, de Chapuis.

⁴¹ « *De la horde à l'état* », 1983, p 95.

⁴² « *Psychologie des foules et analyse du moi* », p 231.

qu'il a saisi que les liens affectifs, qui jusque là réduisaient pour lui le danger, ont cessé d'être. Maintenant qu'il affronte seul le danger, il lui est assurément loisible de l'estimer plus grand. », p 177. On comprend mieux alors la relation entre le danger et la solidarité. La réalité du danger est atténuée par le rapprochement libidinal. Nous pourrions ajouter que ce phénomène est observable dans de nombreuses structures sociales, et pourrait avoir une composante génétique, en cas d'un danger, le fait de se regrouper augmenterait les chances de survie d'une espèce. Aussi, le lien affectif pourrait fort bien avoir été sélectionné au cours de l'évolution du fait des contraintes évolutives.

Quand la pulsion sexuelle est insatisfaite vis à vis du leader, il se peut qu'elle régresse vers des processus d'identification tels que nous les avons vu plus haut, ils permettent de définir la constitution libidinale d'une foule avec un meneur, c'est « *une somme d'individus, qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquent, dans leur moi, identifié les uns aux autres* », p 202. Par conséquent, face à la frustration collective qui résulte de l'impossibilité de posséder l'objet d'amour, le père, ou de laisser libre cours durablement aux sentiments hostiles à son égard, les individus s'identifient entre eux. De là naît l'esprit de corps, l'esprit collectif, la justice sociale ; on se refuse beaucoup de choses à soi-même, afin que les autres eux aussi soient contraints d'y renoncer. « *Cette exigence d'égalité est la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir* », p 209. Elle fonde donc durablement la solidarité, car celle-ci repose sur des liens détournés de leur objectif initial et donc libéré des contraintes de recharge de la libido sexuelle.

Le premier cas selon Freud, a trait à l'origine même de la civilisation. Le meurtre réalisé du père ou du chef de la horde a entraîné dans son sillage les premiers rudiments de la solidarité entre les hommes. Tout d'abord, l'acte originel est par essence une coopération, un acte de solidarité collective. Les hommes s'unissent dans un but commun, tuer le père pour s'accaparer les femmes qu'il possède, et le mange pour s'incorporer ses vertus. A un moment où un autre, ils doivent donc être solidaires entre eux contre le père. Mais l'histoire ne s'arrête pas là, car les hommes rongés par la culpabilité vont décider de renoncer aux privilèges paternels, et ils ne pouvaient faire autrement car sinon, ils se seraient entretués pour le contrôle des ressources sexuelles. Aussi ont-ils créés une communauté solidaire et égalitaire, prohibant l'inceste et fondé sur la reconnaissance fraternelle. Comme l'écrit Freud dans « *Totem et tabou* », « *les tendances fraternelles sociales exerceront pendant longtemps une profonde influence de la société. Elles s'exprimeront par la sanctification du sang commun, par l'affermissement de la solidarité entre toutes les vies dont se compose un clan. En se garantissant ainsi réciproquement la vie, les frères s'engagent à ne jamais se traiter les uns les autres comme ils ont tous traité le père. Ils excluent les uns pour les autres la possibilité du sort qui avait frappé le père* », p 205. L'existence de rites où le clan se forge dans la solidarité recrée également cet instant de solidarité primitive. Les frères s'unissent dans le repas totémique pour assouvir cette tendance qui n'est jamais entièrement réprimée et ménager ainsi le sentiment de culpabilité qui en découle. Ce genre de séances d'expiation s'est progressivement muté en religions plus vastes où le désir masochiste de soumission traduit un sentiment de culpabilité violent.

Freud nous livre donc ici une explication d'ordre affective de la constitution de groupes solidaires. Il explique également certaines données que les théories rationnelles expliquent difficilement : l'identification à un modèle commun, donc le lien entre ressemblance et solidarité, l'origine de la confiance (la garantie de ne pas se tuer mutuellement), la conscience morale, l'égalité, la justice sociale, et son corollaire, la société égalitaire.

Cependant, les explique-t-il vraiment ? En effet, les deux fondements du social sont en fait comme dans les théories rationnelles, la coopération à travers le contrôle des ressources sexuelles, l'identification pour accroître l'intérêt individuel, la mise en place d'un accord pour protéger l'intérêt collectif. Mais comment ces mécanismes se mettent-ils en place ?

Il existe bien d'autres raisons pour lesquelles la théorie de Freud est difficilement recevable, nous allons en voir quelques-unes mais c'est surtout la continuité entre les théories rationnelles et la théorie Freudienne, ainsi que le concept d'ambivalence qui vont nous intéresser, ce dernier étant directement relié au domaine cognitif.

2. Les limites de l'explication Freudienne

Freud ne s'écarte finalement des théories rationnelles pures que de deux manières, d'une part, il résout le problème de *l'intentionnalité* de l'action en reléguant celle-ci à l'effet de phénomènes inconscients, d'autre part, il projette l'ensemble des désirs et motivations sur une dimension unique, la sexualité, qui est régie selon *le principe du plaisir*. Ajoutons à cela que le modèle suppose une évolution génétique de la structure libidinale, pouvant être perturbée dans son déroulement ordinaire par des expériences traumatiques qui restent conservées en mémoire. Pour le reste l'architecture de la théorie freudienne est du point de vue de son socle constitutif identique à celle des théories rationnelles. Nous ne faisons que reprendre ici une critique adressée par Alain Caillé à l'égard de la psychanalyse dont nous n'avons pu résister à en extraire une grande partie tant elle frappe par sa justesse « *Rien n'est plus typiquement utilitariste (...) que le projet Freudien d'une science de l'âme fondée sur l'économie des plaisirs et des peines. La science de l'âme est explicitement économique. Mais elle n'est pas que cela, ce par quoi elle va diverger radicalement du béhaviorisme, parce qu'elle articule le plaisir au désir et celui-ci au symbolisme. D'où de sérieuses complications puisqu'on ne sait plus qui est sujet ni qui calcule, de l'inconscient, du ça, du moi ou du surmoi. (...) La seule chose claire est que si chez les sujets ça parle, ça calcule aussi. Il n'existerait donc pas d'intérêts désintéressés et par conséquent un psychanalyste a le devoir de ne pas encourager le vice du désintéressement.* ⁴³», p 35. Il faut toutefois admettre que depuis Freud, la psychanalyse a connu de grands bouleversements, aussi est-il un peu rapide de taxer d'utilitarisme tous les psychanalystes.

Classiquement, un des reproches principal qu'on fait à la psychanalyse est qu'elle n'est pas falsifiable. Ce fait a été mis en évidence par Karl Popper (1902-1994) lorsqu'il s'est attaqué à la scientificité de la psychanalyse et du marxisme, disciplines suspectes du fait de leur portée explicative presque illimitée. L'idée est assez simple à comprendre. Pour juger de la scientificité d'une proposition, il faut que celle-ci soit *réfutable* ; peut importe qu'elle soit vraie dès lors qu'elle peut subir le critère de falsifiabilité. Par exemple, une proposition scientifique dira : tous les oiseaux sont blancs. Cette proposition restera vraie tant que l'on n'aura pas découvert un oiseau noir. Il est donc possible de la réfuter en exhibant un oiseau noir. Supposons à présent qu'un psychanalyste vous affirme que si vous agissez d'une telle façon, c'est sous l'effet de traumatismes subis dans votre enfance et refoulés par la suite. Vous n'avez qu'un moyen de le vérifier, c'est de vous en rappeler et d'espérer que les troubles disparaissent suite à cette réminiscence. Mais, en revanche, vous n'avez aucun moyen de réfuter la proposition du psychanalyste car même si les troubles ne disparaissaient pas suite à la résurgence de traumatismes vécus, il pourrait toujours affirmer que c'est parce que la vraie raison est demeurée enfouie dans votre mémoire.

Partant de là, beaucoup des propositions de la psychanalyse échouent au test de réfutabilité. Comment par exemple réfuter la proposition selon la quelle l'identification découle de la pulsion orale, et que le refoulement des pulsions suit un principe homéostatique alors même que nous n'avons pas accès aux contenus inconscients de cette période ? Il faut savoir qu'après Freud, certains psychanalystes se sont penchés sur le traumatisme lié à la naissance et certaines hypothèses avancées semblent parfois « aventureuses », comme le désir de retourner dans le liquide amniotique originel, ou l'hypothèse d'un inconscient collectif de Jung. De telles hypothèses ne manquent certes pas d'intérêt, mais comment les réfuter ?

La critique ne s'arrête pas à la mise en évidence du caractère pseudo-scientifique de la psychanalyse. D'autres auteurs ont également mis le doigt sur certaines de ses faiblesses. A commencer par Merleau-Ponty qui se livre dans « *la structure du comportement* », 1942, p 191, à une réinterprétation de certains mécanismes, le refoulement, le transfert en les débarrassant de leur contenu énergétique et en substituant au système de notions causales une analyse en terme de structuration du comportement. Merleau-Ponty se propose d'analyser le refoulement sous l'angle

⁴³ « *Critique de la raison utilitaire* », 1989.

d'un développement qui laisse, dans des cas pathologiques, subsister dans le comportement des systèmes relativement isolés. Car le développement pourrait s'envisager comme l'intégration progressive et discontinue de comportements où les conduites sont réorganisées en profondeur, chaque moment dépendant de l'ensemble de la structuration passée de manière harmonieuse. Le complexe, qui représente chez Freud un ensemble de refoulements et tensions provoqués par l'existence de pulsions mal maîtrisées, deviendrait ici un segment de conduites mal intégrées dans la nouvelle structure de conduites, couplé à une structure de conscience acquise et durable à l'égard d'une catégorie de stimuli, pouvant se référer à une expérience traumatisante. La répétition de l'expérience traumatisante sous la forme de cette structure de conduite accroît la probabilité que l'expérience se répète (c'est un problème de cybernétique). Le malade est dans une structuration répétitive et pathologique puisque mal intégrée, de son comportement. Par conséquent le complexe n'est pas « *une chose qui subsisterait au fond de nous pour produire de temps à autre ses effets à la surface. Il n'est présent hors des moments où il se manifeste que comme la connaissance d'une langue quand nous ne la parlons pas.* », p 192.

Il est intéressant de voir que Merleau-Ponty fait ici référence à l'inconscient cognitif, ouvrant ainsi la voie à une formalisation plus réaliste du comportement. Il n'y a plus un point nodal, d'où tout émerge mais un comportement structuré où conscience, action, réaction, stimuli forment un tout cohérent et structuré. Dans ces conditions, une désorganisation affecte l'ensemble de la structure et ne se réduit pas à une cause sous-jacente unique, qui suivrait un ensemble de cheminements complexes détournés de leur point d'ancrage initial, pour déréguler le comportement de manière globale.

J'aimerais m'arrêter pour finir, sur la notion d'ambivalence des sentiments développée plus haut. Ce concept tombe sous le champ de la cognition, aussi me paraît-il approprié dans cette étude de le soumettre à un bref examen, d'autant plus qu'il se réfère intrinsèquement au problème de l'opposition, problème qui devrait nous préoccuper par la suite. Par ambivalence des sentiments, Freud désigne un état psychique dual où cohabitent deux modalités affectives antagonistes. En général, il prend la haine et l'amour, et oppose alors le sentiment hostile au sentiment bienveillant. L'apparition d'un sentiment à la conscience s'accompagne généralement du refoulement du sentiment inverse. Il ne peut y avoir, selon toute logique, une présence simultanée des extrémités d'un sentiment bipolaire au même moment dans la conscience, en revanche, dans l'inconscient les deux extrémités peuvent se rejoindre et viser un même objet.

Freud se sert dans cette analyse de concepts tirés du sens commun, et il est vrai qu'à priori, nul ne contesterait que nous ne puissions éprouver simultanément de l'amour et de la haine pour quelqu'un. Cependant cette proposition tombe si on l'examine à fond, pour plusieurs raisons : elle confond la représentation que nous faisons d'un sentiment avec ce que nous éprouvons réellement, elle ignore le fait que *le langage à propos des sentiments structure notre représentation des sentiments, et ici il s'agit d'une représentation polarisée*, d'autre part, *elle considère les sentiments guidés vers des objets comme des impressions stables, permanentes et presque quantifiable sur un axe d'intensité*.⁴⁴ Une telle hypothèse ne résiste pas à un examen phénoménologique, au contraire, il semble que les sentiments éprouvés vers une personne soient généralement dominés par la confusion et l'ambivalence consciente. Telle personne peut nous paraître détestable pour certaines attitudes et adorables pour d'autres, de plus nos sentiments varient selon deux facteurs, la temporalité de l'action, le contexte situationnel. Il est un fait que nous pouvons être pris en conflit avec une personne sur une durée assez longue et éprouver pour elle dans la vie de tous les jours un amour sincère. Dès lors, il se peut que nous méprisions quelqu'un pour la vie qu'il mène mais aimions sa compagnie. Nous sommes d'ailleurs parfois indécis quand nous devons dire si nous aimons une personne ou non. Et ce n'est pas seulement une question de pudeur. Cependant, dès lors que nous avons affirmé un jugement, nos sentiments suivent logiquement cette polarité. Le langage va structurer notre propre perception d'autrui. Si nous devons haïr quelqu'un parce que nous affirmons ou pensons qu'il est indigne d'amour, une réelle cohérence sentimentale peut émerger du langage.

⁴⁴ Or, comme le dit si bien Merleau-Ponty, dans la « *Phénoménologie de la perception* », 1945, « *La parole, chez celui qui l'accomplit, ne traduit pas une pensée déjà faite mais l'accomplit* », p 207.

Dans cette perspective, le langage, la catégorisation, et la polarisation font que nous nous repérons et nous positionnons dans nos rapports à autrui, mais il y a un va et vient systématique entre la capacité structurante du langage et les impressions ressenties, même si celle-ci obéissent peut-être à des logiques spécifiques. Pour Freud, à l'inverse, les sentiments sont comme des objets bien distincts associés à des objets réels par une sorte de fixation. Et cette fixation suivrait des lois génétiques. En réalité, on ne peut dissocier le langage, la communication et l'affectivité car les trois sont en étroite correspondance et permettent l'imbrication des rapports sociaux dans des ensembles ou des structures durables. Prenons l'exemple de la fidélité d'une personne envers une autre, il s'agit d'un complexe sentimental, que nous repérons très vite et qui a la particularité d'être structuré par un ensemble d'actions complexes systématiquement reliées entre elles et par une structure de communication dont la teneur est éprouvée lors de manifestations de fidélité, mais il n'y a pas apparemment de sentiment de fidélité clairs, tout au plus un fond diffus d'impressions qui colore la structure du lien de fidélité qui s'est mis en place entre deux individus et dont le contenu peut façonner l'allure que va prendre ce complexe de fidélité. La vocation du langage vise donc plus à apposer sur un fond sentimental diffus des repères positionnels en fonction de la structure relationnelle qui se met en place dynamiquement entre deux individus. Par conséquent, il s'avère hasardeux de faire dériver exclusivement l'ensemble du comportement d'une dynamique sentimentale complexe. Celui-ci étant plus le fruit, selon nous et dans la perspective ouverte par Merleau-ponty, un ensemble structuré où la coordination distribuée des différents éléments rend impossible le choix d'un élément particulier qui générerait à lui seul la structure.

Pour toutes ces raisons la théorie freudienne peut difficilement être retenue dans notre étude du lien solidaire. Nous l'avons cependant présentée ici car elle est tout à fait complémentaire des théories rationnelles : à côté de l'agent rationnel et calculateur, il existe un « agent affectif », *guidé* par ses sentiments. De plus, le fabuleux esprit de synthèse de Freud nous permet de repérer les points importants dans la dimension psychosociologique de la solidarité, comme par exemple l'identification à un modèle commun. Maintenant, nous avons vu toutes les similitudes qu'il y a entre les deux agents, des deux côtés, nous sommes en présence d'un individu calculateur, intéressé ; nous avons un principe d'économie qui se propage à tous les niveaux du social, le structurant à l'identique quelque soit l'échelle d'observation ; il y a enfin des problèmes de falsifiabilité qui rendent toute critique sérieuse des modèles impossible.

Est-ce à dire que les agents rationnels ou affectifs n'ont aucune valeur explicative ? Nous ne pensons pas qu'il faille tomber dans cette extrémité, mais il est important de voir qu'ils ne représentent qu'une projection de la réalité sociale sur un domaine de compréhension et se construisent sur un sens prédonné par la structure sociale dans laquelle ils s'insèrent. Or, étant donné l'imbrication complexe de tous les phénomènes sociaux et individuels, ils se noient littéralement en essayant d'imposer une approche causale unidirectionnelle.

Ils présentent en fait, les facettes d'un même mode de pensée qu'on désigne aujourd'hui sous l'appellation d'utilitarisme. Il n'a pas été facile de se rendre compte que les théories rationnelles ou psychanalytiques se développaient à partir d'une pensée commune, c'est d'ailleurs une perspective assez récente en sciences sociales.⁴⁵ Comprendre la structure de ce raisonnement, et le situer dans son contexte historique nous permettra peut-être de nous en préserver à l'avenir. C'est ce à quoi Alain Caillé nous invite, et ce que nous allons examiner dans la partie qui vient.

⁴⁵ L'ouvrage d'Alain Caillé qui nous sert de référence a été publié dans les années 80.

III. Une conception utilitaire du social : du fonctionnalisme aux théories rationnelles, un même paradigme.

Si on trouve autant d'analogie entre les deux corps théoriques que nous venons d'analyser, c'est donc qu'ils dérivent d'un même paradigme. Nous allons le montrer dans ce chapitre.

1. Les fondements de la doctrine.

Les raisonnements utilitaristes ont longtemps été utilisés sans qu'on s'aperçoive de leur caractère artificiel ou qu'on soupçonne leur présence. Généralement, ils s'immisçaient discrètement dans les théories quand il s'agissait de fournir une explication à un ensemble d'observation. Comme nous l'avons vu en psychologie sociale, à défaut de trouver une explication à certains résultats, on se retranche sur une explication utilitaire qui a l'avantage d'être facilement compréhensible et justifiée partiellement par son évidence. Le terrain de choix de l'utilitarisme est celui des sciences humaines et sociales, et dans une certaine mesure par les sciences de la vie. Ainsi, en sciences économiques, il est tellement bien implanté, qu'il domine sans partage l'ensemble de la discipline, et que toute remise en question d'un de ses principes est perçue comme une hérésie.

Entre les théories rationalistes, le béhaviorisme, le fonctionnalisme, il existe donc certains points communs que nous allons passer en revue.

- Premier élément, l'utilitarisme repose sur une analyse *séquentielle* du réel. Il segmente la réalité en phases analysables et orientées. Dans l'individualisme, cette séquence est celle de l'action, l'individu reçoit des informations et se représente l'environnement, puis effectue un choix, ce qui a un résultat.

On a schématiquement :



Il existe une succession d'actions de ce genre, ce qui structure à petite et à grandes échelles le réel. Ces actions sont généralement séparées entre elles, en actions isolées, bien qu'elles puissent être corrélées dans certains modèles. *Elles sont successives, ce qui implique qu'il y a unicité d'une action le long d'un segment temporel.* Confronté à un problème de choix, l'individu abandonne tout pour y réfléchir et pour se consacrer à son élucidation. Il n'y a pas de traitement parallèle de l'information.

La forme de l'action, son « contenu » est souvent secondaire, ce qui compte est le résultat. Face à une baisse des prix, les agents augmentent leur demande de biens, peu importe la façon dont ils s'y prennent. Sous l'empire d'une pulsion, les individus vont chercher à satisfaire leur pulsion par la possession de l'objet de satisfaction. Sous l'effet d'un stimulus approprié, le cobaye sursaute. Dans la séquence, Stimulus \Rightarrow Mouvement corporel \Rightarrow Résultats on retient prioritairement ce qui est quantifiable. La façon dont les individus agissent est reléguée au second plan, car ils agissent de manière optimale en suivant généralement la stratégie qu'ils ont mise en place au moment du choix.

- Un deuxième élément découle de cette simplification du réel, les individus agissent selon une *finalité* précise. Ils orientent l'action séquentialisée vers la réalisation d'un objectif. Cet objectif est connu ou anticipé avant d'être réalisé.⁴⁶ En microéconomie par exemple, l'agent doit choisir entre consommer et ne pas consommer. Il est important de reconnaître que l'individu choisit, il agit dans un but, « il consomme *pour* ». Les raisonnements fonctionnalistes très courants autrefois en anthropologie, découlent du même principe. Seulement les individus ne contrôlent pas la finalité de leur action qui est dépendante de l'état de la société dans laquelle ils s'insèrent, elle est nécessaire.

⁴⁶ Remarquons que dans la théorie psychanalytique, le « vrai » objectif peut-être masqué.

- Un autre élément intervient plus surnoisement, c'est l'hypothèse d'une *segmentation de l'action* qui est particulièrement visible dans le modèle Freudien. Elle vient clôturer une séquence d'action. Par exemple, Freud suppose que l'acte sexuel clôture une séquence du type

Pulsion \Rightarrow Action \Rightarrow Satisfaction

Ici, il y a un principe homéostatique, il faut rétablir un niveau de satisfaction acceptable en réduisant la tension provoquée par la pulsion sexuelle. Remarquons que séquentialité, clôture et finalité de l'action sont intimement liées.

- Une hypothèse qu'on rencontre fréquemment dans les théories utilitaristes porte sur la nature de l'objectif de l'action, il est *auto-centré*. La finalité d'un comportement vise le propre acteur de ce comportement. Par exemple, le lapin mange de l'herbe pour assurer sa survie, l'homme donne une fleur à une femme en espérant assouvir ultérieurement ses désirs sexuels... Bref, toute entité dotée d'un système nerveux, suit une loi immuable, celle d'une finalité auto-centrée. Comment l'expliquer ? On recourt souvent à la théorie darwinienne de la sélection naturelle.

- Une seconde hypothèse prolonge d'ordinaire celle que nous venons d'examiner. C'est celle d'un objectif auto-centré qui répond à un critère spécifique concernant l'entité agissante. Ce critère est généralement interne (maximisation de l'utilité, réduction de la douleur, assimilation, accommodation, motivations...) mais il peut être externe (accroissement des chances de survie, fonction...) ou les deux à la fois. Remarquons cependant que même si on parvient à isoler exhaustivement les facteurs externes, il existe nécessairement des procédés internes au système qui assurent la réalisation des objectifs externes. En microéconomie, par exemple, des contraintes externes comme la structure du marché pèsent sur la réalisation d'un procédé interne universel : « on choisit ce qu'on préfère » et on le fait de façon rationnelle. Cette contrainte peut avoir sur les entreprises valeur de survie. En cas d'un manquement à une conduite rationnelle, elles sont éliminées du marché.

- Une autre hypothèse intervient donc de façon latente, c'est l'entité, c'est à dire le segment fondamental de l'analyse (le groupe, l'individu, le système...) qui « décide » de sa propre action, bien qu'il le fasse en fonction de contraintes externes. Il n'est pas mû à la manière d'un atome par une force extérieure. Il est capable, en fonction d'une représentation unique de l'environnement (représentation au sens large, un signal chimique suffit), d'orienter son action vers le but recherché. Ajoutons également que le but possède lui aussi la propriété d'*unicité*.

- Intervient alors une hypothèse plus difficile à cerner. L'entité, le *centre de décision* possède une propriété d'unicité, il est « seul » à décider de ce qu'il va faire et il le fait en pleine conscience (même si il peut en ignorer les causes profondes). Entre l'intention et l'action, il y a une correspondance univoque, il n'y a pas de décalage. Cela vient de la séquentialité de l'action, un Moi unique décide d'agir en fonction de ce qu'il croit bon pour lui.

- De là procède une vision du monde. Les fondations du paradigme utilitariste nous offrent le spectacle d'un univers peuplé d'entités autonomes, agissant dans un but unique, celui d'améliorer leur condition. Celui-ci est conçu comme un univers segmenté en unités autonomes, l'individu, le groupe, l'entreprise... Qu'elles s'intéressent à l'agrégation des comportements ou non, les théories relevant de l'utilitarisme raisonnent en outre sur des quantités, elles vont chercher à quantifier les substances qui influent sur l'action des entités, comme le prix, la libido...

Selon Alain Caillé, l'utilitarisme ne constitue pas un courant isolé de la pensée contemporaine, mais bien le socle sur laquelle elle s'érige. Si on en croit Alain Caillé, l'utilitarisme à l'heure actuelle, touche sans distinction tous les domaines de la pensée. Outre l'économie politique et la sociologie, il s'est propagé insidieusement en biologie, en philosophie, en anthropologie avec le fonctionnalisme, en linguistique et même en architecture avec les tours fonctionnelles de Le Corbusier ou en sciences des organisations avec le taylorisme. Au cours du 18^{ème} et du 19^{ème} siècle, l'effondrement progressif du paradigme transcendantal débouche sur une nouvelle infrastructure de l'imaginaire collectif reposant sur l'image d'une société tournée vers un avenir qui s'édifierait sur des bases exclusivement rationnelles ou utilitaires. L'utilitarisme doit donc l'étendue de son empire à une longue évolution historique qui a amené le triomphe de la rationalité, au moins dans l'imaginaire collectif, sur la religion. Il s'est formé sur les aspirations d'une époque aujourd'hui révolue qui

voulait purger l'action humaine de toutes les croyances absurdes et y substituer une cause rationnelle, mesurable et calculable. Que cette cause fut l'intérêt économique, on peut le comprendre, la situation économique et politique s'y prêtait ; de plus, les intellectuels étaient fascinés par les bouleversements sociaux si prometteurs que laissaient présager l'émergence du marché. Cet objectif de rationalisation du monde va s'établir sous l'impulsion de trois institutions dominantes selon Alain Caillé, *la science, le marché, l'état démocratique national*. Dès lors, l'utilitarisme s'imisce progressivement non seulement dans le champ de la pensée contemporaine en plein essor, mais également dans le champ politique où il constitue un formidable outil théorique et pratique de rationalisation des masses. Comme Hirschmann⁴⁷ le montre, la notion d'individu comptabilisable et interchangeable est apparue comme corollaire de la révolution industrielle, se substituant à la notion antérieure de *personne*, plus soucieuse des propriétés morales et affectives de l'homme. C'est donc sur ce terrain favorable que l'utilitarisme va petit à petit envahir tous les champs de la pensée moderne, en prenant appui à l'origine, sur la doctrine libérale et l'économie politique.

2. Critique de l'utilitarisme.

L'anti-utilitarisme est un mouvement doué d'une grande diversité, aussi bien du point de vue théorique que du point de vue politique. Aussi, préférons-nous tout de suite admettre qu'il est vain de chercher à énumérer les différentes critiques qu'il a dirigées contre l'utilitarisme. Mais un passage éclairant d'Alain Caillé nous aidera peut-être à sortir de l'obscurité dans laquelle nous avançons. S'inquiétant du fait que sa prétention à changer de paradigme soit trop ambitieuse, il s'exclame : « *Les pages qui suivent, qui appellent à un renversement paradigmatique et à une mutation de l'imaginaire moderne ne contiennent à proprement parler rien d'original. L'anti-utilitarisme est aussi vieux que l'utilitarisme, c'est à dire aussi vieux que les sociétés humaines. Il est tissé de l'ensemble des pratiques, des croyances et des analyses qui procèdent de la certitude, réflexive ou pré-réflexive, consciente ou non, que le seul moyen de satisfaire ses besoins et ses intérêts est de ne pas sacrifier sa vie au travail.* », p 11.

Ces propos se révèlent particulièrement pertinents car ils montrent que l'utilitarisme et l'anti-utilitarisme s'ancrent tous les deux dans un substrat culturel et cognitif. Ce commentaire appelle une brève digression. Est-il vraiment heureux de ramener une partie de la construction de la pensée contemporaine à une opposition structurale entre utilitarisme et anti-utilitarisme? Cela peut l'être dans le sens où si de tels débats ont traversé toute la pensée contemporaine, qu'on pense au débat Durkheim/Spencer ou aux heurts entre keynésiens et néoclassiques, c'est qu'ils découlent naturellement d'une tendance à la polarisation, et permettent ainsi un positionnement au sein de celle-ci. En fait les échelles de graduation entre droite et gauche, libéral et anti-libéral émergeraient spontanément. Sur une telle structure d'opposition se sont développées des courants aux implications bien réelles, ou peut-être que la structure est apparue par la suite, simplifiant des discours complexes sous la forme d'antagonismes compréhensibles par un grand nombre.

Une telle polarisation émerge dans la pratique et dans l'expérience du monde environnant. Par exemple, l'utilitarisme repose sur au moins trois procédés cognitifs, *l'attribution causale, la finalisation et la catégorisation*. Avec l'utilitarisme, la société devient claire et cohérente, et acquiert une finalité. La construction de l'utilitarisme se serait alors faite en accord avec des propositions du sens commun reposant sur des processus cognitifs tout à fait classiques. Par exemple, la finalisation est un procédé très courant qui fait que nous associons presque spontanément à un objet ou à un être en mouvement, une fonction ou une finalité. De même, l'attribution causale, est un procédé cognitif couramment employé.

⁴⁷ « *La passion et les intérêts* »,

Cette perspective cognitive n'a aucune valeur d'argument qui pourrait jouer en défaveur de l'utilitarisme, elle démontre seulement qu'il présente des analogies surprenantes avec les procédés cognitifs utilisés quotidiennement pour décrire les actions.

- *Première analogie*, la finalisation de l'action. L'utilitarisme fournit à la fois un guide d'action, la rationalité compétitive, et une façon de comprendre l'action, de lui donner un *sens* en la finalisant. L'homonymie du mot *sens* n'est pas ici à prendre à la légère. Nous pourrions dire qu'une action prend sens à nos yeux lorsqu'elle acquiert un sens, une orientation, une direction, bref lorsqu'elle apparaît finalisée. Ce qui n'implique pas forcément que nous ayons besoin d'un sens préalable pour guider notre action mais cela suppose que la finalisation, dépendante du contexte, envahit la signification que nous donnons à notre action ou à l'action d'autrui.

- *Deuxième analogie*, la recherche d'une cause à l'action. L'utilitarisme fournit une cause unique, facilement identifiable, intuitive et vérifiable par l'expérience vécue, celle de l'intérêt individuel. Une telle expérience de notre action découle assurément d'un souci de rendre cohérent rétrospectivement et projectivement notre action.

- *Troisième analogie*, la séquentialité de l'action et son unicité renvoie à la notion de catégorie et de relation. Dans le flux d'action que nous offre le flux de la vie courante ou celui notre propre vie, nous avons tendance pour une raison encore ignorée, à produire des segments d'analyse sur lesquels nous allons construire notre perception. En général, une catégorie renvoie à une action unique et il nous semble que les actions vont se succéder sans se chevaucher. Un individu se lève, puis prend son petit déjeuner, puis va au travail, lorsque nous l'observons, nous le décrivons comme si il n'effectuait qu'une seule action à la fois.

La réunion de ces processus forme en réalité un tout cohérent, une *forme* d'expérience dont on ne peut dissocier un seul élément, nous pourrions parler de la *finalisation de l'action*. On ne peut pas par exemple dissocier la finalité d'une action de sa catégorisation puisqu'une catégorie d'action se définit partiellement par sa finalité. Une action a un sens et ce sens n'est perceptible qu'en fonction d'une causalité attribuée. Cette *structure expérientielle de l'action* confère une signification globale au flux d'action auquel nous sommes perpétuellement confrontés, dans le cadre d'un contexte culturel qui restreint fatalement l'ensemble des significations possibles.

D'autre part, on considère souvent que la finalisation de l'action permet à l'individu de réaliser son action en la guidant dans une voie précise. Il s'agit en réalité d'une hypothèse superflue. Elle confond la conceptualisation de l'action avec sa réalisation. Il y a certes un lien entre les deux mais rien ne permet d'affirmer à l'heure actuelle que la finalisation ait une fonction systématique du point de vue de la coordination réelle de l'action. En d'autres termes, vous pouvez fort bien vivre dans l'illusion d'agir de manière finalisée puisque par un beau matin de novembre, vous avez décidé, sans écouter l'avis de qui que ce soit, de vous inscrire à un cours de judo, chose qui vous trottait dans la tête depuis un long moment ; mais parallèlement, vous accomplissez machinalement un nombre impressionnant d'actions qui ne vous viennent même pas à l'esprit et que vous coordonnez tant bien que mal.

Ces actions sont-elles objectivement finalisées ? Oui et non, oui puisque toute action peut être finalisée, non car il n'y a pas moyen de montrer qu'elles ne le sont pas. Potentiellement, toute action qu'elle soit réfléchie ou irréfléchie peut donner de « l'extérieur » l'impression d'être signifiante. La proposition que toute action est finalisée est donc irréfutable.

Nous saisissons dorénavant mieux pourquoi l'utilitarisme rencontre un tel succès, les analogies frappantes qu'il présente avec nos procédés cognitifs courants de finalisation, de recherche d'un sens, lui confèrent un statut d'évidence le rendant si familier qu'il nous dissuade de toute velléité de le remettre en question. Mais ce n'est pas pour autant qu'il permet une modélisation correcte de l'action. De plus toute action ne nous paraît pas nécessairement finalisée. Entendons-nous bien, ce n'est pas parce que nous finalisons généralement l'action ou nous lui trouvons une cause qu'il n'y a pas des situations où nous ne comprenons pas pourquoi une personne agit comme elle agit. Avec l'utilitarisme, toute action a une cause, une finalité, donc les actions ont un sens précis. Mais dans la

vie courante, nous tentons de finaliser les actions suivant notre vision du monde, notre sens commun mais parfois cela ne suffit pas à donner un sens au monde qui nous entoure.⁴⁸

Pour terminer sur ce point, j'aimerais évoquer un courant de la philosophie occidentale qui, peut-être à son insu, sape en profondeur les fondements de l'utilitarisme, c'est la philosophie de l'absurde d'Albert Camus (1913-1960). Pour Camus, l'angoisse du monde moderne trouve source dans le non-sens, dans le sentiment d'absurdité offert par le spectacle de la vie quotidienne : le fameux métro-boulot-dodo. Nous agissons sans savoir pourquoi, sans finalités, plus ou moins contraints par un système, sans l'être vraiment. Ce que nous cherchons désespérément selon Camus, c'est justement un sens à notre action, une finalité, car en réalité la vie peut nous sembler en être dépourvue. Victor Frankl⁴⁹, père de la logothérapie ne dit pas autre chose, ce qui nous manque, c'est le sens, c'est une finalité claire à l'action (ce psychiatre viennois qui a vécu l'horreur des camps de concentration, a fondé des psychothérapies basées sur la redécouverte par le patient d'un sens à sa vie. Il a obtenu de très bons résultats thérapeutiques avec des thérapies brèves). En d'autres termes, nous agissons dans la vie, mais souvent sans aucune finalité et ce que nous aimerions, c'est en trouver une, pour peut-être transformer notre rapport au monde. Nous pouvons en conclure que la finalité ne précède pas l'action. Souvent l'action n'a aucun but, nous ne percevons aucune alternative, aucun choix, nous nous contentons de vivre, de suivre le mouvement, comme Sisyphe roulant son rocher.

Ceci peut sembler contradictoire : d'un côté, en conceptualisant l'action, nous la finalisons naturellement, de l'autre elle peut paraître dépourvue de finalités et enfin, il se peut que nous agissions sans finalités. Ces trois propositions ne sont pourtant pas incompatibles, elles traduisent simplement le fait que nous nous positionnons à différents référentiels d'observation pour analyser l'action.

Autre point faible de l'utilitarisme, on ne saurait réduire l'action à une succession de choix car dans une situation donnée, il existe une infinité de choix possibles qui rend tout calcul impossible. C'est ce qui fait d'ailleurs, que la théorie des jeux peut d'avérer impraticable. Un individu se trouve toujours face à un nombre virtuellement illimité de choix qui le terrasseraient si il les passait tous en revue. Il s'engouffre donc dans des chemins tout tracés et pertinents dont il connaît le sens et qu'il maîtrise par habitude. Nous pourrions le comparer à un conducteur qui découvre une route pour la première fois. La plupart du temps, il se contente de suivre les panneaux d'indications, et puis à un moment donné il tombe sur une bifurcation où le chemin est mal indiqué. Il ignore la route à suivre, il y a alors comme un blanc devant lui, une zone indéterminée. A partir de là le choix commence.⁵⁰

Mais l'erreur que peut commettre un observateur extérieur, c'est de s'imaginer que notre individu choisit une route à chaque croisement. Dès lors, *c'est l'observateur qui crée la structure de choix pertinente*. En réalité, le conducteur roule sur la nationale insouciant sans même remarquer les petites routes sur le côté, ou sans songer un instant à sortir de la route pour rouler dans les champs. Nous pourrait presque avancer que son action guide ses choix.

Et en ce sens, la régularité des comportements, qu'on peut retrouver sous forme de régularité quantitative, peut n'avoir aucun rapport avec les choix de l'agent mais elle donnera pourtant l'impression de valider des modèles reposant sur des choix rationnels. Le conducteur préférera suivre la grande route, à chaque croisement, il effectuera un choix. Et même à chaque instant de son existence, il fera un choix, celui de vivre ou mourir, celui de bouger son pouce... Si on commence à faire entrer la notion de choix en sciences sociales, elle ne connaît plus de limites, tout devient choix, tout devient décision ; ou à la rigueur, dans le cas polaire, tout devient contrainte, l'individu n'est

⁴⁸ Si nous voyons un fou danser dans la rue, nous pensons que sa conduite est incohérente, d'une part parce qu'elle s'écarte de la normalité et d'autre part car nous ne comprenons pas pourquoi il agit ainsi. Mais le fait qu'elle s'écarte de la normalité suppose également que le sentiment d'incohérence puisse être atténué par la répétition des actions qu'il effectue au niveau collectif et par l'intégration d'un sens collectivement distribué qu'on attribue à ce type d'action.

⁴⁹ « *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie* », 1988.

⁵⁰ A cet égard, la capacité projective des agents, à se représenter dans différentes situations pose explicitement le problème du choix. Confronté à un problème l'individu peut s'imaginer dans différentes situations et tenter de simuler les résultats de son action. De plus, la capacité projective permet une exploration constante de nouvelles pistes et donc une créativité de l'action. S'imaginer au soleil sous les cocotiers, c'est élargir la réalité.

qu'un automate déterminé par une « force externe » qui le contraint à rouler sur la route. Les théories de la contrainte structurelle comme celles de Bourdieu et les théories de la décision comme celles de Boudon reposent donc sur un même paradigme, celui du choix, elles diffèrent seulement dans la place qu'elles vont attribuer au choix et aux stratégies⁵¹ ; seulement aucune ne considère que l'action pourrait « trouver sa logique en elle-même ». Au contraire, peut-être faut-il prendre au sérieux l'aphorisme de Goethe qui couronne *Totem et Tabou*, même si nous pervertissons par là, le sens que Freud a voulu lui donner, « *Au commencement était l'action* ».

3. De la critique à l'alternative.

Alain Caillé nous invite à rechercher une nouvelle voie qui permettrait de dépasser l'utilitarisme, aucune, selon lui, n'ayant été à ce jour couronnée d'un succès durable. Pendant longtemps, les théories structuralistes ont pourtant gouverné l'évolution de la pensée sociologique, proposant une alternative holiste qui contrastait avec l'utilitarisme. Ces théories connaissent depuis les années 70 un certain fléchissement, et ont perdu de fait, la place de leaders qu'elles occupaient autrefois dans la pensée moderne. Elles se sont retrouvées piégées face à certaines difficultés théoriques que l'ethnométhodologie a contribué à déceler. De plus, elles étaient imprégnées de raisonnements utilitaristes. Ces théories ont connu leur apothéose au lendemain de la seconde guerre mondiale, mais c'est la théorie linguistique de Saussure (1857-1913), relayée par les travaux de Levy-Strauss qui a amorcé le mouvement. Concrètement elles partent de l'idée qu'un ensemble d'éléments sont reliés entre eux selon une structure particulière. Ainsi, si un ensemble a une structure d'espace vectoriel, tous ses éléments sont reliés par des propriétés relationnelles (commutativité...). Les relations entre éléments dépendent donc de leur appartenance à la structure ; autrement dit, en transposant au niveau sociologique, le comportement est guidé par la structure. L'étude des structures a apporté son lot de difficultés, car affirmer que le comportement des individus est uniquement déterminé par la structure sociale dans laquelle ils se trouvent, ne permet pas d'expliquer la variabilité comportementale. Aussi, le recours à des hypothèses de rationalité complète la notion de structure et nous sommes alors replongés dans une perspective utilitariste.⁵²

Les penseurs de l'ethnométhodologie, en cherchant à dépasser cette faiblesse, ont renouvelée considérablement le champ d'étude de la sociologie. Présentons la discipline, en fournissant quelques repères historiques succincts.

Après la seconde guerre mondiale, la sociologie américaine, sous l'impulsion, entre autre, de Talcott Parsons (1902-1979) est marquée par un renouveau théorique important qui tranche avec l'empirisme dominant caractérisant la première moitié du 20^{ème} siècle. Au moins trois grands paradigmes vont produire des recherches fructueuses. Par ordre chronologique, nous rencontrerons le *fonctionnalisme*, le *structuro-fonctionnalisme* avec Parsons, et l'*interactionnisme symbolique* avec E.Goffman, courant le plus proche de l'ethnométhodologie. S'inscrivant dans ce foisonnement intellectuel, l'ethnométhodologie va se constituer autour de la personnalité centrale d'Harold Garfinkel, instigateur du mouvement. Il va lentement élaborer un courant théorique auquel viendront se rallier progressivement d'autres chercheurs. A commencer par Aaron V.Cicourel qui va jouer un rôle déterminant dans la mise en place d'un réseau de chercheurs entre les différentes universités de Californie. Malgré la prédominance institutionnelle des universités de la côte Est, la Californie est secouée à l'époque par un bouillonnement intellectuel intense, le contexte est à la découverte de nouvelles idées et aux pensées contestataires, c'est peut-être ce qui explique que la pensée de H.Garfinkel, opposée à une vision statique et rigide de l'ordre social va rencontrer un si vif succès. Aussi, en 1964, un réseau est déjà bien établi et comprend au moins 25 membres. Prenant appui sur ce réseau en expansion, la diffusion de l'ethnométhodologie va alors s'accélérer et prend acte avec la parution en 1967 du livre fondateur « *Studies in ethnomethodology* », si bien qu'en 1972, le mouvement, fort bien installé, a produit de nombreux travaux. Apparaît alors une première scission, un premier groupe sous la houlette de A.Cicourel se concentre sur les aspects linguistiques et

⁵¹ Bourdieu a d'ailleurs fini par réintroduire la notion de stratégie d'acteurs.

⁵² Voir à ce propos l'ouvrage d'Alain Caillé sur Bourdieu où il dresse un portrait très critique de sa sociologie.

cognitifs de l'ethnométhodologie, tandis que l'autre reste plus fidèle à une analyse proprement sociologique. Par la suite, l'ethnométhodologie va connaître une expansion assez rapide hors des frontières de la Californie et des Etats-Unis, sans forcément éveiller un réel assentiment chez tous les sociologues.

L'ethnométhodologie s'est construite en opposition à la sociologie traditionnelle ; elle a trouvé ses marques, ses repères, dans la critique du paradigme théorique dominant aux Etats-Unis. H.Garfinkel cible son attaque sur l'un des axiomes fondateur de la sociologie traditionnelle : l'existence de faits sociaux, objectifs et extérieurs aux individus, qu'on doit considérer comme des choses dotées de lois qui leur sont propres et possédant une propriété de permanence (ils survivent aux individus). La tradition structuraliste assigne aux individus un rôle essentiellement passif et schématique, le sociologue calque sur les acteurs des comportements attendus déterminés par un ensemble de valeurs et de normes intériorisées. Quant à la société, elle est perçue comme une structure objective « extérieure » aux individus qui la composent, généralement stable.

H.Garfinkel va renverser cette perspective en affirmant qu'au contraire les faits sociaux doivent être envisagés comme *l'aboutissement de processus*. Ils sont la résultante de l'activité permanente des acteurs qui mettent en pratique dans la vie de tous les jours, un savoir pratique et un sens commun servant à la réalisation de tâches routinières. A la proposition célèbre d'Emile Durkheim, « *Il faut considérer les faits sociaux comme des choses* », H.Garfinkel rétorque, « *il faut considérer les faits sociaux comme des accomplissements pratiques* ». Il annonce ainsi à propos des études ethnométhodologiques « *ce n'est donc pas une indifférence à la structure. C'est un intérêt pour la structure en tant que phénomène d'ordre réalisé*⁵³ ». De plus, pour lui, « *le phénomène à étudier n'est pas le fait social, tel qu'il est donné à la perception immédiate de l'observateur, mais ce qui rend possible une telle perception, c'est à dire les procédés utilisés par un individu pour reconnaître, selon ses propres critères de jugement, un fait social en tant que tel* ». La question de savoir comment les membres, disposant de ressources et de compétences, coordonnent leurs activités de façon à produire un ordre local, renvoie donc intrinsèquement à des phénomènes de classifications de temporalité, de cohérence, de logique, d'erreurs, d'accidents, de causalité... qui forment les contextes d'actions individuelles ou collectives ; et chacun de ces processus utilisés au cas par cas renvoie à des concepts propres à l'ethnométhodologie ou à des problématiques distinctes. Par exemple, une grande partie de la littérature cherchera à appréhender le discours et l'action dans leur production et leur compréhension, à travers les activités classificatrices⁵⁴.

Ce changement de postulat et de programme de recherche est justifié selon H.Garfinkel par les difficultés théoriques que rencontre la théorie de l'action de Parsons. Celle-ci suppose, pour simplifier, que la stabilité de l'ordre social découle de l'intériorisation des normes par les individus. Cette intériorisation suit deux cheminements complémentaires, la socialisation (qui peut être rapprochée de l'éducation) et l'interaction (l'expérience ordinaire du monde) qui vont être en relation de la façon suivante : la socialisation impose à l'agent une motivation à agir selon des normes de conduite, permettant ainsi à l'interaction d'avoir lieu sans écarts importants. La contestation de H.Garfinkel porte sur la fragilité de ce postulat qui laisse un vide théorique entre système de socialisation et système d'interaction (que Parsons comblera en introduisant le surmoi freudien, et donc en introduisant un raisonnement utilitaire), pour lui il paraît plus pertinent de supposer que l'ajustement aux normes découle de *la signification que les acteurs donnent aux actes en fonction du contexte*. Les individus utilisent la connaissance qu'ils ont des normes pour l'appliquer de manière à donner le sentiment qu'ils agissent normalement. Cette conception s'avère donc très différente des théories culturalistes ou fonctionnalistes, l'individu n'agit plus de façon mécanique suite à l'intériorisation de normes culturelles qui guideraient son comportement mais s'adapte à la normalité en fonction *des connaissances* qu'il a à sa disposition.

⁵³ « *Le programme de l'ethnométhodologie* », dans « *L'ethnométhodologie* », p 33.

⁵⁴ Voir le résumé des travaux de Sacks dans « *Catégorisations, tours de parole et sociologie* » dans « *l'ethnométhodologie* »

En rétablissant l'importance du rôle des accomplissements pratiques et de la capacité de l'acteur à réagir par lui-même aux situations vécues, H. Garfinkel rejette donc la vision traditionnelle que les sociologues ont habituellement de l'acteur. Ainsi pour H. Garfinkel, il n'y a pas « *d'idiot culturel* », l'acteur n'agit pas seulement conformément à des alternatives d'actions fournies par la culture. Ce qui a sur le plan méthodologique des conséquences importantes, puisque la recherche doit désormais se diriger vers les accomplissements pratiques des acteurs et donc vers les méthodes et les raisonnements qu'ils emploient dans des situations d'action courantes. Il importe de reconnaître que l'activité de tous les jours recourt à un mode de connaissance pratique et à un sens commun qu'on ne peut artificiellement détacher du mode de production du savoir scientifique. Ainsi, *sociologie profane* et *sociologie professionnelle* utilisent les mêmes procédés interprétatifs (et tombent donc toutes deux sous le regard ethnométhodologique) ; et l'erreur que commettent habituellement les sociologues professionnels est de chercher à négliger la capacité des acteurs à donner un sens à leurs actes, à utiliser un savoir commun et à élaborer une vision du monde ; les sociologues professionnels calquent alors sur les individus des hypothèses comportementales déterminées à priori. Garfinkel récuse donc la tendance des sciences sociales à interpréter les faits et gestes des acteurs qui implique que seul le sociologue professionnel est à même de saisir le sens caché et les motivations latentes de l'action. Garfinkel réhabilite alors l'acteur comme sociologue profane capable mieux que quiconque de donner les raisons de son action et d'en comprendre le sens. Il emprunte cette idée à Schütz qui déclarait « *Nous sommes tous des sociologues à l'état pratique* ».

Les méthodes qu'utilisent les ethnométhodologues vont différer fortement des méthodes utilisées traditionnellement en sociologie. Dans cette optique, une bonne partie des concepts fournis par l'analyse formelle ou objectiviste est à rejeter. Ainsi les ethnométhodologues vont par exemple s'atteler à déconstruire les notions de statuts et de rôles et introduire une flopée de nouveaux concepts qu'ils puisent parfois dans la linguistique. De même la prise en compte de l'*indexicalité*⁵⁵ du langage dans l'analyse rompt avec la tradition objectiviste qui cherche à réduire au maximum la contextualité des concepts qu'elle emploie.

Le renversement de perspectives est donc entier et il ne concerne pas seulement le structuralisme mais également le rationalisme. Pas question en effet, de supputer gratuitement que l'agent agit rationnellement puisque lui seul connaît la signification (dans l'interaction) de son action. Plus que dans toutes les autres sciences sociales, l'accent est donc mis sur la signification que les acteurs attribuent à la structure sociale. Mais qu'est-ce que cette signification, comment s'élabore-t-elle, comment guide-t-elle l'acteur ? On le voit, le problème de la cognition apparaît ici très nettement, et c'est une connaissance élargie qui englobe aussi bien les sentiments que les raisonnements des acteurs. Pour échapper au dilemme traditionnel et sans fin de l'utilitarisme et du structuralisme, à savoir qu'on ne pourra jamais déterminer où commencent et où s'arrêtent le déterminisme de l'action, l'intentionnalité et la rationalité, nous devons donc nous pencher sur la cognition. Pour interagir, l'acteur met en place des routines, des méthodes d'acquisition, qui se greffent sur le sens qu'il infère automatiquement d'un contexte situationnel. C'est donc au travers de cette connaissance, socialement distribuée que la structure sociale se construit. Et c'est précisément cette connaissance qui va faire l'objet d'une étude détaillée au prochain chapitre.

⁵⁵ L'*indexicalité* est à la base une notion linguistique qui rappelle que les mots n'ont de sens que dans des situations locales et spécifiques, en bref, contextualisées. Ce qui sous-entend que le sens produit dans les échanges sociaux se construit sur des non-dits, des sous-entendus qu'on repère dans le langage par des expressions comme « *etcetera* », « *vous voyez bien ce que je veux dire* ». L'information est alors complétée par les membres qui ont acquis un répertoire de sous-entendus (dont la compréhension n'engage pas de termes lexicaux) et la communication verbale présuppose que le locuteur et l'auditeur acceptent tacitement l'existence de significations communes (c'est la *réciprocité des perspectives* introduite par Schütz). Il y a donc un savoir commun socialement distribué qui s'appuie sur *des formes normales* de discours (les acteurs tendent à rétablir *la réciprocité des perspectives*). Garfinkel étend cette notion à l'ensemble du langage et considère que l'*indexicalité*, loin de parasiter nos échanges verbaux est un moyen efficace de faciliter l'intelligibilité du discours.

Résumé du chapitre

- Nous avons rejeté certaines hypothèses communes aux théories rationalistes et à la théorie Freudienne.
- Nous avons montré que certains concepts développés par ces théories posaient des problèmes théoriques.
- Nous avons montré que ces théories s'inséraient dans un courant plus vaste celui de l'utilitarisme qui s'inscrit dans un long mouvement historique.
- Nous avons proposé de dépasser ces limites en suivant le programme de recherche développé par la sociologie cognitive.

Chapitre II. Les relations entre action et cognition à travers le système conceptuel et le langage.

Il existe des situations où le lien solidaire qui unit les individus apparaît de façon assez évidente. Par exemple, nous dirons que des individus sont solidaires entre eux lorsqu'ils unissent leurs efforts pour accomplir une *tâche commune*, quand ils se trouvent dans une situation de *danger* ou en face d'un *ennemi commun*, ou encore quand ils soutiennent une *même* idée. Deux faits transparaissent. Il existe une union du groupe *pour une* idée, une tâche, un « intérêt » commun et une union du groupe *contre* un danger.

Quant aux facteurs qui influent sur la cohésion du groupe, nous en repérons plusieurs qui reviennent de façon récurrente et semblent aller de soi, *la confiance, le lien affectif, l'appartenance à un même groupe, l'amitié, le danger...* Tous ces facteurs tendent à accroître la fréquence ou l'intensité des comportements solidaires, ils renforcent le lien solidaire.

Plusieurs points sont alors à considérer :

- Si l'individu agit pour le groupe, deux questions se posent, *comment se représente-t-il le groupe et son action au sein du groupe ? Quel sens va-t-il donner à son action au sein de l'action collective ?*
- Le lien affectif, la confiance posent explicitement la question du rapport à autrui. Et comme aider l'autre suppose d'abord de le comprendre, quel va être le rôle de *l'empathie* dans l'action solidaire ?
- La solidarité joue à plein quand elle intervient dans un environnement polarisé où s'opposent le « nous » au « eux », et où s'opposent des actions polarisées, agir « *pour* »/« *contre* », « *bien* »/« *mal* ». Comment mettre ce fait en évidence d'un point de vue cognitif ?

La difficulté provient du fait qu'il nous faut réfléchir au sens que les acteurs sociaux donnent à l'action et à la structure sociale, nous tombons alors nécessairement dans le domaine de la cognition. D'autre part entre le sens que nous donnons à l'action et la réalisation de l'action, quels mécanismes vont entrer en jeu ? Se pose aussi le problème des mécanismes sociaux de normalisation du sens et de l'action et de l'origine de la *régularité* de l'action.

Deux directions guideront notre démarche. En premier lieu, nous nous servirons des travaux de Lakoff et Johnson et des cognitivistes pour chercher à comprendre comment un individu est capable de se « représenter » la structure sociale (le collectif), son action et l'action d'autrui. Dans une deuxième étape, nous chercherons à comprendre comment cette compréhension, ce sens est relié à l'action. Il ne faut cependant pas conclure de ce déroulement qu'il y aurait une « antériorité du sens sur l'action », bien au contraire, nous chercherons à montrer que le sens émerge de l'expérience du monde, et donc indirectement de l'action.

I. Le système conceptuel et les métaphores.

A l'heure actuelle, le développement spectaculaire des sciences cognitives nous apporte de nombreuses perspectives de recherche. L'interdisciplinarité étant le maître-mot, nombreux sont les cognitivistes n'hésitent plus à intégrer des éléments de recherche qu'ils puisent dans les sciences sociales ; réciproquement, les sciences cognitives fournissent un vivier d'idées et concepts originaux pour les chercheurs en sciences humaines et sociales. La sociologie ne peut donc rester indifférente à la profusion de résultats fournis par les sciences cognitives, d'autant plus que celles-ci possèdent un terrain d'investigation qui recoupe son champ d'étude traditionnel. Ainsi pour Francisco J. Varela, un

cogniticien célèbre, les préoccupations des cogniticiens contemporains sont de 4 ordres : *perception, langage, inférence* et *action*.⁵⁶ Ce qui recoupe tout à fait les préoccupations des sociologues, hormis le fait que *la sociologie s'intéresse également aux phénomènes d'agrégation sociale, aux propriétés de la structure sociale qui en résulte et à l'impact de cette structure sur ses composants*.

Pour l'étude de la solidarité, ces phénomènes sont en tous cas incontournables. Qu'on se situe dans une optique individualiste ou relationnelle, il n'y a pas de solidarité sans inférence et empathie, nous ne pouvons agir socialement sans connaître l'état d'autrui. D'autre part, l'intégration des sciences cognitives dans la réflexion sociologique n'est pas une nouveauté puisque Aaron Cicourel et d'autres ethnométhodologues l'avaient déjà démarrée durant les années 60 en insistant sur le sens que les individus assignent à la structure sociale et sur l'importance de la catégorisation dans les rapports sociaux⁵⁷; des approches plus récentes comme l'*enaction* ouvrent cependant une multitude de nouvelles pistes.

1. Le courant de l'*enaction* dans les sciences cognitives.

Les sciences cognitives sont apparues au lendemain de la seconde guerre mondiale sous l'impulsion de chercheurs issus de courants très divers comme Jean Piaget, Konrad Lorenz, John Von Neumann, Norbert Wiener... Aux Etats-Unis, le courant s'est développé initialement au MIT et à Princeton, et a donné lieu à un mouvement regroupé sous l'appellation de *cybernétique*. L'objectif de ces chercheurs était de fonder une science de l'esprit qui permette de sortir des impasses que rencontraient la philosophie et la psychologie.

A l'origine, la naissance de la cybernétique laissait le champ libre à des possibilités de réflexions assez vastes, c'est pourtant une même orientation qui va fédérer la plupart des chercheurs, et devenir dominante jusqu'à nos jours : l'hypothèse *cognitiviste*. Celle-ci affirme que la cognition est définie par la computation de représentations symboliques. Par traitement computationnel, Varela entend « *une opération effectuée sur des symboles, c'est à dire des éléments qui représentent ce à quoi ils correspondent* »⁵⁸.

Pour expliquer comment on passe de la cognition au comportement, on recourt généralement à une explication fonctionnaliste que Varela résume comme suit : « *Nous ne pouvons pas expliquer le comportement cognitif à moins de presumer qu'un agent réagisse en représentant les éléments pertinents des situations dans lesquels il se trouve. Dans la mesure où sa représentation est fidèle, le comportement sera adéquat, toutes choses égales par ailleurs* », p 37. Le cognitivisme postule donc l'existence de deux niveaux distincts, le niveau de la réalité physique et le niveau symbolique. Et ce sont les opérations sur les symboles qui vont déterminer le comportement, en tant que solution efficace soumise à un système. La métaphore de la machine, souvent employée pour caractériser le cognitivisme joue ici à plein : l'individu traite l'information qu'il reçoit de l'extérieur de façon adéquate ou non, en fonction de contraintes ou problèmes auquel il est confronté ; de plus les entités réelles auquel il a affaire trouvent leur représentation à l'aide d'un codage symbolique (ayant une réalité physique) et sont traitées par des calculs séquentiels.

D'un point de vue technique deux failles majeures du paradigme cognitiviste limitent sa portée explicative : la séquentialité du traitement de l'information et la localisation du traitement symbolique. Sur ce dernier point, les travaux de Merleau-Ponty annonçaient dès la seconde guerre mondiale l'intérêt de parier sur un mode distribué du fonctionnement du cerveau. En cas de lésion d'une partie du cerveau, d'autres fonctions intactes peuvent prendre le relais. En outre, les capacités d'apprentissage et d'adaptation requises face à de nouveaux environnements sont mal comprises dans le paradigme computationnel.

Un autre paradigme a pris naissance en réponse à cette critique. Trouvant sa source dans les notions d'auto-organisation et de réseaux, le courant de l'*émergence* postule que « *le cerveau fonctionne à partir d'interconnexions massives, sur un schéma distribué, de sorte que la*

⁵⁶ « *Connaître les sciences cognitives, tendances et perspectives* », 1988.

⁵⁷ Les travaux de Sacks sur la catégorisation vont dans ce sens.

⁵⁸ Ibid., p 37.

configuration des liens entre ensembles de neurones puissent se modifier au fil de l'expérience », p 53. Le système nerveux fonctionne alors comme un ensemble de constituants simples dont les connexions font émerger des propriétés globales. La cognition est envisagée sous la forme d'un *réseau coopératif*. Fondamentalement, hormis le fait qu'elle permet de dépasser l'approche symbolique (on raisonne plus sur les facultés cognitives ou les processus que sur le contenu des symboles computés), la manière d'envisager le problème reste assez similaire à celle du cognitivisme, le critère d'évaluation de la cognition est toujours la représentation adéquate d'un monde extérieur prédéterminé. Alors que le sens des symboles dans le paradigme cognitiviste est simple, à une entité physique correspond un symbole, dans le paradigme connexionniste, le sens est relié à l'ensemble du système, il est subsumé par celui-ci, il est intrinsèquement lié à l'activité générale dans un domaine donné et à l'histoire du système. On est donc loin de la succession d'applications procédurales décrites par les cognitivistes.

À côté des deux grands courants en sciences cognitives, le connexionnisme et le cognitivisme, un troisième courant, apparu dans les années 70 et 80, s'est penché sur l'étude de la relation entre la cognition et l'action. Le courant de l'enaction a proposé de rejeter l'idée même de représentation d'un monde prédéterminé. Nous pourrions illustrer son orientation par une phrase de Varela et Maturana tirée de *« L'arbre de la connaissance »*, 1994 : *« Toute action est connaissance et toute connaissance est action »*.⁵⁹ En quoi consiste précisément ce courant ? Laissons la parole à Varela : *« La plus importante faculté de toute cognition vivante est précisément, dans une large mesure de poser les questions pertinentes qui surgissent à chaque moment de notre vie. Elles ne sont pas prédéfinies mais énoncées, on les fait émerger sur un arrière-plan et les critères de pertinence sont dictés par notre sens commun, d'une manière toujours contextuelle »*, p 91. S'inspirant des travaux des phénoménologues, Merleau-ponty, et d'autres, les chercheurs rattachés au courant de l'enaction rejettent l'idée d'une connaissance qui ne serait qu'un miroir de la nature. Au contraire, il existe une circularité entre l'action et le savoir, l'interprétation englobe selon Varela la relation entre celui qui sait et ce qui est su. Cette circularité est désignée par le terme de *faire-émerger*.

La différence avec les approches connexionnistes et cognitivistes se voit d'emblée, elle consiste en une rupture radicale avec le causalisme. Il n'est plus possible d'expliquer le comportement uniquement par des états mentaux ayant une cause (croyance, désirs, intentionalité...) car on se réfère d'avantage à des modèles proches de la cybernétique qu'a développé Wiener, il y a une interaction créatrice entre le sujet et l'objet, ils sont *« la spécification réciproque et simultanée l'un de l'autre »*, p 99. La cognition est donc définie de façon plus large, c'est une action productive, l'acte de connaissance fait émerger un monde ; et il faut ajouter que cette action productive est cumulative, elle résulte du couplage structurel entre le système et son environnement et donc de l'histoire de ce couplage. La seule condition pour que cette « vision du monde » soit retenue (génétiquement) est qu'elle soit opérationnelle, elle doit permettre la survie du système. Comment fonctionne la cognition dans ce cas là ? Varela reste assez proche du mouvement connexionniste : *« c'est par l'entremise d'un réseau d'éléments interconnectés, capable de subir des changements structuraux au cours d'un historique non interrompu. »*, p 112. Varela réintroduit donc une forte variabilité dans les « mondes⁶⁰ » qui peuvent émerger du couplage structurel.

Quelque soit la direction suivie dans les sciences cognitives, elles nous apportent à mon sens, plusieurs éléments essentiels :

- Elles nous invitent en premier lieu à pratiquer l'interdisciplinarité.
- Elles permettent de reconsidérer les rapports entre l'action et la connaissance.
- Elles autorisent un dépassement de la notion d'objectivité. Ce qui compte n'est pas tant par exemple l'existence de catégories figées comme Autrui, mais la façon dont les acteurs sociaux enactent la notion d'Autrui et quelles conséquences cela implique au niveau

⁵⁹ On voit la parenté de ce courant avec le courant de l'interactionnisme affirmant que le sens émerge de l'interaction.

⁶⁰ C'est le terme qu'il emploie.

sociologique.⁶¹ En cela on rejoint les préoccupations des anthropologues qui ont montré à maintes reprises le caractère culturellement situé de notre perception de la réalité ; l'exemple le plus classique étant les classifications des couleurs qui diffèrent d'une culture à l'autre.

Les sciences cognitives opèrent un changement de perspectives radical dans notre conception du social. Plutôt que de considérer le social comme un système objectif, composé d'objets sociologiques reliés entre eux par des relations diverses, elles proposent de considérer comme primordiale notre capacité à interpréter le social et notre environnement. Ainsi, ce qui compte, c'est d'avantage le fait que nous appréhendons la société à l'aide de catégories que nous mettons en relation, plutôt que l'existence objective d'objets sociologiques liés par des relations régulières. L'ethnométhodologie se situe entièrement dans cette perspective. Mais finalement, ce n'est que du bon sens, car pourrions-nous comprendre un objet aussi commun qu'une « maison », sans se référer à la connaissance qu'en ont les acteurs sociaux ?

Dans cette étude nous nous référons à des auteurs comme Johnson, Rosch, Lakoff, Varela, Maturana qui appartiennent au paradigme de l'enaction. Chacun travaillant dans un champ d'étude différent.⁶² Lakoff s'est spécialisé dans la linguistique cognitive, Maturana et Johnson dans l'épistémologie, Varela dans les neurosciences et Rosch dans la psychologie cognitive. Mais il n'est pas exclu que nous emprunions également des concepts au paradigme cognitiviste.

2. Le tournant épistémologique de Lakoff et Johnson.

Le programme de recherche engagé par les théoriciens de l'enaction nous amène à emprunter deux directions : d'une part, il incite à reconsidérer le rapport entre l'action et la connaissance, à ne pas dissocier les deux et à refonder l'action individuelle sur les résultats récents que les sciences cognitives mettent à la disposition du sociologue ; d'autre part, on ne peut négliger le rôle de la culture dans l'études des processus cognitifs, donc le rôle des phénomènes sociologiques.

L'ouvrage co-écrit par Georges Lakoff et Mark Johnson « *Les métaphores de la vie quotidienne* » en s'appuyant sur des résultats de linguistique et de sciences cognitives, propose dans cet esprit là une voie originale. Paru en 1980, il se positionne à contre-courant des préoccupations des linguistes de l'époque.⁶³ Aussi a-t-il rencontré un succès mitigé, puis a été quelque peu éclipsé par les courants dominants en linguistique : les grammaires formelles (Chomsky) et le courant de l'énonciation (Beneviste). Même si il a trouvé un certains succès en informatique et en intelligence artificielle, peu de sociologues s'étaient intéressés à ces travaux jusqu'à aujourd'hui⁶⁴, Aaron Cicourel s'étant servi essentiellement des travaux de Chomsky.

Rappelons que la linguistique cognitive part des postulats suivants :

- Le langage est indissociable des autres aspects de la cognition humaine, il est le résultat d'une interaction de différents facteurs physiques, biologiques, comportementaux, psychologiques, *sociaux, culturels* et communicatifs.
- Chacun de ces facteurs peut être une source de contraintes sur l'acquisition, l'évolution, la structure, et l'usage de la langue. La plupart de ces facteurs sont similaires pour tous les locuteurs humains, ce sont des invariants cognitifs, et ils expliquent l'universalité des structures langagières. En même temps, chaque langue naturelle est unique et est le résultat d'une adaptation créative à des contraintes, des pressions et à des circonstances propres.
- Les représentations utilisées sont plutôt figuratives que logico-computationnelle.
- Les conceptualisations sémantiques sont le thème principal des recherches.

⁶¹ Voir l'ouvrage de Georges Vignaux. « *Le démon du classement. Penser, organiser* », 1999.

⁶² C'est du moins ce que Varela prétend. Je ne saurais dire si les auteurs cités sont en accord avec lui.

⁶³ Il est toutefois assez proche d'un courant français plus ancien, la psychomécanique du langage de Guillaume. Source « *Les linguistiques contemporaines* », 1992.

⁶⁴ Pour l'utilisation de ce courant en sociologie, voir « *La construction du social par les objets* », 2002, Bernard Blandin.

a. *La caractérisation des métaphores.*

Lakoff et Johnson résumant dès le premier chapitre ce à quoi ils vont nous inviter tout au long de l'ouvrage : il faut cesser de considérer les métaphores comme de simples figures de styles vouées à un usage poétique ou rhétorique, pour leur redonner au contraire une place centrale dans l'étude des phénomènes sociaux et dans l'organisation de la vie quotidienne. L'idée centrale s'appuie donc sur le concept de *métaphore* qui est une figure permettant de comprendre des concepts en terme d'autres concepts, selon un sens implicite. Voilà comment ils exposent cette idée : « *La métaphore est partout présente dans la vie de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. Notre système conceptuel qui nous sert à penser et agir est de nature fondamentalement métaphorique. Les concepts qui règlent notre pensée ne sont pas de nature purement intellectuelle. Ils règlent aussi jusque dans le détail le plus banal notre activité quotidienne. Ils structurent ce que nous percevons, la façon dont nous nous comportons dans le monde et dont nous entrons en rapport avec les autres. Notre système conceptuel joue ainsi un rôle central dans la définition de notre vie quotidienne.* », p 13.

La notion de système conceptuel est une notion particulièrement difficile à définir et à délimiter. Nous pourrions affirmer de prime abord qu'il s'agit d'un ensemble de concepts reliés entre eux suivant des règles relativement stables. Mais où le situer, comment atteindre ce système conceptuel ? Il faut d'abord se rappeler que la plupart de nos actes quotidiens et de nos pensées se font de façon relativement automatique, selon des lignes de conduites toutes faites, nous n'avons donc que très difficilement accès au fonctionnement de notre système conceptuel. Comme le dit Georges Lakoff dans « *Les universaux de la pensée métaphorique : la question de la variation dans l'expression linguistique* » à propos du système de métaphorisation conceptuelle « *Ce système est utilisé constamment et il fait partie de l'inconscient cognitif : nous ne sommes généralement pas conscients des métaphores dans lesquelles nous pensons. Et c'est ce qui va nous intéresser ici : nous nous intéresserons à la pensée métaphorique inconsciente qui est réfléchi dans le langage et qui peut être étudiée par le langage.* » Il existe donc un moyen de l'atteindre, c'est par l'étude du langage, car « *la communication est fondée sur le même système conceptuel que celui que nous utilisons en pensant et agissant* ». p 14.

Plusieurs remarques s'imposent :

- Lakoff et Johnson se réfèrent implicitement à la notion d'inconscient cognitif et de comportements pré-réflexifs. Nous utilisons effectivement le système conceptuel sans nous en rendre compte. Lorsque par exemple nous décidons d'aller faire des courses, tout un ensemble de réflexes acquis, de schèmes moteurs s'organisent alors de manière inconsciente : la marche, des gestes divers... Ces actions sont pour une grande part hors de notre conscience, qui plus est, nous en ignorons le fonctionnement qui paraît aller de soi. Il est certes difficile de délimiter l'étendue de ces comportements irréfléchis, mais cela n'empêche en rien leur existence. De plus, l'erreur serait de croire que le domaine de l'irréfléchi se limite au simple mouvement de locomotion, il peut très bien se généraliser à une partie de nos activités cognitives. La preuve en est notre capacité à agir et à penser simultanément sur plusieurs niveaux, alors que nous marchons machinalement, nous achetons nos courses sans y réfléchir, tout en pensant à l'actualité... L'intentionnalité semble limitée à des contextes particuliers, plus ou moins graduels, la conscience serait d'autant plus intense suivant l'apparition de certains facteurs contextuels, l'utilisation du langage serait plus ou moins inconsciente.⁶⁵ Comme nous le verrons, dans un autre registre, des actions solidaires réflexives

⁶⁵ Il semble qu'on puisse en tirer une conclusion philosophique. La potentialité de l'action, semble croître avec la complexification des systèmes vivants, il y a un accroissement de la créativité et de l'autonomie dans le domaine de l'action. Nous retrouvons ici la notion de conscience de Bergson : « *Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou (...) de création que nous distribuons sur notre conduite.* » « *L'énergie spirituelle* », 1919, p 11. Bergson en effet ne limite pas la conscience à

(engagées en pleine conscience) ou pré-réflexives (presque spontanés) utilisent les mêmes mécanismes cognitifs de façon inconsciente (oppositions, métaphores).

- Lakoff et Johnson nous invitent à utiliser le langage pour l'étude du système conceptuel. Cette méthode est en fait légion dans les sciences humaines et sociales. En effet, la plupart des théories travaillent sur la base d'une schématisation du réel qui distingue *le psychisme, l'action et l'environnement*. Ce que nous observons, c'est l'environnement et l'action. En revanche, le psychisme ne nous est accessible scientifiquement que par trois méthodes d'investigation, le langage, l'introspection, et l'imagerie cérébrale. Nous utilisons donc généralement le langage pour inférer le psychisme d'autrui. De plus, il faut remarquer que le langage possède une double propriété, il est à la fois pensée et action, et il constitue une interface dynamique entre les deux sphères. La proposition de Lakoff et Johnson paraît alors tout à fait justifiée car le langage constitue bien l'indice le plus probant ayant trait au fonctionnement du système conceptuel : *il y a une relation systématique entre les concepts métaphoriques présents dans le langage et la nature métaphorique de nos activités et de notre système conceptuel*.

Pour les deux auteurs, les métaphores ne se trouvent donc pas dans le langage par hasard, si elles y trouvent une place aussi prépondérante, c'est précisément dû au fait que les processus de pensée humains sont structurés de façon métaphorique. Et « *l'essence d'une métaphore est de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en terme de quelque chose d'autre* », p 15. Par exemple, penser l'entreprise comme un navire dont nous tenons la barre est loin d'être anodin. Cela permet de référer une situation complexe à une expérience simple. De même, la métaphore de la hiérarchie est tellement bien ancrée dans les mœurs que nous aurions du mal à envisager un organigramme autrement qu'en forme de pyramide, mais personne n'est réellement au dessus de nous ! Cette façon de concevoir l'entreprise n'est cependant pas une contrainte de nécessité, elle est liée à notre culture. Et il y a une correspondance entre le système cohérent de concepts métaphoriques (dans le système conceptuel) et le système cohérent d'expressions métaphoriques (dans le langage). Ainsi, comprendre la société comme une pyramide où les riches sont en haut et les pauvres en bas déteint sur le langage. Et il est un fait que le langage est traversé en grande part par des expressions renvoyant à des rapports de positionnement vertical, bien que dans des cultures différentes, ce qui est Haut est Bon, puisse devenir ce qui est Haut est Mal.

Outre les *métaphores structurales* qui structurent métaphoriquement un concept en terme d'un autre, il existe des *métaphores d'orientation* qui proviennent de notre expérience corporelle directe : Haut/Bas, Dedans/Dehors, Devant/Derrière, Dessus/Dessous... Lakoff et Johnson fournissent une multitude d'exemple, par exemple *le Rationnel est en Haut, l'Affectif est en Bas* engendre « La discussion était *tombée* au niveau du sentimental, mais je l'ai fait *remonter* au plan du raisonnable. Nous avons écarté nos sentiments personnels et nous avons pu avoir une discussion d'un *haut niveau* intellectuel. Il n'était pas capable de *dominer* ses émotions », p 27. Il y a un fondement physique et culturel au système métaphorique. *L'autorité est en haut*, et c'est la raison qui permet de dominer la nature, l'environnement physique. Cela signifie bien que nos concepts fondamentaux sont organisés en fonction d'une ou plusieurs orientations spatiales. Qui plus est, il y a une systématité interne et cohérente à chaque métaphore : le Bonheur est en Haut définit un ensemble de propositions métaphoriques cohérentes, je suis aux *anges*, je suis au *mieux* de ma forme, j'atteins des *sommets*.... Se remonter le moral ne signifie pas être triste. La signification d'un concept émerge alors de son rôle dans le système métaphorique et elle dépend fortement des fondements expérientiels et culturels. Une métaphore ne sera comprise qu'en fonction d'une expérience et la nature de cette compréhension variera suivant la culture.

l'être humain, il la voit comme une force présente aux différents stades de l'évolution, comme une voie possible du vivant. En plus de la capacité de mémorisation sans laquelle la conscience n'existerait pas, la conscience se définit comme une force qui s'insinue dans la matière pour lui donner une direction choisie et qui concentre une histoire en un moment précis.

Partant de là, Lakoff et Johnson proposent une typologie des métaphores qui repose en partie sur les acquis des sciences cognitives et qui englobe une partie de la production langagière.

- *Les métaphores ontologiques.* A partir de notre *expérience des objets et des substances physiques*, nous sommes capables de comprendre des concepts abstraits en terme d'entité ou de substance. Même si un objet n'est pas discret, nous le définissons comme tel. Ainsi, il existe une variété impressionnante de métaphores ontologiques, nous ramenons des évènements, des groupes, des idées, des émotions à des substances ou des entités. Prenons le cas de l'inflation, la considérer comme une entité nous permet de la quantifier, d'y faire référence, d'en identifier un aspect particulier, d'y voir une cause à d'autres phénomènes, donc, d'agir en fonction de la compréhension métaphorique que nous en avons. Autre métaphore ontologique : la métaphore du contenant. Elle provient de notre expérience du monde comme étant hors de nous (le dedans/dehors) que nous *projetons* sur les objets qui nous entourent.

- *La personnification.* Il s'agit d'une métaphore que nous connaissons intuitivement. En revanche ce qui est moins évident, c'est la variabilité et la fréquence de son emploi. Voici quelques exemples tirées de l'ouvrage de Lakoff et Johnson qui se passent de commentaires : « notre plus grand *ennemi* est l'inflation, l'inflation a *attaqué* les fondements de notre économie, l'inflation a *trompé* tous les meilleurs experts du pays... » Plus surprenant encore, la personnification guide l'action ; comprendre l'inflation ou le pays voisin comme un adversaire, c'est y associer automatiquement un ensemble de concepts et de comportements attendus, nous *luttons* contre l'inflation, l'ennemi à *abattre*...

- *La métonymie.* Nous utilisons ces figures quand une entité fait référence à une autre entité. Une des plus intéressante est la synecdoque où la partie vaut pour le tout : on parle par exemple de la fuite des *cerveaux*.

- *Les métaphores d'orientation* (présentées plus haut).

- *Les métaphores structurales* (idem).

b. *Structure et cohérence du système conceptuel.*

En résumé, « *La métaphore envahit tout notre système conceptuel. Parce que beaucoup des concepts qui sont pour nous importants sont soit trop abstraits, soit non clairement définis dans notre expérience (les émotions, les idées, le temps,...), nous devons les saisir au moyen d'autres concepts que nous comprenons en termes plus clairs (les orientations spatiales, les objets, ...)* ».

La découverte empirique de la structuration métaphorique de notre système conceptuel est donc une avancée importante pour les théories de la signification, et nous pourrions nous contenter de ce résultat. Les métaphores permettent de comprendre ce qui n'a pas trait à notre expérience directe, et jouent un rôle considérable dans notre vie quotidienne et notre langage. Mais Lakoff et Johnson vont élargir leur réflexion sur plusieurs points qu'il n'est pas inutile de mentionner.

1) En premier lieu, la structuration métaphorique est partielle, elle peut masquer certains aspects de la réalité. Comprendre une Discussion en terme de Guerre, c'est oublier que la Discussion est également une formidable Coopération.

2) Lakoff et Johnson cherchent à élaborer une théorie adéquate de notre système conceptuel. Pour cela il est nécessaire selon eux, de spécifier comment les concepts sont *fondés, structurés, reliés les uns aux autres* et *définis*.

Pour répondre à la question du *fondement*, qu'ils formulent ainsi « *Existe-t-il des concepts que nous comprenons directement sans métaphore ? Si ce n'est pas le cas, comment pouvons-nous comprendre quoi que ce soit ?* », p 65, les deux auteurs introduisent la notion de *concepts directement émergents*. Ce sont des concepts qui relèvent de notre compréhension directe, les concepts de Haut, Bas, d'Objets, de Substances... Mais Lakoff et Johnson évitent de ramener l'expérience du monde à une expérience programmée génétiquement car, disent-ils, « *Il serait plus*

correct de dire que toute expérience est entièrement culturelle et que lorsque nous faisons l'expérience du monde, notre culture est déjà présente dans l'expérience elle-même. » p 66. Ces métaphores ontologiques et d'orientation sont donc fondées sur des corrélations systématiques dans le champ de notre expérience, et généralement dans notre expérience physique. Nous projetons par exemple les émotions, difficiles à conceptualiser sur notre orientation spatiale, et des objets continus sur l'expérience émergente des objets. Il existe alors des concepts métaphoriques émergents de notre expérience. Par exemple, *l'Activité est un Contenant*.

Quant aux métaphores structurales, qui permettent d'utiliser un concept hautement structuré pour en structurer un autre, elles trouvent un fondement dans notre expérience physique et culturelle. Par exemple, la métaphore « la Discussion est une Guerre » trouve son origine dans notre expérience collective de la Discussion, souvent vécue comme une lutte (qu'on pense aux scènes de ménage). Il n'existe cependant pas de concepts purement métaphoriques ni purement émergents, ils paraissent plutôt posséder *un noyau d'émergence directe qui se spécifie métaphoriquement*. Lakoff et Johnson affirment qu'un concept comme la Causalité n'est pas uniquement directement émergent ou métaphorique. Ils proposent de l'analyser comme une *gestalt expérientielle*. La Causalité se définit à partir d'un prototype de la Causalité et nous la percevons globalement comme une *gestalt*, le groupe de propriétés est plus fondamental dans notre expérience que leur réalisation séparée. Le concept repose en tous cas sur notre expérience de la manipulation directe des objets. La Causalité se fonde bien alors sur un noyau prototypique émergent et des cas particuliers structurés métaphoriquement.

Comment sont *structurés* les concepts entre eux ? Cette structure est directement corrélée avec la structure de notre expérience. C'est la structuration de notre expérience en fonction de gestalts multidimensionnels qui nous la rend cohérente. Par exemple, nous comprenons qu'une Conversation est une guerre en plaquant la structure multidimensionnelle d'une partie du concept de Guerre sur la structure correspondante du concept de Conversation. « *De telles structures multidimensionnelles constituent des gestalts expérientielles, qui sont des moyens d'organiser les expériences en ensembles structurés. Dans la métaphore LA DISCUSSION C'EST LA GUERRE, la gestalt Conversation est développée au moyen de corrélations avec des éléments définis de la gestalt Guerre.* » p 91. Et la gestalt expérientielle de la Discussion est une *totalité multidimensionnelle structurée*, comprenant les participants, les parties, les étapes, une séquence linéaire, un objectif... Ces dimensions sont définies en fonction de concepts directement émergents. Donc « *participer à une conversation est une expérience structurée, que nous interprétons immédiatement et inconsciemment en fonction des dimensions naturelles de la gestalt Conversation* ».

On doit alors distinguer *l'expérience que nous avons d'une chose*, « l'activité de converser » et *les concepts qui la structurent* comme « Conversation et Discussion » qui sont des gestalts multidimensionnelles. Enfin, chose intéressante, certaines gestalts complexes n'émergent pas directement de notre expérience, mais sont structurées en fonction d'autres gestalts. C'est le cas de nombre de concepts affectifs, par exemple l'Amour. A la limite, il nous est impossible de comprendre l'Amour sans le recours à une structuration métaphorique complexe.

Venons-en à l'analyse du problème de la *cohérence métaphorique*. Remarquons d'abord que les concepts ont des aspects spécialisés qui dépendent de la culture et du contexte. Ces concepts vont être donc structurés par des métaphores différentes suivant le contexte, une Discussion sera une Guerre dans la vie courante et un Voyage dans le milieu universitaire. Mais pour être bien compris les concepts doivent souvent être structurés par différentes métaphores. Examinons la cohérence d'une métaphore unique : une Discussion est un Voyage. Cette cohérence provient *des implications métaphoriques* qui donnent un caractère systématique aux exemples qu'on peut tirer de la métaphore. Par exemple, les métaphores « nous avons *couvert* pas mal de distance », et « il s'est *écarté* du chemin » trouvent leur origine dans les implications suivantes, un Voyage est un Chemin, le Chemin d'un Voyage est une Surface. Dans le cas de métaphores qui se chevauchent dans la structuration, ce qui rend possible le chevauchement c'est quand des métaphores ont des implications communes, par exemple, quand nous avançons nous créons de la Surface aussi bien

dans la métaphore du Contenant que dans celle du Voyage. Les implications métaphoriques ont donc plusieurs conséquences :

- Elles relient les réalisations d'un concept structuré par une métaphore unique.
- Elles relient deux structurations métaphoriques différentes d'un même concept.
- Une implication métaphorique commune peut relier des métaphores différentes.
- Les diverses structurations métaphoriques ont pour objet de révéler différents aspects d'un concept.
- Si il y a un même objectif, il y a chevauchement et donc cohérence des métaphores entre elles.

Enfin, examinons comment les concepts sont *définis*. S'opposant aux traditions objectiviste qui définissent un concept par un ensemble de propriétés inhérentes qui lui sont rattachées, Lakoff et Johnson vont proposer à la place, une véritable théorie sémantique, en se basant pour cela sur les travaux de Rosch que nous examinerons plus tard. Rappelons que le point de départ de nos deux auteurs est de saisir comment nous comprenons notre environnement, à travers l'étude du langage. L'hypothèse centrale de Lakoff est que la compréhension concerne des domaines entiers d'expérience et non des concepts isolés. Ces *domaines fondamentaux d'expérience* sont des ensembles structurés à l'intérieur de notre expérience, conceptualisés par une gestalt expérientielle. Elles caractérisent des tous structurés dans les expériences humaines fréquentes (comme l'amour, le temps...). « *Elles représentent des organisations cohérentes de nos expériences en terme de dimensions naturelles (parties, étapes, cause...)* », p 127. Ces formes d'expériences, ou bien ces *espèces naturelles d'expérience* sont le produit de :

- Nos *corps*. (structure affective, appareil perceptif et moteur...).
- Nos *interactions avec notre environnement physique* (se mouvoir, manipuler des objets...).
- Nos *interactions sociales*.

Donc, « *ces espèces naturelles d'expériences sont les produits de la nature humaine. Certaines peuvent être universelles, alors que d'autres peuvent varier d'une culture à l'autre.* », p 128. Maintenant, certaines espèces naturelles d'expérience ont suffisamment de structure interne (les orientations physiques, les objets...) pour entrer dans la définition d'autres concepts alors que d'autres espèces naturelles d'expériences sont entièrement de nature métaphorique (comme le Temps) ou partiellement de nature métaphorique (comme le Bonheur et l'Autorité qui sont orientés dans leurs dimensions spatiales). Il n'y a plus alors de propriétés inhérentes aux objets mais des propriétés interactionnelles, et « *Les concepts directement émergents de même que les métaphores se fondent sur notre interaction constante avec nos environnements physiques et culturels. De plus les dimensions en termes desquelles nous structurons notre expérience émergent naturellement de notre activité dans le monde. Le type de système conceptuel que nous possédons est la conséquence de la sorte d'être que nous sommes et de la manière dont nous entrons en interaction avec nos environnements physiques et culturels* », p 129. Les concepts, définis métaphoriquement, sont donc compris en terme de *propriétés interactionnelles*⁶⁶. Nous comprenons par exemple un objet en terme de propriétés perceptives, de propriétés liées aux activités motrices, de propriétés intentionnelles, de propriétés fonctionnelles, d'histoire fonctionnelle. Les propriétés forment ainsi des gestalts multidimensionnelles structurées.

Lakoff et Johnson ont développé une théorie expérientielle de la signification où les concepts sont reliés au rôle qu'ils jouent dans les expériences naturelles d'expérience. Sur ce point, on voit bien en quoi, ils sont des théoriciens de l'enaction pour qui l'expérience du monde, l'interaction avec celui-ci, contribuent à créer un monde, à le définir. Il n'y ni sujet, ni objet, mais une expérience du monde qui se crée dans l'interaction, un « *être au monde* » dirait Merleau-Ponty.

⁶⁶ Dit autrement, la catégorie est définie par ses relations, l'identité est définie par l'action.

Sur le plan sociologique cela a deux conséquences importantes. D'une part, il faut se demander comment la culture va transformer notre interaction avec le monde, lui conférer une régularité en structurant des personnalités, en produisant une signification commune du social ; d'autre part, on voit que l'identité ne saurait être définie objectivement, elle se construit dans l'interaction, dans l'expérience du groupe de lui-même, et elle s'élabore dans l'expérience, la perception qu'on s'en fait. On voit en outre toute l'importance de ces mécanismes dans la structuration de l'action.

Prenons trois exemples.

A. Dans le cas d'un accident collectif, les acteurs sociaux cherchent à trouver un coupable sur qui faire reporter la responsabilité. Il y a une raison juridique, mais pas seulement ; pour signifier (donner un sens) l'accident, les acteurs cherchent à le finaliser, lui trouver une cause, une finalité, à personnifier le coupable. Ceci permet de le rendre accessible à notre expérience.

B. Il y a très certainement un rapport entre le prototype d'une catégorie d'action et les normes. Il est en effet très difficile de délimiter tout à fait une action, nous les percevons alors à travers des actions types, des normes d'actions.

C. L'articulation entre la finalité de l'action perçue de l'extérieur et la compréhension de son action, renvoie au fait que nous comprenons notre action très souvent à l'aide de la gestalt expérientielle de la finalité.

3) Le rôle de la métaphore n'est pas limité selon Lakoff à Johnson à la compréhension. Comme beaucoup de nos activités sont de nature métaphoriques, les concepts métaphoriques structurent notre réalité, et même les métaphores nouvelles ont le pouvoir de créer une nouvelle réalité. « *Si une nouvelle métaphore entre dans le système conceptuel sur lequel nous fondons nos actions, elle le modifiera, ainsi que les perceptions que le système engendre. Bien des changements culturels ont pour cause l'introduction de nouveaux concepts métaphoriques et la perte d'anciens. Par exemple, l'occidentalisation des cultures à l'échelle mondiale est en partie liée à l'introduction de la métaphore LE TEMPS C'EST DE L'ARGENT dans les cultures.* », p 155. Les métaphores concernent donc de façon primordiale la pensée et l'action, elles organisent et rendent cohérente l'expérience, de plus elles structurent la réalité sociale et guident l'action en conséquence. *Mais elles n'obéissent pas à une logique de rationalité, elles structurent la réalité à leur manière en fonction des implications métaphoriques.* Par exemple, lorsque Carter a déclaré la Guerre à la Crise énergétique, cette métaphore a engendré une refonte de la politique gouvernementale car elle permettait certaines *inférences* comme par exemple, l'existence d'un ennemi extérieur hostile. Donc, « *ce n'est pas la vérité ou la fausseté d'une métaphore qui est en jeu, mais les perceptions et les inférences qui s'autorisent d'elle et les actions qu'elle sanctionne.* » p 168. Les implications sociologiques d'une telle proposition sont nombreuses : les métaphores structurent la compréhension de soi (se comprendre comme positionné, orienté, comprendre son action par rapport à une finalité, un animal...⁶⁷), la communication, la compréhension mutuelle, les actions collectives. La théorie de Lakoff et Johnson est donc en ligne droite de la question centrale d'Aaron Cicourel : comment les acteurs s'y prennent-ils pour donner un sens à la structure sociale et se positionner par rapport à celle-ci ?

4) Lakoff et Johnson supposent que les *similitudes* que nous percevons proviennent des *métaphores conventionnelles* qui appartiennent à notre système conceptuel. « *Les métaphores qui sont fondées sur des corrélations dans notre expérience définissent les concepts dans les termes desquels nous percevons les similitudes.* ». Les métaphores conventionnelles structurales peuvent ainsi reposer sur des similitudes issues de métaphores ontologiques ou d'orientation. Par exemple, le Temps est une Substance et le Travail est une Substance permettent de les percevoir comme similaires à des ressources physiques. De plus, les métaphores nouvelles fonctionnent comme les métaphores structurales. Du fait de leurs implications, elles valorisent certains aspects du domaine d'expérience visé, et induisent une similitude globale entre celui-ci et d'autres domaines.

⁶⁷ La théorie permet d'unifier les représentations de la collectivité (totem, état, groupe, chef,...) dans un même cadre conceptuel.

Si nous avons consacré autant de temps à exposer la théorie de Lakoff et Johnson, c'est qu'elle présente selon nous de grandes vertus, tant d'un point de vue sociologique que d'un point de vue cognitif. Elle constitue, comme nous allons le voir, une base conceptuelle parfaitement appropriée à l'étude des faits sociaux.

Il me semble cependant que la théorie comporte au moins deux limites.

Premièrement, est-il possible de réfuter la théorie ? Tout ce que nous pouvons remarquer, c'est que des résultats de neurologie qu'on doit à Damasio semblent corroborer la thèse de Lakoff et Johnson.⁶⁸

Deuxième point, il n'y a pas de distinctions très nettes entre le système conceptuel ordinaire (celui qui est normalisé au niveau collectif) et le système conceptuel « individuel », et rien n'est dit sur l'articulation entre les deux. Qui plus est, l'élaboration des métaphores au niveau collectif, ou les mécanismes sociaux qui interviennent dans les procédés cognitifs comme la catégorisation, les inférences communes sont laissés de côté... Enfin, Lakoff et Johnson restent assez imprécis sur les relations entre l'action et le système conceptuel, même si ils fournissent quelques pistes. Mais quelque part, cette faiblesse théorique s'avère positive, car elle laisse le champ libre à l'analyse sociologique qui s'intéresse justement à ce genre de questions.

3. *Une approche compatible avec la sociologie cognitive et le culturalisme.*

Les travaux de Lakoff et Johnson laissent une place primordiale aux phénomènes culturels dans l'élaboration du système conceptuel et dans l'émergence de *gestalts* expérientiels. Ils peuvent très bien se concevoir comme un noyau théorique sur lequel vont venir s'assembler des éléments expérientiels, culturels et interactionnels. On ne saurait minimiser, en effet, l'importance des dynamiques sociales d'enculturation et de socialisation dans l'édification des espèces naturelles d'expérience. La compréhension du monde se fait dans l'interaction, et par conséquent, la compréhension, l'expérience et l'action sont structurées selon des logiques parfois très différentes d'une culture à une autre. Mary Douglas par exemple, nous fournit un ouvrage très révélateur à ce sujet, en étudiant des micro-cultures où la justice est légitimée par une métaphore structurale dérivée de l'expérience de la nature.⁶⁹ Elle montre de même que des classifications peuvent être supplantées par d'autres en cas d'échanges culturels ou d'avancées technologiques. Il y a donc de toute évidence une dynamique culturelle qui structure le système conceptuel en fonction de contraintes physiques et de contraintes neurologiques. Ce point est connu depuis longtemps par les anthropologues qui ont étudié dès la fin du 19^{ème} siècle les classifications collectives,⁷⁰ mais Lakoff et Johnson, avec Rosch, y apportent une contribution fondamentale en montrant comment ces classifications se structurent. Ils montrent en outre que cette structuration a des implications sur la structuration du comportement. Par exemple, l'existence de similitudes infléchit les comportements de manière visible sans qu'il n'y ait aucune rationalité ou finalité derrière.

Il faut rajouter que les domaines fondamentaux d'expérience interagissent systématiquement entre eux et forment des *touts* structurés ; dès lors, l'introduction d'un nouveau domaine d'expérience impacte sur l'ensemble des domaines d'interactions. A preuve, l'arrivée d'une technologie nouvelle crée un nouveau champ de pratiques interactionnelles qui va se répercuter, au fur et à mesure de sa diffusion, sur l'ensemble du système conceptuel ordinaire par le biais de la cohérence trans-métaphorique. Ainsi, l'ordinateur a profondément bouleversé notre vision du monde en fournissant un ensemble de métaphores à des domaines d'expériences très divers. Le système conceptuel ordinaire peut dès lors connaître une « évolution autonome », car le modèle de Lakoff et Johnson est un « modèle générateur », il permet une complexification et une évolution des interconnexions métaphoriques. Le système conceptuel ordinaire peut évoluer dans des directions particulières,

⁶⁸ Voir à ce propos « *la construction du social par les objets* » 2002, de Bernard Blandin.

⁶⁹ « *Comment pensent les institutions ?* », 1999. La métaphore politique de Gauche/Droite montre bien à ce propos comment le concept de métaphore est impliqué dans la constitution de la solidarité. La solidarité a souvent lieu entre partis de mêmes bords.

⁷⁰ Voir l'ouvrage d'Émile Durkheim et Marcel Mauss « *De quelques formes primitives de classification* », 1960.

favorisant certaines métaphores au détriment d'autres. Ceci permettrait d'expliquer les différences culturelles entre sociétés animistes isolées. Si il y a une cohérence dans le langage, dans l'interaction sociale et entre les domaines d'expérience, cette cohérence peut conduire à des évolutions différentes des formes culturelles. Certes les contraintes naturelles peuvent encadrer cette évolution, mais seulement entre certaines bornes.⁷¹

Pour l'étude des cultures, les métaphores constituent donc un puissant outil d'analyse, elles permettent de relier la structure du système conceptuel ordinaire à la structure sociale ; la cohérence métaphorique étant reliée à la structuration cohérente de l'expérience. Il apparaît en outre que la conceptualisation de notre action, de notre identité et de la collectivité est très certainement structurée métaphoriquement, et les différentes structurations métaphoriques lui confèrent une signification et une intelligibilité différentes.

Mais plus généralement, dans l'étude des cultures, c'est bien sûr la stabilisation et l'uniformisation des représentations et pratiques qui est fondamentale. Comment parvient-on à une régularité des comportements et à l'extension du système conceptuel ordinaire, à la généralisation de métaphores, et à la disparition de certaines ? Nous devons envisager comment la stabilisation des normes et de leurs significations opère. Ce problème est typiquement un problème de sociologie cognitive. Comme le dit Aaron Cicourel dans « *La sociologie cognitive* », 1979, *comprendre par quels processus les rôles s'institutionnalisent en statuts revient à étudier les procédés interprétatifs et les méthodes utilisés par l'acteur pour comprendre la structure sociale (qui réunit l'ensemble des comportements socialement acceptables), et pour engendrer les lignes d'actions appropriés*. Les préoccupations de la sociologie cognitive viennent dès lors combler le vide laissé par Lakoff et Johnson. Peut importe à ces derniers en effet, de savoir comment expliquer l'élaboration du système conceptuel ordinaire et son évolution au sein de la structure sociale. Tout au plus se bornent-ils à admettre l'existence de facteurs culturels et de disparités entre sous-cultures. Pourtant, un système conceptuel complexe n'existe pas sans son inscription dans un rassemblement d'individus interagissant entre eux et communiquant à l'aide d'un langage commun. En l'absence d'un apprentissage du lien social, langage et communication sont fortement perturbées ; les expériences en psychologie sociale sont très claires sur ce point⁷². Il faut donc expliciter des processus cognitifs qui assurent la normalisation (repérage de la norme, action en conséquence...) et l'intégration du langage.

Nous allons nous appuyer sur les travaux de Schütz pour fournir quelques hypothèses intéressantes. Nous en profitons également pour présenter succinctement sa théorie de l'action qui nous resservira ultérieurement. Schütz, applique la phénoménologie husserlienne à la sociologie en insistant sur l'expérience vécue des acteurs. Rejetant une conception naïve de la rationalité dans son article « *Le problème de la rationalité dans le monde social* », 1942, il élabore une théorie phénoménologique de l'acteur et de l'action en prenant pour point de départ que l'action et

⁷¹ Le cas des tribus qui s'identifient aux propriétés d'animaux sauvages est particulièrement intéressant car il s'agit d'une métaphore assez répandue. *Nous ne serions ainsi pas étonné d'apprendre que la croyance en l'appropriation des propriétés d'un animal par son incorporation découle directement de la cohérence entre différentes métaphores structurales (comme la synecdoque)*. Les métaphores utilisées par les peuples vivant sous des systèmes sociaux animistes ont fortement déboussolés les premiers ethnologues et les premiers colons qui en ont déduits que les « primitifs » avaient des croyances absurdes. Mais de nos jours, la métaphore le Système argentin est « Pourri » est tout aussi absurde. Un système ne saurait être « pourri », et pourtant se représenter le système argentin comme un système en décomposition, attaqué en son cœur par la corruption, semble nous aider à mieux cerner la situation du pays ; *situation qu'il est impossible de se conceptualiser en l'absence de métaphores*. Pour conceptualiser leur identité, leur action, leur environnement, les « primitifs » prenaient ce qu'ils avaient à leur disposition, les éléments naturels, la gestion de la nourriture, le déguisement, la danse. Il n'est guère étonnant alors, qu'on retrouve un enchevêtrement des concepts entre eux, des personnifications excessives, et des comportements et croyances qui imbriquent avec tant de convictions des éléments si divers. Certaines composantes des systèmes animistes persistent d'ailleurs encore dans nos cultures, qu'on pense à l'astrologie par exemple, qui structure la personnalité selon des métaphores tirées de l'expérience des animaux.

⁷² Voir « *Psychologie sociale* », 1979, de Jacques-Philippe Leyens, p 18.

l'interprétation du *monde dans lequel on vit*, ne sont que très rarement *rationnels*.⁷³ On se contente d'une perception naïve du cosmos social (*allant de soi*), dont on est le centre, et dont l'organisation permet de « *faire de son vécu quotidien et de celui de ses semblables une question de routine* », p 30. En réalité, nous organisons nos activités quotidiennes sans même y réfléchir, selon *la séquence du faire*, seul notre intérêt pratique, relié à des situations de notre vie, est pertinent pour la construction d'une structure d'interprétation du monde social, de la vie quotidienne. Il existe donc une structure des catégories de familiarité et d'étrangeté, d'intimité,... au sein de laquelle le monde s'organise pour l'individu, rien n'empêchant, au demeurant, que cette structure varie dans ses traits les plus grossiers d'une culture à l'autre. Il y a certes des moments où l'on cherche à *évaluer ou corriger une action (retour réflexif)*, lorsque *la séquence du faire* est interrompue, p 39, mais les procédés d'évaluation que nous utilisons alors sont loin de se plier à un schéma rationnel. Les émotions, et le fait que nous attendions pour évaluer l'action de l'avoir réalisée (c'est la structure temporelle du projet), contrebalancent un éventuel raisonnement épuré, que certains sociologues professionnels calquent arbitrairement sur nos comportements. Continuant son analyse, Schütz estime que nous typifions les objets qui nous entourent sous l'influence d'un *langage commun* et d'un *stock de connaissances* (c'est la connaissance dont à un moment donné l'individu dispose) socialement distribué et structuré. De là il tire une théorie du choix en situation d'incertitude en montrant que nous substituons de nouvelles conceptions allant de soi à des situations de doute, par le biais de la décision qui termine un processus de mise en questionnement.

Dans « *Quelques structures du monde-de-la-vie* », 1966, il nous livre sa pensée « *toute communication avec d'autres hommes présuppose (au moins) une structure similaire des pertinences thématiques et interprétatives* », p122 (ce qu'on pourrait également définir par *la réciprocité des perspectives*), il y a donc une *sédimentation* progressive du stock de connaissances à partir de l'expérience intersubjective des acteurs. Sur quoi repose cette sédimentation ? Sur l'intégration par le membre d'un groupe, de la connaissance socialement dérivée, émanant de ce groupe, qui est considérée comme valide. A cet égard, elle devient un élément de la vie sociale et forme un schéma d'interprétation du monde commun et un moyen d'accord et de compréhension mutuelle.

Nous avons donc un premier élément de réponse : chaque individu incorpore un ensemble de connaissances, au cours de sa vie, qui dépendent de son histoire personnelle, de sa qualité de membre de groupe en vertu de laquelle il intègre des connaissances comme allant de soi⁷⁴. Ses connaissances se sédimentent en un stock de connaissances qui structure l'expérience du monde et assure la mise en place d'une réciprocité des perspectives, permettant alors qu'un cadre conceptuel commun minimum assure des interactions communicationnelles. Une partie de ce stock tombe dans le domaine de l'irréfléchi, elle n'offre pas de prise directe, du moins habituellement, à la conscience, elle semble aller de soi, être familière. Le stock de connaissance forme donc *l'arrière-fond donné sans que cela fasse question*, et la base pour la compréhension et la maîtrise des mondes environnants. Il assure l'intégration des données selon des systèmes de pertinence, des schémas interprétatifs communs à des sous-groupes. Ces prismes déformants tombent donc habituellement dans une zone pré-réflexive, ils peuvent être cependant réaménagés en surface en cas de rupture de l'environnement familial. Ils possèdent donc une plasticité d'adaptation qui rend l'interaction possible autour de normes situationnelles grossières.

L'interaction langagière et communicationnelle repose donc sur deux choses :

- Un stock de connaissance qui a sédimenté une connaissance du milieu spécifique, un savoir acquis
- Un système conceptuel structuré différemment suivant le stock de connaissance acquis et une vision du monde (ou un système de significations) qui en découle.

⁷³ Une bonne partie de la démonstration de Schütz a pour objet la critique de la rationalité telle qu'elle est définie par Parsons.

⁷⁴ Je pense que sur l'incorporation des connaissances et sur le rôle entre langage et pensée dans cette construction du savoir commun, l'approche de Piaget fait autorité. Aussi est-il possible de l'approfondir avec « *le langage et la pensée chez l'enfant* », 1948. L'épistémologie génétique de Piaget insiste beaucoup sur la structuration du système conceptuel.

Nous pouvons alors affiner l'analyse : d'un côté, on a le système conceptuel ordinaire, socialement distribué avec une variance faible (ce qui permet la communication, sauf dans le cas de troubles cognitifs), structuré métaphoriquement et prenant corps dans le langage et l'expérience, de l'autre, on a le stock de connaissances, stratifié différemment chez chaque individu, qui modèle la vision du monde. Il ne nous est hélas pas possible de comprendre précisément comment les stocks de connaissance se normalisent au niveau macro-social, de tels modèles aideraient à comprendre par exemple, comment une nouvelle métaphore s'installe durablement ou de façon éphémère dans le système conceptuel ordinaire. A cet égard, une analyse quantitative de la fréquence de l'emploi des métaphores (surtout les métaphores structurales, puisque les métaphores ontologiques sont universellement réparties) dans le langage quotidien et dans les médias pourrait certainement dévoiler des corrélations jusqu'alors ignorées.

Examinons maintenant comment le domaine expérientiel se structure.

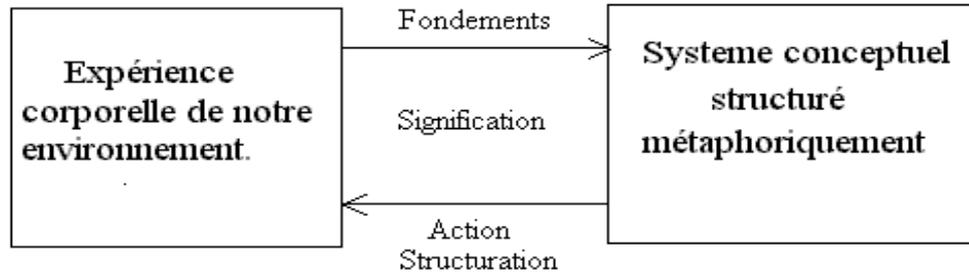
4. *L'expérience corporelle et spatiale de l'environnement.*

Nous avons vu que la structure métaphorique du système conceptuel dépendait de contraintes culturelles et physiques et structurait notre perception, notre relation corporelle avec le monde. Notre expérience du monde interagit avec le système conceptuel, puisque sans l'expérience du monde, il n'y a pas de concepts. Nos concepts ne prennent sens que dans leur réduction à l'expérience des objets, de la substance et de l'orientation ; réciproquement, le système conceptuel infléchit notre expérience du monde.

Si le système conceptuel s'échafaude, c'est donc sur le pilier d'un corps sentant, aux prises avec un environnement tactile, visuel, et sonore qui se « crée » dans l'interaction que nous avons avec lui (c'est l'enaction). Penchons-nous donc sur ce socle, sur la véritable charpente du système conceptuel sans lequel la pensée ne serait rien. Lakoff et Johnson nous disent que les espèces naturelles d'expériences, celle du corps sont primordiales, qu'entendent-ils par là au juste ? Et en quoi le corps est-il l'interface centrale de l'homme dans son milieu, en quoi la pensée se structure-t-elle dans le corps ?

Les rapports entre le corps et la pensée préoccupent l'humanité depuis des temps immémoriaux. Que ce soit au sein de la philosophie orientale où corps et esprits se fondent dans une même problématique ; à travers le rationalisme cartésien, héritier de la religion chrétienne qui pose comme principe de vie la séparation entre le corps et l'âme ; ou encore dans la pensée animiste où corps et pensée se chevauchent selon des modalités complexes, qu'on pense à cet égard, à *la toute puissance de la pensée* analysée par Freud, si caractéristique de l'effacement des contraintes corporelles. Sur le plan réflexif notre corps est source d'incertitudes, il est à la fois ce qui nous sert à agir, ce qui doit donc être contrôlé et le point fixe de notre expérience du monde, de nos sensations, de notre perception, et le siège de notre pensée... Il est également un corps social dont l'image est projetée dans notre environnement social et se trouve à partir de là, sujette à de multiples recompositions. Le corps se positionne donc à la croisée de notre expérience du monde social et physique et de notre action au sein de ce monde. Il y a ainsi une circularité fondamentale entre le corps et la pensée, c'est le corps qui sert à penser, et la pensée qui conceptualise et oriente le corps. Ce que Lakoff et Johnson résument d'ailleurs assez bien puisque selon eux, le système conceptuel est fondé sur des concepts directement émergents qui trouvent leurs origines dans l'expérience corporelle du monde, et qui structurent indirectement cette expérience. Ce point est bien connu des pédagogues, la compréhension passe généralement par la manipulation physique et l'apprentissage requiert des comportements réguliers et coordonnés.

Ce que nous pouvons résumer par le schéma suivant :

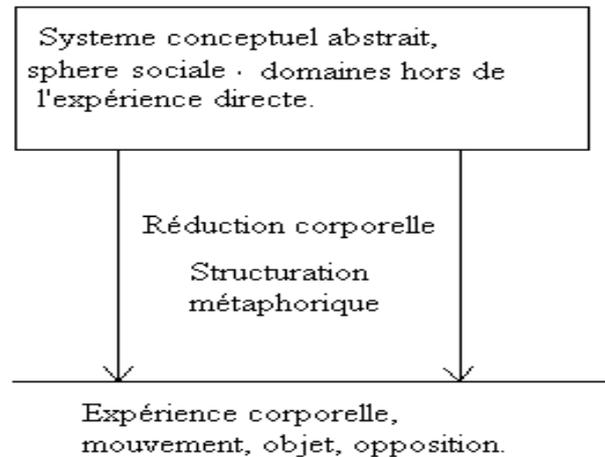


La *structure du comportement* conditionne notre expérience du monde. Les concepts ne prennent signification que dans l'interaction de notre corps avec le monde. Comme le dit Varela, « *la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être au monde.* ».⁷⁵ Certaines expériences prouvent par exemple, que la projection d'une scène imaginaire dans l'esprit peut se traduire par des contractions musculaires imperceptibles qui reproduisent la scène.

Nous avons également un exemple tout à fait frappant de cette inscription corporelle de l'esprit, *c'est le langage gestuel qui accompagne la pensée*. Je ne saurais l'affirmer sans de sérieuses réserves, mais il me semble que *la structure des mouvements gestuels qui accompagne un discours, et tout particulièrement des discours abstraits est en relation directe avec le contenu du discours et sa structuration*. En quelque sorte, l'observation de la gestuelle du discours serait un autre moyen d'atteindre le système conceptuel. J'ai remarqué ce fait en observant une militante d'Attac au cours d'un entretien non-directif. Celle-ci avait la manie de s'accompagner en parole par une gestuelle très ample et assez régulière. Elle agissait comme si elle cherchait à ancrer sa pensée dans l'espace, à saisir dans un mouvement d'ordonnement des concepts qui évoluaient dans la sphère spatiale directement à sa portée. Je me suis aperçu à la suite de cette première observation, qu'il n'est pas rare de voir les gens manipuler des concepts (et le terme de manipulation est ici révélateur) avec une gestuelle spécifique, comme si ils essayaient de les fixer dans leur environnement direct. J'ai observé certaines personnes qui manient des concepts ontologiques et des concepts de mouvement en mimant des objets ou des mouvements en même temps.

Comment comprendre ce fait autrement que par la projection des concepts sur notre expérience corporelle dans le processus de la compréhension. Ce qui est d'ailleurs surprenant, *c'est que la gestuelle est structurée selon des gestes assez réguliers qui sont reliés avec le contenu du discours*. Je n'ai pas eu le temps d'en faire une étude précise mais en écoutant la militante d'Attac, j'ai pris quelques notes dont j'ai retranscrit dans le chapitre IV les implications. Le fait que certains gestes soient récurrents et corrélés avec l'emploi de métaphores viendrait corroborer l'idée que les concepts émergents structurent notre système conceptuel. L'observation de cette militante montre de plus que *le raisonnement abstrait ou quotidien paraît se baser sur des concepts émergents fondamentaux comme l'objet, le mouvement, et l'opposition*. Et partant de là, aucune conceptualisation ne peut échapper à cette réduction corporelle. On ne saurait penser le politique, l'action politique, la solidarité et même le langage sans les référer à cette structure invariante de l'expérience. Un schéma relativement simple peut nous aider à mieux se représenter cette projection fondamentale.

⁷⁵ « *L'inscription corporelle de l'esprit* », 1993, p 35.



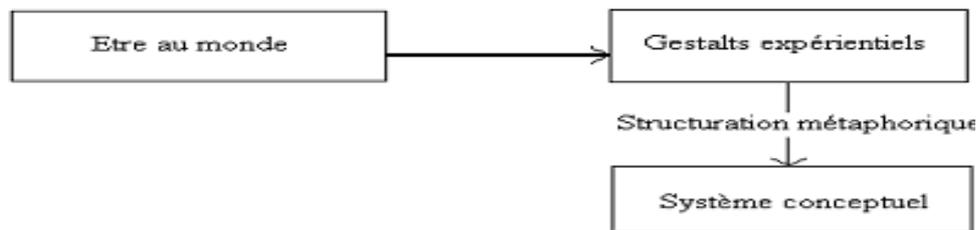
L'expérience du monde à travers « le corps qui nous est donné » a fait l'objet d'une analyse détaillée par Merleau-Ponty dans le cadre de la « *Phénoménologie de la perception* », 1945, et de la « *Structure du comportement* ». Il est hors de question, du fait de la densité de son œuvre, d'en fournir ici un résumé exhaustif, mais il est impossible également de ne pas les mentionner si l'on cherche à saisir ce qu'est l'expérience du monde. Merleau-Ponty se positionne à la suite de Husserl dans le courant de la phénoménologie. Par phénoménologie, on entend généralement l'étude descriptive d'un ensemble des phénomènes tels qu'ils apparaissent dans l'expérience qu'on en a sans référence à quelque réalité dont ils seraient la manifestation. Merleau-Ponty s'attache donc à décrire ce qu'est l'expérience humaine. Mais il le fait à la différence des auteurs qui l'ont précédés, en plaidant pour un éclairage interdisciplinaire qui profite des résultats des neurosciences, de la psychologie, du vécu direct et de la phénoménologie. La « *structure du comportement* » s'apparente ainsi autant à un ouvrage de neuropsychologie (qui se focalise notamment sur les pathologies résultants de traumatismes crâniens qui privent les malades d'une partie de leurs facultés cognitives : mémorisation, conscience, intentionnalité,...), qu'à un ouvrage de philosophie. Avec Merleau-Ponty, les barrières entre psychologie, neurosciences et philosophie s'effacent donc au profit d'un examen attentif de l'expérience humaine et de la connaissance.

Pour Merleau-Ponty l'être au monde, ce par quoi on se meut dans l'existence est bien plus qu'une somme de réflexes ou un acte de conscience, ou encore une succession de pensées volontaires. Nous avons le corps à notre disposition, délimité par une frontière spatiale, et c'est le corps qui nous fournit l'espace, par une succession d'expériences ; mais le corps que nous mouvons n'est pas le corps objectif, c'est le corps phénoménal. Car perception et mouvement forment un tout, il n'y a jamais une perception suivie d'un mouvement mais un système qui se modifie comme un tout. On ne saurait donc réduire le mouvement à la conscience. De même, on ne saurait, comme le montre l'exemple d'un malade qui a perdu l'usage des métaphores et la compréhension des analogies, réduire la pensée à sa dimension symbolique. Il y a en fait un monde acquis, une sédimentation de nos opérations mentales qui nous permet de compter sur des choses qui nous sont comme données et sur les sous-entendus d'une interaction sociale. En fait signification et sensibilité ne peuvent être détachés l'un de l'autre, car la perception de l'objet et l'intention vers l'objet, s'enracinent dans une synthèse corporelle, mêlant la perception, la sensibilité avec le mouvement de notre corps dans l'espace dans lequel l'être se confond. C'est de cette synthèse que naît la signification. Ainsi, par exemple « *L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration, elle est donc de même sorte qu'elle : comme le schéma corporel, la cheminée (l'objet) est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelques loi mais sur l'épreuve d'une présence corporelle* », p 216.

Le corps est donc au cœur même de l'appréhension des objets et du mouvement, il forme un système avec le spectacle visible, reliant la signification du monde à la médiation de l'expérience

corporelle ; la signification est tout entière dans le corps. Et dans le langage, l'individu trouve l'expression synthétique de l'expérience du corps. Comme un point d'ancrage sur lequel il peut s'élever pour visualiser des significations plus complexes. La perception est ainsi une re-constitution du monde, une re-création du monde à chaque moment, elle n'est pas seulement l'aboutissement d'une synthèse complexe, elle est également une continuité perçue. C'est à travers l'espace, la sensation et la chose qu'émerge l'expérience. Selon Merleau-Ponty, *toute sensation est spatiale*, même l'aveugle a un espace, car la sensation est constitutive d'un milieu de coexistence. Comment apparaît alors l'expérience de la verticalité, de la profondeur, du mouvement, qui forme la perception de l'espace ? L'espace est une donnée déjà constitué, il est essentiel qu'il soit toujours, l'être est synonyme d'être situé. Et c'est bien le corps qui fonde l'expérience de l'espace, au dessous du moi, « *L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de la corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée. Voilà pourquoi ils engorgent la conscience et sont opaques à la réflexion* », p 294. De même, la profondeur et le mouvement, ne sauraient se comprendre indépendamment de notre expérience du temps, de la succession d'expériences de l'être qui se déplace dans le monde.

Nous voyons bien, alors que les objets, l'espace et le mouvement résultent d'un même élan, d'un corps qui se projette et fonde dans ce mouvement, l'expérience du temps et de l'espace. Nous comprenons mieux dorénavant, quel peut bien être la base des gestalts expérientiels, et des concepts émergents dont parlent Lakoff et Johnson, ils s'appuient sur l'être au monde, sur un corps qui s'élançe dans son milieu et entre en interaction avec lui dans la continuité de l'expérience. Nous pouvons alors affiner le schéma précédent.



Dans ce chapitre nous avons montré plusieurs points essentiels :

- La conceptualisation de l'environnement repose sur des métaphores qui permettent de comprendre des concepts abstraits en terme de notre expérience directe.
- Cette expérience repose sur la perception de l'espace et sur l'être au monde.
- Elle repose également sur l'interaction sociale qui permet aux individus d'accumuler des stocks de connaissance qui vont influencer sur leur vision du monde.
- Ces stocks de connaissance au niveau collectif peuvent conduire à des formes culturelles différentes.

Il reste que deux points paraissent encore flous. *Premièrement*, comment l'interaction entre l'acteur et son environnement va-t-elle se structurer ? Quels sont les procédés cognitifs qui vont entrer en jeu dans cette structuration ? *Deuxièmement*, comment l'action va-t-elle naître et se signifier ?

II. Quelques processus cognitifs fondamentaux.

Les sciences cognitives se sont penchées dès leurs origines sur les mécanismes permettant l'acquisition de connaissances et leur utilisation. En étudiant *les métaphores de la vie quotidienne*, nous avons vu que de tels mécanismes influent sur la nature du système conceptuel. Il reste donc à exposer ces mécanismes plus en profondeur, car ils paraissent cruciaux dans la relation entre le système conceptuel et l'action et dans l'élaboration des concepts émergents.

1. Catégorisation, forme et dichotomie.

L'étude de la catégorisation a suscité de nombreux travaux depuis les débuts de la psychologie expérimentale. Elle a également fait naître des débats houleux qui n'ont pas empêché le concept de pénétrer durablement la réflexion sociologique et anthropologique.

La catégorisation renvoie à deux actions cognitives distinctes : le fait de ranger un objet sous une catégorie, le fait de créer une nouvelle catégorie. Ainsi, la catégorie chaise va se référer à un ensemble d'objets repérés systématiquement comme étant des chaises. Plusieurs questions viennent à l'esprit. Par quels mécanismes pouvons-nous repérer que différents objets renvoient à une même catégorie ? Quels critères influent sur le rangement d'objets différents sous une même catégorie ? Un même objet renvoie-t-il à une catégorie unique ? Qu'est-ce qui définit une catégorie ? Toutes ces questions ont donné lieu à différentes théories dont nous ne retiendrons qu'une des plus abouties, la théorie du prototype de E. Rosch que nous allons présenter dans ses grandes lignes.⁷⁶

Les théories classiques de la catégorisation supposaient, avant les travaux de Rosch que les catégories se formaient en fonctions de propriétés nécessaires et suffisantes, inhérentes à un objet. Deux objets entraient dans la même catégorie si ils possédaient ces mêmes propriétés. Rosch va critiquer cette proposition. D'une part, elle montre que les catégories sont définies par référence à un prototype qui se présente comme le meilleur exemplaire de la catégorie, d'autre part, elle postule que ce qui importe, dans la comparaison des objets entre eux, ce sont les propriétés interactionnelles qui lui donnent un air de famille, une ressemblance avec le prototype. Se basant sur la théorie de la forme, Rosch pense donc que la catégorisation repose en partie sur notre capacité à comparer des formes entre elles. Il y a deux versions de la théorie de Rosch. Nous ne présenterons que la première qui repose sur les 6 postulats suivants⁷⁷ :

- 1° La catégorie a une structure interne prototypique.
- 2° Le degré de représentativité d'un exemplaire correspond à son degré d'appartenance à une catégorie.
- 3° Les frontières des catégories ou des concepts sont floues.
- 4° Il n'y a pas de propriétés communes entre les membres d'une catégorie mais une *ressemblance de famille*
- 5° C'est donc sur un degré de *similarité* que s'opère la ressemblance de famille.
- 6° Elle s'opère de façon globale et non analytique.

Le dernier point renvoie à la théorie de la forme qui postule pour simplifier, que nous percevons les formes dans leur globalité sans tenir compte nécessairement des parties qui les composent. La deuxième version de la théorie semble faire reposer le degré de similarité sur les propriétés interactionnelles⁷⁸, comme par exemple, les propriétés fonctionnelles, perceptives, motrices.

La théorie que nous venons de présenter néglige un point qui me paraît essentiel, c'est qu'il est difficile d'appréhender la notion de catégorie sans la référer à notre expérience même de la *similarité*. Que recouvre-t-elle ? Cette expérience s'appuie, dans ses grands traits sur deux procédés cognitifs inséparables : notre capacité à discerner des objets et donc à stabiliser l'environnement et

⁷⁶ C'est l'ouvrage « *Sémantique et cognition. Catégories, prototypes, typicalités* », 1993, dirigé par Danièle Dubois qui nous sert de référence.

⁷⁷ Source : « *Sémantique et cognition. Catégories, prototypes et typicalité* »

⁷⁸ Si la catégorisation repose ainsi sur l'interaction que nous avons avec les objets, elle est intimement liée aux propriétés et relations de ces objets. Aussi est-il possible de faire un rapprochement entre relation et catégorie. Ce qui se vérifie dans le discours, bien souvent une catégorie ontologique devient une catégorie relationnelle, le travail devient travailler, la chaîne devient enchaîner.

notre *capacité d'opposition*. Ces deux procédés paraissent absolument centraux dans l'étude de la catégorisation. Il semble de plus qu'ils structurent notre façon de penser. Nous ne pouvons comprendre le chaud sans le référer au froid, la douleur sans le bien être, la gentillesse sans la méchanceté... les catégories se structurent sur une opposition. Et nous comprenons cette opposition car elle fait partie de notre expérience directe, les impressions de plaisir/douleur, d'avant/arrière,... constituent un domaine fondamental d'expérience. Toute catégorisation repose dès lors sur une dichotomie fondamentale, celle de la ressemblance/dissemblance.

Pour classer de concepts sous une même catégorie, nous les positionnons donc dans un espace de similarité. Même propriétés interactionnelles, mêmes fonctions, mêmes allures impliquent même catégorie. Ainsi, quand Rosch parle de distance au prototype, elle ne croît pas si bien dire car il y a effectivement un réflexe de catégorisation qui, si on suit Merleau-Ponty, s'inscrit dans une expérience spatiale de la distance, de la permanence, et du positionnement.

Partant de là, c'est l'expérience du monde qui nous fournit la capacité à catégoriser, c'est l'expérience même de l'espace. On comprend l'intérêt du modèle de Lakoff car il n'est pas interdit de *supposer* que l'expérience de l'espace, de l'opposition est un domaine où nous projetons la plupart des concepts abstraits. Et la régularité de cette expérience fondée sur l'interaction du corps avec l'environnement nous fournit le spectacle d'objets permanents ou absents, mobiles ou immobiles, éteints ou allumés... En d'autres termes l'expérience de la dichotomie et de l'opposition est certainement une de nos expériences les plus fondamentale qu'il soit, très certainement antérieure à la catégorisation et probablement commune à de nombreuses espèces animales. La catégorisation reposerait en partie sur notre capacité à opposer et à *situer* des concepts entre eux.

L'opposition est peut-être même constitutive d'un système cognitif, puisque le propre d'un système cognitif est d'établir des discernements dans l'environnement. Prenons deux exemples, le système immunitaire est un système cognitif, selon Varela, capable de discerner le Soi du Non-Soi⁷⁹ ; une fourmi peut discerner des classes de signaux chimiques et leur donner un sens, c'est à dire une position et une classe de comportements eux mêmes polarisés à y rattacher. La capacité de discernement paraît dès lors cruciale et elle repose sur une stabilisation de certains éléments de l'environnement, (dont les objets...) en fonction des propriétés interactionnelles. Discerner un objet, c'est le polariser, provoquer une discontinuité dans l'environnement, c'est également le stabiliser en une forme qui soit régulière dans la durée et dans l'espace. C'est finalement le créer à partir de l'opposition Objet/Non-Objet. De même, la similarité revient à créer une distance le long d'un axe d'opposition. En fait, la plupart de nos catégories sociales ou émotionnelles prennent signification dans la bipolarisation :

l'amour / la haine, le mouvement / le repos, la douleur / le plaisir, le chaud / le froid, l'utilitariste / l'anti-utilitariste, l'ami / le neutre / l'ennemi, le riche / le pauvre, la gauche / la droite, le plus / le moins, discret / continu, le mouvement / le repos, le tout / la partie, le nord / le sud, l'homme / la femme, le ciel / la terre, la vie / la mort, pareil / différent, l'envie / le dégoût, avoir faim / être repu, courir / marcher, courir / ramper...

Les deux derniers exemples montrent que l'opposition peut se structurer différemment suivant le contexte, mais dans tous les cas, il y a bien là quelque chose de fondamental, la capacité à stabiliser une forme est peut-être reliée à cette tendance à structurer l'environnement selon des oppositions. Cette dernière paraît en tous cas faciliter le processus d'acquisition du sens en positionnant un élément dans une structure cohérente⁸⁰. En outre, ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle est axiomatique, ou dirions-nous fermement ancrée dans notre compréhension, elle ne peut se justifier que par elle-même, puisqu'elle repose sur le dipôle *pareil / différent* qui est lui-même une opposition ! On la retrouve même dans un des moments fondateurs de la philosophie grecque quand Parménide (6^{ème}-5^{ème} siècle A-JC) oppose l'être au non-être et en déduit que le monde est tout entier

⁷⁹ Source : « *Autonomie et connaissance* »

⁸⁰ Levi-Strauss a été un des premiers auteurs à remarquer ce fait, Gabriel Tarde (1843-1904) s'est également intéressé au problème de l'opposition dans une optique intellectualiste. Enfin, n'est-il pas étonnant que le terme de *sens* désigne à la fois une direction, donc une opposition, et la compréhension.

dans l'être, immobile, parfait et homogène⁸¹. L'être se définit par rapport au non-être : ce qui n'est pas et ne peut être pensé.

Il paraît alors probable que la capacité d'opposition soit à ce point évidente qu'il n'a guère été fait l'objet jusqu'alors d'une remise en question de sa véracité en tant que propriété inhérente du monde naturel et social. Ceci étant, certains auteurs dont Gabriel Tarde ont dérogé à la règle. Dans « *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires* », ce dernier se livre à une formidable réflexion sur le principe d'opposition et sur ses implications physiques et sociologiques. Nous ne pouvons résumer ici cet ouvrage, mais en affirmant le rôle central des oppositions nous reprenons une idée vieille comme Hérode, car comme Tarde l'affirme au début de son ouvrage rédigé en 1897 : « *On a souvent dit et répété, et c'est devenu une sorte d'axiome, que toute notre connaissance des choses consiste à percevoir entre elles des ressemblances ou des différences. C'est juste, et cela prouve que la vie universelle est une suite ou un entrelacement sans fin de répétitions et de variations.* ». Il est vrai que la considérer comme constitutive de certains systèmes cognitifs est une hypothèse commode car on fournit une justification fonctionnelle à la cognition, la capacité de discernement se construit dans la capacité de se mouvoir dans une direction et d'assurer le maintien de l'identité du système cognitif⁸².

Mais on pourrait rétorquer que l'opposition n'est rien d'autre qu'une relation particulière, d'autres mises en relation existent et viennent stabiliser et signifier les catégories comme la personnification, l'analogie, l'indexicalité... Nous pensons qu'une telle critique est vraie mais que l'opposition joue un rôle central car elle permet d'engendrer la plupart des processus, et nous partons également de l'hypothèse que la catégorie est définie par les relations qu'elle entretient avec son environnement et la façon dont nous interagissons avec. Des processus plus complexes de mise en relation ont toutefois une grande importance dans la cognition, nous allons les envisager dans la partie qui suit.

2. La mise en relation : personnification, association et indexicalité.

Aussi fondamental que la catégorisation est notre capacité à effectuer des associations entre différentes catégories. Ici encore, il faut y voir une dérivation probable de notre expérience du monde. Jean Piaget, qui fut un des pionniers dans le domaine de l'épistémologie génétique a énormément travaillé sur la question. Il montre que notre expérience et nos interactions avec notre environnement vont fortement conditionner notre capacité à associer des concepts entre eux. Il va ainsi montrer que des *gestalts* expérientiels (nous l'interprétons ainsi) comme la causalité, la cohérence, la logique trouvent leur origine dans l'observation naïve du monde environnant et l'interaction avec celui-ci (déplacement d'objets...).

Une des mises en relation les plus évidente est *l'attribution de propriétés*. Elle consiste généralement à associer une catégorie ontologique à une catégorie relationnelle. Par exemple dire, *le chien mord* associe la catégorie chien à l'action de mordre. L'expérience sous-jacente est celle de l'objet en mouvement et en interaction. Il y aurait ainsi une construction *objet, relation* qui façonne notre système conceptuel et donc notre langage. Les associations que nous effectuons entre catégories sont assez variées, *la causalité, la corrélation, l'analogie, la personnification, la finalisation, la fonction* n'en sont que quelques exemples parmi les plus importants. Nous ne pouvons saisir leur valeur qu'en les éclairant à la lumière du modèle de Lakoff et Johnson. Elles forment des espèces naturelles d'expérience et par conséquent émergent de notre être au monde.

On pourrait dire qu'elles s'élèvent en strates dont chaque élément est relié structurellement à la totalité des autres éléments. En effet, prenons l'exemple de la *finalisation*. Elle consiste à associer une finalité à un objet, c'est à dire à supposer qu'un élément agit vers une *fin*, vers un but. Par conséquent, il est mû par une *intention*, ou sert à quelque chose dans un ensemble plus vaste, il y a en tous les cas une *cause* à son action. Nous voyons ici clairement qu'une *gestalt* expérientielle comme la finalité forme un tout inséparable dont on ne peut dissocier les constituants qui la composent. Ceci nous permet de comprendre pourquoi certaines catégories ne prennent sens qu'au

⁸¹ Source : « *La philosophie grecque* », 1946.

⁸² Nous reprenons l'idée de Varela.

sein de leur finalité. Par exemple, la catégorie porte-manteau est indissociable de sa finalité et la catégorie se confond partiellement avec la relation que nous pensons qu'elle entretient avec les autres catégories.

Les associations jouent un rôle plus important qu'il n'y paraît, notamment celles qui ont trait avec *l'analogie* et la *similitude*. Car une fois que certains aspects du réel sont bipolarisés, un tissu d'association se met en place réunissant des attitudes propositionnelles à des catégories. Dans les études empiriques sur l'identité sociale, on montre qu'à une catégorie sociale est associée un ensemble de propriétés à connotations *positives* ou *négatives*. Par exemple, dans la représentation de l'exogroupe par l'endogroupe, il y a des mises en relation systématiques. Mais il n'est point besoin d'une étude empirique trop poussée à ce sujet : l'observation de nos interactions fait ressortir des similitudes systématiques. En fait, dire que « *quelqu'un est désagréable* », induit presque automatiquement un nombre incalculable d'inférences, de raccords indexicaux sur ce qu'il est, et un ensemble d'attitudes en retour, à croire que certains termes ne prennent d'ailleurs sens que par ces raccords, et par des oppositions.

Dans le schéma suivant nous proposons un exemple qui réunit opposition et association.

Je/Nous	Eux/Lui
Bon, sympas, honnêtes, entente, haut...	Mauvais, malhonnête, désagréable, discordes, bas ...
↓	↓
Chaleur, réconfort, aider, aimer, admirer...	Peur, angoisse, tuer, danger, mépriser...

Fort heureusement, ce schéma est trop simpliste, il existe par exemple de la curiosité vers l'exogroupe mais les études sur l'identité sociale⁸³ confirment la tendance à *associer des propriétés autour de grandes lignes d'opposition* et à rattacher des propriétés positives à l'endogroupe.

3. *L'inférence et l'empathie.*

Déoulant directement de la mise en relation, l'inférence est un mécanisme cognitif que nous utilisons constamment. Elle définit une tendance à produire des informations nouvelles à partir d'informations mises à notre disposition. Par exemple, supposons que nous ignorions tout de la façon dont poussent les cerises mais que nous savons par expérience que les pommes poussent sur des arbres. Par similitude, nous allons en déduire que les cerises poussent sur des arbres.

Il s'agit ici d'un exemple quelque peu trivial mais il se trouve que l'inférence joue un rôle fondamental dans notre interaction avec l'environnement. Sur le plan sociologique, elle s'accompagne d'une certaine régularité des comportements sociaux et des attentes. En effet, nous inférons généralement une certaine continuité dans le comportement d'autrui, de même, nous inférons certains états mentaux, sentiments, ce qui relève du domaine de l'empathie. Si on prend sciemment le concept sociologique de confiance, on voit que celui-ci est en grande partie la résultante d'inférences sur autrui, ou sur une institution (nous pourrions prendre ici une variété assez large « d'objets » dignes de confiance, ce qui tendrait à montrer la prévalence de l'interaction sur la nature de l'objet...).

De nombreuses théories font reposer l'inférence sur le raisonnement propositionnel et la logique formelle. Sans nier l'intérêt d'une telle recherche, nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'en

⁸³ Par exemple, « *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* », 1999.

faire état ici. Les travaux de Lakoff et Johnson nous invitent plutôt à faire reposer l'inférence sur des mécanismes relationnels assez simples. La dimension culturelle de l'inférence ne pouvant que justifier une telle direction. Ainsi, comme nous l'avons vu, selon Schütz, la continuité de l'expérience, prise comme allant de soi ne nous incite que très rarement à porter un regard réflexif sur le monde social dans lequel nous vivons naïvement. Nous constatons la mise en relation de certains phénomènes, sous le filtre d'un stock de connaissances acquises au fur et à mesure de l'expérience sociale, et cette mise en relation *va de soi*. Par exemple, quand quelqu'un parle au téléphone, il y a généralement quelqu'un à l'autre bout du fil, il ne nous vient pas à l'esprit qu'il puisse n'y avoir personne ! La notion d'inférence ne prend donc sens que dans l'esprit de l'observateur qui détient toutes les informations nécessaires ; seul le psychologue qui connaît toutes les données, sait qu'il y a inférence.

Comment associons-nous des éléments entre eux au sein de contextes de compréhension spécifiques et routiniers ? Voilà le questionnement central que suggère l'acceptation de la notion d'inférence. *Ce qui revient à se demander comment des significations et des schèmes d'action se sédimentent peu à peu dans une zone pré-réflexive et comment se construit progressivement le stock de connaissances qui rend l'expérience du monde comme donnée.*

La notion d'*empathie* découle directement de celle d'inférence, mais elle la restreint à la perception des sentiments ou de l'état interne d'autrui. Elle consiste à inférer l'état mental d'Autrui, à se mettre à sa place pour comprendre ses émotions et pensées⁸⁴. Pour les psychologues, elle repose sur la simulation mentale de la subjectivité d'autrui, la capacité à se mettre mentalement à la place d'autrui.

Selon Jean Decety, professeur de neurosciences, deux formes d'empathie cohabitent⁸⁵ :

- La résonance motrice, une capacité automatique, peu contrôlable et non intentionnelle d'imiter mentalement les mouvements et les expressions des personnes avec lesquelles nous interagissons. Cette faculté est commune aux primates.
- La flexibilité mentale nécessaire pour que nous ayons conscience que c'est autrui qui agit ou éprouve une émotion et non pas soi-même. Cette capacité est « contrôlée et intentionnelle. »

Ces deux formes d'empathie sont présentes dès la naissance. Elles permettent le partage des représentations, et la distinction entre soi et autrui. Par conséquent, « *la perception des conséquences d'une action exécutée par autrui active, dans le cerveau d'un observateur, une représentation similaire à celle qui se serait formée s'il avait eu l'intention d'exécuter lui-même cette action* ». De même « *Les représentations mentales constituent une composante de la perception des émotions qui réactiveraient les circuits déjà sollicités dans des situations émotionnelles passées similaires* ». Ceci nous invite à quelques spéculations. Il semblerait que l'empathie qui permet de distinguer le soi d'autrui, soit localisée dans le cortex pariétal inférieur droit, une zone corticale associative qui jouerait un rôle essentiel dans la perception de l'espace et la conscience de soi. En cas de lésions de cette zone, le patient a des difficultés à se représenter son corps, il souffre d'anosognosie. On comprend dès lors en quoi l'empathie serait liée à l'identité sociale et individuelle et à la représentation du corps. Nous envisagerons ce point au chapitre III.

Pour conclure cette partie nous aimerions l'illustrer par une phrase de Varela : « *Quand je vois changer un chien soudainement de direction pour venir vers moi, je lui attribue généralement*

⁸⁴ Une telle acception du terme me paraît d'emblée trop restrictive, dans les sociétés animistes, Autrui recouvre les arbres, les animaux qui sont doués de pensée au même titre que l'homme. Il s'agirait donc plus d'un processus qui ne doit pas être défini en rapport avec son objet mais comme processus qui structure la compréhension de notre environnement. L'hypothèse peut paraître osée mais pour s'en convaincre, on peut remarquer que nous comprenons fort bien les émotions d'un animal. Là encore ce qui compte, c'est plus le procédé cognitif que la nature de l'objet.

⁸⁵ « *L'empathie ou l'émotion partagée* », p 51, Pour la Science, Juillet 2003.

l'intention de me rencontrer. La validité de cette attribution me semble moins intéressante que la tentative elle-même d'imputer une intention sur la base de ce qu'il fait »⁸⁶.

Dans ce chapitre nous avons énuméré les processus cognitifs qui permettent d'appréhender l'environnement. Nous en avons repéré 4 qui sont essentiels pour notre étude :

- La catégorisation. Nous avons montré qu'elle reposait sur la capacité à opposer et à discerner des formes.
- Les mises en relations. Nous en avons défini plusieurs et nous avons montré qu'elles étaient complémentaires de la capacité à structurer l'environnement avec des oppositions.
- L'inférence et l'empathie qui semblent jouer un rôle important dans la construction de l'identité individuelle et de l'identité sociale.

La façon dont nous allons comprendre notre action, l'action d'autrui et l'action collective va donc jouer un rôle substantiel dans la réalisation de l'action. Et il est probable qu'elle se réduise à des mécanismes assez simples : finalisation (gestalt qui englobe la catégorisation, la causalité, l'intentionnalisation,...) et opposition/association.

III. Relations entre le système conceptuel et l'action.

Il reste enfin à étudier les relations entre le système conceptuel et l'action. A ce stade, la tâche paraît immense car Lakoff et Johnson restent assez imprécis quand ils abordent les rapports entre les deux. Quel va être le mécanisme de passage entre système conceptuel et action ? Une telle question ne saurait être éludée car elle concerne directement l'action solidaire.

Remarquons pour commencer que le rôle du *langage* dans l'action, à travers les métaphores, ne se limite pas à un rôle de compréhension, il fournit également une base à nos comportements, il apparaît comme *constitutif de l'action même* et structure l'expérience. Il peut être :

- *Descriptif*, et donc concerner la description de notre action.
- *Performatif* en impliquant une action automatiquement.
- *Réflexif*, il s'intègre à l'action et la structure. C'est le sens que lui donne par exemple Garfinkel lorsqu'il parle de la réflexivité du langage.

D'autre part, le système conceptuel permettant de comprendre notre environnement, on voit mal pourquoi *il ne permettrait pas de comprendre notre propre action*. Et il semble que la signification que nous donnons à notre action requiert un système conceptuel structuré métaphoriquement. En fonction de ce que nous avons dit auparavant, il est alors possible d'en repérer quelques invariants ; ainsi, la métaphore ontologique de l'action qui implique une perception de l'action de nature catégorielle, peut avoir des conséquences sur le déroulement de l'action : nous segmentons mentalement la séquence du faire en actions discrètes. Ce qui a des conséquences sur l'organisation de notre vie quotidienne. *La façon dont nous allons décrire une action (sa description) a un impact sur la façon dont nous allons agir et il est possible que cet impact soit non conscient (en terme d'inconscient cognitif).*

Il n'y a cependant pas de correspondance systématique, car une partie non-négligeable de notre action paraît coordonnée de façon non-intentionnelle et mécanique. Le comportement est structuré par la descente de schèmes d'action dans une zone pré-réflexive qui ne fait pas forcément intervenir le langage.⁸⁷ Par contre, il paraît raisonnable de supposer l'existence d'une zone de surface où l'acteur opère un *retour réflexif* pour restructurer différemment *la totalité* de son comportement, qui utilise des descriptions. En effet, l'acteur peut chercher si il est confronté à un obstacle, à réaménager son comportement, il fait un retour réflexif.

⁸⁶ « *Autonomie et connaissance* », p 19.

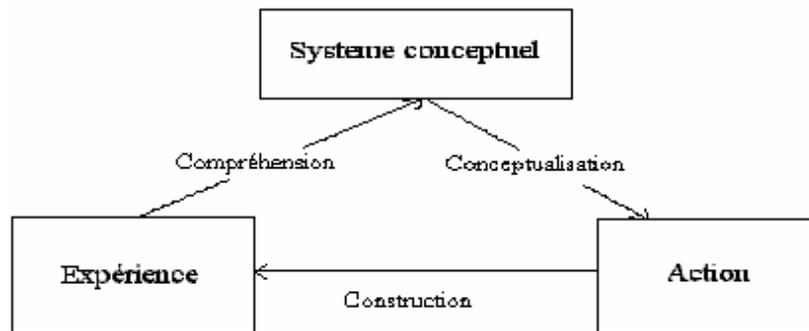
⁸⁷ Merleau-Ponty montre que des comportements routiniers peuvent subsister sans que les individus en aient conscience, après traumatismes crâniens.

Les recherches en ethnométhodologie montrent en outre que l'interaction s'appuie sur le langage pour fonctionner. Le lien entre le système conceptuel et l'action s'articule sur la pratique du langage, celle-ci vient signifier l'action, l'ancrer dans une logique situationnelle. Par conséquent la structure du langage (qui utilise des descriptions) conditionne l'action de façon non consciente.

La structure du comportement découlerait ainsi d'un perpétuel jeu de va-et-vient entre l'expérience, le langage, le système conceptuel, et l'action qui structure l'expérience.

1. Les processus cognitifs et le rôle du langage dans l'action.

Si le système conceptuel permet de penser notre propre action de façon abstraite, il conditionne par là même la forme que prendra cette conceptualisation au niveau collectif, du fait de ses limites intrinsèques et de sa faible variance (il diffère peu d'un individu à un autre). Ainsi, nous pensons notre flux d'actions quotidiens, en terme qualitatifs et discontinus, nous appliquons à la séquence du faire, des descriptions ontologiques et finalisées. Et c'est à travers le langage, outil imprégné de l'interaction sociale, indissociable de la pensée que nous stabilisons cette conceptualisation. Ce qui donne toutefois le vertige, c'est que cette conceptualisation de l'action repose sur l'expérience qui trouve sa source dans l'action. Un schéma nous aidera à mieux comprendre cette circularité.



L'ethnométhodologie s'est beaucoup intéressée au rôle du langage dans l'interaction. Pour Garfinkel, par exemple, le langage est constitutif de l'action, il assure le bon déroulement de l'action, il sert de corps, de support à l'action. Ce mécanisme est la réflexivité. Le concept de *réflexivité*⁸⁸ se positionne explicitement dans le rapport entre action et langage, entre situation et compréhension de la situation. Il décrit le caractère performatif du langage, à savoir que l'énonciation (ou la description) constitue l'action. Le discours donne des renseignements sur le contexte et des indications concernant l'à-propos des événements. Sa présence au cours d'échanges verbaux renseigne sur le déroulement et la normalité d'une scène d'interaction. « *la cadence des échanges verbaux (...) et la fréquence des silences et des « euh ! euh ! », « je vois », « ah » et autres « oh », guident réflexivement l'interlocuteur et l'auditeur au cours des échanges.* » explique Cicourel. Mais Garfinkel prolonge le raisonnement et considère que la réflexivité désigne l'équivalence entre *décrire et produire une interaction, entre la compréhension et l'expression de cette compréhension*. En parlant, dans nos activités quotidiennes, nous construisons le sens et l'ordre de ce que nous sommes en train de faire au même moment, et ceci de façon irréfléchie. Langage et interaction se structurent simultanément, comme si le sens de l'interaction s'appuyait sur le langage.

La réflexivité découle des résultats de la pragmatique et notamment la théorie des actes de langage développée par J. Austin. Dans « *Quand dire c'est faire* », ⁸⁹Austin a mis en évidence l'existence d'actes performatifs qui structurent l'interaction. Lorsque une personne énonce « *Je vais prendre mon bain* », elle réalise l'accomplissement de ce qu'elle énonce. Les actes performatifs sont des

⁸⁸ La réflexivité a aussi le sens de retour sur soi, mais est-ce vraiment différent ? Le retour sur soi est également une description, seule la temporalité change.

⁸⁹ Source : « *Les linguistiques contemporaines* »

formes particulières d'actes illocutionnaires (questionner, ordonner, promettre...), où proférer une énonciation, c'est accomplir un certain type d'actes suivant la situation.

Ce phénomène ne se limite pas à la microsociologie, Sacks⁹⁰ introduit ainsi la notion de catégorie pour expliquer comment les acteurs interprètent les structures sociales, comment « *ils font et reconnaissent une description* ». Cet objectif a une portée épistémologique puisque cette connaissance est essentielle pour parvenir à une « *description sociologique correcte* », les sociologues utilisant généralement des catégories, suicide, délinquance, comme si elles allaient de soi, or il faut d'avantage se pencher sur les procédés qu'utilisent les acteurs pour construire des catégories qu'ils vont par la suite considérer comme des événements ou des objets et s'interroger sur la capacité qu'ont les acteurs à associer des catégories et à en tirer des significations.

Cette analyse permet d'explicitier de nombreux problèmes propres à la sociologie. Elle aborde le problème de la désignation comme pouvant être relié à celui de la catégorisation de groupes sociaux et à l'appartenance sociale. Par exemple, les adolescents membres d'un groupe peuvent créer leur propre système de désignation, ils utiliseront des catégories différentes d'un autre groupe social, et évalueront différemment les personnes suivant l'origine de la désignation. En d'autres termes, les membres d'un groupe choisissent le terme en fonction du destinataire et le chargent d'une évaluation particulière. La désignation sociale est donc active, elle agit sur les personnes, et peut être liée à des revendications identitaires. *Ce procédé nous sert à déduire le comportement d'autrui, si une personne entre dans une catégorie nous lui rattachons un ensemble d'actions par inférence.*

Les classifications sociales influent donc sur les comportements collectifs. Ian Hacking a montré ce fait expérimentalement en prenant exemple sur une maladie créée de toute pièce par les psychiatres au 19^{ème} siècle à partir d'un cas clinique: la maladie du fou voyageur. Cheminant par le réseau des psychiatres, une épidémie de « fous voyageurs » s'est développée jusqu'à atteindre des proportions alarmantes. Cela indiquerait entre autre que les malades se seraient identifiés à un ensemble de descriptions d'action⁹¹. Le cas n'est pas limité aux malades, les adolescents suivent souvent ce principe, en imitant leurs idoles. Mais ils ne les imitent pas à la lettre, ils les imitent suivant des descriptions floues, assimilables par le système conceptuel.

La description d'une action opère, comme nous l'affirme la pragmatique, dans la simultanéité. Elle permet une réflexion du Soi dans son environnement grâce au langage. Si l'action était un mécanisme aussi bien huilé que le prétend la théorie rationaliste, cette réflexion serait inexistante car inutile. Le langage n'aurait qu'une fonction communicative de transmission de l'information. Mais l'action, le contrôle de l'action, l'intentionnalité sont une source d'incertitude constante, la réflexion du Soi dans le langage positionne le Soi dans son environnement *et se fait de façon inconsciente*. Par conséquent, les classifications sociales, les schémas de description de l'action influent presque mécaniquement l'action. Dire « *Je vais faire un tour* », c'est engager une forme descriptive d'action dans le processus de déplacement. C'est conceptualiser son action, la rendre discrète et donc signifiante. A ce moment là, le sens et l'action émergent simultanément, la description de son action comme unique et formulable, la range dans un schéma significatif, une forme repérable, quelque chose de compréhensible. Il y a bien enaction.

On ne voit pas pourquoi ce processus ne saurait se généraliser à des mouvements d'action plus longs. D'autant plus que des actions complexes peinent à trouver une signification claire, l'action s'effectuant à plusieurs niveaux et selon des finalités contradictoires pouvant se superposer. Les actions complexes doivent être simplifiées pour être comprise, (elles le sont souvent en terme de la gestalt de finalité). *La description d'une action étant essentiellement métaphorique, on comprend par déduction le rôle des métaphores dans la vie quotidienne.* En ce sens une description d'action

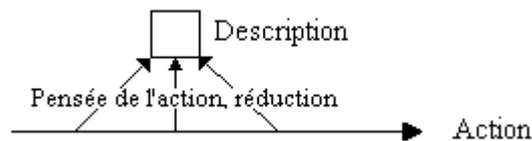
⁹⁰ « *Classification sociale et catégorisation* », 2001, dans « *L'ethnométhodologie* »

⁹¹ Ce n'est pas tout à fait l'idée de Ian Hacking. Pour lui les classifications créent de nouvelles façons de concevoir la réalité sociale.

n'est jamais qu'une métaphore qui masque certains aspects de la réalité, par exemple décrire une action par son intention et son résultat peut déboucher sur des difficultés conceptuelles.

Ian Hacking présente indirectement ce fait dans « *L'âme réécrite* ». Il se fonde pour ça sur un courant philosophique anglo-saxon, *l'action theory* qui tente de répondre à des questions du type : qu'est-ce qu'une action ? Qu'est-ce qu'une action intentionnelle ? Qu'est-ce qu'expliquer une action ? Ce courant a pris naissance à partir des travaux de la philosophe Elisabeth Ascombe qui se pose des questions de ce type : supposons qu'une personne soit en train de pomper de l'eau pour empoisonner une maisonnée, doit-on dire que celle-ci effectue deux actions en même temps ou y a-t-il une seule action sous plusieurs descriptions. Ce qui gêne ici, c'est la notion d'intentionnalité car elle suppose qu'on peut agir avec plusieurs intentions ou agir avec des conséquences non perceptibles. Par exemple, on scie le meuble sous une planche, on accomplit plusieurs actions (plusieurs résultats) avec une seule intention.

Ceci souligne les problèmes rencontrés par l'application de la gestalt expérientielle de *finalisation à l'action*. Lorsque nous observons quelqu'un nous pensons son action en termes finalistes, donc nous inférons une intention, un objectif... Cette gestalt repose très certainement sur des expériences très primitives. Par exemple, dans la structuration de notre expérience, le mouvement corporel implique un résultat, et très souvent, ce résultat doit s'obtenir par une succession de mouvements auxquels on ne réfléchit pas. Ce qu'on conceptualise donc, c'est l'intention et le résultat. Lorsqu'on applique cette gestalt à notre action ou aux autres, il nous semble que nous convergions vers un objectif unique, une intentionnalité unique et non-paradoxe. Ceci étant accentué par le fait qu'une action est à la fois le processus et son résultat. Cette gestalt se cristallise dans le langage sous la forme d'une description, car la description de l'action est une réduction conceptuelle de l'action réelle.



Mais comme une grande partie de notre action et de notre conceptualisation repose sur des mécanismes cognitifs inconscients, une description d'actions peut fort bien infléchir l'action d'un individu sans qu'il en ait conscience. Entre les descriptions d'action et notre action, il y a donc comme une correspondance forte, notre projection dans des descriptions engendrant *parfois* les actions décrites, suivant le contexte et notre compréhension.

Si on se penche sur les mécanismes de description d'une action, il apparaît qu'ils sont relativement similaires à ceux qu'on utilise pour comprendre notre environnement : nous catégorisons l'action, nous lui trouvons souvent une cause, nous la plaçons dans un contexte, et autour d'une action gravitent un nombre impressionnant d'analogies et d'inférences. Une action acquiert généralement une finalité... L'action devient *totale* (nous en percevons la forme, indépendamment des sous-actions, encore que ces sous-actions peuvent colorer l'action différemment), *orientée* (elle paraît dirigée de la transformation d'un état initial à un état final), *projective* (nous sommes capables de nous représenter l'état final), et *descriptible* (l'action se cristallise dans le langage et devient par là même représentable et communicable). Ces 4 propriétés amènent diverses remarques :

- Le caractère total de l'action découle logiquement de la structure de notre système conceptuel. Mais malgré les efforts faits dans le domaine des sciences cognitives, il est difficile de comprendre comment la totalité émerge objectivement et comment elle soumet des sous-actions continues à sa réalisation. Si je vais ouvrir une porte, je coordonne mes mouvements de façon précise sans avoir l'intention de le faire, il n'y a pas une structure décisionnelle omnisciente qui guide chacun de mes gestes, mais bien une totalité orientée où chaque geste a sa place. Le problème étant de comprendre comment cette totalité se structure.

- Pour qu'une action apparaisse comme finalisée, il faut que l'individu se la projette dans sa réalisation et dans son objectif. Une action lui paraît orientée d'un état initial à un état final. Reprenons notre exemple, en disant, « *je vais prendre mon bain* », en se décrivant comme allant prendre son bain, on enclenche une action simultanément. On se projette donc dans le moment où on se décrit dans l'action. Cette projection s'appuie sur des comportements préconscients, ce que Piaget nomme des schèmes d'action qui vont se manifester différemment suivant le contexte.
- Une action descriptible possède souvent les trois propriétés précédentes. On a un enchaînement logique :

Action Totale ⇒ Action Orientée ⇒ Action Projective ⇒ Action Descriptible

La description de l'action, la capacité de se la « représenter » dans son déroulement infléchit donc sur l'action, elle permet sa représentation et son orientation. Nous pourrions dire qu'une action qui prend forme (se totalise) trouve un sens, et cette forme émerge dans l'action puisqu'on se projette en même temps qu'on agit. La description de l'action se recrée donc dans l'action, dans sa projection, au moment d'agir. Le langage verbal n'est d'ailleurs pas une condition nécessaire puisque l'imitation repose sur un principe similaire, on utilise une description présente dans le stock d'actions possibles en observant l'autre. Par conséquent une description d'action, qu'elle soit présente réflexivement dans le langage ou dans le spectacle d'autrui comme source d'imitation engendre une projection réflexive ou pré-réflexive de cette action. L'étude de l'empathie nous a montré en outre que s'imaginer quelqu'un entrain d'agir utilise les mêmes circuits nerveux que si nous agissions réellement. La nature cognitive de cette projection, qui a rapport au contrôle de l'action est assez mal comprise à l'heure actuelle. Nous pouvons de toute façon faire l'économie de ce mécanisme et se borner à observer une corrélation entre descriptions et actions. Prenons trois exemples. 1) Selon Freud, sous l'effet d'un ordre verbal, certaines personnes accomplissent mécaniquement une action, notamment sous hypnose. 2) Pour Hacking, certaines descriptions d'action influent sur l'action. 3) La répression de certains comportements peut viser à proscrire l'imitation de ces comportements.

Cette sociologie profane de l'action est d'une importance capitale, elle vient ordonner l'action, la rendre cohérente, la régulariser. Et elle s'appuie pour une grande part dans le langage. Le langage cristallise des actions dans des descriptions d'action qui sont culturellement stockées et suivent des évolutions perpétuelles. Nous référons nos actions et celles des autres, à des descriptions, et même à un stock, socialement distribué de descriptions possibles qui se cristallisent dans le langage commun. *Une fois lancée, une description peut s'intégrer au stock collectif des descriptions fournissant des cadres d'actions possibles.* Mais, il est important de rappeler que la finesse du regard, l'échelle d'observation, peuvent rendre des actions tout à fait invisibles dans une culture et primordiales dans une autre. *Par conséquent, une action ne peut se signifier que dans un contexte culturel particulier.*⁹²

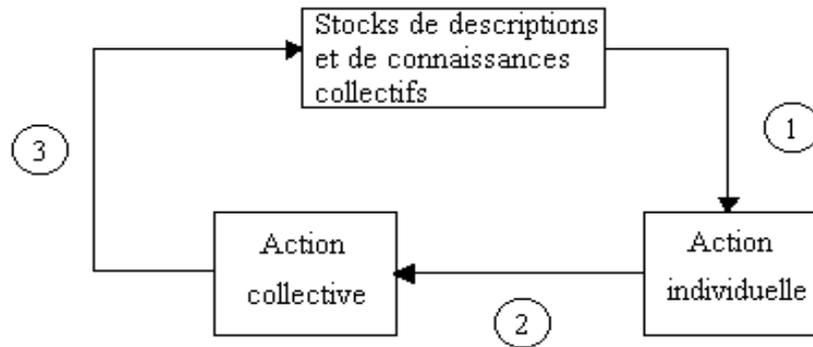
Mais répétons-nous, il ne faudrait pas en conclure que la compréhension d'une action, sa description soit forcément nécessaire au déroulement de l'action. *En fait ce que nous pensons, c'est que la conceptualisation de l'action par l'acteur peut parfois différer de l'organisation réelle de l'action. Pour ainsi dire, ce n'est pas parce que rétrospectivement, projectivement ou réflexivement, nous pensons que notre action répond à une finalité ou à des motivations, que l'action se déroule réellement sous cette configuration.* En d'autres termes, les théories de la motivation commettent l'erreur d'assimiler la conceptualisation de l'action avec son déroulement. Il y a de toute évidence un lien très fort entre les deux, comme nous l'avons vu, mais ce lien n'est pas automatique. Nous pensons cependant qu'il joue un grand rôle dans la capacité à signifier son action, à donner un sens à ses actes les plus routiniers, à coordonner l'action collective et à permettre une créativité de l'action.

⁹² Il faut remarquer d'autre part que si une action est conceptualisée par la gestalt de finalité, la correspondance entre le mouvement corporel et le résultat de l'action peut donner lieu à une certaine « satisfaction ». D'autre part la forme du mouvement corporel peut être elle-même l'objet de conceptualisation.

En fait, certains malades continuent à agir à la suite de traumatismes crâniens sans que leurs actions n'aient plus aucune signification à leurs yeux. Certaines actions se dérouleraient alors dans la zone pré-réflexive et non intentionnelle. Merleau-Ponty montre, en prenant une succession d'exemples portant sur des comportements morbides, que l'intention, le sens qu'ils donnent à leur action de leur action, peuvent avoir disparu chez des personnes alors qu'elles conservent mécaniquement la faculté d'agir, comme inscrite dans le système nerveux. Le comportement s'est donc sédimenté, et même si il perd toute possibilité de se réorganiser (incapacité à répondre à une sollicitation verbale, difficultés à saisir un objet intentionnellement, incapacité à effectuer des analogies, des associations, à comprendre le sens d'une métaphore, apathie...), il n'en demeure pas moins que les malades demeurent aptes à accomplir des routines quotidiennes. Ces résultats paraissent compatibles avec ceux de Damasio qui a réintroduit le rôle des émotions dans le raisonnement, puisque les émotions, les sentiments paraissent reliées à l'inventivité de l'action dans les exemples pris par Merleau-Ponty. Nous pourrions d'ailleurs spéculer sur la possibilité d'une coordination des « zones » associatives, projectives, empathiques, dans le cerveau qui permettrait de complexifier l'action, de générer une certaine créativité. Un des éléments qui pourrait nous inciter à le croire est le caractère transmissible du rire par exemple, qui mêle empathie, associations, contexte, jeu de mots, métaphores... Nous aurions alors des mécanismes cognitifs primaires comme l'opposition, sur lesquels viendraient se greffer des mécanismes conceptuels plus élaborés.

On comprend mieux dès lors comment les métaphores peuvent impacter directement sur la réalité. Le langage se construit dans la réalité, fait corps avec elle. La réflexivité, prise dans le sens où elle désigne l'équivalence entre décrire une action et la réaliser, se couple logiquement avec les métaphores. Une description structurée métaphoriquement va transformer notre vie quotidienne presque mécaniquement. Elle constitue « l'infrastructure supérieure de l'action » et par conséquent, les métaphores jouent un rôle crucial dans l'élaboration de l'action. Tout cela pour dire *qu'une action collective hautement organisée et solidaire requiert l'emploi de métaphores et même, elle peut fort bien dériver d'une cohérence métaphorique, de même que la solidarité identitaire s'appuie sur la structuration métaphorique de la conceptualisation de l'autre et du groupe*. La personnification de l'ennemi, sa conceptualisation par une métaphore partielle, concourt à engendrer un ensemble d'actions par similitudes. Penser les Etats-unis comme le « grand Satan », c'est simplifier la réalité, mais c'est également la construire, provoquer involontairement un réseau d'analogies, d'inférences et de similitudes débouchant sur une bipolarisation du réel et une bipolarisation des actions qui en découle. C'est en ce sens que la métaphore joue un rôle crucial dans l'identité et la solidarité. De même, finaliser son action au sein d'une action collective, c'est provoquer une confusion presque mécanique entre la finalité de l'action collective et sa propre finalité. Ceci est cohérent, car c'est la même gestalt expérientielle qui en est à la base. N'est-il pas surprenant que nous disions « *Mon entreprise, mon pays,...* » comme si il s'agissait de notre propre objet. Entre l'identité sociale et individuelle, il y aurait alors une assimilation qui résulte en partie de la cohérence structurelle de notre système conceptuel. L'acteur conceptualise un autre acteur en partie par ses actions, réciproquement il conceptualise ses actions en fonction de la catégorie auquel il appartient.

Si on passe au niveau collectif, on peut résumer le mécanisme de la façon suivante :



1 : Les descriptions structurent l'action individuelle car les descriptions sont intégrées à l'action par le mécanisme de la réflexivité.

2 : Les actions individuelles se coordonnent sous l'effet des descriptions pour former une action collective.

3 : L'action collective conduit à la formation d'un stock de descriptions et d'une signification commune.

Les deux dernières hypothèses seront précisées dans le chapitre 3.

2. Réflexions sur l'autonomie de l'action.

La notion d'autonomie renvoie à la capacité d'une entité à se donner ses propres lois, à spécifier elle-même son organisation, et parfois à déterminer les lois de cette spécification. Elle est étroitement associée à la notion de circularité : on prend souvent l'exemple des peintures d'Escher pour la caractériser, sur une des plus célèbres, on voit une main qui dessine une main qui la dessine. Dans les sciences cognitives, la notion d'autonomie, héritière de la cybernétique de Wiener a été éclipsée pendant longtemps par la modélisation des systèmes Entrée/Sorties. Elle connaît aujourd'hui un intérêt nouveau, et on la rencontre souvent sous le terme d'*autopoïèse* qui a toutefois un sens littéral plus restrictif.

Précisons ce qu'on entend par auto-organisation ou autopoïèse. Francisco J. Varela dans son ouvrage « *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant* » qui réunit des articles parus dans les années 1980, expose sa théorie cybernétique et phénoménologique du vivant. Nous la résumons ici très brièvement. Gardons à l'esprit que nous n'utiliserons que quelques concepts parmi tous ceux que nous évoquons.

- L'autonomie est le principe commun aux systèmes vivants, elle suppose que les mécanismes de régulation des systèmes soient internes aux systèmes
- L'organisation est l'ensemble des relations qui définissent une machine comme une unité, *elle a une identité qui la distingue de son environnement*. La structure est l'ensemble des relations effectives entre les composants présents sur une machine concrète dans un espace donné.
- *Les systèmes autopoïétiques sont autonomes, ils maintiennent leur organisation comme invariante. C'est ce qui leur confère une identité. De plus ils se produisent eux-mêmes. Être et faire sont inséparables.*
- Un système autonome possède une frontière par lequel est assuré le couplage structural avec son environnement. Il y a couplage structural chaque fois que survient une histoire d'interactions récurrentes responsable d'une congruence entre deux systèmes. Un système peut réagir aux perturbations de son environnement. Les interactions d'un système au sein d'un environnement, source de perturbations, produisent une sélection des structures possibles du système. Le système n'a donc ni entrées, ni sorties.
- Les systèmes vivants sont des systèmes autopoïétiques.

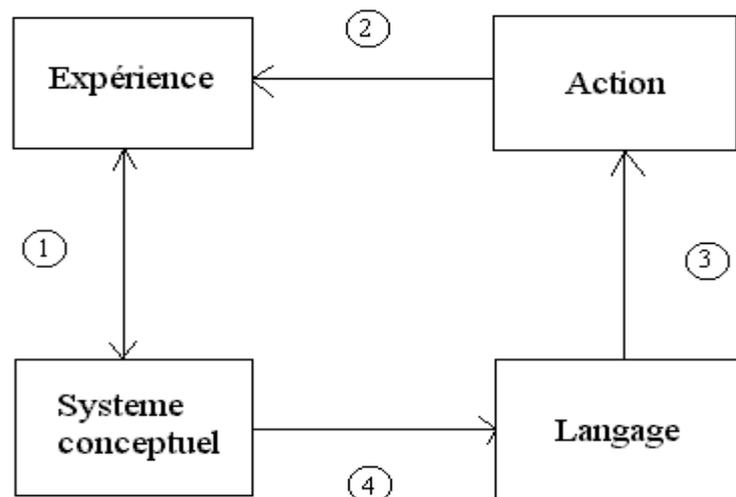
- L'ontogenèse d'un système vivant est l'histoire de la conservation de l'identité d'un système par la perpétuation de son autopoïèse dans l'espace matériel.

Varela admet que sa théorie est difficilement applicable aux systèmes sociaux humains, certains points sont toutefois réutilisables dans le cadre d'une analyse sociologique. Les notions de couplage structural, d'autonomie, de circularité, de conservation de l'identité et de phénoménologie des systèmes constituent des outils conceptuels adaptés à l'étude des systèmes sociaux. Mais c'est essentiellement la notion d'autonomie que nous retiendrons car elle correspond bien au problème de la cognition et de l'action à savoir que chez un individu elles se spécifient mutuellement lorsque celui-ci interagit avec l'environnement. Elle amène donc à considérer l'être humain comme un être qui crée sa propre connaissance, et opère suivant celle-ci. C'est lui qui construit sa propre signification, qui enacte un monde. C'est la connaissance qui permet l'action, qui permet la connaissance. Connaissance et action se créent donc dans un même processus et ceci nous incite à envisager l'action en des termes *cybernétiques*.

Il faut remarquer en outre que l'autonomie peut se généraliser à l'activité sociale. Les groupes trouvent en eux-mêmes leurs propres mécanismes réflexifs qui leur permettent de se définir comme groupe. C'est bien le groupe qui crée ses propres lois d'organisation, qui est capable de maintenir son identité malgré les fluctuations qu'il subit. C'est le groupe qui définit sa frontière, ses codes... Nous importons donc de plein droit, un concept issu des sciences dites dures, puisqu'il est présent à l'état latent dans la pensée sociologique et philosophique, l'intérêt de ce concept est qu'il permet d'unifier harmonieusement un ensemble de notions plus ou moins éparpillées.

Venons-en au point qui nous intéresse. Je pense qu'en poussant le raisonnement de Varela, on peut faire l'hypothèse que l'action individuelle possède une certaine autonomie. Comportement et cognition se structurent suivant des lois auto-référencées. Il existe des mécanismes de restructuration cognitive du comportement qui concernent directement la dimension sociale, le système se *couple structurellement* à son entourage.

Je propose donc un schéma synthétique permettant de mieux visualiser comment on pourrait modéliser l'enaction au niveau psycho-sociologique.



Les mécanismes 1, 2, 3, 4 ont été envisagés aux parties respectives suivantes : I.4, II.1, III.1, I.2.

3. Séquence du faire et action finalisée. Sédimentation de l'action et retour réflexif.

Poser comme principe de base l'autonomie de l'action n'implique pas que le comportement soit aléatoire, il nous faut au contraire déterminer comment il est structuré. Le modèle d'action qu'a

développé Schütz, que nous avons déjà introduit paraît apporter une base beaucoup plus réaliste à ce problème que le modèle de l'action rationnelle. Comme il le montre, l'individu agit selon une « séquence du faire » continue, qui ne suscite réflexion qu'en cas de rupture dans la continuité de l'action. Selon lui notre action est bien souvent routinière, nous vivons dans un « monde déjà là » où les choses sont globalement à leur place et où nous agissons dans des cadres bien définis sans que la question du choix soit vraiment posée. Le sens de nos actions est prédonné, il ne suscite pas de réflexion, et est compris suivant notre stock de connaissances et de descriptions d'action. De temps à autre, une nouvelle expérience vient élargir quelque peu notre horizon, et il se peut qu'en la réitérant, elle finisse par faire partie de notre vie quotidienne. Mais dans l'ensemble, c'est plutôt l'action qui nous guide dans des schémas préétablis pouvant de temps en temps être le lieu d'une curiosité nouvelle. Dans certains pays, l'action est d'une routine presque pesante, il n'y a alors que pour des choix d'actions complexes que nous nous référons *réflexivement* à des descriptions d'actions, et encore, cela reste en général du domaine du projet (c'est ce qui caractérise la solidarité réflexive).

Le modèle de la séquence du faire de Schütz diffère radicalement de l'idée d'une succession d'actions finalisées. Certes, en réfléchissant à notre condition, nous aimerions trouver une motivation à notre action, un sens, mais bien souvent nous n'en trouvons pas. Une même action peut avoir plusieurs finalités, être plus ou moins non-intentionnelle suivant différents niveaux de pertinence, fumer nous procure du plaisir et pourtant nous aimerions arrêter, mais pas vraiment...

N'est-ce pas paradoxal ? D'un côté, un acteur comprend son action selon un sens prédonné et de l'autre son action peut ne pas avoir de finalités. Non, car en réalité, l'individu comprend une action sur plusieurs niveaux de finalités, selon différentes descriptions. Tout dépend du système de significations de l'acteur. Une action peut avoir un sens local, « marcher d'un point A à un point B », et ne pas avoir de sens contextuel « marcher à l'envers dans une course aux 100 mètres ». Ceci se comprend d'une manière très simple. Il y a bien dans notre expérience du monde une expérience directe de la finalité qui se rapporte à des expériences concrètes. Certaines actions simples se font suivant une finalité simple : manger par exemple. Par conséquent, les actions complexes doivent se comprendre dans les termes de ces actions simples, elles ont la même structure métaphorique. Cependant, en sautant un niveau d'abstraction, il se peut que des incohérences apparaissent entre différentes sous-actions ou encore entre différentes actions complexes. De même qu'un individu qui marche à l'envers nous paraît absurde, certaines actions complexes peuvent nous sembler absurdes, dépourvues de finalités.

On l'a compris, la majeure partie de notre action est plus ou moins pré-réflexive, mais dans certains cas, elle prend un sens, elle devient clairement finalisée à nos yeux, c'est quand par exemple, nous nous engageons dans une association ou dans des manifestations. Dans ces rares moments, la finalité de notre action nous la rend enfin pleinement compréhensible, elle se structure dans une signification sociale évidente, pleine de sens, elle prend sens dans sa globalité. Nous comprenons notre action car elle nous apparaît comme finalisée dans un champ de significations sociales. D'autre part, il existe des situations où la séquence du faire est interrompue qui nécessitent un retour réflexif. Cela peut également se produire quand certaines actions tombent dans la prohibition ou deviennent non signifiantes, comme c'est le cas en période d'anomie. Le cas du chômage, ou de l'affaiblissement de la pertinence des valeurs religieuses ou des interactions régulières avec autrui, peuvent favoriser un retour réflexif sur nous même. La séquence du faire qui jusqu'alors trouvait une logique dans son agencement régulier se trouve perturbée. Il faut reconstruire une signification à l'action, pour qu'elle redevienne pertinente selon un sens prédonné⁹³.

Nous pouvons supposer deux choses :

- Ce retour réflexif est un processus qui permet l'autonomie de l'action, le comportement se réorganise « de lui-même » et retrouve une signification stable.

⁹³ Ce qui repose sur des mécanismes cognitifs inconscients (métaphores, positionnement...).

- *De ce procédé découle une nouvelle structuration, une réorganisation qui va progressivement retomber dans la sphère pré-réflexive, ce qui correspond à une sédimentation de l'action.*

Les individus traversent donc des phases de retour réflexif, suivies d'une sédimentation des comportements. Ce qui n'implique pas que la réorganisation sera mieux adaptée structurellement, cela implique juste qu'elle pourra avoir permis au comportement de retrouver une signification interne. D'autre part, suite à une période d'inaction ou de vide existentiel, une action régulière et structurée va enclencher un processus vertueux où l'action redevient pré-réflexive. Elle n'a plus besoin d'être réfléchi. La signification se reconstruit dans la régularité du corps en mouvement.

Mais n'y a-t-il pas quelque chose de statique à supposer que la structure du comportement se régularise ? Nous ne pensons pas car c'est un fait empirique. De plus, il ne faudrait pas en conclure que la structure ne va pas évoluer, au contraire, elle peut recommencer à se « cumuler en surface » comme dans le cas d'un apprentissage, et connaître un développement autonome. Merleau-Ponty développait une idée assez similaire en supposant que la structure comportementale se réorganisait en profondeur au cours du développement humain, c'est un nouvel ensemble de significations, structuré de façon cohérente, qui se développe et rend l'ensemble précédent étranger. Notre monde d'enfant nous semble bien lointain, et que dire de la pensée du XIX^{ème} siècle. *Dans la solidarité sociale, la signification de nos actions pourrait naître de ce retour réflexif sur nous-même, sur le social dans son ensemble. Et elle peut se sédimer au point de devenir coutumière.*

Dans ce chapitre, nous avons cherché à montrer que la relation entre l'action et le système conceptuel passait par le langage. Nous l'avons montré en plusieurs étapes :

- Le déroulement de l'action individuelle suit une logique particulière, celle de la séquence du faire, qui dépend du stock de connaissances, et qui est largement pré-réflexive.
- Cette séquence du faire est modifiée en cas de retour réflexif, et peut en suite se sédimer en redevenant régulière.
- Il existe un lien entre la façon dont nous décrivons nos actions et dont nous agissons.
- Comme les fondements de cette conceptualisation sont inconscients, ils influent mécaniquement sur l'action et donc sur la séquence du faire.
- Par conséquent, il existe des stocks de descriptions stockés collectivement qui influent sur les actions individuelles et qui peuvent connaître des évolutions particulières suivant l'interaction des acteurs.
- Action et connaissance sont donc imbriquées dans un même processus, celui de l'enaction.

Résumé et hypothèses du chapitre.

Hypothèse 1 : Nous ramenons des concepts abstraits en terme de notre expérience directe à l'aide de la structuration métaphorique du système conceptuel.

H 2 : L'expérience est fondée sur des oppositions et d'associations. Ainsi que sur des espèces naturelles d'expériences plus élaborées.

H 3 : Les interactions langagières et communicationnelles fondent notre expérience.

H 4 : Cette interaction repose sur un stock de connaissance sédimenté qui est pré-réflexif.

H 5 : Ce stock de connaissance est normalisé au niveau collectif.

H 6 : L'action suit la logique de la séquence du faire qui est pré-réflexive.

H 7 : Nous conceptualisons l'action à l'aide des descriptions.

H 8 : Cette conceptualisation permet un retour réflexif lorsque la séquence du faire est perturbée.

H 9 : Il peut y avoir une relation entre les descriptions, stockées socialement, et l'action.

H 10 : Cette relation passe par le langage qui stocke les descriptions et par la réflexivité qui permet une adéquation entre le langage et l'action.

H 11 : En conceptualisant notre action, il se peut que nous lui trouvions une finalité, mais ce n'est pas systématique.

H 12 : Dans le cas où il n'y a plus de signification, il y a un vide existentiel qui peut engendrer un retour réflexif.

H 13 : Système de signification et action se construisent dans un même processus, celui de l'enaction.

Nous avons supposé dans ce chapitre que nous avons tendance à conceptualiser l'environnement à l'aide d'oppositions et d'associations et de métaphores. La conceptualisation de l'action est en rapport avec notre action par le biais du langage où sont stockées les descriptions. D'autre part, les actions suivent le principe de la séquence du faire, elles sont généralement pré-réflexives, sédimentées. Elles peuvent toutefois être réorganisées par le retour réflexif.

Chapitre III. Application du modèle à l'étude de la solidarité.

Les chapitres précédents ont tenté de mettre en évidence deux points :

Premièrement, il est difficile d'expliquer le lien solidaire selon la logique de l'intérêt économique. *Deuxièmement*, on peut tout de même supposer que la connaissance et l'action sont imbriquées dans un même processus qui sédimente progressivement le comportement. Nous avons suggéré pour cela de prendre pour noyau le modèle de Lakoff et d'y adjoindre des mécanismes permettant de modéliser les liens entre le système conceptuel, l'action et l'expérience. Nous sommes restés assez imprécis sur les effets de normalisation, les reléguant à des études ultérieures.

Concrètement, une analyse de la solidarité se doit de préciser comment la solidarité se *définit*, comment elle est *rattachée à certains facteurs* et comment elle se *manifeste*. Nous pensons en outre qu'une telle étude doit tenir compte de l'importance de la solidarité dans la formation du lien social et du caractère transculturel de la solidarité. L'observation montre une forte variabilité de la solidarité et la présence de celle-ci à tous les stades de l'organisation sociale.⁹⁴

Nous proposons de partir d'une typologie de la solidarité reposant sur deux critères entrecroisés, distinguons :

- *Une solidarité pré-réflexive*. Elle est formée par l'ensemble des actions solidaires qui nous semblent aller de soi, imbriquées dans la séquence du faire. Elle est souvent communautaire ou identitaire et découle de la sédimentation des comportements. C'est par exemple la solidarité familiale, la solidarité au travail, l'amitié... Ces solidarités forment la base du lien solidaire, elles fournissent un cadre potentiel à des actions solidaires spontanées.
- *Une solidarité réflexive*. Elle est actuellement bien représentée par le secteur associatif ou le bénévolat. Cette solidarité s'ordonne autour d'une prise de conscience, d'un engagement collectif, d'une description du soi dans l'environnement social, d'un retour réflexif, la signification de l'engagement est construite par l'acteur social.

et

- *Une solidarité communautaire*. C'est la solidarité qui intervient entre membres qui savent qu'ils appartiennent à la même communauté.⁹⁵
- *Une solidarité engagée*. C'est la solidarité qui intervient entre individus qui se savent engagés dans une même action collective.
- *Une solidarité extra-communautaire*. C'est une solidarité qui concerne des individus issus de différentes communautés. On peut la décomposer en deux sous types.
 - *La solidarité infra-communautaire*. Ce sont des actions solidaires qui ont lieu en dehors du cadre communautaire. Elles sont profondément enracinées dans la culture.
 - *La solidarité exo-communautaire*. Ce sont des actions solidaires dirigées vers un exogroupe ou vers ses membres.

Dans le tableau suivant, nous avons cherché à préciser le contexte qui accompagne l'apparition de comportements solidaires. Nous voyons qu'il diffère suivant les deux types de solidarité. Nous avons ensuite cherché à montrer quelles implications ces solidarités peuvent avoir au niveau social.

⁹⁴ Pour s'en convaincre, on peut se consacrer à la lecture de l'ouvrage d'Yves Durand : « *La solidarité dans les sociétés humaines* », 1987 et à celui de Jean Duvignaud « *La solidarité* », 1986.

⁹⁵ Cela pose le problème de l'existence objective des groupes. Y a-t-il des groupes ailleurs que dans la vision qu'en ont les membres du groupe et les membres extérieurs au groupe. Ce qui forme un groupe, c'est son organisation et son identité, et donc sa capacité à maintenir son identité dans la durée.

	Solidarité réflexive	Solidarité pré-réflexive
Contexte	Prise de conscience, retour réflexif, quête de sens.	Identité sociale et communautaire, confiance, conceptualisation métaphorique du collectif, dichotomie, normalisation.
Manifestations	Solidarité associative, engagement collectif.	Solidarité à caractère traditionnel ou identitaire.
Implications	Innovation sociale et accroissement de la cohésion sociale.	Accroissement de la cohésion sociale.

Dans le tableau à doubles entrées suivant, nous cherchons à croiser les deux typologies en rangeant différentes manifestations solidaires dans leurs catégories respectives. Il est à noter que la solidarité exo-communautaire et infra-communautaire sont très proches, elles ne varient que selon le contexte.

	Solidarité communautaire	Solidarité dans l'action collective	Solidarité extra-communautaire	
			Solidarité infra-communautaire	Solidarité exo-communautaire
Solidarité réflexive	Engagement réfléchi au sein de la communauté	Engagement dans une action collective	Action suivant une conscience « humaniste »	Action entre deux individus intégrant un retour réflexif
Solidarité pré-réflexive	Comportements solidaires spontanés au sein des communautés	Coopération spontanée dans l'interaction	Comportements grégaires, comportements normalisés	Coopération naturelle, Don contre don, amitié, partage

Cette typologie prend en compte 3 dimensions :

- Le degré réflexif de l'action.
- La dichotomie du cadre de l'interaction : solidarité intra-communautaire, solidarité dans l'action collective, solidarité extra-communautaire.
- La composante interactionnelle et conceptuelle : empathie, réciprocité des perspectives, conceptualisation de l'action.

Dans le chapitre qui vient, nous allons tenter de montrer que la solidarité peut se comprendre dans la perspective des théories de l'enaction, à savoir que connaissance et action sont indissociables et qu'on ne peut couper l'action solidaire de sa dimension historique et culturelle et des invariants cognitifs propres à toute société. Nous allons le faire en deux étapes :

- Dans la première partie, nous allons montrer que la capacité des agents à conceptualiser le collectif débouche sur de la solidarité par le biais de l'identité sociale (solidarité pré-réflexive), de l'empathie et du retour réflexif (solidarité réflexive).
- Dans une seconde partie, nous allons montrer comment la régularité de l'interaction et de l'action solidaire crée une identité sociale qui modèle les comportements solidaires.

I. La signification du collectif et d'autrui dans le système conceptuel et ses implications sur l'action solidaire.

En supposant que l'action individuelle dépendait en grande part de la conceptualisation de l'action collective, nous avons été amenés dans un premier temps à étudier comment la conceptualisation

opérait dans des termes très généraux. Nous pouvons désormais réfléchir sur la conceptualisation de l'action collective, du groupe et de la solidarité.

1. *Hypothèses générales sur la conceptualisation du collectif et l'action. Degré réflexif de la solidarité et définition de la solidarité.*

Il serait faux, en premier lieu de prétendre qu'une action collective puisse être organisée sans le concours de ses membres et sans une connaissance minimale de la tâche collective à accomplir. La présence, que ce soit dans les médias, ou dans les conversations quotidiennes, de discours ayant traits à la sphère collective et sociale, nous amène à rejeter l'hypothèse d'une indépendance entre la conceptualisation du collectif et l'action individuelle.

Nous avons fait dans les chapitres précédents deux hypothèses :

- *Il y a une relation dynamique entre la conceptualisation et la signification qu'un individu attribue à son environnement et les actions qu'il effectue.*
- *La structure sociale qui résulte de l'agrégation collective des actions individuelles rétroagit sur la forme du système de significations et sur la forme de l'interaction sociale.*

La première hypothèse est centrale dans la théorie de l'enaction. Comme par définition, *la structure sociale est une partie de l'environnement d'un acteur*, il vient qu'il y a interdépendance entre les mécanismes d'interprétation ou de signification de la *structure sociale* et l'action individuelle. De plus, *l'action individuelle est un élément d'un ensemble plus vaste : l'interaction sociale*. Nous pouvons en déduire qu'il y a co-construction entre le système des significations que les individus « attribuent » à leur environnement et l'interaction sociale dans laquelle ils sont engagés.

Deux problèmes apparaissent avec ces hypothèses.

Premièrement, définir l'interaction sociale d'un point de vue phénoménologique n'est pas trivial car chacun fait émerger un monde différent et autrui peut intervenir de façon projective dans la modification du comportement (dans l'imaginaire ou hors du contexte situationnel d'interaction). Donc, l'acteur n'est jamais entièrement dans la situation et sa perception de la situation est personnelle. Nous pourrions dire qu'*il y a interaction lorsque la présence physique ou intermédiée d'autrui est perçue par chaque individu dans une certaine durée, et modifie l'action de chaque individu dans le cadre de l'interaction*. Ce qui insiste sur la dimension temporelle de l'interaction.

Deuxièmement, qu'entend par système de significations ? Pour simplifier nous pouvons dire que le système de significations est la vision du monde qui découle du stock de connaissances que chaque individu a acquis par une succession d'expériences.

Venons-en à une définition de la solidarité qui tienne compte de la façon dont les individus conceptualisent leur groupe d'appartenance ou l'action collective. Partons d'un exemple : Dans le réseau Linux, chacun est conscient du but collectif à atteindre, tout le monde peut se positionner dans le réseau ; en fonction de ses compétences, chacun peut bénévolement et sans contraintes favoriser le fonctionnement de la sphère collective, y apporter sa petite touche, ses plaisanteries, les dernières nouvelles du jour. Tant et si bien que sur un mode distribué, le réseau Linux fonctionne à merveille et a donné naissance à des systèmes d'exploitations informatiques qui rivalisent largement avec des systèmes concurrents. Dans le taylorisme, l'acteur voit son action parcellisée : elle perd toute signification par rapport à l'action globale qui est coordonnée par le superviseur. Les représentations de l'action collective (la production de l'usine) n'ont pas d'impact sur la participation de l'acteur à la production.

Et pourtant, selon Durkheim, dans les deux cas, il y a solidarité, car tous les travailleurs de l'usine concourent à la réalisation d'un objectif commun : la production ou la perpétuation de la société. Partant de là, l'esclave est solidaire avec son maître, bien que la coopération soit contrainte. Car Durkheim envisage de façon objective la solidarité par rapport à l'action collective ou à la structure

collective. Il est alors tenté d'affirmer que la solidarité repose sur la coercition qu'impose la collectivité à ses membres, sous forme de contraintes physiques et morales.⁹⁶ Mais d'où peut bien venir cette coercition ? A-t-elle simplement pour *fonction* d'assurer la réalisation du but collectif ? Et où finit-elle ? Quand laisse-t-elle la place au libre-arbitre ?

Nous proposons d'envisager le problème différemment :

- *Il y a action solidaire à chaque fois que la conceptualisation par un individu de l'action collective à laquelle il participe, du groupe d'appartenance ou d'autrui avec qui il est en relation permet des comportements individuels assurant la cohésion du système d'interaction.*⁹⁷

- *Il y a lien solidaire entre deux éléments d'un système, si la fréquence des actions solidaires est accrue entre ces deux éléments, et si ces actions renforcent la cohésion du lien social qui sous-tend ces actions.*

- *Nous dirons qu'il y a solidarité quand la conceptualisation du système social par les éléments du système intervient dans l'organisation du système et accroît la cohésion sociale*⁹⁸.

Par quels types de conceptualisation le groupe peut-il être compris ? En général, quatre types de métaphores structurent le concept de groupe :

- La personnification. Par exemple, on parle d'Action collective.
- La métaphore ontologique de l'Objet.
- Des métaphores structurales. L'entreprise est comprise comme une famille, un navire...
- La synecdoque. Le groupe est réduit à une de ses parties, le chef le plus souvent.

Ces métaphores jouent un rôle capital dans la solidarité communautaire. Elles permettent comme nous allons le voir une multitude d'inférence, une coordination de l'action au sein du groupe, un réseau d'associations qui structurent les comportements solidaires.

Cette définition amène quelques remarques :

- 1) Envisageons la solidarité pré-réflexive, nous pourrions remarquer qu'elle ne doit pas impliquer de conceptualisation du groupe puisqu'elle est pré-réflexive. Ce serait mal nous comprendre. La séquence du faire repose bien entendu sur des conceptualisations : l'acteur pour s'orienter dans son environnement, fait appel à des concepts, seulement il le fait de façon quasi-inconsciente (en terme d'inconscient cognitif). Le compagnon qui aide un autre compagnon le fait « parce qu'il *sait inconsciemment* » que l'autre est un compagnon comme lui. Son action est orientée de façon pré-réflexive. D'où vient-elle ? En quoi le fait d'appartenir à une même communauté renforce les actions d'entraide et la confiance réciproque ?
- 2) Le rapport entre solidarité durkheimienne et la solidarité telle que nous l'envisageons, est un rapport de sous-classes. La solidarité Durkheimienne est plus étendue car elle ne pose pas de restrictions sur la conceptualisation qu'effectuent les acteurs sociaux, elle se veut objective. Seule la coercition intervient pour stabiliser l'édifice. Maintenant, telle que nous la définissons, une action est solidaire *selon un certain degré* qui dépend de l'interdépendance entre l'action individuelle et la conceptualisation de l'action collective. Nous définissons plutôt un prototype d'actions solidaires autour desquelles gravitent des comportements allant de franchement solidaires à peu solidaires. Dans une telle optique, il faut bien admettre que la définition d'une action solidaire, n'a de sens que du point de vue de l'expérience qu'en ont les acteurs, nous pourrions parler de la solidarité comme d'une gestalt expérientielle. A cet égard, la

⁹⁶ « *De la division du travail social* », 1899.

⁹⁷ Nous sommes bien conscients que cette définition ne peut être que provisoire, elle comporte différents points obscurs et devrait être révisée ultérieurement.

⁹⁸ Pour une définition de la cohésion sociale, voir la partie II.3 de ce chapitre.

conceptualisation de la solidarité par les acteurs sociaux peut être intégrée à l'action collective, elle peut par exemple servir d'argument politique.

- 3) Il faut noter le caractère polarisé de la solidarité : elle doit renforcer la cohésion sociale. Par conséquent, une action malveillante qui fragilise le groupe d'appartenance n'est pas une action solidaire.

2. Introduction de l'identité sociale dans l'analyse et solidarité communautaire.

Intéressons-nous aux rapports entre identité sociale et solidarité. Empiriquement, on constate qu'*identité sociale* et solidarité se construisent mutuellement dans une opposition perçue. S'opposer à, c'est s'allier *contre*, c'est s'unir *autour*, c'est partager *quelque chose*. Ces termes sont révélateurs, à chaque fois qu'il y a solidarité, il y a en germe une identité commune ; réciproquement, l'identité sociale engendre une classe d'actions solidaires vers les membres de la communauté.

Oppositions dans la solidarité communautaire.

Faisons une hypothèse de départ :

Les comportements solidaires découlent des structures bipolaires du système conceptuel et du stock de descriptions valable au sein de la communauté (j'aide mon ami, je n'aide pas l'étranger). Il y a des actions solidaires et des actions non-solidaires. Dit autrement, la conceptualisation bipolaire du collectif provoque par association une polarisation des attitudes dirigées vers les membres du groupe ou les membres de l'exogroupe.

De plus, étant donné que la signification des descriptions d'action n'a de sens qu'au sein de la communauté, il existe un stock de descriptions jugées comme positives au sein de la communauté. Ce stock varie culturellement. Par conséquent, il existe une grande variabilité de comportements solidaires d'une culture à une autre. La question qui demeure reste toutefois de savoir pourquoi des comportements cohésifs se mettent en place sous ces descriptions et non des comportements non cohésifs. Nous ne pouvons répondre complètement à cette question dans le cadre de cette étude, mais pouvons fournir deux pistes : l'importance du retour réflexif (la conscience de former un groupe) et le rôle des oppositions (antagonismes entre le Soi et le non Soi). D'autres facteurs devraient cependant être envisagés, par exemple, le rôle de la régularité sociale et de la coercition.

La dichotomie solidaire/non-solidaire dépend donc directement de la structure de notre système conceptuel. Une partie non négligeable des actions est structurée de façon bipolaire, ce qui a pour conséquence de scinder les actions orientées vers autrui en deux types d'actions (par exemple bienveillante/malveillante) comme nous l'avons vu au chapitre II (p 65). De plus, il existe des mécanismes associatifs inconscients, liés à la capacité à inférer ou à associer des propriétés ou relations entre des objets. Il en découle une polarisation de la conceptualisation qu'un acteur fait de la sphère sociale. Il associe des descriptions d'action à des catégories et à des objets suivant leur polarité. Le mécanisme identité/entraide pourrait découler mécaniquement de ce processus car les individus ont tendance à associer des descriptions positives⁹⁹ aux catégories auxquelles ils se rattachent, cette hypothèse est vérifiée expérimentalement. Si ils associaient des propriétés négatives, il y aurait d'ailleurs éclatement de la communauté, à moins que les contraintes soient trop fortes pour empêcher les individus de *quitter* le groupe.

Il faut ajouter que la polarisation de l'action trouve son sens au sein de la communauté créée, elle se fonde sur une réciprocité des points de vue, une différenciation positive vis à vis de l'extérieur. Ce qui veut dire que vers une catégorie X, l'individu membre de la catégorie X n'aura pas les mêmes attitudes que vers un membre d'une catégorie Y. A condition toutefois que « la couleur » soit un critère de discernement collectivement partagé, pertinent pour l'individu. Ceci illustre l'importance de la catégorisation au niveau collectif.

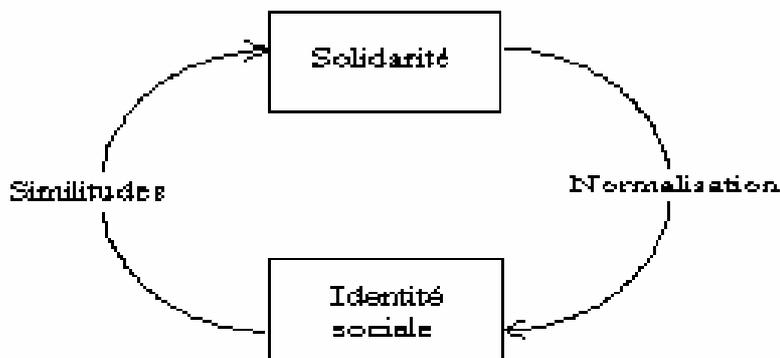
⁹⁹ Tajfel et l'école de Bristol l'ont montré expérimentalement, ainsi que Moscovici comme nous l'avons vu au chapitre I. Source : Voir bibliographie sur l'identité sociale.

Nous pouvons supposer que la nature bipolarisée et associative du système conceptuel intervient : les acteurs sociaux font des inférences et des associations sans arrêt suivant des critères de discernement structurés de façon dichotomique. En effet, le fait de discerner un objet dans l'environnement s'accompagne d'une classe de comportements et d'interaction spécifiques *vers* cet objet. Il est probable que la capacité de polarisation et son corollaire, la capacité de discernement soient propres à de nombreux systèmes cognitifs qui enactent un monde en interagissant avec de éléments qu'ils discernent. Il y a donc une dichotomie qui transforme la structure comportementale par le biais de la cohérence métaphorique et des associations. Dans une telle perspective, pour les acteurs sociaux, ce n'est pas un objet qui provoque une attitude mais plutôt le positionnement de cet objet au sein d'un ensemble de sensations, d'inférences et d'associations. Nous pouvons raisonnablement supposer que ce processus, fondamental dans la solidarité communautaire pré-réflexive trouve une partie de ses racines dans la génétique. L'apparition d'un danger externe au groupe doit pouvoir être reconnue, faute de quoi, l'individu périt. De même, la reconnaissance d'une odeur commune, la capacité de la *discerner*, est vitale pour les mammifères. Ces résultats de biologie mettent l'accent sur l'importance *des mécanismes de discernement* chez les systèmes vivants. Bien entendu, dans les systèmes sociaux humains, les comportements sont nettement plus complexifiés. Ceci est certainement dû en partie à la complexité du langage et du système conceptuel qui permettent des mécanismes élaborés : projection (ce qui permet de réorganiser la structure sociale), mémorisation (contenue dans le langage), formes descriptives (ce sont des ensembles de descriptions qui sont regroupées sous une *gestalt*), stockage des formes descriptives (il est rendu possible au niveau sociologique par l'imitation, la normalisation...), réorganisation par retour réflexif (Ce phénomène se rapproche de la projection, seulement il concerne la projection du soi ou du groupe), capacité à interpréter la régularité et à s'y conformer (cette capacité est fondamentale car elle permet la normalisation)...

Métaphores et identité sociale.

Toute la problématique soulevée par l'approche interactionniste, c'est qu'on ne comprend pas comment des individus doués d'autonomie et capables d'enacter un monde propre, peuvent réguler et normaliser collectivement leurs comportements et les significations qu'ils attribuent à leur environnement. De même, comment parviennent-ils à communiquer entre eux, comment une réciprocité des perspectives se met-elle en place ? C'est une des questions essentielles en sociologie qui concerne les mécanismes de socialisation et de normalisation. La solidarité rejoint cette problématique sur au moins deux plans :

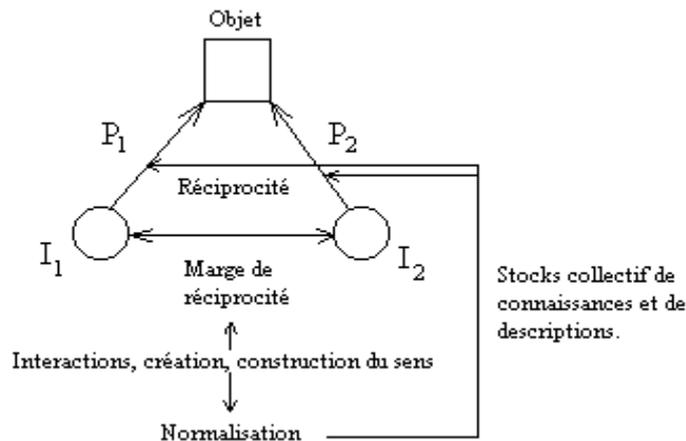
- La réalisation d'une action collective nécessite un point de vue commun de la situation, donc une réciprocité des perspectives, une normalisation et une régularité des comportements.
- La solidarité communautaire est corrélée positivement à l'existence de repères identitaires et à des similitudes entre les individus au sein des groupes.



Ce schéma illustre ce cercle vertueux.

Un autre facteur semble donc intervenir dans la construction du lien solidaire. On parle souvent de *donner sa confiance*, *prêter son aide*, *fournir de l'aide* ? Ces métaphores de l'échange traduisent le fait que la solidarité peut se comprendre comme le rassemblement autour d'une identité commune, autour d'un *même* « objet »¹⁰⁰, autour d'une confiance partagée. Ce qui compte n'est pas tant la teneur de l'objet que le fait qu'il soit identique, qu'il soit perçu comme identique. Il engendre une vue commune, une action commune, bref une réciprocité des perspectives, et il oriente une classe de comportements spécifiques envers les individus qui se rattachent à l'objet.

Nous pouvons résumer cette idée par un schéma :



P_1 et P_2 sont les différentes perceptions d'un objet par deux individus I_1 et I_2 . La marge de réciprocité représente la part d'individualité propre à chaque structure perceptive.

Reste à comprendre comment le partage d'un objet commun et la polarisation débouchent sur de la solidarité.

Avant cela, précisons ce que nous entendons par identité sociale. L'identité sociale est un ensemble de repères physiques ou symboliques qui permettent à l'acteur de se positionner par rapport à son endogroupe et de positionner l'endogroupe dans l'environnement social. Elle se fonde sur des ressemblances et des pratiques communes entre les acteurs au sein de l'endogroupe et sur la capacité des acteurs sociaux à polariser leur environnement et à conceptualiser la sphère collective. L'identité sociale d'un acteur est donc la façon dont il se représente le groupe d'appartenance et dont il se positionne par rapport à celui-ci. Par conséquent, elle fait logiquement appel aux métaphores et aux oppositions.

Nous pouvons supposer l'existence d'une synecdoque à la base de la relation entre partage d'un objet commun et comportements solidaires. En associant la partie au tout, nous rattachons des descriptions d'action aux parties de l'objet.¹⁰¹ Ce qui implique que socialement, nous aurons une attitude différente envers un membre de l'endogroupe qu'envers un membre de l'exogroupe. Dans une telle perspective, la solidarité provient en fait directement de notre expérience individuelle, et de la structuration métaphorique du système conceptuel. Se concevoir comme une partie dans le tout, un membre du groupe ; concevoir le groupe comme uni autour d'un même pôle : l'identité, le totem, l'autorité ; assimiler la partie au tout, soit personnifier le groupe ; se concevoir comme lié au groupe,

¹⁰⁰ Objet est ici pris dans son sens métaphorique, il renvoie à la notion ontologique d'unicité.

¹⁰¹ Nous pouvons peut-être voir une preuve de ce mécanisme dans la publicité. On rattache en partie des comportements vers un bien de consommation car il appartient à la marque. Par exemple, on refuse d'acheter un bien car il appartient à une marque jugée négativement. Cet exemple est également intéressant pour montrer l'amalgame entre intention et résultat de l'action. Notre action n'aura qu'un résultat dérisoire sur les ventes de l'entreprise et pourtant, le bien de consommation que nous boycottons est peut-être moins cher. Par conséquent, nous pensons que notre intention aura un résultat sans réfléchir au cheminement de cette action (sauf retour réflexif).

sont des métaphores qui structurent solidairement le lien social au sein d'un groupe. C'est en ce sens que les supports physiques de l'identité jouent un rôle de solidarisation (drapeau, totem, noms, signes physiques extérieurs...). Ils cristallisent dans le langage, l'existence du groupe. Ils lui confèrent une réalité tangible, un support dans le langage qui va associer structurellement des descriptions d'actions et des métaphores.

Le nom d'un groupe est d'ailleurs parfois si important dans l'identité d'un groupe qu'il précède son existence. Les membres d'un groupe personnifient l'endogroupe : le nom devient le point d'accumulation de la communauté, de l'action collective, de la réciprocité des perspectives. En le nommant, les membres lui confèrent une existence. Car ils appliquent au collectif les mêmes procédés cognitifs que ceux qu'ils appliquent pour comprendre leur environnement proche (catégorisation, inférence, mise en relation...), et ils le comprennent en terme métaphorique. La signification qu'ils rattachent au groupe a une conséquence directe sur leur action, par le biais de la cohérence métaphorique, et des implications qu'elle a sur l'action puisque le langage structure l'action de façon inconsciente. En outre, des individus associés pensent qu'ils forment *un* groupe, ils ne forment pas deux, trois groupes, où si ils en forment plusieurs, c'est qu'ils ne se chevauchent pas. Le groupe est l'expression de cette mise en commun, de *l'unicité*, c'est la catégorisation d'un ensemble d'interactions sous une bannière commune, un objet transférable, par le langage à tous les membres du groupe.

Pour expliquer ce fait, prenons l'exemple de la famille, l'acteur n'a en général qu'une famille, qu'un clan, qu'une tribu. Or ces différentes communautés s'appuient sur des similitudes qui permettent de structurer métaphoriquement ces différents concepts. Probablement que la métaphore de la famille, la plus proche de notre expérience sociale va structurer métaphoriquement les concepts d'état, d'entreprise, ou de corporation (nous en avons des preuves convaincantes : la métaphore de la famille ou du groupe d'ami se retrouve chez les compagnons, dans l'armée, dans la religion, dans les syndicats, dans les clubs sportifs...) et va engendrer mécaniquement des comportements identiques à ces différents niveaux communautaires par le biais de la réflexivité du langage, et par le biais de la représentation du Soi au sein du groupe.

Il y a donc des espèces naturelles d'expérience qui servent de base à la conceptualisation du groupe. Il y en a une qui est cruciale, c'est l'expérience de l'objet, de l'unicité d'une chose, une chose est ce qu'elle est, elle est *identique* à elle-même dans la durée, nous pouvons la briser sous certaines conditions et elle se *désolidarise* alors et nous lui faisons perdre alors son *identité*. Cette expérience permet à l'acteur de comprendre ce qu'est le groupe, le concept de groupe est structuré métaphoriquement en terme d'objet. Et l'acteur est une partie de l'objet, solidaire avec les autres parties.

Je maintiens que cette représentation du groupe comme « tout solidaire », permet en partie d'expliquer la solidarité. En conceptualisant le groupe à l'aide de métaphores l'acteur se projette dans le groupe, et oriente son action par rapport à lui comme par rapport à un objet plus proche de son expérience. Le groupe est conceptualisé métaphoriquement comme un objet auquel l'acteur rattache inconsciemment des descriptions d'actions. Il est également perçu comme un objet auquel il associe des propriétés interactionnelles. Cette relation à l'objet est expérientielle et culturelle. Le rapport à l'objet associe des descriptions d'actions, des relations affectives aux objets, qui sont culturelles. L'orientation culturelle de la communauté d'appartenance, par le biais d'un système conceptuel ordinaire et de descriptions stockées collectivement, imprime donc à l'action une régularité propre, qui va fonder l'action solidaire et l'identité sociale.

Car nous serions tenté de dire que *l'acteur comprend le groupe en terme de son expérience de l'identité individuelle*. C'est une conséquence de la structuration métaphorique du système conceptuel. Quand l'individu dit « *mon groupe* », qu'il parle de la finalité d'une action collective, c'est la conséquence d'une métaphore structurale puissante qui permet de comprendre un groupe abstrait comme sien, comme extension du soi, comme possédant une frontière qui le délimite de l'extérieur et qui peut être l'objet d'agressions et doit par conséquent tenir à distance certains

éléments perturbateurs. Voilà pourquoi nous dirons sans y réfléchir, « *dans mon entreprise* »,... nous réduisons le tout à la partie, et nous percevons l'entreprise comme une extension de nous-même.

L'existence de frontières réelles ou symboliques des groupes se rattache alors directement à l'expérience individuelle de la frontière corporelle et de la fameuse zone de protection qui entoure le corps et qui *protège* l'identité individuelle. Le rapport entre identité individuelle et identité sociale est donc un rapport qui ne peut se comprendre sans faire référence à la structuration métaphorique du système conceptuel qui permet de comprendre le groupe en terme d'individu et surtout le groupe d'appartenance en terme du concept de l'identité individuelle.

Deux facteurs semblent donc impliquer des comportements solidaires pré-réflexifs :

- Le caractère polarisé du système conceptuel.
- L'existence d'une identité commune qui en découle. Cette identité est perçue de façon métaphorique et implique des actions solidaires vers l'endogroupe.

3. *Solidarité dans l'action collective et retour réflexif.*

Bien souvent ce qui lie le groupe, l'objet commun que les individus partagent, est une action collective commune. Comment les individus conceptualisent-ils cette action.

Comment caractériser l'action collective ? Remarquons qu'elle résulte de la capacité qu'ont les individus à conceptualiser le travail en commun et donc d'une certaine « rationalisation collective » (le sens de cette « rationalisation » étant toujours culturel et endogène au groupe). Comme nous l'avons suggéré, il ne saurait y avoir de coopération à la tâche sans une conceptualisation de ce qu'est le travail en commun par les membres. La conceptualisation de l'action collective est non seulement indispensable pour assurer la solidarité dans le cadre d'une action collective mais elle est de plus à ce point présente dans nos vies, dans notre discours quotidien qu'elle envahit littéralement l'interaction sociale. N'est-il pas étonnant qu'une des politiques organisationnelles les plus répandues vise à donner une image positive de l'organisation, à contrôler les représentations qu'en ont les individus ? Dans le cas des slogans publicitaires, l'association joue à plein : une image positive de la marque contenue dans le langage accroît mécaniquement les ventes.

L'action collective possède une double propriété :

- Comme l'identité sociale, elle fédère le groupe autour de quelque chose de commun.
- Elle réunit les individus dans une coordination collective de leur action.

Prenons un exemple celui des *chaînes spontanées*. Nous allons essayer de montrer que la métaphore de la chaîne permet un retour réflexif des membres du groupe au moment de la constitution de la chaîne.

Prenons le mécanisme depuis le début. Au départ, il y a un amalgame de personnes, peu structuré. Un danger externe intervient : le feu, il y a une rupture dans « la séquence collective » du faire. Ce danger implique mécaniquement *une perspective unique et réciproque*, ne serait-ce que par empathie, tout le monde oriente son attention vers le feu. Il y a donc un objet qui devient commun par opposition, tout le monde est *contre* le feu : c'est une polarisation de l'environnement qui est socialement distribuée, tout le monde le remarque. Cet objet commun est un support identitaire, il va réunir les individus autour d'un *même objectif*, autour d'une même action collective : faire disparaître le feu. De même que le repas réunit la famille et le clan autour d'une *même table*. La finalisation commune de l'action, éteindre le feu, a créé une similarité entre les individus, une perspective collective commune, elle crée automatiquement une normalisation des points de vue. On dit dans le langage courant « face à l'adversité, les différences s'effacent ». C'est ce substrat que la métaphore de la chaîne va structurer par réflexivité.

Au départ, la panique gagne, chacun essaie d'éteindre le feu avec le pieds ou en soufflant dessus. Puis à un moment, le message performatif va être lancé : « *vite, il faut faire une chaîne* », par là

même, en étant prononcé, ce message provoque une restructuration du groupe, les individus coordonnent réflexivement leur action (et réflexivement est ici à prendre dans les deux sens, retour réflexif et réflexivité), ils sont capables par des mécanismes cognitifs (inférence, empathie...) de conceptualiser leur action et celle des autres et de conceptualiser l'action globale. Lorsque la conceptualisation du groupe comme chaîne s'impose à l'esprit de chacun, pour peu qu'elle soit disponible à chacun dans son stock de connaissances, les acteurs coordonnent réflexivement leur action par rapport à l'action collective. Cet exemple montre que la conceptualisation du collectif s'avère essentielle dans l'orientation de l'action puisqu'elle intervient systématiquement dans la coordination en impliquant la même action pour chaque membre, ou en différenciant l'action. Dans ce cas, chaque acteur « parcellise son action pour totaliser l'action collective ».

Le groupe se comporte bien comme un système autopoïétique, l'action commune continuera tant que les membres du groupe la spécifieront, le groupe produit sa propre dynamique d'engendrement, le but collectif. Un interviewé m'a par exemple confié « *Nettoyer la plage entre riverains, c'est de la solidarité. Ils sont tous solidaires envers un point commun, pour entreprendre quelque chose en groupe, ensemble, pour une entreprise collective.* »

Il faut admettre cependant que les difficultés de coordination peuvent nécessiter l'intervention d'un coordinateur, qui par la parole ou en montrant l'exemple va assigner à chaque personne les actions à effectuer. Mais lui-même aura besoin de conceptualiser le collectif pour arriver à ce résultat. Ce problème ne manque pas d'intérêt mais nous ne nous y attarderons pas dans cette étude. Remarquons toutefois qu'il est constant sur un bateau. Même sur une petite embarcation une des règles de base est qu'en cas de danger, le commandement est confié à une personne désignée à l'avance. Chaque acteur doit se plier aux ordres du capitaine sans sourcilier pour permettre une exécution plus rapide des tâches. Ce dernier doit être capable, d'une part de percevoir le groupe comme « organe actif » doté d'une frontière, orienter l'action du groupe en tant que forme autonome, perçue comme telle dans l'environnement et interagissant avec cet environnement.

Sans le système conceptuel, il y aurait peu de chances qu'une telle chaîne se mette en place, et sans également *les descriptions d'action* permettant l'organisation physique de la chaîne auxquelles vont se référer les acteurs. Ces descriptions sont généralement le fruit d'un héritage culturel, elles possèdent une forte malléabilité contextuelle. Ceci paraît logique, car l'action est conceptualisée de façon assez floue, une bonne partie de l'action étant mécanique. Cependant l'existence de solidarités animales (proches de la conception durkheimienne) pourrait laisser croire que la présence d'un système conceptuel n'est pas requise pour assurer la solidarité. C'est peu probable si on retient une acception durkheimienne de la solidarité. Car dans la théorie de l'autopoïèse de Varela et Maturana, les systèmes autonomes sont nécessairement des systèmes cognitifs, dès lors, ils possèdent un « système conceptuel », même si il est beaucoup plus rudimentaire. Comme les concepts ne sont pas codés symboliquement, des signaux chimiques peuvent structurer l'ensemble du système conceptuel, et notamment des *signaux binaires ou bipolarisés*¹⁰². L'intérêt de l'approche de l'enaction et de l'approche de Lakoff est donc qu'il n'y a pas de localisation précise des concepts, il y a un flou évident qui permet des associations, des implications, des inférences, des similitudes. Le système fonctionne sur des mécanismes associatifs très flous, sur des chaînes d'associations et non sur des symboles physiquement localisés. Aucun concept n'est isolé, il est enchaîné à un réseau de corrélations et d'associations. Dès lors, la description d'une action n'a pas besoin d'être détaillée dans l'exemple de la chaîne, une simple image mentale suffit à provoquer une succession d'inférences et à coordonner l'action selon des schèmes moteurs préétablis.

Résumons : pourquoi une solidarité existe-t-elle au sein de la communauté ? Pour deux raisons.

¹⁰² A la limite, ils existent par défaut, si une structure n'a pas de capacités de discernement, elle disparaît. Une bactérie qui n'a pas une telle capacité périt. Cela permet de distinguer une structure inerte d'une structure vivante. Je ne fais que reprendre sous une autre formulation l'idée de conscience de Bergson qu'il expose dans « *L'énergie spirituelle* » p. 11.

- Nous avons vu dans l'exemple de la chaîne que l'action solidaire se structurait réflexivement dans une opposition (un sens, une direction) et dans une action commune qui fondait une identité commune. C'est le domaine de *l'action collective*.
- L'identité sociale, conséquence de la structuration métaphorique du groupe d'appartenance permet d'orienter les comportements solidaires vers les membres de l'endogroupe par des mécanismes d'association et d'opposition. Il y a partage de référents communs, d'objets communs, et du même sentiment d'appartenance à un groupe. C'est le domaine de *l'appartenance au collectif*.

4. *Solidarité extra-communautaire.*

Le problème se complique si une solidarité est explicitement extra-communautaire, et elle l'est souvent. Nous sommes solidaires avec nos animaux de compagnie, le marin-pêcheur plus enclin à être solidaire avec des marins professionnels va l'être aussi avec des plaisanciers, la solidarité communautaire n'est donc pas une condition nécessaire, *la polarisation identitaire accroît seulement l'engagement solidaire*. Comment comprendre alors la solidarité extra-communautaire ? Comment comprendre que les écologistes soient « solidaires » avec les baleines, que le brocanteur soit solidaire avec le plombier ? J'ajouterai que dans certaines cultures, l'accueil de l'étranger peut donner lieu à des manifestations de solidarité plus importantes qu'à l'égard des membres du groupe.

Nous pouvons faire une hypothèse pour expliquer la solidarité extra-communautaire : elle peut se concevoir comme une *extension de la solidarité communautaire*. Quels arguments avons-nous en sa faveur de cette hypothèse ?

Premièrement, il faut remarquer l'existence d'une solidarité qui gère les échanges quotidiens ; rien ne nous empêche de passer notre temps à rendre la vie des gens insupportables pour peu de frais, et pourtant, nous nous abstenons en général de le faire. La part de nos actions quotidiennes qui visent à faire fonctionner la collectivité ou ne pas nuire à autrui est en fait très importante. Elle va du papier que nous évitons de jeter à ce que nous ne dirons pas pour ne pas blesser quelqu'un. Par conséquent, il existe une solidarité qui peut-être considérée comme *infra-communautaire* présente à tous les stades du social et profondément pré-réflexive. Cette solidarité est fortement imbriquée dans la séquence du faire, elle est présente dans un stock collectif de descriptions et peut se concevoir comme une sédimentation historique de comportements solidaires que nous héritons culturellement. S'écarter du chemin d'une personne âgée pour la laisser passer est presque spontané, et il l'est également envers d'autres catégories sociales.

Cependant, deux points sont à prendre en compte : d'une part, une telle solidarité ne saurait se mettre en place sans une socialisation forte, donc elle est indirectement communautaire, d'autre part, il est improbable que cette solidarité pré-réflexive ne nécessite pas des mécanismes cognitifs à peu près identiques à ceux qui interviennent dans la solidarité explicitement communautaires, comme les oppositions, les associations et les métaphores. Nous sommes alors ramenés à un problème similaire à celui de la solidarité communautaire. *Probablement qu'une tendance à agir solidairement entre acteurs sociaux, acquise par la socialisation s'intensifie dans le cadre d'une polarisation identitaire.*

Deuxièmement, il faut distinguer une solidarité intergroupe, d'une solidarité entre deux individus issus de groupes différents, ou encore d'une solidarité entre un groupe et un individu. Tout n'est qu'une question de contexte et de perception. En tant de guerre, on a vu naître de grandes amitiés entre des allemands et des français. Ceci peut s'expliquer de deux manières. D'une part, la structuration métaphorique de l'identité sociale est toujours partielle, elle masque certains aspects de la réalité. Nous ne sommes jamais entièrement définis par l'identité sociale. Elle peut d'ailleurs varier au cours de la vie. En fait, le concept d'identité sociale masque la diversité des conceptualisations possibles de la sphère collective. Car le terme identité sociale est une métaphore (utilisée par les acteurs et les sociologues) qui insiste sur l'unicité et la permanence, il masque donc certains aspects de la conceptualisation du collectif, notamment, la variabilité, l'inconstance...

D'autre part, elle peut être mise à l'écart en fonction du contexte et de la capacité réflexive des agents.

La difficulté pour qu'une solidarité communautaire traditionnelle subsiste tient dès lors au fait qu'elle se fonde souvent en partie sur une opposition exogroupe/endogroupe et que la référence à un groupe est variable suivant le contexte. Partons d'un exemple, le plaisancier n'est pas un marin professionnel, mais il n'en demeure pas moins un marin, il est plus proche du prototype du marin que le plombier, de même le brocanteur et le plombier sont plus proches du prototype de la classe ouvrière que le patron de grande industrie. Par conséquent, selon la théorie de Rosch examinée dans le chapitre II, les frontières d'une catégorie étant floues, elles assimilent des catégories proches de leur orbite *en fonction des situations* et donc par extension, elles associent les mêmes descriptions d'action. Il existe ainsi des contextes particuliers où les distinctions extra-catégoriales s'effacent presque entièrement pour polariser l'ensemble de la collectivité dans une action collective, nous pensons aux situations de guerre. En face d'un ennemi à la guerre, je vais chercher à l'abattre quelque soit sa catégorie d'appartenance. La solidarité communautaire n'a donc pas d'objectivité absolue, elle est auto-référencée et peut subir des réorganisations, des mutations, des éclatements, suivant le contexte. Bien souvent d'ailleurs, la communautarisation va renforcer la solidarité dans l'endogroupe et exacerber les sentiments hostiles vers l'exogroupe. On constate ce phénomène dans les bandes de jeunes. Il est alors possible que la pratique solidaire ou perçue comme solidaire vers l'endogroupe et la polarisation de la violence vers l'exogroupe, renforce l'identité sociale, et donc le lien solidaire au sein de l'endogroupe. Ce point resterait à approfondir.

Troisièmement, l'identité sociale n'est pas forcément dépendante de l'existence d'un groupe bien défini. Les marins-pêcheurs ont une forte identité qui se traduit par des règles, des coutumes et ils ne forment pourtant pas un groupe puisqu'ils ne se considèrent pas forcément comme tels. Une solidarité pré-réflexive s'inscrit ainsi naturellement dans des pratiques historicisées, elle a pu se construire progressivement au fil des échanges, jusqu'à devenir normalisée, *mais le point de départ a pu être une solidarité réflexive qui s'est peu à peu sédimentée.*

Quatrièmement, la solidarité pré-réflexive peut concerner des actions d'entraide reliées à des situations particulières.

Des similitudes de situation peuvent déboucher sur des similitudes d'action. Par exemple, le fait d'aider à larguer les amarres est une pratique sédimentée entre marins professionnels ; dans une situation similaire, ils vont avoir tendance à reproduire le même comportement. La solidarité dépend alors de la façon dont nous conceptualisons notre environnement social et de notre perception innée de la signification d'une situation.

Examinons ce que pense un marin professionnel qui va aider un plaisancier en détresse, chose moins fréquente qu'une action solidaire entre « vrais » marins professionnels. Il ressort de l'analyse d'entretiens non-directifs que si il le fait, c'est en général « *parce qu'on ne laisse pas tomber quelqu'un sur mer, c'est comme ça, et puis c'est quand même un être humain qui se trouve en situation de danger, de faiblesse et d'appel à l'aide.* »

Une telle situation polarise la situation, il y a le danger, la mer, celle qu'on « respecte », et il y a le nous, les humains perdus au milieu de l'océan. A partir de cette configuration très spéciale, dichotomique, il y a un renforcement de l'empathie ; l'appel à l'aide met en commun la peur contre le danger qui devient notre par empathie. Nous ne faisons que ressentir cette peur, mais elle provoque une association, elle active les mêmes circuits neuronaux.¹⁰³ Il y a alors une solidarisation contre le danger. Qui plus est, cette empathie est associée à la représentation de l'autre en tant qu'être humain, que nous comprenons comme étant *proche* de nous. La métaphore de la distance n'est pas neutre, l'expérience du danger provoque chez la plupart des enfants ou des adultes un rapprochement corporel, chez certains mammifères, on constate également ce rapprochement physique. Remarquons qu'il s'agit d'une des premières causes d'agrégation, la polarisation de l'environnement, l'approche d'un danger renforce l'homogénéité du groupe. Je suppose que presque

¹⁰³ Les références sont les mêmes que plus haut : « *L'empathie ou l'émotion partagée* », Jean Decety

tout le monde a déjà vécu l'expérience : le danger, parfois imaginaire nous a fait nous blottir les uns contre les autres lorsque nous étions enfants. Le contact physique, le rapprochement corporel jouent un rôle sécurisant. Il y a donc une similitude métaphorique entre quelqu'un qui est proche de nous et le fait de se rapprocher qui est une métaphore du lien solidaire. Cette similitude pourrait fort bien favoriser le rapprochement physique entre personnes en situation de danger, mais également le rapprochement identitaire.

Certaines actions solidaires se font ainsi en dehors de tout échange direct mais elles utilisent les mêmes mécanismes que la solidarité liée au rapprochement et au danger. La solidarité avec le peuple du Congo ou avec les baleines s'apparente à celle qui existe entre marins, il y a un appel à l'aide, relayé par les médias, donc une conceptualisation de la situation qui devient notre par empathie et par similarité, il y a une véritable contagion émotionnelle. Par le biais de la structuration métaphorique du système conceptuel, il va y avoir un rapprochement qui va s'opérer entre la situation d'un peuple, et notre expérience de la solidarité. Pour l'individu, savoir si son action aura un impact ou non sur la misère est certes important, mais il faut voir que cette action aura essentiellement des effets dans son champ phénoménal. Il y a une similitude entre les deux actions. Et nous avons vu que les acteurs conceptualisent l'action finalisée par l'intention et le résultat. Or, par le biais de la cohérence métaphorique, l'aide humanitaire s'apparente à l'expérience de l'entraide face au danger, expérience qui est, rappelons-le conditionnée culturellement. Dans le champ phénoménal de l'acteur, l'action de donner est une action de rapprochement, de soutien. Quand il donne une partie de soi pour les enfants du Congo, l'acteur confond l'intention avec le résultat de l'action du fait des similitudes entre cette action et ses expériences directes. Le mécanisme de la toute puissance de la pensée est accru par la similitude entre les deux contextes : il s'agit d'enfants sans défense, d'un don... Nous ne pouvons vérifier cette hypothèse dans le cadre de cette étude, mais l'étude des métaphores utilisées dans le langage des associations humanitaire pourrait peut-être la confirmer. Les manifestations médiatisées comme le Téléthon en fournissent déjà une certaine illustration. La solidarité dans nos cultures doit passer par un sacrifice, un don de soi, ce qui se traduit par un marathon.

5. *Quelques réflexions sur le rôle de la réciprocité des perspectives et de la confiance.*

Il est également possible que la solidarité survienne dans des situations de création du lien social qui sont extensives des logiques identitaires (accueil, amitié, don). La solidarité extra communautaire trouverait alors son origine dans le partage, la mise en commun, la réciprocité des perspectives et donc indirectement dans la normalisation.

Quelle est cette mise en commun ? Est-ce la confiance réciproque ?

Lorsque je lui demandai ce qu'il pensait de la solidarité sur un bateau de pêche, un marin pêcheur me confia que la solidarité c'était faire confiance à celui qui est de quart parce que si ils ne pouvaient pas lui faire confiance (l'équipage), c'était le bateau qui risquait d'y passer. Bref, si ils ne se faisaient pas confiance, c'est leur survie qui était en jeu. Un skipper m'a dit quant à lui :

« L'entraide est impérative. La confiance doit s'instaurer. La solidarité même dans le plaisir, s'il n'y en a pas, ça ne marche pas et ça arrive malheureusement. Tout doit être en harmonie, car en fait c'est harmonieux, (...) je suis persuadé (...) que le vent faisant pression sur ta voile fait avancer ton bateau en harmonie du système de fonctionnement. Quand tu règles tes voiles, tu as une seule manière de les régler, les conséquences sont négatives sur le bateau, si tu as mal réglé. C'est de même pour l'équipage où il doit y avoir une relation harmonieuse. »

Puis il a rajouté :

« Les pêcheurs savent tous les jours, ensemble, risquer leur vie pour les autres. C'est très naturel. Si le mec tombe à la mer, ils vont tout faire pour le récupérer, il ne sera pas largué (...). Il ne peut pas être largué. C'est une norme sans être une norme, une loi sans être une loi. »

Comment comprendre la confiance ? Elle a plusieurs emplois distincts : *faire confiance à (attitude)*, *donner sa confiance (don)*, *avoir confiance*, *manquer de confiance*, *être confiant dans*, *se faire mutuellement confiance*... elle est donc une partie de soi que nous avons ou non, et que nous pouvons donner. Elle est structurée métaphoriquement. Elle se comprend à la fois comme un *Don*, comme une *attitude*, nous pense que l'autre restera identique à lui-même et réussira une tâche même quand il ne sera pas sous notre contrôle (visuel ou verbal), et qu'il sera là en cas de *coup dur*. La solidarité sous forme de soutien concerne les membres entre eux en cas de coup dur vis à vis d'un des leurs, en cas d'*appel à l'aide*. Comment comprendre qu'un concept comme la confiance parvienne à englober dans un même élan, un échange commun ou un don (un pacte), une mise en commun des perspectives, une garantie d'union en cas de danger, la certitude que l'autre accomplira bien sa tâche ?

La confiance suppose en premier lieu qu'à partir de la régularité du comportement d'autrui, nous soyons capable d'inférer une bienveillance à notre égard, ou une capacité à se mettre dans une perspective similaire à la notre. Elle est ainsi structurée par des oppositions. On peut en effet remarquer que la confiance s'appuie sur des affirmations du type, « ça repose sur ce qui est *fort, robuste* », « On peut compter sur lui, il a les épaules *solides* », « Tu peux me faire confiance, c'est du *solide* », « Tu peux avoir confiance, il est *indémontable* »... En bref, la confiance s'oppose au danger à la dislocation, elle institue la solidité, la régularité, la solidarité du groupe face au danger, que ce soit autrui ou la perte de l'identité du groupe. Puisque sur un bateau de pêche, par exemple, c'est le quart qui protège du danger et une seule erreur, qu'un seul élément se brise et c'est tout l'édifice qui s'effondre, chacun doit être solidaire et régulier. Car si il n'est pas régulier, c'est l'identité du groupe, fondée sur la régularité de l'action collective qui risque d'être perdue, donc par extension, une partie de l'identité individuelle. La compréhension par les acteurs d'une nécessité de l'action collective (qui trouve sens dans le système de significations collectif) permet donc certaines actions solidaires.

Même si le concept de confiance est assez mouvant, nous savons très bien à quoi il se rapporte *car nous en avons déjà fait l'expérience*. Cette première expérience de la confiance est une forme première de solidarité. Nous l'expérimentons toute notre vie, et elle va se fonder sur un élément essentiel : le partage. Il peut se comprendre en terme métaphorique, car *donner un objet, c'est donner une partie de soi* et c'est donc faire interférer deux sphères privées (c'est une synecdoque). Il y a création d'un lien social entre personnes, il se crée bien un groupe, une complicité, il y a un couplage entre deux individus qui va organiser leur vie. Ainsi la confiance se comprend par une expérience du partage, du don, on s'échange une garantie d'assistance.

Dans une des premières expériences de la solidarité : l'amitié, la fratrie, il y a généralement une relation aux objets particulière. La solidarité est renforcée par l'échange d'objets et par le renoncement à la possession d'objets. Que disent des jeunes qui nouent une amitié : qu'ils se confieront tout (perspective commune), qu'en cas de pépin l'autre interviendra (régularité) et qu'ils peuvent se faire confiance mutuellement (don). Quand deux amis se disent « frères de sang » et échangent réellement leur sang en s'entaillant la main, il y a naissance d'une solidarité commune et renforcement d'un lien social, d'un *objet commun, par l'échange de soi métaphorique* qui va souvent se concrétiser dans la création d'une conceptualisation réciproque et identique du groupe. Elle est souvent réflexive, soit contenue dans le langage ; le fait de dire « *on est potes* », « *on va où ?* », « *on se fait un baby* », « *on va en boîte* », contient dans le langage la conceptualisation du Nous et *suffit donc à définir par réflexivité une identité commune*. Le simple fait de dire « *nous* » suffirait alors à engendrer une force de cohésion qui va ensuite se développer dans une logique propre, un mouvement régulier de construction sociale. La conceptualisation du nous définit par projection métaphorique une « enveloppe » autour du groupe, et un objet commun. Reste à savoir pourquoi des actions solidaires s'insinuent à l'intérieur de cette enveloppe et contribuent à renforcer ce *on*.

Nous pouvons l'expliquer en partie par l'hypothèse vue précédemment :

*La bipolarisation de la conceptualisation de l'endogroupe et de l'exogroupe, et l'action commune engendrent une réciprocité des perspectives rendant possible la distribution au sein du groupe d'une même bipolarisation, permettant que la solidarité s'installe durablement dans un groupe.*¹⁰⁴

J'ajouterais que de nombreuses actions vont renforcer cette bipolarisation : violence contre l'extérieur, histoire commune. Pourquoi en effet les copains passent-ils des heures à raconter à qui veut bien les entendre les bagarres qu'ils avaient faites...? L'action commune interdite a créé une complicité commune, un lien identitaire, et le soutien mutuel face à un danger externe définit un moment où la solidarité trouve une expression forte, où elle fonde le groupe et renforce la perception de ses frontières dans l'affrontement. On dira par exemple, *nous avons formé corps contre, on s'est battu contre, on était soudés contre nos ennemis*. Le nous se construit donc dans l'opposition et dans l'action collective.

Il apparaît donc assez nettement que le lien social va être fortement conditionné par cette expérience originelle et cela explique en partie comment la solidarité extra-communautaire pourra avoir lieu, car elle est directement liée à ce mouvement constructif du lien social qui par le retour réflexif, la conscience de former un groupe indissociable et le partage commun engendre une uniformisation des perspectives et une solidarisation des échanges extra-communautaires (pouvant déboucher sur une re-communautarisation).

Une telle perspective nous inviterait à réinterpréter la théorie du don de Mauss¹⁰⁵. Elle est souvent interprétée comme suit : un acteur donnerait parce qu'il pense que le receveur du présent a obligation de lui rendre quelque chose. Ce serait une sorte de mécanisme programmé et rationnel qui augmenterait le bien être de chacun. Elle peut cependant l'interpréter différemment.

Remarquons en premier lieu, pour fixer les idées, que le fait que l'individu attende quelque chose en retour n'implique pas qu'il donne pour recevoir. Disons plutôt qu'il considère comme *normal* que le receveur « renvoie l'ascenseur », mais il n'agit pas nécessairement par stratégie. Il nous semble souvent normal qu'en effectuant une action, l'autre doive faire pareil en retour. En m'apprêtant à serrer la main à quelqu'un je suppose qu'il en fera de même. Nous rejoignons le problème de l'identité sociale. L'identification des membres les uns aux autres passe par des actions communes. Nous retrouvons ici le rapport probable entre identité sociale, régularité sociale et cohésion sociale que nous allons envisager plus en détail dans la prochaine partie.

De plus, pour Mauss, l'obligation de donner et de rendre s'inscrit dans un échange qui fait intervenir l'ensemble de la société. Il considère qu'elle traduit une forme de création du lien social qui pacifie les échanges entre clans en investissant l'objet de l'esprit de la personne qui le donne. Dans ce cas, l'obligation de donner et de rendre est essentiellement un rite qui si il n'est pas accompli entraîne la rupture du lien d'amitié, de la réciprocité entre deux clans. Mauss insiste donc surtout sur la dimension coercitive et totale de l'échange, pas sur sa dimension utilitaire.

L'hypothèse que nous pouvons avancer, c'est que la rupture de l'échange est plus une rupture de la confiance. En effet, l'échange est structuré métaphoriquement par le concept de l'Esprit du groupe ou de la Personne, en confiant l'objet, en le faisant circuler, le clan *donne* sa « confiance », « il » *donne une partie de soi*, et croît par là se donner tout entier. Car la tribu, le clan est souvent investi d'une personnalité forte. Il s'en suit par de simples implications métaphoriques cohérentes entre elles que, la Tribu est une Personne implique la Tribu donne un Objet, cet Objet est une Partie de la Tribu implique nous mettons en commun nos Esprits et donc nous mettons en commun nos Tribus. Il y a donc une structuration sociale à partir d'une expérience émergente, celle du don, du partage, qui est vécue par tous et qui vient se réfléchir dans son application sociale. Qui plus est, cette expérience s'inscrit dans la régularité.

Nous ne faisons qu'effleurer ici toutes les possibilités que révélerait une telle analyse. Il reste à comprendre *pourquoi l'échange d'objets communs est une expérience fondatrice de l'accord social*.

¹⁰⁴ Sur cette bipolarisation, on peut prendre appui sur les expériences de Tajfel. Source : bibliographie sur l'identité sociale.

¹⁰⁵ « *Essai sur le don. Forme et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques.* », 1924.

Mais intuitivement, on perçoit que dans l'accord, dans le pacte, il y a l'objet en commun, il y a la réciprocité des perspectives, le monde partagé, les valeurs communes. Comme me l'a dit un ami mélanésien au cours d'une discussion sur le sujet : « *La solidarité : c'est donner la main, c'est tendre la main sans demander pourquoi. Pour moi c'est chacun qui donne ce qu'il se doit de donner, ce qu'il peut, ce qu'il doit donner.* »

6. *Solidarité réflexive et vide existentiel.*

Nous avons envisagé dans les parties précédentes la solidarité pré-réflexive. Il existe également une forme de solidarité nettement plus engagée, où l'acteur s'engage en pleine conscience. Il a conscience des conséquences de son action pour la transformation sociale et va élaborer des actions complexes pour transformer le collectif : c'est la solidarité réflexive. L'acteur se positionne dans son environnement social de façon réfléchie, il œuvre consciemment pour l'amélioration collective. Deux facteurs semblent entrer en jeu dans la solidarité réflexive : l'assimilation entre actions individuelles et action collective, la polarisation de son action par rapport à l'action collective.

Assimilation de l'action individuelle et de l'action collective.

Pour expliquer cette solidarité partons d'une hypothèse :

Le fait d'agir réflexivement au sein d'une action collective permet de conférer une finalité à son action.

Nous supposons par là que l'indétermination de l'action, le *vide existentiel* laissé par l'inaction ou par la parcellisation de l'action se réduit lorsqu'un acteur agit pour un but collectif. En s'intégrant à une action collective en pleine conscience, il agit suivant des descriptions d'action significatives. En bref, les individus finalisent leur action, lui confèrent un sens social. Le procédé est assez vertueux car ce sens s'enracine dans le corps en action, la finalisation pouvant être comprise comme nous l'avons vu comme une gestalt expérientielle.

D'autre part, je vais poser une question toute simple, si l'état du système collectif n'a pour nous que peu d'intérêts, si nous pensons qu'il est hors de notre portée de le transformer comme on le suppose dans les théories rationnelles, pourquoi est-il au centre du discours dans nos sociétés ? Pourquoi vouloir changer le monde, discuter durant des heures de politique, regarder des émissions sur la vie d'autrui ? La « représentation » du collectif ou d'autrui traverse constamment le discours quotidien, mais à la différence du discours qui concerne l'action individuelle, elle n'a pas d'effet direct, elle n'a souvent aucun effet perceptible. Un acteur a beau dire qu'il faut sauver les baleines, ce n'est pas pour autant qu'il le fait. Tandis qu'en disant « *je vais faire les courses* », il va effectivement faire les courses.

Pour expliquer ce fait, faisons une seconde hypothèse :

L'action collective nous concerne en fait directement par simple cohérence et similitudes métaphoriques et d'autre part, elle permet un positionnement axiologique qui structure notre action et notre système de significations.

Expliquons-nous. Lorsque nous entamons un retour réflexif sur nous même, ou lorsque nous agissons intentionnellement sous le couvert d'une description d'actions, d'une représentation de l'action, la rétroaction sur le comportement est assez rapide, voire instantanée. Elle suit en tous les cas un cheminement par le système conceptuel. La conceptualisation de l'action collective ou d'autrui est à peu près identique, au moins au niveau métaphorique, seulement l'action collective n'est pas suivie d'une transformation systématique.

Par conséquent, nous pouvons faire une nouvelle hypothèse :

La conceptualisation du système collectif d'une part guide notre action réflexivement en la signifiant par rapport à une action collective signifiante (en d'autres termes, orienter son action individuelle, c'est l'orienter par rapport à l'action collective orientée), d'autre part elle réduit le décalage entre l'action individuelle et l'action collective, du fait de la similitude de la structure métaphorique entre les deux actions.

Le décalage est la différenciation de l'action individuelle et de l'action collective (c'est une conséquence de l'empathie). Il est à noter que par la structuration métaphorique de l'action collective et par l'empathie, la représentation de l'action collective utilise les mêmes circuits neuronaux que l'action individuelle (Chap II).

Par conséquent une action collective nous concerne directement parce que

1. Nous nous la sommes accaparée, du fait de notre participation ou de notre identité commune (et donc par similitude métaphorique), un acteur dira, c'est *mon* action, *mon* combat. Par association le nous inclut le mon. Nous pouvons dès lors nous percevoir comme *inclus* dans l'action collective. Par conséquent, les actions de l'endogroupe sont perçues comme mes actions, elles me concernent directement.
2. Elle évoque chez nous une action similaire, ou une projection d'action similaire, elle est notre par empathie. Et c'est le cas d'une action collective, car le groupe est conceptualisé dans les mêmes termes qu'un humain. On le voit dans les manifestations syndicales.¹⁰⁶
3. Elle fournit une description d'action et par conséquent peut enclencher une action individuelle « similaire » au niveau métaphorique. Du fait de la réflexivité, nous assimilons la parole à l'action, le discours à la pratique. Dire « *il va faire des courses* » n'est pas si éloigné de « *il va mettre le pays sans dessus dessous* ».

Nous pouvons dès lors souligner le rôle complémentaire de l'empathie et du retour réflexif. L'empathie permet de distinguer le soi d'autrui. Et donc le spectacle de l'action d'autrui permet de se positionner par rapport à cette action.¹⁰⁷ Par extension, notre capacité réflexive fait que nous sommes tout à fait capable de nous *positionner dans* la sphère collective et de comprendre notre rôle dedans. Ce retour réflexif assure alors un positionnement du « soi » dans la sphère sociale et un positionnement par rapport à l'action d'autrui qui confère une signification à la « représentation » de son action en la positionnant au sein de catégories sociales. Notre représentation du corps et de l'action prend sens en se positionnant le long d'axes d'opposition. Voir quelqu'un qui vit en ermite dans la forêt, c'est se positionner comme un homme occidental, c'est également adopter une attitude. Aimerions-nous faire *comme* lui ?

Si nous avons fait ce cours exposé, c'est que nous croyons que la solidarité réflexive est liée à ce phénomène. Le retour réflexif permet de conceptualiser l'action collective et notre positionnement au sein de celle-ci. D'autre part, comme la structure métaphorique de l'action collective et de l'action individuelle est identique, a des implications métaphoriques communes et des similitudes, nous sommes amenés à faire une confusion, nous « *confondons* » *notre action avec l'action collective*. Il y a en quelque sorte un défaut d'empathie, et ce mécanisme sera d'autant plus accru que nous percevrons mal les différences entre l'action collective et l'action individuelle du fait des similitudes métaphoriques entre les deux, et qu'il y aura *concordance entre la finalité perçue de l'action collective et la finalité de l'action individuelle*.

¹⁰⁶ Dans les manifestations, ce phénomène est certainement très fort. L'impression d'être un nous est d'ailleurs renforcé par les slogans scandés. Ici le langage performatif joue à plein, de plus la personnification de l'ennemi, la réflexion du groupe dans le public qui le regarde, et l'empathie entre membres jouent un rôle important. L'action est de plus clairement orientée, pas tant sur l'objectif réel, souvent les manifestants ignorent ce qu'il en est vraiment. Les manifestants ont une « image » de la manifestation et trouve un sens autant corporel que conceptuel à leur action. Je base ces remarques sur des observations prises au mois d'avril 2003, les manifestations portaient sur les retraites.

¹⁰⁷ Elle diffère peu du retour réflexif sur soi ou le groupe.

L'exemple le plus criant est donné par le supporter de foot, qui est fortement intégré¹⁰⁸ à l'action collective, il hurle aussi bien devant sa télé que dans les gradins. Qui plus est, le sens du jeu est très clair, marquer un but, il n'a aucune difficulté à s'orienter. Ce qui est étonnant d'ailleurs c'est qu'il va toujours prendre parti entre deux équipes : il doit s'identifier à une équipe et non aux deux simultanément pour polariser le sens du jeu. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne peut pas changer au cours de la partie. Cependant la capacité réflexive des acteurs peut contrecarrer le phénomène, une fois engagé dans l'action collective, l'acteur peut sentir croître un décalage entre son positionnement, son action, et l'action collective. Dans certains cas, il n'y aura cependant aucun décalage, comme on le constate fréquemment dans les sectes car *l'intégration dans un groupe protecteur et solidaire, la soumission à des descriptions d'actions finalisées qui assurent une régularité des interactions, permettent une réorganisation des comportements supérieurs (dans les termes de Victor Frankl¹⁰⁹, ils permettent de retrouver un sens à sa vie).*

Solidarité réflexive et vide existentiel

L'engagement dans l'action collective permet également une reconstruction du sens de l'action, à partir de l'assimilation de la finalité de l'action collective à la finalité de son action individuelle. J'emprunte l'idée à V. Frankl. Qui plus est cette intégration dans l'action collective s'accompagne de l'appropriation d'un stock de descriptions, l'individu sait quels gestes effectuer, comment se vêtir, comment penser... Dans Linux, le novice doit passer le cap de l'installation, et des listes de descriptions d'action entières l'attendent sur des forums d'aide.

Une telle hypothèse permet de comprendre pourquoi certaines personnes suivent aveuglément un chef dans une secte. A vrai dire ce qui compte pour elles, c'est bien souvent qu'elles se *sentent utiles*. Pourquoi ? Une des raisons possibles est que leur action prend sens par rapport à une action globale. La conceptualisation de leur action qui jusqu'ici ne permettait plus de trouver une finalité à l'action, prend de nouveau une teneur particulière. L'individu retrouve l'usage de son corps, une signification à celui-ci qu'il avait perdu, car le corps et la conceptualisation de l'action sont intimement liés. Comme nous l'a montré Merleau-Ponty, le corps et le sens sont organisés dans une totalité indissociable, dans une situation de vide existentiel, où le monde n'a plus de signification, les acteurs disent qu'ils sont *paumés, désorientés*. Encore une fois les métaphores nous mettent sur la piste. Nous avons vu que l'expérience intime de l'espace structurait l'ensemble du système conceptuel. Par conséquent, lorsque l'action n'a plus de signification, elle ne trouve plus place dans l'expérience corporelle de l'espace. L'action complexe devient creuse, vide de sens, il y a *vide existentiel*. Or en la repositionnant métaphoriquement par rapport à une action collective, elle retrouve *une direction, un sens*. J'insiste, ces deux termes sont à prendre au pied de la lettre, l'action redevient signifiante, car douée d'une finalité, elle peut se signifier à nouveau dans le corps, elle peut être comprise, dirigée. J'ai trouvé une preuve de ce que j'avance dans l'interview de Anne R., celle-ci effectuait des mouvements directionnels quand elle m'évoquait son action au sein d'Attac. Cette hypothèse est de plus cohérente avec les résultats de Lakoff et Johnson et les recherches en neurologie de Damasio. La conceptualisation s'effectue au moyen de notre perception de l'espace, par conséquent, en se

¹⁰⁸ Le cas des rassemblements sportifs est à ce sujet particulièrement intéressant, car il concilie deux types d'actions solidaires où finalité commune et finalité individuelle coïncident et il met en jeu plusieurs solidarités simultanées, une solidarité vers les joueurs, et une solidarité entre supporters, et une solidarité entre les joueurs qui crée peut-être des similitudes situationnelles. D'autre part, d'un point de vue psychanalytique, ce cas a le mérite de montrer un certain amalgame entre l'intention, l'action et les effets qui en résultent, c'est bien ce que Freud appelle *la toute puissance des idées* qu'on retrouve chez les primitifs. Le supporter sportif devant sa télé croit-il qu'en criant, il va aider le joueur à gagner ? C'est peu probable et pourtant, il crie. Dans un match de foot, il crie avec ses congénères en sachant fort bien que sa voix n'a pas d'impact, il pourrait arrêter de crier (paradoxe d'Olson) et laisser le soin de le faire aux autres. Ce qui est plus probable, c'est que le supporter assimile l'action collective à son action individuelle. Or nous avons vu que la réalisation effective d'une action pouvait procurer une certaine « satisfaction », par conséquent on comprend mieux la joie collective qui accompagne la victoire de son équipe.

¹⁰⁹ « *La psychothérapie et son image de l'homme* », 1970.

positionnant métaphoriquement, soit comme une partie au sein de l'action collective, soit dans une direction clairement orientée, l'acteur donne un sens à son action et se réapproprie son corps.

Nous pouvons également supposer que la perte du sens et des normes, sont consécutifs d'une « perte de légitimité » des modèles de description. Si un système n'est plus cohérent ou si une dislocation du tissu social, rend l'action complexe sans modèle, l'individu est désorienté et ne parvient plus à trouver un sens prédonné à des actions complexes. Si il n'y a plus d'objectif global qui va structurer la compréhension de ses actions, où si il n'y a plus un ensemble de rites, de croyances, d'identités, qui forment des systèmes cohérents de modèle d'action, alors l'individu peut tout simplement se trouver dans la situation où il n'a aucune action à accomplir, où il ne sait pas quoi faire. Chez les mélanésien, l'ennui est devenu un problème assez important, n'est-ce pas consécutif à l'anomie qu'a connue la société mélanésienne suite à la colonisation ? De même dans le discours des gens de mer, l'impression de déclin, de perte des repères est évoquée sans cesse. Elle l'est d'autant plus dans les navires marchands où l'anomie est devenue problématique depuis la mécanisation.

Nous retrouvons la relation entre identité et action, l'acteur pour donner un sens à ce qu'il est, à son Moi social, a besoin que ses actions « construisent » ce Moi. En cas d'inactivité, les marins de la marine marchande sont par exemple *désorientés*. La perte de repères est une perte de coordination de leur action, de saisie de celle-ci dans une globalité. En plus de troubles physiologiques liés à l'inaction viennent s'ajouter des difficultés qui proviennent de l'impossibilité (ici contrainte) de s'insérer dans une action finalisée ayant un sens. Il n'est pas rare alors que la perte de descriptions d'actions finalisées engendre des troubles psychiques chez les marins, et qu'ils soient prêts à finaliser leur action sans rechercher de compensations apparentes.

La perte de schémas descriptifs de l'action (normes, croyances religieuses...) a donc deux conséquences : elle déstructure l'action dans son élaboration complexe (l'acteur ne sait plus quoi faire, les rites n'ont plus de sens, c'est le vide existentiel...) et elle la rend partielle, l'action n'a plus de sens par rapport à une action collective globale.

Remarquons pour finir que la gestalt expérientielle de finalité de l'action n'est pas la seule à entrer dans la conceptualisation de l'action, d'autres métaphores structurent cette conceptualisation. Nous en retiendrons deux : la forme de l'action et sa polarisation.

La forme de l'action caractérise son aspect, on dira par exemple si un rugbyman marque un essai avec style qu'il a fait une « belle action ». Cet aspect conceptuel de l'action est loin d'être négligeable, il prend bien entendu sens au sein du système de signification collectif.

Une action peut être valorisée différemment, il y aura des ensembles d'actions positives suivant un certain ensemble de signification et d'autres négatives. Assurément, cette bipolarité de l'action infléchit sur la conception qu'a l'acteur de son identité et les actions qu'il effectuera. D'autre part, le caractère indexical des descriptions d'action qui repose sur la nature métaphorique et associative du système conceptuel permet de rattacher des actions à une multitude de sous-entendus et d'actions apparentées. Ces sous-entendus dérivés de son stock de connaissance lui permettent très certainement de se positionner le long de grands axes de structuration identitaire et d'agir en conséquence.

Par conséquent, en plus d'une perte de sens, l'acteur peut subir une dévaluation, il peut se positionner à une extrémité d'un des éléments du système de significations. La structure métaphorique crée à partir de là un réseau d'associations par cohérence métaphorique qui peuvent entraîner une auto-dévaluation de l'acteur. Ce principe peut bien entendu se généraliser au système de significations collectif¹¹⁰. Si une catégorie sociale, est l'objet de descriptions négatives, d'infériorisation, les acteurs sociaux peuvent être dévalués socialement.

A partir de là, il est possible de comprendre le mécanisme sous-jacent à la solidarité réflexive et pré-réflexive, toutes deux s'articulent autour de la bipolarisation du réel et de la réflexivité.

¹¹⁰ Le rapport entre systèmes de signification collectif et systèmes de significations individuels est laissé de côté dans cette étude. Nous pouvons cependant supposer l'existence de mécanismes interactionnels qui le structure.

Seulement, dans le cas de la solidarité pré-réflexive, le sens est déjà déterminé, la réflexivité n'impose pas de décalage entre la description et l'action. Dans la solidarité réflexive, le sens doit être reformulé, et cela passe par un retour réflexif, l'acteur ou le groupe doivent retrouver des descriptions d'action signifiantes. Par exemple, suite au déclin religieux en occident, il y a eu un retour réflexif important, car les descriptions d'action n'étaient plus signifiantes ou dévaluées.

Pour finir, nous allons chercher à savoir dans le chapitre suivant comment s'articulent *conceptualisation, retour réflexif et cohésion*.

II. Cohésion sociale, anomie et régularité.

Les hypothèses que nous avons avancées dans le chapitre précédent permettent d'expliquer comment la conceptualisation du collectif engendre des actions solidaires. Il reste à comprendre comment l'identité sociale se met en place dans le cadre d'un processus communautaire. Ce qui suppose de réfléchir sur la dynamique organisationnelle et sur le rapport entre l'interaction au sein de la communauté et l'identité sociale. A partir de là, il nous sera possible d'effectuer une relecture du concept d'anomie utilisé par Durkheim. Pour ce dernier, l'anomie traduit une carence normative et une indétermination des valeurs légitimes entraînant une rupture de la solidarité entre les individus pouvant conduire à des pathologies sociales (suicide, délinquance)¹¹¹. Seulement le problème de la théorie Durkheimienne est qu'elle n'explique pas pourquoi ces pathologies apparaissent au niveau individuel. Durkheim se borne à repérer des corrélations au niveau macro-social.

1. Dynamique organisationnelle : mouvement autonome, anomie et retour réflexif.

La mise en place de l'identité sociale à travers les processus communautaires est l'objet d'une dynamique spécifique faite de recompositions, d'évolutions et de décompositions, nous allons l'envisager dans cette partie et nous allons voir quelle relation elle entretient avec la solidarité structurelle.

Dynamique organisationnelle

Dans l'étude de la génétique des organisations, il n'est pas rare d'affirmer que les individus fondent leurs organisations uniquement dans un but lucratif. En nous fondant sur notre expérience personnelle et sur des discussions avec des amis qui ont créés des associations, nous pensons pouvoir mettre l'accent sur d'autres facteurs :

- A l'origine de l'impulsion organisationnelle, il existe un *retour réflexif*. Il y a souvent une prise de conscience, une rupture durable dans la séquence du faire, pour des raisons diverses (vide existentiel, passions, difficultés d'intégration dans une organisation) qui finissent par se concrétiser dans la création de l'organisation.

- Il y aussi une volonté de *création commune*, de partage. Dans le cas de la création d'un groupe de musique, il serait absurde d'imaginer qu'ils sont motivés par la gloire ou le succès. Ce qui compte, c'est de mettre en commun une musique, d'accomplir un projet commun. De même, nous ne saurions réduire une communication à sa dimension « stratégique », car une discussion est aussi un formidable acte de création, « on se crée des valeurs, on se positionne, on refait le monde, on crée une histoire d'amour, on rit, on fait des projets impensables, on se soutient, on parle pour ne rien dire, du temps qui fait, de ce qu'on ne connaît pas... » Qu'y a-t-il alors de stratégique ? La discussion paraît être avant tout un outil de diversification du lien social et de projection réflexive, elle crée un lien, une perspective commune. La projection imaginaire du groupe au cours d'une discussion, sa description projective est bien souvent à l'origine du mouvement de création. Il y a là encore un

¹¹¹ « Le suicide », 1897.

retour réflexif, la capacité d'un groupe informel à se projeter dans un espace de descriptions étant fondamentalement une capacité réflexive.

- Qui plus est, l'action dans le groupe va *orienter l'action individuelle*, elle va bien souvent occuper une part importante du temps de ceux qui y participent, et dans la majeure partie des cas la finaliser, c'est à dire lui conférer une orientation. L'acteur adhère à des descriptions d'action. En organisant ce qu'il va faire, il va organiser sa pensée.

- Partant de là, autour du noyau fondateur, d'autres personnes vont graviter, car la propriété directionnelle de l'action se répand à partir du noyau vers d'autres acteurs sociaux. Il y a donc *agrégation autour d'un noyau identitaire*, c'est à dire un noyau capable de fonder une dichotomie Nous/Eux sur des supports symboliques, physiques et projectifs, et qui va se positionner comme le prototype du groupe. A ma connaissance, je n'ai pas vu de petites associations où il n'y avait pas un noyau d'acteur qui chapotait l'organisation. La capacité de ce noyau à délimiter une frontière et à *distinguer* les membres des non-membres paraît donc essentielle à la formation des organisations.

- Dernier point, l'extension du groupe va provoquer des restructurations, des modifications identitaires qui vont souvent amener à une différenciation accrue du noyau et à des problèmes de conflits de finalité, pouvant entraîner le rejet volontaires ou non de certains membres.

- Le groupe, une fois constitué, possède une structure identitaire qui résiste au changement de ses composants (sauf quand l'identité est rattachée au chef). Il a donc sa propre logique de conservation et d'expansion et ses propres mécanismes réflexifs qui permettent de réorganiser sa structure.¹¹²

Sédimentation et retour réflexif.

Il y aurait donc un retour réflexif qui participe au ciment social et crée une véritable dynamique d'innovation. Cependant, il y a également une tendance très nette à la sédimentation dans la dynamique sociale. Comment s'articulent ces deux mécanismes entre eux ?

Au niveau individuel, nous pouvons supposer que le point de départ, la séquence du faire qui s'est sédimentée, subit une phase anomique, où la strate supérieure du comportement sédimenté, et où le système de significations est l'objet de désorganisations. Il peut y avoir diverses raisons : perte de sens, choc externe... Ce décalage s'accompagne d'un retour réflexif qui permet de réorganiser le système de significations et l'action. Il n'est pas du tout certain que cette réorganisation soit la « bonne », ou qu'elle réussisse à s'effectuer, il y a une grande variabilité de possibilités, et c'est normal car c'est le système de significations qui fixe les conditions de sa restructuration. Une fois la réorganisation effectuée, la séquence du faire reprend un cours normal et s'installe dans la zone pré-réflexive. Elle se sédimente à nouveau. Elle acquiert de la *régularité* et a migre dans la zone *pré-réflexive*.

Ce processus varie suivant deux intensités : le degré du retour réflexif et la profondeur du comportement sédimenté. De plus, le comportement, en retombant dans la zone pré-réflexive va acquérir une nouvelle régularité. Ce qui n'implique pas qu'il ne puisse pas montrer une forte variabilité, mais il acquiert une certaine régularité, un certain déterminisme, le mouvement de l'action devient physiquement régulier à quelques changements d'états près.

Nous pensons que ce mouvement n'est pas limité à la sphère individuelle, il est transposable aux groupes, que ce soit au niveau méso-social ou macro-social. Les deux mouvements au niveau individuel et social sont d'ailleurs interdépendants. Ceci tient au fait que les stocks de connaissances et les stocks de descriptions collectifs s'élaborent dans l'interaction sociale¹¹³ et se sédimentent eux aussi. Ils gardent cependant une dynamique propre. Une fois que le stock de descriptions s'est sédimenté, il y a une évolution possible, le stock de connaissances et le système technique peuvent

¹¹² Pourquoi s'organise-t-il suivant une logique d'expansion ? Je pense que la dichotomie est ici essentielle, elle est en quelque sorte contagieuse, elle affecte les individus qui gravitent autour, en les polarisant dans la même direction. La religion nous en fournit un bon exemple. Je ne m'avance cependant pas sur une telle hypothèse.

¹¹³ Nous avons précisé plus haut ignorer les mécanismes de normalisation de ces stocks, nous avons cependant indiqué quelques pistes : réciprocité des perspectives, partage, normalisation, socialisation...

continuer à évoluer indépendamment, selon une logique interne et provoquer de nouvelles phases anomiques. Dans ce cas le mécanisme est complètement endogène. Il se peut également que des perturbations externes provoquent une crise anomique : guerre, crise économique, acculturation. A cet égard, les phases anomiques qui ont suivi la colonisation des peuples océaniques ont provoqué des dégâts considérables. Par exemple, le peuple marquisien a presque disparu suite à son évangélisation. Mais ce qui est surprenant c'est qu'il s'est littéralement « laissé mourir ». Les marquistes auraient perdu la signification de leur action qui s'inscrivait dans la pratique de rites complexes devenus prohibés, et ils auraient tout simplement cessé de procréer au cours de la phase anomique.¹¹⁴

Mouvement autonome et anomie

Nous avons pris l'exemple d'un choc exogène : l'arrivée des missionnaires. Mais comme le montre André Gueslin¹¹⁵, le mouvement peut également être endogène. En France, à la fin du 18^{ème} siècle, la loi Le Chapelier qui interdisait les corporations, a entraîné la mort des corporations et une rupture du lien solidaire au sein de celles-ci. Comme pour la révolution industrielle anglaise, les conséquences ont été désastreuses, la perte des liens solidaires a entraîné une véritable dislocation du lien social, les individus dont souvent la vie entière était régulée par les corporations, organismes très solidaires et fruits d'une longue pratique historique, se sont retrouvés à la rue, contraints à l'exode rural et au travail industriel. L'histoire ne s'est pas arrêtée là car deux phénomènes ont joué : d'une part, il y a eu *survivance d'un lien solidaire pré-réflexif profondément sédimenté, qui a permis de sauvegarder une certaine cohésion sociale* entre ouvriers, d'autre part il y a eu un *retour réflexif à travers l'invention de l'économie sociale qui a permis une recomposition du lien solidaire*.

Par conséquent, la solidarité, bien qu'elle se soit en quelque sorte « décomposée en surface » est parvenue à se conserver dans des pratiques plus spontanées, plus profondes, en quelque sorte, et à perdurer sous d'autres formes qui contournaient le cadre répressif de l'époque. Il y a donc eu survivance d'une solidarité infra-communautaire. Dit autrement, la solidarité est constitutive de groupes sociaux structurés et une désorganisation de ces groupes implique une survivance de ce lien de solidarité sous une forme socialement légitimée (entrant dans un stock de descriptions d'action potentiellement réalisables et signifiantes). La disparition des valeurs traditionnelles a laissé l'individu sans repères pour orienter son action, et a entraîné des bouleversements sociaux qui ont impliqués un retour réflexif sur la représentation du lien solidaire et du social. Ceci étant très certainement du au fait que les cadres de l'action, et les modèles de « description de l'action » avaient perdu de leur signification.

Ce retour réflexif a fait date dans l'histoire des mouvements sociaux, il a été le fait des acteurs sociaux impliqués dans la recomposition du lien solidaire ; ils ont créés des mutuelles, des associations, des systèmes de cotisations, des coopératives dont nous profitons encore à l'heure actuelle. Il y a également eu un retour réflexif plus profond à travers les penseurs de l'économie sociale dont l'aboutissement est très certainement l'école durkheimienne et le solidarisme. Mais entre temps, il y avait eu des penseurs comme Fourier, Saint-Simon qui ont perçu la nécessité d'un retour réflexif de grande ampleur. Comme le montre André Gueslin, ces penseurs n'étaient pas coupés de leur base, ils communiquaient avec la classe ouvrière. Bon nombre d'entre eux ont permis des applications pratiques directes.

Nous ne surprendrons personne en disant qu'un mouvement similaire est actuellement en cours, il suit les bouleversements provoqués par la mondialisation. Il se traduit comme durant le 19^{ème} siècle par un retour réflexif d'une grande ampleur qui affecte tous les étages sociaux. La solidarité succèderait à des mouvements profonds de désorganisation sociale et se renforcerait face au danger collectivement perçu que sous-tend la mondialisation. Partant de là, nous pouvons *prédire* que dans les pays où l'anomie gagnera, il y aura un retour réflexif et une réorganisation du lien solidaire, sauf

¹¹⁴ Source : « *La socialisation* », 1999, Claude Dubar.

¹¹⁵ « *L'invention de l'économie sociale* »

si les organisations modernes remplissent ce rôle¹¹⁶. Nous commençons à en avoir la preuve avec les mouvements sociaux dans les pays asiatiques.

Il apparaît donc que l'anomie est logiquement corrélée avec le sens que les acteurs donnent à leur action et au collectif. La désorganisation du lien social ou un accroissement de l'anomie entraîne l'apparition d'une réflexion généralisée sur l'organisation sociale. Parallèlement à ce retour réflexif sur l'organisation sociale, traduisant une désorientation de l'action, le lien solidaire peut se recomposer spontanément. Cette reconstruction s'accompagne de nouveaux élans de solidarité. Quatre cas de figures peuvent alors apparaître, que nous résumons dans ce tableau¹¹⁷ :

« Révolution »	Acculturation	Crise	« Disparition »
Evolution autonome endogène	Choc externe ↓ Anomie	Evolution autonome endogène ↓ Anomie	Choc externe ↓ Anomie
Retour réflexif ↓ Réorganisation	↓ Retour réflexif ↓ Réorganisation	↓ Retour réflexif ↓ Réorganisation	↓ Effondrement du tissu social ↓ Disparition de la culture
↓ Sédimentation	↓ Sédimentation	↓ Sédimentation	

Un exemple de « Révolution » peut être donné par les événements de Mai 68, mais généralement, une période d'anomie précède un retour réflexif. Les mouvements sociaux d'Alain Touraine s'apparente à cette catégorie de transformation.

Il y a cependant une ombre au tableau, l'anomie touche différemment les différentes catégories sociales, par conséquent le mouvement réflexif n'est jamais complètement généralisé, il peut y avoir des dissensions entre différentes catégories sociales. De plus, un même retour réflexif n'indique jamais une seule voie de réorganisation, la sociologie du conflit est bien là pour nous le montrer.

2. Régularité sociale et normalisation : quelle importance pour la cohésion sociale ?

Il reste trois questions importantes, comment une évolution autonome peut-elle avoir lieu ? Quel rapport y a-t-il entre la cohésion et la régularité ? D'où provient la cohésion ?

Pour répondre à la première question, nous pouvons supposer que le système de significations collectif est couplé à l'évolution du système technique, et l'introduction d'innovations technologiques peut entraîner des réorganisations sociales profondes. Nous pouvons supposer que le système évolue de façon autonome. Le couple formé entre le système conceptuel ordinaire et le mouvement collectif permet une dérive du stock de connaissances collectif et du stock de description d'actions. L'action collective et la connaissance collective sont couplées, ils font émerger un monde, une culture.

Précisons ce que nous entendons par cohésion : la cohésion est la capacité d'un système à résister à des forces centrifuges ou externes de désagrégation. Mais dans le cas d'un système social, qu'est-ce qui se désagrège ? Nous pourrions répondre le lien social mais ça ne nous avancerait guère, nous préférons dire que *ce qui se désagrège c'est d'une part l'identité du système*¹¹⁸ (que seul le système est à même de spécifier et qui est polarisée ou dichotomique), et d'autre part la régularité des relations entre les éléments du système. L'intensité d'une force de cohésion peut se voir dans deux

¹¹⁶ Nous rejoignons par là la perspective de Renaud Sainsaulieu.

¹¹⁷ Cela n'épuise pas la possibilité d'autres configurations.

¹¹⁸ A ne pas confondre avec l'identité sociale. C'est l'identité au sens de Varela.

situations, si il y a une régularité des relations et une identité¹¹⁹, et si *il y a une réaction à une force de désagrégation*. A propos de l'identité, je pense qu'il serait préférable de remplacer cette notion par un *système de significations stables, réflexif au système*.

Dans une telle optique la violence est une force de cohésion quand elle est dirigée vers l'extérieur du système puisqu'elle polarise le système de significations et accroît la force de réaction vers le danger ou vers la victime. Dans ce cas pourquoi le lien affectif positif et amical accroît-il la cohésion sociale ? Il possède toutes les propriétés vues plus haut : il est bipolaire, par conséquent il polarise le système de significations et permet de définir une identité ; il engendre des comportements réguliers (dans une certaine mesure, en tout cas il crée une interaction régulière) ; il crée un système qui réagit en cas de désagrégation (et particulièrement en cas d'atteintes sur un des éléments du système, qui pourrait annihiler la relation entre les éléments).

Par cohésion sociale, nous comprenons donc une *force* qui tend à contrer des forces de dislocations du groupe ou de l'action collective. La cohésion sociale se définit par opposition, si une action tend à nuire au groupe ou à l'action collective, elle n'est pas cohésive.

Envisageons désormais la liaison entre régularité sociale et cohésion sociale. La présentation de cette liaison va venir clôturer notre étude théorique. La régularité sociale comprend toute forme de régularité comportementale. Il s'agit d'une *régularité physique qui s'inscrit dans la durée* que nous pouvons observer au quotidien, c'est un agencement régulier des actions. L'idée est toute simple, la probabilité qu'un acteur bouleverse son comportement d'un instant à l'autre est très faible, il peut le faire varier, mais seulement entre certaines bornes. Au niveau collectif, la régularité se traduit par des mouvements collectifs ordonnés, et identiques dans la durée. Nous n'allons pas nous intéresser aux facteurs qui permettent cette régularité mais sur la relation qu'elle entretient avec la cohésion sociale. Le raisonnement suit plusieurs étapes et fait appel aux concepts développés dans notre étude.

- Nous pouvons d'abord remarquer que la sédimentation du comportement est logiquement corrélée à la régularité. Un comportement tombe dans la zone pré-réflexive en devenant régulier, en se structurant. Par conséquent, la régularité du comportement découle logiquement des propriétés dynamiques de l'action. Dit autrement, plus nous sommes habitués à faire quelque chose, moins nous y prenons garde.

- L'identité d'une chose se définit par sa permanence dans la durée. La régularité traduit la répétition d'actions identiques. Nous avons supposé que l'identité sociale d'un acteur était en partie définie par ses actions. Par conséquent, l'identité sociale découle en partie de la régularité de l'action.

- La régularité du comportement permet à l'acteur de se positionner par rapport à cette régularité. La régularité confère à l'action une signification stable au sein du système de signification qui dépend de la structure du système conceptuel. Ce positionnement fonde lui aussi en partie l'identité sociale. La régularité implique donc la normalisation car l'acteur est capable de repérer la régularité de l'action pour s'y conformer.

- Nous avons vu dans ce chapitre la relation qui existe entre identité sociale et solidarité. Comme par définition, la solidarité assure la cohésion sociale, nous pouvons en déduire que la régularité permet la cohésion sociale.

- La cohésion sociale permet au groupe d'exister soit dans l'action collective soit dans la communauté. Or l'action collective, pour être stabilisée suppose une réciprocité des perspectives et une normalisation des comportements. Deux procédés doivent entrer en jeu, le langage et le retour réflexif : le langage assure la transmission et la normalisation des descriptions d'actions qui sont coordonnées par retour réflexif.

- Mais la normalisation entraîne nécessairement la régularité sociale en permettant à l'action de se dérouler de façon ordonnée. Cette régularité va progressivement entraîner une sédimentation des comportements. Il s'en suit que la cohésion sociale accroît la sédimentation.

¹¹⁹ Je ne suis pas sûr que cette deuxième condition soit nécessaire, le problème demanderait à être approfondi.

Par conséquent, il y a un cercle vertueux qui permet la communautarisation. Ce cercle vertueux obéit à une logique différente de celle de la rationalité économique, il transite essentiellement par un retour réflexif et par des procédés d'identification sociale et de conceptualisation du collectif.

D'autre part, l'anomie entraîne une diminution de la cohésion, car cohésion et sédimentation sont structurellement reliées entre elles. Le lien dans la théorie durkheimienne, entre anomie, vide existentiel et déclin normatif paraît plus clair. La perte de valeurs est liée à une impossibilité à polariser correctement les descriptions d'actions. Voilà pourquoi les individus insérés dans des cadres religieux communautaires assez fermés et normatifs fortement polarisés résistaient mieux à l'anomie.

Résumé du chapitre

- Nous avons effectué une typologie de la solidarité fondée sur deux critères : le degré réflexif de l'action, le caractère communautaire de l'action.
- Nous avons posé deux hypothèses centrales.
 - H1 : Il y a une relation dynamique entre la conceptualisation et la signification qu'un individu attribue à la structure sociale et les actions qu'il effectue.
 - H2 : La structure sociale qui résulte de l'agrégation collective des actions individuelles rétroagit sur la forme du système de significations et sur la forme de l'interaction sociale.
- Nous avons défini l'action solidaire en insistant sur l'importance de la conceptualisation du collectif.
- Deux facteurs interviennent dans la construction de la solidarité communautaire :
 - La polarisation du système conceptuel qui dirige des actions solidaires vers l'endogroupe.
 - L'existence d'une identité commune qui en découle. Cette identité est perçue de façon métaphorique et implique une réciprocité des perspectives et des actions solidaires vers l'endogroupe.
 - Cette identité commune pourrait découler d'une action collective, car celle-ci nécessite une normalisation et un retour réflexif.
- Nous avons ensuite essayé d'expliquer l'action solidaire extra-communautaire en montrant qu'elle pouvait se comprendre comme une extension de la solidarité communautaire et nous avons à ce moment montré qu'elle se confondait avec la construction du lien social.
- Pour expliquer la solidarité réflexive, nous avons essayé de montrer qu'elle découlait d'un double processus :
 - Confusion entre l'action collective et l'action individuelle qui résulte de la structuration métaphorique du système conceptuel.
 - Finalisation de l'action qui permet de signifier socialement son action et d'orienter l'action. Le rapport entre signification de l'action et corporalité de la signification étant vertueux en cas de finalisation de l'action.
- Dans la seconde partie nous avons envisagé le mécanisme au niveau collectif. Nous partons d'une modélisation de la dynamique organisationnelle qui repose sur le retour réflexif et la sédimentation.
- Les organisations suivent des dynamiques d'anomie, d'évolution ou de retour réflexif.
- Les individus insérés dans ces dynamiques les subissent par le biais des systèmes de signification collectifs auxquels ils se réfèrent.
- Enfin, nous avons montré comment, cohésion et régularité étaient reliées par le biais de l'identité sociale, et de la normalisation nécessaire à l'action collective.

Chapitre IV. Etude empirique.

Les tests empiriques doivent concerner au moins quatre secteurs :

- L'importance des métaphores, de la dichotomie, du retour réflexif, de l'empathie et de la réflexivité de l'action dans le déroulement de l'action solidaire. Soit les procédés cognitifs d'interprétation sociale et leur rôle direct dans l'action.
- Les rapports entre action individuelle et action collective.
- Les liens entre anomie et solidarité.
- L'étude de la sédimentation des pratiques à travers la comparaison entre le développement des associations et l'étude d'un milieu traditionnel.

Dans l'étude qui suit, nous n'avons pas cherché à tester réellement les hypothèses, sauf pour la corrélation entre identité et solidarité sur Linux, pour le lien entre identité sociale et dichotomie, et dans l'importance des procédés cognitifs de signification de la structure sociale. Nous avons surtout amassé des éléments de preuves convaincants, mais il est évident qu'il faudrait une analyse statistique détaillée et une étude de terrain poussée pour parvenir à des résultats probants. De plus, il reste à inventer des dispositifs expérimentaux plus élaborés pour réfuter les hypothèses.

L'étude empirique suit deux directions. Dans une première partie, je m'attache à montrer l'importance des mécanismes cognitifs vus au chapitre II. Dans la partie qui suit, je cherche à valider les hypothèses posées dans le chapitre III, ou si ce n'est pas possible, à en apporter quelques illustrations.

I. Quelques preuves, à travers l'étude du langage, de la structuration métaphorique du système conceptuel et de l'utilisation quotidienne de procédés cognitifs dans le déroulement de l'action individuelle.

La structuration de l'action à travers le langage : analyse de deux entretiens non-directifs.

Description du protocole : Cette étude prend appui sur deux entretiens non-directifs réalisés au domicile des personnes et enregistrée avec un dictaphone. La question initiale était la suivante : *Pouvez-vous me raconter en quoi consistent (comment se passaient) les activités, la vie quotidienne sur mer (ou dans l'association) ? Quelles sont (étaient) les relations entre les membres de l'équipage dans le bateau (de l'association, et entre vous et les autres) ?*

Les passages entre guillemets sont des extraits des entretiens.

Les deux interviewés dont nous allons analyser la production langagière ont tous deux des statuts très différents. La première, une militante d'Attac très investie dans la vie associative et dans le SEL (système d'échange local), a environ 40 ans et bénéficie d'un certain confort matériel, malgré des périodes plus ou moins volontaires de cessation d'activités. Au sein d'Attac, elle a eu, il y a peu de temps, une position institutionnelle importante au niveau régional, et s'investit énormément dans l'action associative. Le second interviewé est un homme âgé de 72 ans, ancien commandant de la marine marchande et directeur d'une importante association française qui réunit des anciens commandants de Marine marchande. Il a dirigé des navires prestigieux tels le France. Il est actuellement à la retraite.

Voyons comment les deux interviewés conceptualisent leur environnement collectif et leur action au sein de leur environnement.

Pour le commandant, « *un navire, un équipage, c'est un ensemble* », il assimile navire et équipage à une même configuration, un ensemble, un tout qui a une finalité précise : « *conduire le bateau en toute sécurité d'un point A à un point B* », et une organisation simple, « *chacun amène sa compétence, son travail pour que cette expédition soit menée à bien.* ». Il conceptualise donc son action et l'action collective comme une action finalisée vers un objectif clair et unique.

En outre, pour lui, il y a une évolution très nette entre l'organisation des équipages avant la mécanisation, où elle s'apparentait à une communauté villageoise avec *sa place de village* où les gens discutaient, parlaient et formaient une *équipe formidable, soudée*, et après la mécanisation des navires, où sur les bateaux, chacun est isolé, et où les relations entre membres de l'équipage sont distendues (il compare son travail à celui d'une assistante sociale, qui doit gérer les problèmes sociaux et affectifs de l'équipage, c'est un premier exemple de similitudes). Autrefois, les gens se réunissaient sur le pont pour dîner, discuter ; Aujourd'hui, les relations sur le navire se caractérisent par « gens qui se *renferment* seuls dans leur cabines ».

Le commandant s'exclame à un moment :

« Il y a la navigation, il y a la sécurité, mais il y avait ce côté là aussi très important pour que l'équipage *reste en forme morale* surtout et se... *on voit la même chose à terre*, vous savez, les *loisirs* c'est bien, à condition que les gens aiment faire quelque chose. Parce que laisser des gens à rien faire, c'est pas toujours très bon, vous comprenez. »

Dans cette phrase, plusieurs éléments sont intéressants à retenir, d'une part, le commandant a une vision très tranchée de la vie de l'équipage, il y a *d'un côté* la sécurité, la navigation, et de l'autre, les relations humaines. Il s'agit d'une métaphore d'orientation spatiale qui lui permet de raisonner sur l'organisation de son navire. Mais pour lui, l'un ne va pas sans l'autre, le bon commandant doit agir sur ces deux plans, affectifs, et matériels, physique et moral, il emploie de fait la métaphore de la *forme morale* qui concilie esprit et conditions physiques. Il se sert d'ailleurs d'une comparaison avec la vie à terre, comme si ce qu'il avançait se justifiait dans le spectacle ordinaire et emploie pour cela du métadiscours en prenant le locuteur à parti : « *vous comprenez* ». D'autre part, l'opposition s'appuie à d'autres moments sur la métaphore du « *rien faire* » et celle de ce qui est « *bon* », de ce qui est « *bien* ». Les loisirs (la catégorisation sociale d'un ensemble d'activités), peuvent être positifs mais ils peuvent avoir des mauvais côtés. La vie à bord des navires est donc envisagée sous la métaphore d'une rupture et sous l'angle d'une polarité : entre la *mentalité* d'avant et la *mentalité* d'aujourd'hui, « *c'est le jour et la nuit* »

La routine quotidienne qui rythme la paisible existence de l'équipage en haute mer est parfois troublée par « *les caractères qui s'opposent* », qui rendent la vie confinée plus difficile et conflictuelle, on est obligé de « *voir* » perpétuellement les mêmes camarades, d'être en *contact permanent*, il faut donc essayer d'avoir « *l'esprit souple* » pour assurer une bonne « *cohésion de l'équipage* ». Les métaphores utilisées ici pour décrire la vie de l'équipage sont celles de la souplesse, de la cohésion. Pour le commandant, il y a une causalité entre cette souplesse des relations et la cohésion, soit encore l'ensemble cohésif qu'est l'équipage. Il y a là une certaine cohérence métaphorique : les conflits, l'isolement peuvent rompre cette cohésion de l'ensemble. « *Il ne faut pas que chacun reste dans son coin* ». Le commandant s'exprime plus clairement par la suite sur ce qu'est la cohésion :

« *C'est ça la cohésion : le lien entre. Sans être à se taper sur le ventre ou sur le dos du matin au soir, mais disons, avoir confiance. Mais c'est pas une question de confiance parce que les gens en général ont confiance, mais il faut une communication, une communication* entre les différents membres de l'équipage de haut en bas, *sinon si la communication ne passe pas, si le commandant reste là, le commandant, en disant : « vous ferez ceci vous ferez cela », un jour ou l'autre ça casse* ».

La cohésion, c'est donc un lien, qui s'appuie sur la confiance, la communication et surtout la communication de haut en bas. Ici la métaphore de la communication qui se rattache à la confiance est mise en situation, elle doit se plier aux impératifs de la hiérarchie sans s'y soumettre. Pour appuyer son raisonnement, le commandant prend l'exemple d'une scène qu'il a vécu, où il était venu aider des matelots dans le fond de la cale. Il précise cependant qu'il s'agit d'une égalité de traitement qui ne doit pas se confondre avec un contact trop familier qu'il résume souvent par l'expression, « *se taper sur le ventre* ». Il n'y a donc pas égalité sur tous les plans, mais il faut montrer l'exemple, et descendre avec eux dans les cuves à mazouts est presque symbolique, c'est descendre du château (sur un bateau c'est la partie habitable) pour se mettre à leur niveau, *c'est mettre une métaphore en pratique, c'est rendre une description d'action significative et légitime*.

En parlant du vouvoiement, le commandant dira de même « il doit y avoir une certaine *distance* entre les uns et les autres » (*la distance statutaire est ramenée à la distance physique*) et si en vouvoyant, on respecte les matelots, on ne les *écrase* pas. Dans le discours du commandant nous repérons donc une certaine cohérence. La métaphore du lien, de la communication, du contact, de la distance, vient se mélanger à celle de la hiérarchie, de l'opposition haut/ bas, de l'écrasement, du rang, de la distance. Si l'écrasement devient trop fort, le lien casse. Cette manière d'appréhender les choses déteint sur l'organisation quotidienne du bateau, les notions de distance, de lien, de cohésion trouvent une application directe, en assimilant par exemple la distance statutaire à la distance physique ou en assimilant la hiérarchie à l'organisation spatiale du navire. La transformation des conditions de vie s'est accélérée sous l'effet des avancées technologiques, les rapports se sont effrités :

« Maintenant, tout juste si un lieutenant *ne tape pas sur le ventre du commandant*. (encore une fois, les rapports sont ramenés à la même synecdoque). Le commandant fait le quart d'abord. Ce qui est, ben j'allais dire *dégradant*, mais c'est pas son rôle (métaphore de baisse de statut, il y a baisse de grade, c'est péjoratif). Un commandant doit être *libre de ses mouvements, libre de ses actions*. ».

A quoi est dû ce changement ? Pour lui, c'est la mécanisation et les avancées syndicales et sociales. Ici, il est probable que sa position institutionnelle lui fasse tenir ce discours.

En conclusion, nous voyons que la vie à bord du bateau et l'action collective sont l'objet d'inférences, de causalité, d'opposition, d'analogies, de catégorisation et d'une mise en scène métaphorique (alors même qu'à priori, la vie à bord d'un bateau paraît assez terre à terre).

Pour la militante d'Attac, par contraste, l'engagement n'est pas du tout terre à terre, il s'oriente en rapport à une conceptualisation complexe de l'environnement politique et social, aussi l'emploi d'un langage métaphorique y est logiquement requis. C'est là tout l'intérêt de comparer les deux entretiens.

La solidarité dans Attac semble être pour cette militante une véritable solidarité réflexive, elle nous dit par exemple à propos de l'engagement dans Attac :

« *c'est pas tout à fait ça, c'est plus vraiment réfléchir, aider les gens à être critiques, à avoir leurs propres opinions même si c'est pas exactement la même que, c'est... j'veux dire, c'est pas une ligne à suivre comme dans les partis. C'est plus être capable de..., de..., d'être, d'avoir un esprit critique, d'analyser, et ça c'est un apprentissage beaucoup plus long, mais enfin Attac se dit bien Mouvement d'éducation populaire tourné vers l'action. L'éducation populaire, c'est ça, amener les gens à être plus capables eux mêmes, non seulement d'écouter et de comprendre une conférence et peut-être de dire un petit mot dans le débat ou un grand parce que parfois les gens, savent pas s'exprimer de façon concise. Nan, c'est, c'est beaucoup plus que ça, c'est vraiment être critique par rapport aux sources d'informations, à tout ce qu'on peut entendre, cherch..., lire, comparer, etcetera..., discuter, mais en étant actif, quoi.* ».

Elle a recourt constamment à des métaphores et à des oppositions pour orienter son action par rapport à l'action collective.

« Euh, souvent, ceux avec qui on sent qu'on est sur *la même longueur d'ondes*, ben, on essaie de les voir un peu en *dehors*, de discuter ou... oui bien sûr, on appelle aussi à manifester quand il y a des manifs *contre* la guerre, ou, ..., ou *pour* la..., le maintien des services publics, etcetera ... Ca aussi, ça fait partie de nos actions ».

Elle dit également :

« on se bat *pour la vie*, pour *l'espoir*, pour *l'avenir de l'humanité* (il y a bien des associations autour de deux extrêmes), on se bat *contre ceux qui ne voit que le court-terme*, que le *fric* et tout ça (elle positionne son action par rapport à l'action collective grâce à cette opposition, ce qui lui confère une identité sociale dans l'action). Donc, il faut *montrer* qu'on est du côté de l'espoir, de la vie, justement de la solidarité, à proprement parler, et ben, être un peu plus vivant, un peu plus gai, créatifs, imaginatifs ».

Les oppositions ici sont assez nettes et forment un réseau d'associations indexicales, qui permet à la militante d'orienter son action. Il y a également une opposition dans le mouvement, entre le passé et l'avenir :

« si on fait que reproduire les *vieilles façons de militer, de résister*, de tout ça, on risque fort d'échouer. Or, y a une urgence *il faut inventer, il faut créer, il faut être imaginatif*. »

Les métaphores traversent en fait tout son discours. La métaphore suivante est intéressante car elle se réfère à une expérience dont l'image nous saute aux yeux :

« c'est aussi ce qui sous-tend toutes nos actions : *c'est refuser d'être les uns contre les autres, en concurrence* ».

Elle sait pourquoi se battre, cette métaphore tranche avec la métaphore de la main libre d'Adam Smith et du marché *vertueux, le marché devient négatif, c'est une lutte de tous contre tous*. Mais les métaphores peuvent prendre des formes très variées :

« Bon, ben ça fait *des espèces de microcosmes où ils sont en opposition et ça s'explique, ça se comprend* même si on approuve pas ; mais ils ne peuvent pas adhérer au système qui leur est proposé, au *modèle* qu'on leur... Bon, enfin, même par rapport à l'école, au collège, au lycée, ils sont complètement en *décalage* puisque on leur dit, il faut étudier pour avoir le bac, pour ci, pour ça, pour avoir un travail, or eux, ils *voient* que les gens de leur cité ne *trouvent* pas de travail parce que rien que leur adresse, même si ils n'ont, même si ils ont un nom français mais, si ils ont un nom étranger, n'en parlons pas ».

Quant à l'inférence et à l'empathie, elles jouent un rôle très important. La militante se réfère systématiquement à la façon dont pensent les autres militants. Elle est capable d'inférer leurs sentiments et de positionner son action en conséquence :

« *Donc nous c'est pareil quand on essaie d'engager les gens à se poser des questions, on prend beaucoup de précautions, pour éviter de les culpabiliser. Puisque on sait que on ira, qu'on va les paralyser et pas les..., les engager à agir.* »

A d'autres reprises ces mécanismes jouent. Un autre point intéressant est de voir comment elle catégorise les jeunes des banlieues en les assimilant aux migrants, aux exclus, ce qui confirme que la

catégorisation opère suivant des critères de ressemblance assez vagues, de analogies et des associations.

« Ben, oui les jeunes, enfin les jeunes, les migrants, beaucoup, et beaucoup d'exclus sont dans des banlieues qui sont presque des zones à part maintenant, plus ou moins des zones de non-droit ».

Evidemment, elle fait très bien la différence entre les différentes catégories d'acteurs sociaux, mais tout s'emmêle plus ou moins. Cette catégorisation est également associée à des enchaînements causals :

« Donc tout ceux qui s'retrouvent là, c'est ceux qui ont souvent plus d'boulots, qui se sentent plus ou moins marginalisés aussi *parce que*, ben soit, oui ben souvent c'est des migrants d'la deuxième, troisième génération qui *sont pas* tout à fait à l'aise dans la société française, *parce que*, on sent bien qu'il y a un certain rejet hein, qu'il y a une discrimination au moment où ils cherchent du travail, mais pas seulement. *Donc*, ben beaucoup de chômeurs, d'enfants de chômeurs, donc de jeunes qui ne voient pas d'avenir valorisant, donc ils sont pas motivés pour euh... ».

L'analyse de ces deux entretiens montre l'importance des procédés cognitifs dans l'orientation de l'action. Pour conceptualiser son action la militante d'Attac utilise une armature conceptuelle extrêmement élaborée faite d'oppositions, de métaphores et de mise en relation. Même dans la solidarité réflexive, nous retrouvons donc des mécanismes cognitifs inconscients qui structurent la conceptualisation du collectif : dans les deux entretiens, il apparaît nettement que les acteurs sociaux font reposer cette conceptualisation sur des oppositions et des associations.

Cette armature conceptuelle n'est pas forcément rétroactive sur l'ensemble de l'action. Elle permet en revanche de la finaliser, de donner une signification globale à la séquence du faire. Elle impose de se positionner par rapport à des descriptions d'actions jugées positives au sein de la communauté.

Langage gestuel, métaphores et implications.

Comme nous l'avons vu au chapitre II, les concepts abstraits sont conceptualisés par le biais de concepts plus proches de l'expérience corporelle, c'est-à-dire de l'expérience sensitive et motrice... L'observation physique de notre militante semble en donner une démonstration plausible. Celle-ci, au moment de l'interview, possédait une gestuelle tout à fait particulière et structurée : les mouvements étaient corrélés au contenu du discours.

Nous pouvons dès lors faire l'hypothèse qu'elle possède un répertoire de gestes à sa disposition qui tous évoquent des ensembles de concepts différents.

Pour manier des concepts complexes, elle les ramène donc à une perception spatiale, et au geste correspondant, ce qui pourrait confirmer la thèse de Lakoff et Johnson.

Par exemple, lorsqu'elle évoque un but, ou des concepts évoquant une fuite en avant, elle fait un signe de sa main pour montrer une direction devant elle, le signe est droit, comme si elle montrait un point précis. Lorsqu'elle parle de concepts qui évoquent l'idée de fluidité, de dynamisme, d'évolutif, d'avant, d'instabilité, elle fait comme un moulinet avec sa main, un signe enroulé. Lorsqu'elle évoque la notion d'ensemble, elle fait un signe de moulinet différent de l'autre, de même pour l'idée d'interaction. Lorsqu'elle désigne des personnes, elle montre à droite, puis à gauche. Elle semble opposer, au niveau des signes, l'ouverture en effectuant un mouvement ample, qu'elle dirige vers l'extérieur, et la fermeture ou elle rapproche ses mains l'une contre l'autre en se serrant, presque de façon mesquine. Je crois, du moins, selon mes notes, que les idées de accaparé, agrippé étaient suivi du geste correspondant. J'ai noté également que lorsqu'elle parlait d'essayer de trouver des atomes crochus, elle les montrait dans l'espace. Mais j'ai retrouvé également des gestes visant à montrer une

opposition, je ne me souviens plus exactement de leur forme, mais ils étaient très fréquents. Pour les notions d'équilibre et de fluctuation, elle a fait également des signes particuliers. Quand elle évoque des notions de mouvement, de progression, elle effectue des gestes différents que lorsqu'elle aborde des notions statiques, rigides. Quand elle veut parler de soi, ses deux mains viennent se poser contre elle, au contraire elle effectue le geste opposé lorsqu'elle veut parler des autres.

Son discours se rattache donc à des images spatiales comme le contenant, le mouvement, l'ouverture, l'opposition... Il semble qu'elle structure son discours en le ramenant simultanément à des expériences corporelles et sensibles. Ainsi, le mouvement de l'action collective est rattaché au propre mouvement de son corps. En adhérant à une action collective, elle retrouve une direction d'action inscrite dans le corps, son corps trouve une orientation. La circularité est ici évidente, car pour conceptualiser l'action collective, elle la ramène à son expérience de l'action individuelle. Et celle-ci est inscrite dans le corps en mouvement, dans l'orientation spatiale du corps phénoménal. Par conséquent, en s'engageant dans une action collective, elle trouve une direction à son corps, elle peut l'orienter.

Elle projette alors son action au sein d'Attac, et l'environnement politisé dans lequel elle s'insère, sur son domaine sensible ; elle va le structurer selon des lignes de force tirées de sa perception spatiale. Et ce système étant cohérent, il est entièrement structuré selon cette logique dichotomique. Par exemple, l'opposition entre ouverture à fermeture d'esprit provient de la structure bipolaire de son système conceptuel métaphorique. Mais il est également structuré par des associations indexicales. Ainsi, la dichotomie, la gauche c'est bien, la droite c'est mal entraîne par association l'assimilation des riches au système néolibéral, et des pauvres au progrès social. D'autres procédés interviennent, l'inférence ou la causalité qui explique les ghettos par la mondialisation ; la catégorisation, qui permet de définir la catégorie ghettos, mondialisation et de la positionner dans un espace mental structuré de façon binaire (les militants sont au maximum sur l'échelle de la sympathie, mais pas l'OMC !). Cependant, il est bien clair que ce système de signification est culturel, elle utilise les métaphores de façon inconsciente, ou préconsciente.

Continuons notre analyse en examinant une phrase bien structurée métaphoriquement de la militante d'Attac :

« la société, elle est très diverse, très variée et... moi je souhaite être en contact avec différents éléments. »

Dans cette phrase, nous voyons comment la métaphore de la société, perçue comme un tout composé d'éléments divers, influence sur l'orientation de son action individuelle. Elle discerne des éléments de son environnement social, il est conceptualisé sous la forme d'une agrégation d'éléments divers dont elle fait partie. Elle va ainsi essayer de se rapprocher des autres, pour mieux connaître leurs différences.

Cependant, il s'agit d'une orientation globale de l'action, il n'est pas évident qu'elle ait réellement des répercussions sur la séquence du faire. D'autre part, il existe deux cas possibles, l'orientation de son action peut reposer sur une description d'action présente dans le stock de descriptions commun au groupe de référence, elle peut également inventer une description d'action, elle se crée sa « philosophie » à partir des combinaisons que permettent le système conceptuel. Elle est donc capable d'interpréter des descriptions d'action à l'aide du système conceptuel métaphorique, et cette interprétation construit l'expérience du monde et la forme de l'action. Elle peut coordonner des descriptions d'action entre elles, voir d'en inventer, ce qui rend fortement contingent l'action individuelle entre certaines bornes. Il n'y a pas d'automatisme.

D'autre part, l'engagement associatif coordonne un ensemble de sous actions et les agence ensemble. Par exemple, pour monter une manif, il faut organiser des conférences, ce qui suppose de

téléphoner, ce qui suppose de prendre le combiné téléphonique, donc de déplacer le bras, tourner les yeux... *nous pouvons nous arrêter là, mais le caractère réflexif d'une action, qui passe par une forme descriptible (faire une manif) semble être corrélée avec sa fréquence.* Bouger le bras, c'est mécanique. Téléphoner, c'est déjà nettement plus réflexif. Quant au fait d'organiser une manif, cela nécessite une conceptualisation complexe et le recours au système métaphorique.

La régularité d'une action suppose donc très certainement que celle-ci descende peu à peu dans la zone pré réflexive (c'est à dire ne nécessite pas l'intervention de la conscience) et devienne un schème d'action, quasi-réflexe. Inversement, dans le cas d'une rupture dans la séquence du faire ou dans le cas d'une élaboration complexe, le retour réflexif sur son action doit être plus profond. En agissant selon des schèmes d'action ou des descriptions d'action, elle structure son action de façon à ce qu'elle sorte de la zone consciente, et que l'ensemble des sous-action partielles se coordonnent continûment. Et bien entendu elle fait appel pour cela à un stock de descriptions, de concepts métaphoriques présents dans la culture de son groupe.

Vers le milieu de l'entretien la militante s'exclame :

« Tout le monde est pas à Attac mais pour nous c'est complètement à l'encontre de nos valeurs. Nos valeurs, elles sont humaines, humanistes, égalistes, pacifistes. J'veux dire, c'est vivre ensemble, en paix sur cette planète, y en a qu'en ont plus, y en a qu'en ont moins matériellement, mais c'est pas, le but dans la vie, c'est pas avoir, c'est être. Pour être correctement, bon ben il faut un minimum, des droits, ce qu'on appelle des droits fondamentaux et qu'ont été ratifiés au niveau international, quoi, euh l'eau, l'alimentation,... »

Ici, nous sommes en présence d'un exemple de définition de l'identité. L'identité, c'est d'abord le sentiment d'être à Attac, c'est à dire de se situer, puisque le « à Attac » est une métaphore de position spatiale dans un « territoire intellectuel ». Comment délimite-t-elle cette frontière ? Comment va-t-elle l'interpréter ? Elle le fait à l'aide de concepts qui s'appliquent à la sphère collective. Elle définit une façon de voir les choses, une vision du monde, le vivre ensemble, dans un monde solidaire, dans un collectif qu'on perçoit comme un ensemble. Ce qui est important surtout, c'est de voir que le domaine des valeurs, pour être rendu compréhensible, est tout de suite projeté dans sa réalisation. Le « *c'est* \Rightarrow *action globale* » est révélateur. Il tente d'apposer une catégorie d'action sur un type d'action solidaire et entre sur le mode descriptif. Il y a bien une dualité des valeurs, comme catégorie, et comme mode d'action.

Les deux entretiens montrent l'existence de mécanismes généraux pour orienter l'action individuelle et conceptualiser l'action collective. Il faut toutefois garder à l'esprit que la séquence du faire, dans son déroulement, peut obéir à des logiques sensiblement différentes de la conceptualisation de l'action. La partie conceptuelle est une des parties communicable de l'action, celle que nous utilisons pour normaliser le sens de l'action. Mais une fois que les cadres d'interaction sont mis en place et que l'action est fortement sédimentée, il n'y a plus de réflexion sur l'organisation de l'action, celle-ci est accomplie de façon pré-réflexive. Nous voyons bien que les rapports entre solidarité pré-réflexive et solidarité réflexive sont très étroits. Nous allons les approfondir dans la partie qui vient.

II. De la solidarité réflexive à la solidarité pré-réflexive.

Entreprendre une étude comparative portant sur le réseau Linux et la communauté des gens de mer semble peu orthodoxe. La sociologie étudie généralement des familles sociologiques bien distinctes, aux frontières assez nettes. Mais si nous nous remémorons un tant soit peu ce que nous disaient ses fondateurs, il n'ont jamais revendiqué une spécialisation de la discipline qui s'appuierait sur la séparation d'objets sociaux de types communautaires. Bien au contraire, les théoriciens du 19^{ème} siècle privilégiaient une démarche généraliste où l'observation sociale venait confirmer ou infirmer

les thèses avancées, et se méfiaient, ou du moins tentaient de se démarquer, de l'influence des catégories profanes du social. La solidarité de Durkheim s'imposait ainsi comme un concept hautement abstrait, dont le champ d'analyse envahissait toutes formes de familles sociologiques. Les premiers anthropologues ambitionnaient également de découvrir les invariants humains qui résistaient à des translations culturelles. Pour cette étude, nous revendiquons donc une approche expérimentale généraliste et pensons que l'observation de deux milieux très différents peut permettre de dévoiler un principe commun.

Celui auquel nous pensons en observant deux milieux aussi différents que le réseau Linux et la communauté traditionnelle des gens de mer, c'est le *caractère réflexif de la solidarité*. En effet, comme nous l'avons remarqué, la solidarité peut avoir pour point de départ une conscience réflexive. Dans le réseau Linux, ce retour réflexif sur les rapports sociaux est à fleur de peau, le système doit sans cesse se réorganiser, trouver de nouvelles méthodes de gestion, canaliser la participation. Il n'y a pas pour l'instant de structures réellement stables ; à l'inverse, la communauté des gens de mer a mis en place, au cours d'un processus historique très long des structures et des pratiques qui assurent la solidarité à grande échelle. Cette solidarité diffuse n'a plus besoin d'être réfléchie, elle va de soi, et ne pose guère de questions, elle s'inscrit dans des comportements tout à fait régularisés et hérités culturellement. Mais un même élan solidaire est peut-être à l'origine. Un élan solidaire qui s'est sédimenté, et dans la solidarité pré-réflexive, les acteurs l'accomplissent spontanément, sans même y réfléchir, alors que dans la solidarité réflexive, l'engagement solidaire découle d'une prise de conscience généralisée, d'une remise en cause des rapports sociaux, d'une volonté de changement.

L'étude des réseaux peut nous fournir un terrain d'observation et d'expérimentation adéquat pour étudier le phénomène. L'éclosion sans cesse renouvelée de groupes solidaires offre matière à l'induction.

1. *La dynamique associative initiale : l'exemple du réseau Linux.*

Introduction

Une des épopées les plus brillantes de l'ère numérique reste, sans aucun doute, le remarquable développement du réseau Linux¹²⁰.

Apparu en 1991, le système d'exploitation Linux¹²¹ destiné au départ à une poignée d'informaticiens avertis, s'est transformé aujourd'hui en un véritable phénomène de société. Il rassemble des développeurs de tous horizons, de simples utilisateurs, des partisans du logiciel libre, des hackers dévoués, des entreprises informatiques, des communautés diverses, des universitaires, des professionnels, des multinationales, des investisseurs financiers...¹²²

Autant dire qu'il ratisse large, ce qui en fait un réseau d'une richesse et d'une diversité extraordinaire ; et dans une large mesure, les lignes de code du système d'exploitation ou des logiciels qui tournent dessus, les messages d'aide (les FAQ, Frequently Asked questions), les manuels d'aide, sont à peu près tous le fait de programmeurs indépendants, de traducteurs isolés et de bénévoles. Le réseau fonctionne essentiellement sur la bonne volonté des utilisateurs et des concepteurs, même si certains ne manquent pas de souligner le caractère « intéressé » des hackers et

¹²⁰ En parlant de réseau Linux, nous pensons à tous les acteurs sociaux, individuels ou collectifs qui gravitent autour du système d'exploitation et autour du logiciel libre.

¹²¹ L'appellation Linux est jeu de mot entre Linus, le prénom du père fondateur du système qui a envoyé un message d'aide sur Internet dans le but de fabriquer un petit OS (système d'exploitation) pour faire tourner sa machine, et Unix, un système d'exploitation professionnel.

¹²² Pour un très bon résumé de l'histoire de Linux, de très bonnes définitions, et un aperçu concis de contexte politique qui entoure Linux, je conseille le mémoire de Laurent Richard « *Comparaison et justification économique des solutions basées sur des logiciels libres en matière de politique informatique pour les serveurs d'entreprises par rapport aux solutions propriétaires traditionnelles.* » disponible sur www.Linux-France.org. L'œuvre est sous Copyleft, une licence libre.

traducteurs « altruistes »¹²³. Pour une étude de la solidarité, le réseau Linux s'apparente donc à un véritable terrain d'essai et d'exploration.

Comme nous allons le voir, il contient tous les éléments abordés dans les trois premiers chapitres :

- Il fonctionne sur une logique complètement différente de celle de l'intérêt individuel, et bien souvent les linuxiens¹²⁴ ignorent ce qui les motive pour participer à Linux, en tout cas, si ils y trouvent un intérêt, c'est autant à force de discuter sur les forums que du fait d'une motivation forte antérieure à l'adhésion à Linux (même si il est vrai que le système est beaucoup plus stable et sécurisé que Windows). C'est à force de l'utiliser, de participer qu'il devient évident que Linux est la bonne solution.
- Il intervient dans un champ conceptuel polarisé (Linux vs Windows), où la dimension collective est prioritaire.
- Il ne fonctionne absolument pas sur le principe de la contrainte. Tout le monde peut décider de fonder un nouvel OS à tous moments.
- Les phénomènes identitaires et les métaphores (le pingouin par exemple qui est l'emblème de Linux) y jouent un rôle très important (de plus chacun se crée une nouvelle identité sur le Web, un nom dans les forums, à travers l'emploi d'un logo, d'une maxime...).
- Linux est une action collective de grande ampleur, clairement orientée, où chaque sous-tâche est valorisée et qui fait intervenir des stocks de descriptions complexes en perpétuelle évolution.
- Linux repose presque exclusivement sur la capacité réflexive des utilisateurs et des concepteurs, tant sur le plan politique que sur le plan pratique. Cette solidarité réflexive est quasi-universelle, puisque le réseau s'étend dans le monde entier. Elle permet l'épanouissement d'une créativité organisationnelle extraordinaire.
- Linux est peut-être un des premiers exemples dans l'histoire humaine, d'une organisation entièrement auto-gérée d'une telle ampleur, reposant en grande partie sur l'engagement bénévole, qui s'impose comme étant plus efficace que nombre de ses concurrents privés et qui ne *contraint absolument personne*.
- L'essor du logiciel sous licence libre (ce qui ne veut pas dire gratuit), qui peut prendre différentes formes, a amené à repenser complètement le principe de la propriété intellectuelle ; et à ce niveau là, son influence dépasse le cadre restreint du monde informatique.
- Il a engendré des codes, des rites, un langage spécifique, il a forgé une identité collective.

Pour toutes ces raisons, nous pourrions parler de *révolution Linux*, transformant autant notre façon de penser que la manière dont nous nous organisons ; et le processus est en cours, peut-être n'en est-il qu'à ses débuts. Sans rejeter forcément la logique du profit (ce qui rend impossible de le situer politiquement), le réseau Linux s'est auto-organisé autour d'un principe de liberté intangible, et d'une solidarité hissée au rang de principe *logique* d'action. Il est le descendant direct des précurseurs de l'informatique, ceux qui ont rêvé notre monde dès les années 70 et qui ont connu bien des désillusions depuis¹²⁵. Linux leur rend hommage et contre toute attente, la révolution perdure,

¹²³ Le réseau Linux fournit un contre-exemple flagrant à la théorie rationaliste. Cependant, sur certains forums dédiés à Windows, il n'est pas rare de voir des propos allant à l'encontre de cette idée. Un argument souvent avancé est que les programmeurs programment car ils aiment programmer. Cette proposition est absolument invérifiable et néglige l'effort sous-jacent à la programmation. Et je puis dire par expérience personnelle, que c'est un travail parfois très pénible qui laisse un vide certain une fois le travail terminé.

¹²⁴ Le linuxien est un utilisateur de Linux.

¹²⁵ Richard stallman, un des fondateurs du logiciel libre dans les années 70 s'exprimait ainsi lors d'une conférence à Paris 8 : « *Je peux décrire l'idée du logiciel libre en 3 mots : liberté, égalité et fraternité. Liberté : La liberté de faire des copies, de diffuser des copies, de donner des copies aux autres, aux copains, aux gens qui travaillent avec vous, aux inconnus. La liberté de faire des changements pour que le logiciel serve à vos besoins. La liberté de publier des versions améliorées telles que la société entière en reçoive les bienfaits. Fraternité : Avec le logiciel libre, nous encourageons tout le monde à coopérer, à aider les uns et les autres. Egalité : Tout le monde possède les mêmes libertés en utilisant le logiciel, il n'y a pas de situation ordinaire où un patron est tout puissant sur ce logiciel, et tout le reste du monde est complètement impuissant, tout à fait restreint en utilisant ce logiciel.* »

elle s'est faite sans trop de heurts et avance petit à petit, cheminant par le Web, comme bien des réseaux associatifs.

Linux nous offre ainsi une possibilité de voir si ce que nous avons avancé sur la solidarité réflexive trouve une illustration empirique. Pour être tout à fait franc, j'ai soulevé la plupart des hypothèses en même temps que j'effectuais ma recherche sur Linux et sur le réseau associatif, il serait donc surprenant d'arriver à une réfutation sans appel. La partie conceptuelle de notre étude nous fournira alors principalement une grille d'analyse permettant de mieux comprendre l'organisation du réseau.

Méthodologie.

Protocole : Nous avons utilisé trois axes de recherche pour étudier la solidarité sur le réseau Linux :

- Une brève étude statistique.
- Des interventions sur les forums.
- L'analyse de documents qui circulent sur Internet et l'étude du contenu des pages webs.

L'analyse statistique a porté sur une étude comparative entre des forums. Vu la faiblesse numérique de l'échantillon d'étude, il est impossible d'en tirer une conclusion définitive. Il est toutefois possible d'en déduire une tendance probable qu'une étude plus poussée et facilement réalisable pourrait peut-être venir confirmer ou infirmer.

Les interventions sur les forums sont une méthode assez puissante d'investigation sociologique. L'idée m'est venue spontanément en voulant étudier la solidarité entre les linuxiens. De toute manière, les forums étant le centre névralgique de la vie sur les réseaux, les négliger dans une telle étude aurait été une grave erreur. Les forums obéissent à des logiques interactionnelles spécifiques dont j'ai du tenir compte ; je me suis aperçu, de plus, qu'ils recelaient une richesse formidable, tant du point de vue du contenu que de leur organisation et leur déroulement. Il y a là un monde vierge qui laisse le champ grand ouvert à l'observation et l'expérimentation sociologique.

L'analyse des documents porte sur des morceaux choisis qui m'ont paru assez pertinents en rapport aux concepts engagés dans la partie théorique de cette étude. Ils abordent les questions éthiques et conceptuelles du réseau Linux, bref, la façon dont les linuxiens se perçoivent et se positionnent dans des domaines qui leur paraissent pertinents, le Web, les autres communautés...

La solidarité organisationnelle : noyau et structuration de l'action collective.

Avant de se lancer dans une analyse détaillée de la conceptualisation du collectif par les linuxiens, il nous semble important de brosser un tableau général sur la façon dont l'interaction se structure dans le réseau Linux. Puisqu'en parlant de réseau, nous ne faisons finalement que renommer différemment des types d'organisation sociale assez bien connus des sociologues. Entre le réseau, le groupe, le système, la structure, l'ensemble... il manque une typologie des différentes conceptualisations du collectif reposant sur quelques principes unificateurs. Là n'est pas notre objectif, mais nous soulignons l'existence de cette difficulté.

Ce qui caractérise le réseau GNU/Linux, tient à mon avis à trois choses essentielles :

- Une tendance à *l'auto-organisation* qui s'effectue en dehors de directives parachutées d'en haut et qui permet une restructuration perpétuelle, à tous les niveaux de l'organisation du réseau. Cela traduit le retour réflexif et l'autonomie propre au réseau.

- Une dynamique de création qui est facilitée par l'absence de droits restrictifs¹²⁶ sur les lignes de code et qui suit une logique assez similaire à différents niveaux : on part d'un noyau de passionnés qui sont insérés dans un mouvement créatif, sur lequel viennent se greffer en toutes libertés des personnes intéressées. C'est ce que nous avons vu dans le chapitre III, sur la dynamique organisationnelle.
- Le moteur de l'action individuelle et collective est principalement la solidarité et le retour réflexif. Nous voulons dire par là : solidarité dans l'action commune, entre linuxiens et envers les autres utilisateurs, novices ou non qui manifestent un intérêt pour Linux. Que ce soit à travers le renvoi aux concepteurs de listes de bugs, dans l'aide sur les forums, où dans l'élaboration de la nouvelle version du Kernel¹²⁷, il faut bien se rendre à l'évidence, non seulement la gratification n'a qu'une part assez restreinte dans le développement de Linux (bien qu'elle en ait une quand même dans certains cas), mais en plus de cela, les programmeurs n'ont pas réellement de « motivations », ils sont autant guidés par le contexte, par l'élan solidaire, par la conscience réflexive du groupe et de l'action en cours, par la résolution des problèmes, par le contrôle de l'action que par des motivations cachées à leurs yeux. Il y a donc retour réflexif dans le sens où il faut constamment repenser l'action collective et les supports de l'interaction (sites d'entraide, forums, listes de bugs...) et il s'en suit qu'une rationalisation collective découle de ce retour réflexif.

Nous envisagerons le dernier point ultérieurement. Ce qui nous intéresse en premier lieu, c'est de connaître la nature du cadre de l'interaction « virtuelle » entre les différents membres. Faisons une petite digression, la notion de virtuel rejoint les difficultés que nous avons évoquées plus tôt sur la définition d'une interaction. Il se trouve qu'une même scène peut relier une interaction identique à différents niveaux de réalité, de même qu'une même action tombe sous la coupe de plusieurs descriptions. La capacité projective des agents permet de transférer la réalité concrète d'une interaction dans une ou plusieurs dimensions projetées qui acquièrent leur propre signification. Le forum s'ancre autant dans le réel qu'une poignée de mains ; en disant bonjour sur le forum, je projette ou j'infère ce que doivent penser les autres, ce qu'ils risquent de penser de moi... Je raisonne à l'aide d'une projection qui rend abstrait le contexte, l'extirpe de sa concrétude. Par conséquent, l'interaction virtuelle est aussi importante que l'interaction physique, elle met en commun des « subjectivités » qui vont d'ailleurs développer un langage particulier dans l'expérience de l'interaction. Le vocabulaire des linuxiens s'avère extrêmement complexe et hermétique pour le néophyte ; ceci ne se limite pas à la désignation technique, la spécialisation communautaire gagne d'autres dimensions du discours. Le même phénomène se rencontre à l'intérieur d'une bande d'amis qui ont leurs propres sous-entendus et leur propre vocabulaire. Ceci souligne bien l'importance du langage comme facteur de normalisation et comme support de la réciprocité des perspectives. Dans le réseau Linux, le langage est un marqueur de l'identité sociale. D'une part, il permet de conceptualiser la collectivité et d'autre part il fournit des repères identitaires car le vocabulaire utilisé par les acteurs pour interagir se spécialise et différencie donc les membres de la communauté de leur environnement.

L'interaction entre linuxiens, néophytes et autres, se définit suivant certaines contraintes, certains cadres récurrents, selon une structure qui concorde avec des impératifs collectifs de communicabilité. Les forums sont une des structures les plus répandues. Bien que moins instantanés que les chats¹²⁸, ils demeurent un outil de communication efficace et bien régularisé. Généralement classés par thèmes de discussion, leur principe de fonctionnement reste assez simple : une personne lance un sujet et ceux qui sont intéressés peuvent y répondre.

¹²⁶ Le principe de la *Licence libre* est globalement (il en existe plusieurs versions) le suivant : le code-source est à la disposition des utilisateurs et peut être modifié. Il ne peut être bouclé, on ne peut en restreindre l'accès. En revanche, il est possible de tirer profit de la distribution du logiciel en le revendant sur un support physique, par exemple, ou en assemblant différents logiciels de façon cohérente : c'est le cas des distributions.

¹²⁷ Le Kernel est le noyau de linux, c'est la partie centrale du système d'exploitation qui gère les ressources.

¹²⁸ Dialogues en temps direct.

Outre les forums, on trouve dans l'univers Linux de nombreux sites dédiés à Linux ou au développement de logiciels fonctionnant sur cette plate-forme. Toutes sortes d'acteurs gravitent ainsi autour de Linux : des partisans du logiciel libre (GNU), des hackers¹²⁹, des crackers¹³⁰, des développeurs bénévoles, de simples utilisateurs sporadiques, des curieux, de véritables passionnés, et de nombreux représentants du secteur privé qui trouvent dans Linux une bonne occasion de se fournir en programmes gratuits, modelables, et plus performants que certains OS privés... Qui plus est, Linux permet d'apercevoir pour certains acteurs du secteur informatique, un horizon alternatif au quasi-monopole de Microsoft. Récemment par exemple, la Chine a manifesté son intention d'équiper une partie de son domaine informatique avec une distribution Linux « chinoise »¹³¹ en sous-entendant que cela lui apporterait une indépendance vis à vis de Microsoft. Cela dit, quand on connaît l'importance du piratage en Chine, on conçoit le caractère symbolique d'une telle avancée.

Il manque encore un acteur à l'appel dont l'importance grandit, hélas, au fil des directives, ce sont les institutions qui cherchent à modifier les lois sur les droits d'auteur pour boucler les codes sources et saper dans ses fondements le principe de la liberté des droits¹³². La commission européenne réputée pour sa tendance régulatrice, tente actuellement un forcing sur la législation des droits d'auteurs. De nombreux sites Linux ont fermé récemment en guise de protestation contre cette loi rétrograde qui heurte la sensibilité de la communauté du libre et qui risque de mettre dans l'illégalité les distributeurs de Linux.

Si le réseau Linux peut sembler organisé de façon anarchique, ce n'est donc qu'une apparence, il est en fait très bien organisé. Certains acteurs y jouent un rôle plus important que d'autres, mais le moindre faux pas d'un acteur, pourtant considéré comme majeur, peut lui faire perdre quelques uns de ses plus fidèles alliés et donc l'exclure plus ou moins fortement d'une partie de la communauté. Ce phénomène est accentué par la vitesse de circulation de l'information sur les forums, et par l'existence de micro-réseaux interconnectés entre eux et plus ou moins visibles. Si le message se répand qu'une grosse entreprise informatique s'est battue pour le renforcement de lois répressives sur les droits d'auteurs, c'est à ses risques et périls, la communauté des hackers veille. De même, si une distribution (une compilation de logiciels) sort trop de l'esprit du libre, comme ce fut le cas pour la Red Hat¹³³ pendant un moment, elle risque de perdre une partie de ses adhérents. Mais elle en gardera toujours une partie. Et c'est tout l'intérêt de l'organisation du réseau, celui qui n'est pas d'accord avec le bien-fondé d'une entreprise, celui qui pense que telle plate-forme, telle distribution mériterait d'être améliorée, peut se rallier à une plate-forme concurrente ou créer son propre réseau. A chacun ses sensibilités.

Comment fonctionne la dynamique associative dans le réseau ? Nous pouvons résumer son évolution en trois temps :

1. Dans une première étape un noyau d'acteurs se constitue, par le biais de forums, de sites Internet. Un message d'appel est lancé et d'autres internautes vont s'y rallier. Diverse tendances vont façonner la structure du noyau. En outre, il se peut que plusieurs noyaux se mélangent sur certains points. Pour la construction de Linux, le noyau mélangeait au départ de simples programmeurs, des défenseurs du libre et des hackers. J'ai trouvé beaucoup d'exemples d'appel sur les forums et sur les sites, avec une page dédiée à ceux qui veulent contribuer ; et ce n'est pas le travail qui manque comme le montre ces passages extraits d'un forum. J'en ai recopié un passage assez long pour donner une idée des interactions sur les forums et de la complexité du langage que les linuxiens

¹²⁹ Pour une définition précise de ce qu'est un Hacker, on peut se reporter au livre de Pekka Himanen « *L'Éthique Hacker et l'esprit de l'ère de l'information* » p 9-11.

¹³⁰ Un cracker est un programmeur qui casse le code de sécurité d'un système.

¹³¹ J'ai lu ceci sur *Courrier international*, j'ai perdu la référence.

¹³² La loi qui est passée récemment autorise la brevetabilité des innovations informatiques. Par exemple, un nouvel environnement fenêtré peut être breveté.

¹³³ La Red Hat est une distribution américaine parmi les plus célèbres. C'est un acteur privé.

utilisent. Cet extrait illustre également le rôle crucial des descriptions d'action pour coordonner l'action collective.

« - Bonjour, J'aimerais savoir si certains d'entre vous seraient intéressés pour participer à la traduction de Debian. Nous ne sommes qu'une vingtaine à participer activement à la localisation de Debian et nous manquons cruellement de cerveaux. Le travail y est très abondant (pages de manuels, templates debconf, HOWTO divers, descriptions de paquets, etc.) Des volontaires ?

- Peux tu préciser quel est le boulot ? Quel niveau il faut avoir ? Je crois même savoir qu'il existe une FAQ spécial traduction, voir même une documentation, si tu as les liens mets les

- Pour la présentation du projet de traduction : (*adresse web*) La FAQ est dispo sur le site web ici : (*adresse web*) ou dans le paquet doc-debian-fr et il y manque la section sur la traduction des pages de manuel (j'ai pas encore eu le temps de la faire) Il n'y a aucun niveau particulier à avoir, il suffit de savoir écrire en français. Quelqu'un connaissant très bien les règles de grammaires française nous sera aussi utile qu'une personne connaissant très bien l'anglais. Le seul impératif à savoir ce sont les conventions typographiques, il y a un lien dans la FAQ. Les travaux sont très diversifiés, on travail sur beaucoup de formats de fichiers différents : roff, pod, sgml (debiandoc), po, wml, etc. Il n'est pas nécessaire de tous les connaître parfaitement. Vous pouvez voir l'avancement de certains projets de traduction ici : (*adresse web*) Ces pages regroupent les projets de traductions des templates debconf, de la traductions des fichiers po, des descriptions de paquet et du site web. Vous êtes libre de traduire ou de simplement vous contenter de relectures.

- Tu peux nous dire grosso-modo comment cela se passe ?

- Bien sûr. Mais tout dépend du projet auquel ont veux participer. Pour tout ce qui est fichiers po, HOWTO et site web, il suffit d'envoyer un message sur la liste debian-l10n-french indiquant votre intention de traduire tel ou tel fichier dans le sujet (ITT). Vous traduiser le fichier/manuel/page web en question et vous l'envoyer sur la liste pour relecture avec dans le sujet [DDR]. Vous attendez quelques jours d'avoir toutes les relectures. Si c'est un manuel ou une page web, un des traducteurs ayant les droits d'écritures dans le cvs debian se chargera de l'inclure dedans. Si c'est un fichier po, il faut envoyer un rapport de bogue contre le paquet concerné et envoyer la traduction en pièce jointe. Il faut au préalable vérifier que personne n'est sur le coup en recherchant dans les archives de la liste. Pour les descriptions de paquet, c'est un peu plus simple, sous sid il y a le paquet ddtc qui est un script perl pour faciliter les traductions/relectures, il existe un retroportage pour Woody. Son fonctionnement est assez simple : - pour demander des traductions : ddtc get X/PKG ou X = 0 à 9 et PKG = nom du paquet ; - pour demander des relectures : ddtc review X/PKG Il y a une règle procmail dans la documentation de ce paquet pour parser les courriels directement. Ensuite vous traduisez/relisez les fichiers que vous avez demander en leur donnant comme extension *.tr pour les traduction et *.rev pour les relectures, vous pouvez envoyer tout ça ensuite à l'aide de la commande ddtc mail. Puis, dès qu'il y aura un changement dans la description vous la recevrée soit en tant que rapport de bogue si vous êtes traducteur ou nouvelle relecture si vous êtes un simple relecteur. Toutefois, ce projet inclus aussi les descriptions de tasksel. Pour les pages de manuel, c'est légèrement différent, vous devez réserver la page de manuel à l'adresse suivante : (*adresse web*) Vous regarder dans le cvs si la page y est car il faut traduire le format source (*.pod, *.sgml ou roff), si elle n'y est pas vous me le signaler que je l'ajoute, ou si vous trouvez d'autres programmes spécifique à Debian vous me le dite et j'ajoute les pages dans le CVS. Ensuite vous traduisez la page réservé et vous l'envoyée sur la liste debian-l10n-french pour relecture. Vous attendez encore quelques jours et vous faites un rapport de bogue contre le paquet concerné en attachant votre traduction. Les pages de manuel sont celle des paquets présents dans sid donc il faut faire très attention. Ajoutez juste une ligne deb-src dans le sources.list si vous voulez récupérer les sources du paquet. Voilà j'espère que c'est un peu plus clair, sinon il y a la FAQ. »

Ou encore :

« Salut à tous, une communauté de personnes s'est réuni autour d'un projet baptisé Nuxanva. Vous êtes tous invités à participer que vous soyez Designer, Webmaster, Infographiste.... Le but de ce projet est de créer une distribution Linux, simple pour les débutants, puissant pour les experts, stable pour les applications, conviviale,... enfin un Linux à votre image! D'où l'intérêt

que vous participiez tous! Pour de plus amples informations où pour nous aider...

Ces appels à contribution qui se prolongent par de nombreuses propositions sont des exemples flagrants de la solidarité sur les forums. Ils ont lieu sur un site pro-Debian (la Debian est une distribution entièrement conçue et empilée par des bénévoles). Ils montrent que l'organisation des réseaux repose sur des renvois aux sites pertinents... La séquence est donc la suivante : une des premières choses faite par le « demandeur » consiste à donner les instructions d'action (donc d'en fournir des descriptions). Chacun analyse ses compétences et dit si c'est valable. Il soumet la possibilité en explicitant ses compétences aux autres.

Il existe également des appels pour des associations :

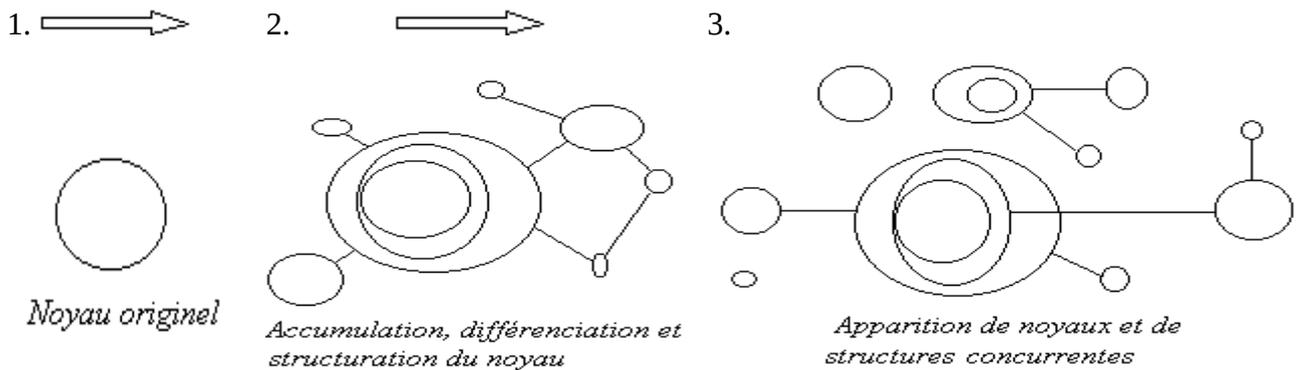
Nous venons de créer une association à grenoble pour le développement des logiciels libres en entreprise. Le but est de rassembler un maximum de professionnels afin de démystifier l'usage des logiciels libres en entreprise. L'association s'appelle LL. Nous venons de la créer et réfléchissons depuis un moment sur un logo et une charte graphique ... sans succès 😞 Je laisse un message sur ce forum à tout hasard dans le cas ou des talents seraient intéressés par le projet ? merci beaucoup !! 😊

Nous sommes un peu mieux renseigné ici sur la façon dont se crée une association. L'appel à contribution est une des parties communicatives de la solidarité : il y a « un appel à l'aide ». Ces associés cherchent également un logo. Un logo fait office de signe distinctif vis à vis de l'environnement, de repère identitaire. Il s'agit de la marque de la communauté, sa catégorie créée et commune, il fonde une existence au groupe. De plus le logo est la cristallisation réelle de l'action commune et de la permanence du groupe. Il inclut l'action du groupe et le fait exister en tant qu'entité autonome. Bien souvent, le logo, le nom sont créés avant ou au commencement de l'action collective, car il s'agit d'une catégorie vers laquelle les individus tendent, qui oriente et positionne leur action.

2. Dans une deuxième étape, le noyau produit des choses concrètes, il accumule un stock de connaissances, de pratiques et de descriptions. *Il y a une normalisation des connaissances, des significations données au travail, et il y a une organisation spontanée de structures pour canaliser le travail collectif.* Ces organes de canalisation peuvent se développer indépendamment du noyau, mais ils restent solidaires avec le noyau originel.

3. Dans un troisième temps, d'autres noyaux apparaissent. Il n'y a pas réellement de concurrence puisque l'objectif des concepteurs n'est pas de forcer l'utilisation des logiciels. La logique est bien différente. C'est une logique de solidarité. Les membres qui gravitent autour du noyau aident à son développement et à son utilisation. D'autre part, il subsiste un noyau central sur lequel des applications diverses vont venir se greffer.

Résumons le tout dans un schéma visuel :



Les traits représentent des liens de cohésion structurelle (par exemple la compatibilité des programmes, l'insertion dans une même distribution), la taille des ronds indique le niveau d'accumulation des stocks de connaissances, les ronds peuvent être des sites Internet, des forums d'aide, il y a une différenciation interne. Dans le cas 3, deux réseaux différents peuvent avoir des noyaux similaires. La solidarité peut être forte entre structures différentes, il est donc excessif de parler de structures concurrentes. Un exemple de structures parallèles qui remplissent une fonction similaire est donné par les interfaces graphiques KDE et Gimp¹³⁴. Généralement, les distributions proposent les deux à l'utilisateur.

Les stocks de descriptions et de connaissances sont de différents ordres, ils se trouvent dans les FAQ et ils sont également regroupés dans des manuels d'aides qui indiquent comment utiliser les logiciels. L'accumulation de connaissances se fait sous la forme de l'empilage de lignes de code, de réorganisations de l'architecture des programmes. Les linuxiens parlent en général de « dernière version » : la version 3.6 par exemple désigne une version assez stable car elle se termine par un chiffre pair.

Il faudrait distinguer pour être rigoureux, la réalisation objective du noyau du réseau sous-jacent d'individus qui participe à son élaboration. *Le noyau constitue la cristallisation, la concrétisation du réseau dans un objet tangible.* Mais ce qui le maintient, c'est son utilisation, et sa fabrication par le réseau humain sous-jacent. Faute de réseau, la structure accumulée disparaît, même si elle peut rester présente sous formes de traces. Par analogie, nous pouvons dire qu'il y a la même différence entre une langue morte et une langue vivante, si elle n'est plus utilisée, une langue finit par s'éteindre. La définition d'une *évolution autonome* paraît ici plus claire, c'est une accumulation conceptuelle et technique (ici, la technique, ce sont les lignes de codes, l'architecture du programme, les manuels), de stocks de descriptions, de programmes, de pratiques, qui peut dériver sur certains de ses aspects.

Ceux qui sont insérés dans un réseau font vivre la structure, c'est leur travail commun, partagé sans distinctions aucune ; personne n'est propriétaire de la structure commune et tout le monde apporte sa pierre au monument si il le souhaite, aussi bien l'utilisateur naïf qui participe à l'extension de la structure, que le développeur indépendant qui s'insère dans des forums d'entraide ou qui planche sur des bugs et remet en circulation une version améliorée. Comme le dit Richard Saltmann créateur du système GNU¹³⁵.

« *C'est le projet de la communauté. Le système GNU/Linux appartient à la communauté. C'est votre système, à vous tous. Et j'espère que vous chercherez à construire, à bâtir la communauté.* »

Loin de ces élans communautaires, il faut remarquer qu'il y a un risque de divergence entre plusieurs versions de logiciels ; mais l'amélioration reste constante, ce seront parfois les meilleures ou les plus populaires qui seront retenues. Nous pouvons évoquer alors l'idée d'une rationalisation

¹³⁴ Les interfaces graphiques sont les environnements fenêtrés.

¹³⁵ Le système GNU est un ensemble de licences qui garantissent les applications libres.

collective. L'utilisateur par exemple, en signalant un bug fait un travail considérable, mais il n'y a pas de rationalité individuelle économique dans le processus. Comprenons bien la différence avec les théories des choix rationnels, l'individu n'a aucun intérêt à travailler à un logiciel, il s'est simplement inséré dans une action finalisée. Comme dans le cas de la chaîne, la rationalisation est collective et rien n'indique qu'elle ne puisse pas paraître irrationnelle suivant le référentiel d'observation. Les critères de rationalisation que la communauté Linux a contribué à populariser n'en étaient pas forcément pour les autres utilisateurs. Par exemple, la stabilité d'un système, sa sécurité et sa malléabilité peuvent être secondaires par rapport à d'autres critères comme la diversité des logiciels de loisirs, la simplicité d'utilisation... l'évolution du noyau peut donc créer des significations différentes, des pertinences variables.

Nous retrouvons là les théories de l'enaction : le sens de l'action, les critères de discernement vont émerger de l'interaction et rétroagir sur la direction des actions individuelles. C'est pourquoi les forums où les linuxiens discutent de tout et de rien ont une place si importantes, ils assurent une normalisation des significations (par exemple, l'idée que la distribution Debian est compliquée et réservée aux connaisseurs alors que la distribution Mandrake est assez simple d'utilisation, s'est popularisé en partie sur les forums).

Cette interaction constante permet donc d'assurer une certaine réciprocité des perspectives, une vue commune, qui permet des mouvements de solidarité. Ces élans solidaires sont parfois fondés sur la base de critères distinctifs insignifiants aux yeux d'un observateur extérieur à la communauté. Dès lors, le rapport entre solidarité et réciprocité des points de vue s'organise autour de quelque chose de très simple, *nous aidons quelqu'un si nous avons les compétences de le faire et si nous avons un minimum de points en commun pour qu'une interaction soit possible.*

Communauté et solidarité.

Pour tester si le lien communautaire jouait bien un rôle dans la solidarité, j'ai effectué une petite recherche statistique sur différents sites : celle-ci consiste à comparer la fréquence des réponses à des messages d'aide et de l'interaction sur des sites dédiés à la communauté et sur des sites où Linux joue un rôle secondaire. Je résume les résultats dans le tableau qui suit :

Comparatif de sites	Zdnet Windows	Zdnet Linux	Developez Windows	Developez Linux	Andesi config	Andesi gest debian
Nombre de sujets	273	1232	593	1602	136	67
Nombre de message	1025	3980	2414	7530	1035	500
Taux de réponse	3,75	3,23	4,07	4,7	7,61	7,46
Moyenne des messages vus	283,6	254,3	41,3	37,2	69,7	81,9
Moyennes des réponses ¹³⁶	3,44	3,35	3,3	3,62	6,74	7,61
Ecart-type des réponses	3,54	4,37	2,86	5,56	6,17	7,08
Nbre de réponses maximales	15	20	12	44	26	34
Pourcentage de sujets sans messages	18%	21%	16%	16%	12%	2%
Moyenne des taux de participation	1,67%	1,10%	6,98%	8,90%	8,14%	9,39%
Taux moyen de participation	1,21%	1,32%	8,00%	9,73%	9,67%	9,30%
Coefficient de corrélation	0,56	0,9	0,88	0,94	0,9	0,61
Covariance	418	903	68	187	258	237

Comparatif de sites	Andesi gest du Kernel	Andesi Contrib	Andesi contrib	Andesi discussions	Lea-Linux débat
----------------------------	--------------------------------------	---------------------------	---------------------------	-------------------------------	----------------------------

¹³⁶ Calculée sur l'échantillon à la différence du taux de réponse.

		<i>traduc</i>	<i>dévlpt</i>		
Nombre de sujets	13	3	5	139	
Nombre de message	128	22	47	1975	529
Taux de réponse	9,85	7,33	9,4	14,21	
<hr/>					
Moyenne des messages vus	88,3	38,3	95,8	159,3	188,4
Moyennes des réponses	8,85	4,33	9,8	15,39	13,22
Ecart-type des réponses	8,86	1,53	9,28	32,35	11,49
Nbre de réponses maximales	29	9	22	209	43
Pourcentage de sujets sans messages	0%	0%	20%	6%	0%
Moyenne des taux de participation	8,99%	11,08%	9,40%	7,73%	7,41%
Taux moyen de participation	10,02%	11,30%	10,23%	9,66%	7,02%
<hr/>					
Coefficient de corrélation	0,93	0,99	0,95	0,95	0,92
Covariance	514	6	584	8207	1458

Etant donné la faiblesse numérique des échantillons, ces résultats sont à interpréter avec une grande prudence, ils pourraient être révisés entièrement, suite à une étude plus poussée. Ils apportent toutefois quelques indications de tendance sur les forums et permettent de comparer plusieurs sites au contenu et à la fréquentation qui diffèrent.

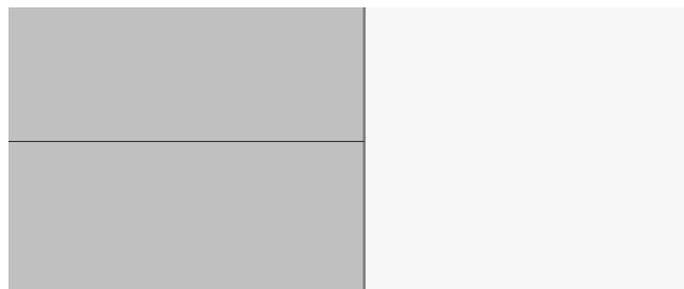
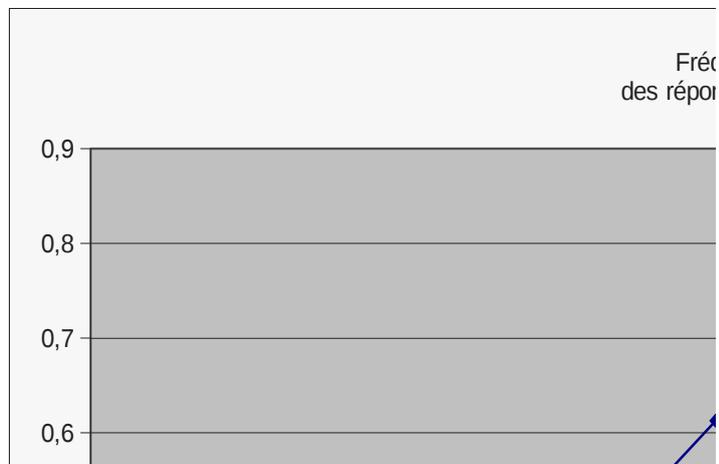
- Le site Zdnet est un site qui n'est absolument pas dédié à la communauté Linux, c'est un site mercantile qui a pour vocation de vendre des logiciels téléchargeables et qui assure des activités de service, annexes et généralement payantes.
- Le site developpez est un site pour les programmeurs, qui n'est pas spécialisé sur un langage ou une plateforme.
- Le site Andesi est un site non-officiel qui informe sur la Debian, distribution Linux réputée assez difficile d'accès. Elle est réservée à des linuxiens confirmés. Je me suis attaché à comparer plusieurs forums au sein de ce site pour voir si des comportements diffèrent à l'intérieur du site.
- Le site Lea est un site communautaire dédié au système d'exploitation Linux et aux sujets qui gravitent autour ; on y trouve toutes sortes d'anecdotes, d'astuces, d'articles sur Linux, c'est un site associatif.

Ce tableau invite à s'interroger en premier lieu sur le rapport entre la fréquence d'entraide et le lien communautaire, et par la suite sur le rapport entre le lien communautaire et la fréquence des interactions. Ils permettent donc de mettre en avant les deux corrélations empiriques considérées au début de notre ouvrage : *il existe un rapport de corrélation positive entre communauté et solidarité et, la fréquence des interactions, solidaires ou non, est corrélée avec le lien communautaire.*

Concernant la première corrélation, les chiffres sont assez éloquentes, le taux moyen de participation (*moyenne des messages vus rapportée à la moyenne des réponses*) passe de d'environ 1% sur le site généraliste Zdnet à environ 10% sur un site communautaire. L'écart est donc énorme, il présente presque un facteur 10. Ce facteur est également valable pour les forums d'entraide. De plus la moyenne des messages par sujet passe de 3,5 à 7,5 pour les sites communautaires. Ce résultat doit toutefois être analysé différemment pour les sites de programmeurs, ceux-ci ont tendance à répondre de façon synthétique et à chercher à aller le plus rapidement à l'essentiel, de plus ils n'hésitent pas à renvoyer sur des liens où le problème a déjà été traité. Si nous examinons le taux de sujets sans messages, la remarque est également valable, si un sujet est redondant ou ne présente aucun intérêt, ils « zappent » et ne s'en soucient guère. Sur les sites communautaires, le principe est différent, tout peut-être sujet à discussion, et il y a plus de courtoisie, les habitués répondront en général à un novice, même si il fait une « bourde ». Le rôle des modérateurs devrait également être pris en compte. Il n'empêche qu'entre Zdnet et Andesi, le taux chute de près de 5 points, ce que nous

pouvons rattacher à l'augmentation de la moyenne des messages, qui est tout de même de 4 points. Deux interprétations sont possibles : soit sur les forums communautaires, on s'évertue plus à tenter de résoudre les problèmes et chacun apporte sa contribution, soit ceux-ci dérivent rapidement en discussions diverses et hors de propos, ce qui illustre la richesse de l'interaction dans les sites communautaires.

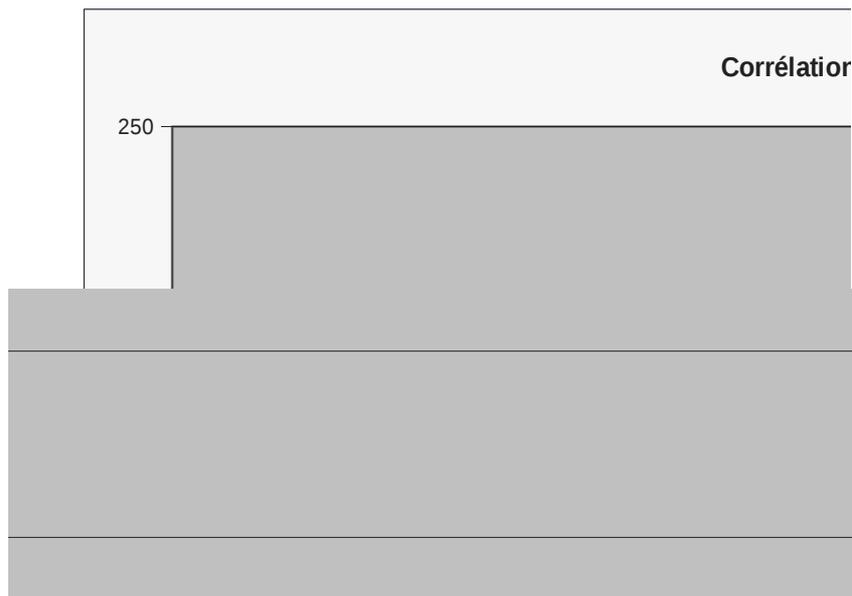
Ce dernier point semble corroborer la deuxième corrélation, les sites communautaires sont plus riches en interactions diverses, en prise de paroles. A preuve, le succès des forums de discussions et de débats dont le taux de réponse est sur Andesi proche des 15 % au lieu de 7 à 9 % sur les autres forums. De plus l'écart type est bien plus élevé, ce qui prouve que certains messages peuvent donner lieu à de véritables débats. L'écart-type est d'ailleurs corrélé positivement avec la moyenne des réponses, plus la moyenne des réponses est élevée plus la courbe de répartition des réponses est aplatie. Les courbes de fréquences cumulées du nombre de réponses ont donc des formes très différentes comme nous le constatons dans les graphiques qui suivent :





Sur le site communautaire, la courbe de fréquences cumulées est donc beaucoup plus aplatie que sur le site généraliste. Les débats durent plus longtemps, l'interaction est plus riche, il y a bien une corrélation positive entre le lien communautaire et la richesse de l'interaction d'où pourrait émerger une réciprocité des points de vue et un retour réflexif qui renforcerait le lien solidaire en définissant la communauté.

Une autre corrélation nous fournit un résultat intéressant, c'est celle entre le nombre de messages vus et le nombre de réponses. Prenons les deux exemples suivants :



A priori, il paraît assez facile de comprendre que le coefficient de corrélation soit très élevé, proche de 1 dans les deux cas : d'une part, plus il y a de réponses, plus le message est vu, c'est mécanique, puisque avant de répondre, les participants regardent une ou plusieurs fois le message, de plus, un message qui fait débat va être relu plusieurs fois. Mais pourquoi alors le taux de corrélation est-il si faible (égal à 0,56) sur Zdnet Windows et sur le forum de gestion de la Debian ? J'avoue ne pas le savoir, mais je suppose que la faiblesse de l'échantillon peut contenir des anomalies ou qu'un facteur latent doit m'échapper.

Enfin dernier point, la comparaison entre les forums à l'intérieur d'Andesian montre un taux de participation à peu près égal, quelque soit le forum. Ce qui implique que les linuxiens sont prêts à s'entraider quelque soit le problème, même si ce n'est peut-être pas leur domaine favori. De plus, les messages sans réponses permettent d'avoir une idée du nombre de participants à un forum. A priori quand un nouveau message apparaît, tout le monde va le lire, pour savoir de quoi il ressort. Ce

nombre est assez proche d'une valeur centrale sur tous les forums. Il est probable que les linuxiens zappent sur les différents forums pour voir ce qu'il s'y passe et voir si à l'occasion ils ne pourraient pas aider quelqu'un.

Rôle des métaphores, de la polarisation, et du retour réflexif dans la construction du réseau.

L'étude quantitative des forums nous apporte des résultats intéressants. Mais le contenu des pages webs, les réactions sur les forums, deviennent également autant de terrains d'investigations si nous prenons la peine de les observer avec attention. Ils nous renseignent intelligemment sur le rapport des linuxiens avec leur environnement, et sur le système de significations collectif qu'ils contribuent à créer.

Considérons maintenant ce « système » dans ses aspects les plus généraux. Nous allons voir que la conceptualisation collective de Linux approche de près les hypothèses que nous avons avancé dans la première partie.

- Premièrement, l'environnement est polarisé ou dichotomique. Il y a d'un côté le logiciel libre et Linux, de l'autre Windows. Cette polarisation donne un sens concret à l'engagement dans Linux, les linuxiens se battent contre quelque chose. Comme j'ai pu le lire sur un forum de linuxiens : « *non microsoft n'aura pas notre peau. La promotion du logiciel libre est un devoir de ...salut public!* ». Ce point de vue n'est cependant pas partagé par tout le monde, mais dans tous les cas, la polarisation est constitutive de Linux : stable/instable, libre/propriétaire...
- Deuxièmement, il y a une personnification des systèmes d'exploitation, le pingouin pour Linux, et Bill Gates pour Windows. Cette personnification a des répercussions concrètes. Beaucoup de jeux qui fonctionnent sous Linux mettent en scène des pingouins ou Bill Gates. Nous ne sommes finalement pas si éloignés des premiers hommes qui se donnaient un animal comme totem et qui le projetaient dans des mythes complexes pour expliquer les éléments naturels, ou se déguisaient sous la forme de cet animal au cours de cérémonies. Un mécanisme similaire est très certainement à l'œuvre dans les deux cas, c'est celui de la métaphorisation qui permet de conceptualiser le groupe, l'état, la tribu, et la communauté. Et cette conceptualisation provoque des associations et des inférences par cohérence métaphorique. Par conséquent, l'existence de symboles (totems, drapeaux...) qui représentent la communauté peut donner lieu à des manifestations réelles (danses, jeux vidéos, plaisanteries, comparaisons...).
- Troisièmement, l'adhésion à Linux structure l'action en imposant l'intégration d'un stock de descriptions d'ordre *corporel*. L'apprentissage de Linux est complexe, il faut apprendre à se repérer dans un nouvel environnement ; pour cela des listes entières d'instructions séquentielles et finalisées permettent d'y arriver. Ce point est très important, l'apprentissage de Linux requiert un contrôle de l'action et l'assimilation de descriptions.
- Quatrièmement, et parallèlement au troisième point, il existe des stocks de descriptions sur la façon dont un linuxien doit se comporter moralement. C'est le caractère éthique de Linux. Ces descriptions sont bien sûr métaphoriques.
- Cinquièmement, Linux est une entreprise collective, s'insérer dans Linux c'est s'insérer dans une action commune, le linuxien trouve un sens à son action individuelle en la positionnant par rapport à l'action collective.
- Sixièmement, les transformations du réseau, l'intervention des acteurs sont le fait d'un retour réflexif ; ils doivent tenir compte de leur action par rapport à l'action globale, réfléchir sur les pratiques des linuxiens, repenser leur rapport à l'informatique.
- Septièmement, il y a formation d'une communauté solidaire, celle des linuxiens où chacun trouve son identité personnelle (les pseudos accompagnés d'un logo et souvent d'une petite phrase) et sociale (l'appartenance à la communauté linux) qui se concrétise dans l'action collective, dans le Nous. Voici deux phrases révélatrices : « *A nous de faire la diffusion de l'info!* », « *Ce que tu décris c'est exactement ce que nous dénonçons* ». Cette communauté attire

des individus issus de milieux très différents et les intègre dans son champ d'orientation. Utiliser Linux a un sens très clair aussi bien collectif que politique, utiliser Windows n'en a quasiment pas, sauf peut-être pour les admirateurs de Bill Gates...

S'engager dans le développement de Linux, que ce soit par la simple utilisation du système ou par la programmation, par l'entraide sur les forums est donc une action chargée de significations. De la coordination des mouvements du corps à l'engagement sur les sites associatifs, il y a un sens, un retour réflexif sur la façon dont peut s'organiser l'interaction sociale.

J'ai demandé sur un forum communautaire pro-debian (distribution Linux) si ils pouvaient m'expliquer ce qui les motivait pour participer au développement et au fonctionnement de Linux ? Un administrateur m'a donné une réponse tout à fait illustrative de ce que j'avance.

J'ai posé la question suivante :

« Bonjour à tous, je suis étudiant en sociologie à la fac et je réalise un mémoire sur l'investissement dans les projets collectifs.

La question s'adresse à tous ceux qui contribuent à linux de quelques façons que ce soit : Pourriez-vous m'expliquer ce qui vous motive pour participer au développement et au fonctionnement de Linux.

Vous pouvez répondre comme bon vous semble (quelque soit la participation : forums, progs...) Si vous avez des questions sur ma démarche, n'hésitez pas à me questionner.

Merci»

Parmi les réponses données, deux points sont à mentionner :

- Tout d'abord, la plupart des interviewés ignorent les motivations de leur action ou s'indignent même qu'on puisse les leur demander. En fait, cela paraît normal puisqu'ils conceptualisent assez rarement leur action à l'aide de la gestalt de causalité mais plutôt à l'aide de la gestalt de finalité. Par conséquent, ils conceptualisent surtout le résultat de l'action et les moyens pour y parvenir.
- J'ai également posé la question sur d'autres sites et je n'ai pas repéré un site avec un type de réponses particulières.
- Sur le forum pro-debian, j'ai été orienté vers un site anglais où la question a déjà été posée.

Un administrateur a répondu d'une façon qui illustre bien la solidarité réflexive. Je la reproduis intégralement :

« Je pense que chaque époque connaît sa ou ses révolutions, les guerres, mai 68 etc Et bien Linux incarne une nouvelle forme de révolution. C'est l'idée géniale qui dit que partout dans le monde, on peut s'unir et construire quelque chose de grand. On en est au début, et je ne veux pas rater le coche. On va arriver à renverser l'emprise d'un très grand (microsoft entre autre...) qui a des intentions pas très glorieuses. Mais ce n'est pas le but. On partage tous l'idée que la pensée est universelle, et qu'elle doit servir le bien de tous. Marre des brevets (même s'ils sont utiles parfois). Je pense par exemple à ce brevet sur le décodage du génome humain par un laboratoire qui demande ce qu'on reverse de l'argent pour pouvoir comprendre ce qui fait de nous des êtres humains par essence (le gène). Une autre équipe de chercheur à aussi décodé le génome est eux l'ont publié librement, pour le bien de tous. C'est cette philosophie que je partage. Je ne dis pas qu'il faut détruire ces labo/multinationales, mais il faudrait qu'ils changent leur façon de procéder. Il faut changer la façon de penser des gens. On fait des rencontres au sommet sur la pollution, mais rien n'en sort. L'argent est au pouvoir. Participer au développement de Linux et donc de sa philosophie est le meilleur moyen pour moi d'exprimer ce raz-le-bol. La pensée, les idées, la culture, l'information ne doivent pas pouvoir être régentées par quiconque. Linux peut être un des moyen de véhiculer tout ça (en tout cas c'est le seul que je vois à cette heure matinale). Je discute avec des

américains, des canadiens, des belges, des indous, des japonais etc... on partage tous quelque chose en commun. On ne se pose pas de questions, on le fait parce qu'on y croit. Les frontières sont abolies, le temps aussi. On prends conscience qu'il y a des gens qui travaillent alors que nous dormons, de vrais gens... *pas ceux qu'on voit dans la boîte qui trône sur un meuble dans le salon. Je dis "salut je vais bosser" on me réponds "moi je viens de diner et je vais me coucher", c'est du direct, du vrai, du réel. Alors si moi de mon côté je peux aider des gens à se servir de Linux, à leur faire découvrir une autre vision du monde. A se rendre compte qu'il n'est pas nécessaire d'acheter un logiciel à 200€ pour écrire 6 lignes (avec des fôtes en plus). Que l'on peut se passer de warez pour faire ce que l'on a à faire. Et qu'en plus on peut encore mieux le faire avec des outils libres créés par d'autres. Alors dans mon petit coin je serai égoïstement heureux et fier, et je continuerai de plus belle à faire passer cette idée du libre. »*

Cet extrait illustre bien le caractère réflexif de l'engagement solidaire. Cet engagement n'est pas motivé, il trouve sa logique en lui-même, dans la mise en commun, le partage : *« on ne se pose pas de questions, on le fait parce qu'on y croit »*. Le retour réflexif permet de signifier l'action collective, de la comprendre et de se positionner réflexivement par rapport à celle-ci. Elle débouche sur une logique de changement qui trouve sa propre signification. L'individu se positionne réflexivement par rapport à l'action globale.

Le sens est donc réflexif, il vient de la conceptualisation de l'action commune et de la projection de notre action au sein du groupe. Sur quoi repose cette réflexion :

- Des oppositions : *je peux aider des gens à se servir de Linux, à leur faire découvrir une autre vision du monde,*
- Des projections : *On prends conscience qu'il y a des gens qui travaillent alors que nous dormons, de vrais gens... pas ceux qu'on voit dans la boîte qui trône sur un meuble dans le salon.*
- Des associations métaphoriques : *La pensée, les idées, la culture, l'information ne doivent pas pouvoir être régentées par quiconque,*
- Des analogies : *Chaque époque connaît sa ou ses révolutions, les guerres, mai 68 etc (indexicalité) Et bien Linux incarne une nouvelle forme de révolution.*
- Des métaphores de l'action collective : *C'est l'idée géniale qui dit que partout dans le monde, on peut s'unir et construire quelque chose de grand.*
- Un positionnement réflexif métaphorique ou encore une opposition métaphorique qui entraîne une assimilation entre l'action collective et l'action individuelle : *On en est au début, et je ne veux pas rater le coche. On va arriver à renverser l'emprise d'un très grand (microsoft entre autre...)*
- Des intentionalisations : *qui a des intentions pas très glorieuses.*

En réalité, dans les forums, les linuxiens discutent de l'esprit de la communauté, de la philosophie du libre, du pourquoi des pseudos, des dernières nouvelles sur Microsoft, de l'intérêt de Linux, de la progression de ses parts de marché... Ce discours réflexif détermine le sens de l'action collective, il permet de signifier, de positionner l'action collective. Il n'y a pas de sens pré-donné, c'est dans cette interaction communicative et réflexive que le sens émerge et vient orienter l'action. Par conséquent chaque individu conceptualise à sa façon l'action collective et oriente son action par rapport à celle-ci, par rapport à la conception qu'il en a.

Il se peut également qu'il y ait une scission entre les membres participants à la réalisation d'un projet et la réalisation effective du projet, avec éventuellement, son appropriation par un noyau coordinateur, dominant. La possibilité d'un profit pourrait alors ralentir l'élan solidaire, comme le dit si bien un utilisateur de Linux :

« Qu'on critique la communauté du libre, soit. Pour des capitalistes impérialistes, vous êtes l'ennemi. Ils n'arrivent même pas à comprendre comment des gens peuvent travailler "pour le fun" »

ou "pour le bien de l'humanité". Alors que ces gens là obtiennent autant de résultats qu'eux, ça les dépasse et les énerve. »

Mais ce n'est pas l'avis de tous, les sensibilités sont très variables, j'ai relevé un commentaire intéressant en réponse à ce sujet :

« franchement, ça commence à me faire chier ce ton gauchisant qui semble être obligatoire à chaque fois que l'on veut parler du libre... Merde ! Et si des gens développaient pour le fun, non pas pour faire la nique à des multinationales mais simplement parce que c'est intéressant ?? Et si les entreprises commerciales n'étaient pas des ennemies ni des suppôts de Satan ?? Si on utilisait Linux non pas pour faire une action symbolique mais simplement parce que ça marche mieux ?? Faut arrêter de se prendre la tronche à faire de la "branlette" intellectuello-politico-philosophique juste pour parler d'informatique... Tapez dans vos consoles, profitez de ce système merveilleux et fermez vos gueules ! ».

Le message est exprimé crûment, mais il indique bien la variance des significations que les acteurs sociaux peuvent donner à l'action. Finalement, pourquoi rechercher une motivation à l'action, celle-ci ne peut-elle se suffire à elle-même ? En fait, le dernier commentaire n'est pas du tout incompatible avec le précédent. La signification que les acteurs trouvent à l'action opère sur différents plans. D'une part l'action est recherchée en elle-même, elle trouve une signification propre dans l'action de programmer, d'autre part, elle se signifie par rapport à une action globale. Une action tombe sous plusieurs significations enchevêtrées, et chacune imprègne l'autre. Ce n'est que projectivement et réflexivement que l'action peut acquérir une signification unique. Par conséquent, si l'acteur croît trouver une motivation ou une finalité à son action, il ne faut pas en conclure que la réalisation de l'action suit une logique similaire. En d'autres termes, il peut agir sans que son action réponde à une motivation explicite et trouver en discutant avec d'autres acteurs une motivation probable à son action.

Il y a une grande variabilité des motifs donnés pour l'adhésion à Linux : toutes sortes de raisons sont invoquées, convivialité, travail, philosophie... Sur ce dernier point, nous aimerions mettre notre étude en écho avec la pensée de Richard Stallman. Celui-ci considère que le projet Linux est une réussite car il associe trois types de liberté :

- *« Liberté de faire des changements, des améliorations pour ses propres besoins. En effet, quand on veut vraiment faire son travail parce qu'on a l'idée que c'est important de le faire, et que quelqu'un vous dit « vous ne pouvez rien faire car quelqu'un d'autre en a fermé les outils », on change de mentalité. »*
- *« La liberté d'aider les autres à diffuser des copies. La liberté de coopérer avec ses amis. Parce que l'acte fondamental de coopération parmi les utilisateurs des ordinateurs est de donner des copies du logiciel. Si vous possédez quelque chose qui peut aider la communauté, et que vous rencontrez quelqu'un qui en a besoin, vous le lui donnez. Quoi de plus naturel que cela. Mais il y en a qui vous appellent « pirates » si vous traitez vos amis comme des amis. »*
- *« Le troisième niveau de la liberté est la liberté d'aider à construire la société, construire la communauté en ajoutant des fonctions aux logiciels et en publiant des versions améliorées telles que tout le monde puisse les utiliser. »*

Stallman rajoute qu'à l'heure actuelle les gens sont insultés quand ils s'entraident et que la coopération est qualifiée de piraterie, alors que toute société est basée sur la bonne volonté, la coopération avec les autres. En fait, ces gens coopèrent mais finissent par associer la coopération à une faiblesse, ils pensent devoir refuser la coopération, ils sont convaincus que la coopération est mauvaise. Mais les faits montrent qu'en réalité beaucoup de gens travaillent sur le logiciel libre. Une fois qu'un programme libre est accepté, il y aura beaucoup de monde qui contribueront à ses

améliorations, sans qu'on connaisse leur identité¹³⁷. En fait, il peut arriver que l'afflux de contributions soit si grand que l'auteur ne peut presque pas l'utiliser, problème que n'a jamais rencontré Microsoft ironise Stallman.

Enfin, il fait un parallèle intéressant avec la coopération au sein de la communauté scientifique qui était autrefois si forte que les scientifiques pouvaient coopérer même quand leur pays était en guerre car ils travaillaient pour l'humanité, pour la science, pour toute l'humanité. Pas uniquement pour leur nation. Ils voulaient que leurs travaux soient utiles à l'humanité, quel que soit le résultat de la guerre.

Un parallélisme avec les réseaux associatifs.

Nous avons là un formidable plaidoyer pour la solidarité réflexive. Cette solidarité se construit sur une véritable réflexion collective. Si ce retour réflexif était absent, si nous étions incapable d'agir pour la transformation collective, en ayant conscience du groupe que nous formons dans une coopération solidaire, la société pourrait-elle réellement perdurer ?

Il reste que cette coopération peut engendrer le rejet de l'autre, la domination, l'exclusion, les conflits inter-groupes. Qui plus est, les solidarités ne sont pas nécessairement égalitaires ; comme le montre Yves Durand dans « *Les solidarités dans les sociétés humaines* », des solidarités hiérarchiques peuvent fort bien se mettre en place. Cependant, selon notre définition, une organisation sociale reposant uniquement sur une contrainte supervisée ne serait pas une organisation solidaire, puisque les individus agiraient mécaniquement sous la contrainte sans tenir compte du sens collectif de leur action, ils seraient en revanche solidaires au sens de Durkheim.

Le milieu associatif en France est essentiellement fondé sur cette solidarité réflexive, c'est pourquoi nous tenons à l'évoquer pour montrer que la solidarité réflexive ne se limite pas au monde informatique. J'ai eu quelques contacts avec des SEL, ATTAC et des réseaux de musique alternative, et partout le principe est le même, la solidarité s'inscrit dans le retour réflexif et dans une logique interactionnelle et identitaire forte. Dans la mise en commun, dans l'action commune, dans des marqueurs communs, dans une conscience commune, la solidarité s'installe naturellement, des structures d'accueil se mettent en place, des réseaux s'organisent... Et c'est le retour réflexif qui induit ce phénomène, en permettant aux acteurs de se positionner, de réorganiser la structure, et en conférant un sens à l'action, un sens commun à tous qui émerge de l'interaction. Ce monde commun est littéralement enacté, et il rassemble tous les acteurs autour d'un même pôle, autour d'une coopération orientée vers la réalisation des mêmes objectifs.

Cette solidarité réflexive a un rôle crucial dans la construction du lien solidaire, mais elle est loin d'être unique car elle s'accompagne d'une solidarité pré-réflexive que nous allons examiner dans la partie qui vient.

2. *Sédimentation du lien solidaire : l'exemple des Gens de Mer.*

Présentation et méthodologie.

L'étude des gens de mer nous confronte à une solidarité en apparence assez différente de celle que nous venons d'étudier. C'est une solidarité pré-réflexive, à tel point ancrée dans les mœurs, à tel point sédimentée, qu'elle est devenue irréfléchie. Elle s'accomplit spontanément, sans « motivations » masquées. On le fait parce qu'il faut le faire. L'action se justifie toute seule. Cependant, certaines pratiques solidaires institutionnalisées trouvent leurs origines dans des pratiques solidaires réflexives qui se sont peu à peu sédimentées, c'est le cas de la mise en place de la SNSM. La solidarité réflexive est donc également présente dans la solidarité du milieu marin.

Prenons l'exemple d'un interviewé, Florent, 26 ans, qui travaille en Charente Maritime, à l'agencement des bateaux depuis 1 an et demi, dans un chantier naval de plaisance. Il a été élevé dans divers pays étrangers où ses parents se rendaient par la mer en bateau de plaisance, qu'ils

¹³⁷ Ce qui contredit l'idée qu'on aiderait par ostentation.

remettaient en état eux même. Il revient du Cap Vert où il a été skipper pendant deux ans. Au cours d'un entretien semi-directif, il va insister sur le caractère spontané de son engagement solidaire.

« Oh oui, j'ai aidé, je me suis dévoué pour aider à dégager des bateaux échoués. C'est presque automatique. Quand on a appris qu'il y en avait un qui avait échoué sur les cailloux, on y a été, pendant six heures. On a sorti le bateau du sable. C'est presque impulsif, les gens de bateau se sont proposés. (...) Un bateau en détresse, j'irai immédiatement l'aider, au moins je chercherai, même si c'était un cargo, c'est je sais démesuré et je me suis déjà posé la question. Au niveau de l'aide en mer c'est très généralisé. »

J'ai demandé au gérant d'un club de voile, âgé de 74 ans si il avait eu l'occasion d'aider quelqu'un, voilà ce qu'il m'a répondu :

« Oh ! Ca m'est arrivé plusieurs fois, mais dans ces cas là, on essaye de se rappeler ce qu'on a appris et de l'expérience et de la formation pour essayer d'être le plus efficace possible, pour sauver d'abord les personnes. Ca c'est la priorité de toutes les priorités, en le faisant de la façon la plus technique possible, sans s'affoler bien sur, et en mettant les personnes qu'on va aider à la fois en sécurité et pas dans une position d'infériorité. ».

Au niveau de la méthodologie, j'ai utilisé trois méthodes d'investigation.

- L'analyse introspective et ma connaissance personnelle du terrain.
- Une immersion dans le milieu des gens de mer en participant à des rassemblements marins et à des activités marines.
- Des entretiens non-directifs et semi-directifs enregistrés à l'aide d'un dictaphone. Les questions des entretiens semi-directifs portaient sur la conception de la solidarité, de la vie à bord d'un bateau et du rapport avec les autres communautés. J'ai également demandé aux interviewés de définir la solidarité.

Je me suis également documenté sur l'histoire des gens de mer, j'ai effectué quelques investigations sur les forums et les sites Internet et j'ai récolté des documents épars.

A propos de la méthodologie, je tiens à souligner deux points :

Premièrement, en ce qui concerne mon expérience personnelle, elle est de différents ordres. J'ai d'abord fait partie durant mon adolescence des éclaireurs marins. Ce premier contact m'a laissé un souvenir inoubliable et je pense qu'une bonne partie de ma conviction que la solidarité n'est pas intéressée mais réflexive vient de là. J'ai également travaillé dans une école de voile, j'ai effectué un stage aux glénants¹³⁸ et j'ai fréquenté quelque peu le milieu de la régata et des skippers. Des personnes de ma famille qui ont eu des activités professionnelles dans le milieu marin m'ont également parlé depuis longtemps de la vie à bord des bateaux et j'ai souvent côtoyé des marins professionnels. Enfin, je fréquente encore le milieu de la plaisance et celui des amateurs de vieux gréements ; qui plus est, je pratique la voile à l'occasion et retape actuellement un corsaire avec des amis¹³⁹. Pour toutes ces raisons, je pense que mon immersion de longue date dans le milieu des gens de mer me donne le droit d'utiliser ma connaissance personnelle comme outil d'analyse à part entière.

Deuxièmement, même si l'étude historique classique des gens de mer s'avère très intéressante et nécessaire, en tant que sociologues, nous disposons d'une méthode d'investigation du passé qui peut compléter intelligemment l'étude des archives.

¹³⁸ Les glénants sont une organisation très réputée dans le milieu de la plaisance et des skippers, elle a pour vocation de faire découvrir la mer dans un esprit de respect des valeurs du monde marin.

¹³⁹ Le corsaire est un petit habitable de 5m50.

- Nous pouvons repérer des traces du passé dans l'organisation institutionnelle des gens de mer qui est souvent le fruit de négociations ou d'initiatives antérieures. La SNSM est par exemple une organisation mise en place par des marins bénévoles au cours du siècle dernier. Les systèmes de cotisations, les mutuelles, tout ce secteur de l'économie sociale des gens de mer sont l'aboutissement d'une longue histoire qui se perd dans la mémoire. Comme le montre André Gueslin dans « *l'invention de l'économie sociale* », les mutuelles, les caisses d'allocations demeurent les témoins d'une réorganisation sociale ancienne.
- Nous sommes en mesure de déceler dans la mémoire des anciens, des souvenirs qu'ils ont conservé de leur passé et certains rites et histoires racontées depuis des générations qui se sont transmis par voie orale. Un ancien marin-pêcheur, aujourd'hui reconverti dans le travail social me racontait au cours d'un entretien non-directif qu'il y avait toujours eu un côté rebelle chez les marins. Et pour cause, les récits des marins qui avaient voyagé autrefois dans les îles du Pacifique et découverts une société nettement plus permissive que la société catholique avaient amené à une certaine remise en cause des traditions morales. De même, un ostréiculteur m'a confié au cours d'une interview :

« Nous on a eu une bonne base, contrairement à la génération de mon père où c'était juste après guerre, ils ont pas eu tout ça. Mon père c'était un marin, il a fait l'ostréiculture, son père faisait l'ostréiculture aussi. Je suis ostréiculteur, fils d'ostréiculteur et petit fils d'ostréiculteur. Avant il n'y avait pas d'ostréiculteurs, avant c'étaient des marins. Avant loin, loin, chez nous on a été tout le temps à la côte. J'ai des cousins partout à l'île de Ré, à l'île d'Oléron, comme ils naviguaient beaucoup à la voile, on avait de la famille partout, comme ça ils rentraient aussi bien à la Rochelle qu'à Oléron. Mon père me racontait que quand il était gamin dès fois, ils partaient pour une journée, et ils pouvaient revenir qu'une semaine après. Grand mère s'était habituée. Pas de vent ou du trop mauvais temps. C'était dangereux quand même, quoique à l'abri des îles, encore faut il pouvoir rentrer dans le pertuis. Tout le transport se faisait par bateau ».

D'autres témoignages particulièrement intéressants m'ont été donnés par un des fondateurs de la mytiliculture charentaise.

- Nous avons la possibilité d'étudier des milieux assez isolés qui sont de véritables fossiles de pratiques ancestrales qu'ils se sont transmises au fil du temps et qui ont évolué souvent de façon assez autonomes. Pour illustrer cette idée, prenons successivement deux exemples. Comme me l'a dit un amateur qui dirige une association de rénovation de vieux gréements à La Flotte en Ré, au cours d'un entretien non directif réalisé à son domicile, les bateaux étaient autrefois adaptés à la navigation sur une région particulière. C'était le résultat d'une évolution très longue où les travailleurs de la mer faisaient construire les bateaux à la demande par les charpentiers marins, en fonction des contraintes naturelles. Dans un autre genre, les ostréiculteurs charentais avaient un mode d'organisation familiale où le village entier participait au travail des huîtres. Ils s'organisaient souvent selon le principe du travail à la chaîne et nous retrouvons aujourd'hui des traces de ce mode d'organisation. Les entreprises ostréicoles restent encore aujourd'hui assez familiales, il y a peu de gros propriétaires, mais surtout des petites entreprises (les cabanes) entre lesquelles règne une certaine solidarité. C'est ce que montre l'interview semi-directive de Michel G., un ostréiculteur de Port-des-Barques qui s'occupe d'une association de défense professionnelle des ostréiculteurs (une sorte de syndicat des ostréiculteurs) : chez les ostréiculteurs l'entraide est très forte. Elle est très bien organisée et tout le monde se sert les coudes en cas de coup dur. Par exemple, pendant la tempête de l'hiver 1999 qui a ravagé les parcs à huîtres, il n'y a pas eu de laissés pour compte. Les ostréiculteurs ont agi solidairement pour demander des fonds et pour les redistribuer. Voici quelques extraits de l'interview qui viennent appuyer ce que j'avance :

« Oui, dans mon entreprise à moi, il y a de la solidarité, chez nous les ostréiculteurs, il y a de la solidarité. La solidarité, c'est l'entraide aussi bien matérielle que financière. (...) quand quelqu'un a besoin, tout le monde y va »

« Je vois « souventes fois » un qui a été malade pendant longtemps ou quoi, ou on donne des marées, ou on aide au niveau travail, ou ça nous est arrivé financièrement d'aider les gens. Enfin, ça ne dure qu'un an peut être, c'est pas des grosses sommes non plus, c'est du dépannage. Chez nous ça se fait, quoi. Je crois que c'est le monde de la mer qui est souvent comme cela. Enfin c'est vrai, il y a des exceptions mais on se donne la main. »

La solidarité intervient dans les coups durs, mais elle intervient également dans la pratique de tous les jours :

« En tant qu'ostréiculteur, ça nous arrive souvent de ramener un collègue qui est en panne. Ou un qui est trop chargé, on lui ôte un peu de son poids, pour le mettre sur notre bateau pour pas que ça le gêne. »

« A tout je rattache la solidarité dans notre monde, aussi bien dans le travail que dans l'effort financier. »

En observant le milieu des gens de mer, nous étudions un milieu très traditionnel qui subit actuellement des bouleversements importants sous l'influence de plusieurs facteurs : la démocratisation de la plaisance, l'évolution technologique, l'épuisement des ressources, la concentration économique, la concurrence internationale... La société des gens de mer est donc une société anomique, où les solidarités pré-réflexives sont remises en question, c'est ce que nous allons voir à présent.

Bref historique du milieu marin et aperçu de la communautarisation du milieu : l'importance de la polarisation dans ce processus.

- Historique et pratiques solidaires

La solidarité sur mer renvoie à des pratiques ancestrales. Depuis que l'homme a découvert l'usage de la pêche, il a voulu dompter l'océan hostile pour assurer sa subsistance. Le rapport entre l'homme et la mer se tisse dans l'ambiguïté. Affronter la mer reste toujours un défi, un pari qui se relève dans l'aventure commune, dans l'exploration hasardeuse d'un océan qui peut briser votre coque comme un morceau de verre quand l'envie lui en prend. La conquête des océans, la pêche a toujours été et demeure un projet collectif, on l'oublie souvent. Pour les hommes restés à terre, la mer attisait la curiosité, ouvrait l'horizon des possibilités ; pour les marins embarqués sur un navire, le souvenir de la famille restée à terre ravivait une nostalgie commune et rappelait sans cesse que ce qui serait gagné servirait au village ou à la famille. Fondamentalement, l'aventure de l'homme sur mer est donc une aventure solidaire : solidarité au sein de l'équipage pour assurer la réalisation d'un but commun, solidarité face au danger, solidarité avec la communauté restée à terre.

En France, pays maritime par excellence, le monde maritime a connu de nombreuses évolutions. Dans l'organisation des gens de mer, traditionnellement peu réglementée, l'intervention de l'état a toujours été secondaire. Ce sont souvent les marins eux mêmes, qui installaient les amers, pour se repérer quand ils revenaient du large. Il faut à cet égard distinguer les traditions maritimes qui concernaient le commerce, la pêche, des règlements qui concernaient la marine militaire ou les bâtiments de transport. L'absence ou du moins, la faible importance de la régulation étatique dans l'organisation des gens de mer tiendrait à deux facteurs : d'une part les communautés de bord de mer vivaient souvent dans des conditions isolées, ou tout au moins assez indépendantes du pouvoir central, d'autre part, les conditions sur mer rendent les collisions et litiges assez rares. En cas de

litiges, on réglait le problème au sein de la communauté. C'est du moins ce qui semble ressortir des paroles de l'interviewé qui a participé aux débuts de la mytiliculture charentaise ; de même si un marin travaillait mal ou faisait preuve de mauvaise volonté, il était rapidement discrédité dans le port d'attache et devait par conséquent changer d'endroit pour retrouver un emploi. Cette pratique est toujours en vigueur chez les marins-pêcheurs où la législation du travail s'en tient à un strict minimum. Il y a par exemple des accords assez variables entre le patron de pêche et les matelots, sur le partage des bénéfices. Certains organismes ont toutefois été mis en place par les marins, comme la SNSM ou des mutuelles, pour assurer une régulation plus souple et moins aléatoire des problèmes qui peuvent intervenir sur mer ou à terre.

Le métier de marin a toujours été un métier dur : pas de contacts avec la famille pendant des périodes assez longues, conditions de vie difficiles, horaires surchargés (encore aujourd'hui, certains marins peuvent rester plusieurs jours sans dormir, ou dormir moins de 4 heures par nuit !), métier dangereux, parfois mal payé... Et pourtant, bien souvent, ceux qui y travaillent envisagent mal de changer leurs conditions de vie. La plupart des marins pêcheurs m'ont laissé entendre qu'ils aimaient leur métier. Comme me l'a dit Michel G. :

« Moi j'aime mon métier, moi j'adore (...) J'aime tout, tout quoi dans ce métier et mes ouvriers, je crois que c'est pareil, il y a Pierre qui est avec nous, il était avec nous depuis l'âge de 14 ans. Il était à l'école, le week end il vient travailler avec nous, il a 30 ans maintenant. Je vois Didier, il était avec moi comme matelot quand je faisais la pêche, on avait 20 ans chacun, il est parti à terre, mais il est revenu avec moi maintenant. Lui c'est pareil il est revenu, parce qu'il aime. ».

Et le métier d'ostréiculteur est un métier difficile avec par exemple des horaires contraignants car les ostréiculteurs doivent s'adapter aux marées.

Sur mer, les marins ont souvent l'impression de faire partie d'un monde à part, avec ses rites, ses coutumes et un rapport à la liberté unique en son genre. Comme le dit Florent en comparant la vie sur mer et la vie à terre :

« tu vis séparé par la mer. (...) il y a d'autres conversations, d'autres thèmes, on parle de pélicans, de poissons... Les plaisirs de la vie sont peut être plus accentués, vécus plus sincèrement. Sur terre, on utilise du social. C'est à dire que les valeurs sur terre, le fait de garder le contact, ça peut être utile un jour ou l'autre. Sur le bateau le contact, tu le gardes par sentiment. En bateau, tu peux être seul facilement, à terre c'est difficile, si tu en as marre de la mesquinerie des autres tu es obligé de faire avec. »

Michel G. m'a dit quant à lui :

« Le monde de la mer est très différent, on n'a pas du tout le même point de vue, on n'a pas la même vision des choses. »

Serge, un plaisancier de haute mer qui a fait le tour du monde pendant 10 ans sur un bateau à voile me dira :

« Oui des règles de vie particulières, tout au moins identiques à celle des montagnards, de la vie dans le désert. Ce sont des milieux hostiles et différents, avec des mêmes règles de vie. On a vraiment l'impression de vivre dans un monde à part. »

Revenu à terre, il vit d'ailleurs assez mal sa sédentarisation, en témoignent ces deux extraits :

« En mer j'ai l'impression d'être chez moi... le vent ... le soleil... l'eau... tout cela est en mouvement et nous fait participer à la vie de la Terre. Même en plein marais où j'habite, tout cela est trafiqué,

et le ciel on ne le voit pas dans ma maison. En mer, rien ne t'empêche à gérer ton déplacement. C'est une forme de liberté. »

« C'est un monde que tu ne peux pas oublier, c'est un côté de moi qui ne disparaît pas, je ne rentre pas dans le moule, j'essaye de ne pas en faire trop, même si je suis né dans ce monde de terrien, dix ans de mer m'ont plus forgé que la terre. C'est viable que lorsque tu es sur l'eau. A terre ça ne sert plus à rien. Tu prends une démarche de pingouin un peu rigolote, qui n'est bien que lorsqu'il est dans l'eau. »

La vie à bord a son rythme particulier, un marin bénévole de la SnsM m'a dit en plaisantant au cours d'une visite d'un bateau de la SNSM :

« Quand t'es marin tu passes ta vie à attendre : quand t'es à terre t'attends d'embarquer, qu'en est en mer tu penses qu'à débarquer. », puis il a rajouté *« Vie de marin, vie de chien ».*

Et pourtant cela ne l'empêchait pas d'embarquer sur des bateaux de sauvetage pour secourir des imprudents.

Depuis la moitié du 20^{ème} siècle, ce monde à part connaît des transformations sans précédents sous l'effet de trois facteurs :

- L'arrivée du tourisme de masse, dans les villages côtiers et sur mer avec la démocratisation fulgurante de la plaisance
- La mécanisation des techniques de navigation et la libéralisation de l'organisation du travail.
- La mondialisation économique.

Le premier facteur a entraîné un effritement des traditions maritimes dont les effets se prolongent encore aujourd'hui insidieusement. A peu près tous les interviewés ont insisté pour me faire part de cette tendance, sauf les plus jeunes. Selon eux, l'arrivée de plaisanciers qui ne respectent plus les règles de priorité, de sécurité et la convivialité des gens de mer nuit fortement à la bonne entente et aux relations entre marins sur la mer et dans les ports. La tendance actuelle est plutôt à l'ignorance mutuelle et aux contacts sporadiques. Alors que les gens de mer formaient autrefois une communauté assez soudée, au moins dans les ports, il n'y a plus à l'heure actuelle qu'une survivance résiduelle de cette homogénéité.

Les deux autres facteurs semblent aggraver le phénomène. La mécanisation des bateaux de pêche et des navires marchands, ainsi que la concurrence internationale exacerbée et le développement des pavillons de complaisance détruisent progressivement les liens traditionnels entre marins qui s'étaient constitués selon un long processus historique, pour les remplacer par des mécanismes de régulation sociale et économique beaucoup plus standardisés et, pour ce qui nous importe, beaucoup moins solidaires.

Sur ces sujets, j'ai recueilli beaucoup de témoignages. Premièrement dans la marine marchande, tout le monde est d'accord pour dire qu'avec le développement de la mécanisation et des navires de complaisance, le métier n'a plus rien à voir avec avant. Deuxièmement, la démocratisation de la plaisance a eu des effets perceptibles. Comme le dit Michel G :

« Je ne sais pas mais ça a vachement évolué le monde de la plaisance. Avant dans le coureau, on voyait peut être par semaine et même l'été, il y avait peut être 100 bateaux, maintenant, il y en a 2000, donc, ça a explosé, voilà. ».

Les anciens marins ont pris conscience de ce changement irréversible et certains s'en accoutumant péniblement, réinvestissent leur passé en participant à des activités liées aux vieux gréements. A

l'heure actuelle, il y a donc chez les gens de mer, après un demi siècle de bouleversements, la redécouverte d'une histoire commune, d'une culture commune.

Les pratiques solidaires sont légions sur mer, et la solidarité s'organise autant autour de pratiques spontanées que de pratiques réflexives. Cette conscience réflexive prend diverses formes : conscience de former un groupe, conscience de l'importance de l'entraide, conscience de faire partie d'un monde à part... Cette conscience prend appui sur une conceptualisation métaphorique.

Sur mer, les pratiques solidaires prennent sens suivant différents contextes. Il y a d'abord l'assistance en cas de danger ou en cas de difficultés, elle est très répandue ; il y a ensuite la solidarité entre l'équipage qui est presque une nécessité mais qui n'est pas toujours très évidente à mettre en place ; il y a enfin la solidarité au port ou sur mer qui consiste à dégager la route, à aider à larguer les amarres..., elle est presque spontanée mais il n'empêche qu'elle subit actuellement des remises en causes du fait de la démocratisation de la plaisance, preuve qu'il s'agit bien d'une solidarité pré-réflexive, inscrite dans des pratiques sédimentées pouvant perdre leur signification traditionnelle.

Concernant le caractère spontané de l'assistance, tous les témoignages concordent. D'autre part, il dépasse la stricte assistance sur mer dans le cadre communautaire :

« quand quelqu'un est en panne ou quoi ou n'importe quoi, ou qu'il y a un problème matériel, j'aide. »

« La solidarité sur un bateau, c'est vrai quand tu as un problème tu en causes, il y a une écoute. Quand tu es en mer, tu n'hésites pas à aller aider quelqu'un, tu ne te poses pas de question, s'il y a un danger. »

« c'est filer un coup de main à un bateau en difficulté, c'est pas aussi simple que ça, quand tu es en mer. Pour ma part j'ai juste sorti des gens qui s'étaient échoués. C'est aussi, répondre à une situation de détresse morale physique ou matérielle, tu le vois bien, mais il n'y a pas que ans la détresse que tu vas aider les gens. A partir du moment où il y a un problème, tu vas aider les gens. A partir du moment où il est humain, il n'y a aucune condition pour que j'aide quelqu'un. S'il est très désagréable, en mer je l'aiderai, là pas de couleur, c'est toujours. »

« Moi, ça m'est arrivé d'aller porter assistance à des bateaux. Un bateau qui avait une voie d'eau par exemple. Ca m'est arrivé une fois un bateau qui craignait d'avoir le feu à bord, en fait il n'y avait pas le feu, mais il y avait des fumées qui sortaient d'un peu partout, ils craignaient d'avoir le feu à bord. Lorsqu'on sait que le feu à bord, c'est la chose la pire qui puisse nous arriver. Faut faire vite parce que tout peut s'embraser rapidement et un bateau qui s'enflamme, il n'y a très vite plus de bateau, et bon... Ca m'est arrivé d'aller aider un bateau pour lequel, je pensais que le skipper avait fait vraiment que des conneries, vraiment que c'était facile à éviter. Tant pis pour ce que je pense, l'important pour le moment, c'est de le tirer d'affaire. On verra au troquet, plus tard pour lui dire ce que j'en pense. Mais dans le premier temps, c'est de mettre les choses en sécurité. »

Remarquons dans ce dernier extrait l'importance de l'empathie, avant d'aller aider l'autre, ce skipper se représente la situation qu'il vivrait à l'intérieur d'un navire en flammes, il sait qu'il y a danger, il se représente le danger.

« La solidarité elle existe chez les « gitans de la mer » qui se baladent. Ca arrive à être la petite famille. Quand on est arrivé avec mon père sur notre bateau Ben au Cap Vert, on n'avait pas un rond, ils nous ont aidé à chercher des solutions. »

Ce dernier témoignage montre l'importance des métaphores dans la conceptualisation de la communauté : la solidarité est comparée à sa dimension familiale, une des formes premières de

l'expérience de la solidarité. Cette expérience naît d'ailleurs de l'interaction réciproque, c'est ce que me confirme aussi bien Florent qu'un ancien marin pêcheur reconverti dans le travail social, qui essaie de réintégrer socialement des mineurs délinquants à travers la pratique de la voile. La vie sur mer a un rôle socialisateur fort. Écoutons Florent :

« tu retombes sur les même gens, pas par coïncidence, car c'est les même routes pour les bateaux. Ca crée des liens qui équivalent à des liens sur terre, comme des liens d'amis d'enfance, des potes du long cours comme si l'on avait grandi ensemble. »

D'autres témoignages mettent l'accent sur différents aspects.

« Oh oui, j'ai aidé, je me suis dévoué pour aider à dégager des bateaux échoués. C'est presque automatique. Quand on a appris qu'il y en avait un qui avait échoué sur les cailloux, on y a été, pendant six heures. On a sorti le bateau du sable. C'est presque impulsif, les gens de bateau se sont proposés. C'étaient des allemands qui avaient échoué. Ils avaient dégagé tout le vin du bateau et j'ai encore leur image, de les voir buvant ce vin. C'était une réaction au choc. Leur bateau était très abîmé et nous l'avons sorti juste à temps, de 7 heures du soir à 3 heures du matin nous nous sommes débattus pour le sortir. Un bateau en détresse, j'irai immédiatement l'aider, au moins je chercherai, même si c'était un cargo. »

Nous voyons bien dans cet extrait que l'assistance peut être parfois très pénible, il n'empêche que les gens de mer l'accomplissent quand même. L'arbitrage plaisir/effort semble donc largement secondaire, voire nul. Il est permis de supposer qu'il peut intervenir dans des cas extrêmes. Mais il n'est pas rare que des gens meurent en allant sauver quelqu'un, et parfois ils avaient conscience du risque qu'ils encouraient en agissant.

Quant à la solidarité au sein du bateau, elle obéit à des logiques différentes.

« Oui, il y a une forme d'entraide sur le bateau, même si des fois il faut mettre les points sur les i. C'est une équipe. Ca dépend de la qualité des humains embarqués, car c'est une vie en communauté restreinte et que le bateau est un révélateur de caractère. Ca active, ça met plus fort les qualités et les défauts des gens. Non ce n'est pas une nécessité vitale due à l'isolement qui fait renforcer la solidarité, qui fait fonctionner la solidarité ; il faut la créer, voire l'obliger en parlant : tu donnes les règles, si il y en a un qui ne fonctionne pas, ce qui est très rare, c'est l'enfer. Tout le monde est au diapason, sans ça, c'est terrible »

La plupart des interviewés conçoivent la solidarité à bord comme nécessaire. Elle est accentuée par le caractère fermé de la vie à bord.

Florent qui a également connu la vie en prison me dira :

« Oui, je pense que l'isolement renforce la solidarité. Peut être pas sur des usines à conserve, mais avec un petit équipage, la solidarité est presque immesurable. C'est peut être du au fait que comme chez les prisonniers, ils sont solidaires, car il y a l'isolement, ça préconditionne une solidarité, même si ça ne naît pas de l'amour, ni de l'amitié, c'est un sentiment beaucoup plus pur qui répond à une situation donnée. C'est sur qu'on ne prend ou qu'on ne prendra pas la mer si l'équipage est merdeux. Ca crée une solidarité, mais ça peut engendrer des engueulades, du stress, mais ça se résorbe facilement, par exemple dans un coup de chien. Ca se résorbe, c'est rare que ça tourne mal. Dans un équipage extérieur, une personne en plus, ça peut foutre la merde, car il y a exclusion de la nouvelle personne. Les autres sont habitués à vivre ensemble. Je l'ai vu sur les charters. Dans un premier temps en tant que skipper, tu dois faire tout pour la rentrer. Des apartés qui contredisent la solidarité. »

La solidarité concerne deux choses. La routine à bord qui est faite de petites actions régulières et doit si possible se passer dans la bonne humeur, la solidarité dans la manœuvre du bateau. Sur le bateau, tout le monde doit donc y mettre du sien pour qu'il y ait une bonne entente. C'est une forme de solidarité réflexive, chacun essaie de faire en sorte que *la vie à bord (l'objet commun partagé par tous) soit la meilleure possible*. La conscience de l'unité est donc très forte, et elle se traduit souvent par un attachement symbolique au bateau. Je confirme ce fait par mon expérience aux éclaireurs marins. Une fois dans une équipe, la conscience du groupe est très forte, l'attachement au bateau également. Ce qui n'empêche pas qu'il puisse y avoir des recompositions possibles suivant les situations, mais globalement, ce qui paraît important, c'est la conscience de former un groupe, et d'y avoir une place.

- Communautés.

Le partage de l'espace maritime et la gestion des ressources liées à la mer fait intervenir différentes catégories d'acteur qui se reconnaissent comme appartenant à telles catégories du fait de leurs objectifs, de leurs moyens de navigation¹⁴⁰, et de leur action concrète. Il existe donc une classification sociale des communautés maritimes qui intervient directement dans la construction des identités sociales entre gens de mer. Celle-ci est plus ou moins floue et variable suivant le référentiel d'observation et le contexte. Un marin-pêcheur mettra plaisanciers et skippers professionnels dans le même panier, un amateur de planche à voiles considèrera que les plaisanciers à voile et les plaisanciers à moteur comme des dangers sur la mer. La catégorisation sociale fonctionne plus sur des principes de ressemblance, des propriétés relationnelles souvent liées au contexte d'action que sur des catégories objectives. C'est un des premiers points. Les acteurs du milieu marin ont d'ailleurs du mal à se catégoriser objectivement. Certains voient des différences particulièrement tranchées entre les différentes communautés, pour d'autre, c'est moins évident. Par exemple Michel G. qui pratique la voile de plaisance en plus de son métier d'ostréiculteurs paraît hésitant sur la différence entre marins professionnels et les plaisanciers :

« Au niveau des gens de la mer, il y a des très bons plaisanciers, au niveau des gens de la mer, il y a des plaisanciers. Mais par contre avant il y avait un restrictif, maintenant tout le monde est plaisancier et ça n'amène pas que du bien. Le mot plaisancier, c'est vaste et dedans il n'y a pas que des bons. Chez les professionnels il n'y a pas que des bons non plus. »

Ce qui est toutefois récurrent chez tous les interviewés, c'est une tendance à polariser le milieu, il y a les « bons gens de mer » et « les mauvais gens de mer », les critères de distinction variant d'une communauté à l'autre et étant généralement positif pour la communauté d'appartenance. Il faut cependant nuancer ce fait par la grande variabilité de l'expérience des acteurs.

Pour illustrer la polarisation, prenons un extrait assez pertinent de l'interview de Serge :

« Les gens de mer tant que ces gens là respectent la mer, je les respecte aussi. En général, ces gens là sont des grands humains, des gens la qui respectent l'entraide, il y a eux et ceux qui ne respectent pas la mer, ne respectent pas non plus l'entraide. »

Il est intéressant de voir que son attitude diffère suivant l'orientation de la polarisation, ce qui confirme l'hypothèse que nous avons faite dans la partie théorique, sur le lien entre polarisation identitaire et action. Ce phénomène se reflète dans l'interview de Florent :

« Il y en a qui ont des bateaux mais qui vivent en marina, et des gens qui vivent sur leurs bateaux. Le mec qui a son bateau pour faire un tour avec, même si c'est plus que des ronds dans l'eau, il se divertit, bon moins peut être, mais ce sont des gens comme tout le monde, car ils ont un travail, et

¹⁴⁰ Il ne viendrait pas à l'idée d'un plaisancier qu'il fait de la pêche professionnelle.

tout. Il faut faire la part des choses, car ce n'est pas du tout le même type même s'il prend une année sabbatique. Il alimente ses rêves de ronds dans l'eau pour partir ou ne pas partir, il en est au stade embryon. C'est très différent du « gitan de mer » qui lui a fait le pas. Il est parti Et ce n'est pas toujours rose et pas toujours les cocotiers et le soleil ! Il faut pas mettre tout le monde dans le même tas, c'est très différent de mentalité et de personne. C'est le même plaisir, mais un au stade d'embryon et l'autre réalise son rêve avec son bateau, maison et cocon. Les autres prennent des coups de rêves pour en alimenter leur pensée... c'est pas vivre vraiment le voyage. S'amuser en mer... c'est la même illusion, le même sentiment. Il y a un petit aparté au niveau du plaisir. Au moment où tu pars tu es triste et préoccupé de prendre la mer et hyper heureux de voir la terre. Il y a des gens qui n'ont pas de bateau, qui en louent car ils ont la passion de la mer, de la voile, du calme de tout ce que ça comprend Au niveau charter tu le vois très bien. Pour une traversée de 48 heures il y a un moment sans voir la terre. Quelle joie de la revoir. C'est une sensation impressionnante de revoir la terre, une lueur à l'horizon... tu vas mettre le pied à terre. Rien que d'y penser de l'avoir vécu, je le ressens encore. Ce sentiment les gens qui font des ronds dans l'eau ne le ressentent pas. »

Cet extrait semble confirmer une de nos hypothèses, l'identité sociale et individuelle s'acquière en partie dans l'interaction.

Par conséquent, l'insertion dans une communauté, l'identification à celle-ci tient dans une large mesure à la pratique commune au sein de la communauté, qui contribue à différencier la catégorie au niveau collectif par agrégation. Elle tient également à la désignation externe de cette catégorie en fonction de critères observés et de critères relationnels. L'individu s'installe dans une communauté par la pratique, même si l'appartenance à la communauté peut lui être attachée comme une étiquette en dehors de son action au sein de la communauté. Encore une autre solution, il peut se voir attaché une étiquette par assimilation à un groupe du fait de ressemblances avec celui-ci.

Pour toutes ces raisons, faire une étude comparative des communautés de gens de mer nécessite quelques précautions. Difficile de trouver des critères objectifs, d'autant plus qu'un même individu peut être rattaché à différentes communautés.

Malgré ces difficultés, nous pouvons délimiter quelques grandes communautés :

- Les professionnels par tradition de la haute-mer. Cette catégorie regroupe la marine marchande, la marine militaire, la pêche en haute mer, le transport humain.
- Les professionnels récents de la haute-mer, composé des skippers, des scientifiques en mission, des convoyeurs...
- Les plaisanciers de haute-mer, parfois appelés les gitans de la mer.
- Les professionnels du littoral. Ce sont les ostréiculteurs, les mytiliculteurs, ceux qui pratiquent la perliculture, les pêcheurs du bord de mer...
- Les plaisanciers du bord de mer. Pour simplifier, cette catégorie regroupe les engins motorisés (scooters des mers, bateaux à moteurs) et les voiliers.
- Les loisirs de plage. Ce sont les baigneurs, les plongeurs, les surfeurs...

Autant certaines pratiques donnent lieu à un lien communautaire fort et des repères identitaires marqués, autant pour d'autres, c'est plus difficile à dire. Il y a bien une communauté des surfeurs, consciente d'elle même en tant que groupe à part, mais y a t-il une communauté de baigneurs ? Non. Et ce que nous constatons, c'est que les liens de solidarité se créent surtout au sein des communautés les mieux délimitées. Les marins pêcheurs seront solidaires (en dehors de contextes concurrentiels bien entendu), les plaisanciers à moteur le seront assez peu.

Empiriquement, il y a donc une corrélation entre l'engagement solidaire et l'identité sociale et la conscience réflexive de former un groupe à part et de partager quelque chose en commun. Nous avons essayé de comprendre par quels mécanismes ce fait était rendu possible. Si nous prenons le

cas des baigneurs, nous nous apercevons déjà que l'interaction seule ne suffit pas à engendrer une identité sociale et des pratiques solidaires. Il y a donc quelque chose en plus. Nous pourrions dire l'action commune, mais les plaisanciers à voile, réputés solidaires (du moins pour la vieille école) n'effectuent rien en commun, hormis les flottilles. De plus l'intérêt n'intervient quasiment pas, la contrainte non plus. Comment donc va s'enclencher le cercle vertueux entre pratiques solidaires et identité sociale que nous tentons de comprendre ?

Deux facteurs entrent en jeu, la conscience de l'unité et le retour réflexif. Nous pensons que la capacité d'un groupe à créer son propre système de significations, en créant une frontière par discernement et opposition, et en développant une identité par retour réflexif et réflexivité suffit à engendrer une communauté douée d'une identité sociale. Une fois cette communauté créée, elle va engendrer des comportements solidaires, des significations communes et des supports identitaires. Ces supports auront un rôle cohésif. Par le biais du système conceptuel ordinaire, de l'empathie et de la réflexivité, ils vont engendrer des comportements solidaires.

Mais pourquoi dans ce cas, tous les groupes ne deviennent-ils pas communautaires ? Nous pensons que si un groupe n'est pas confronté à une polarisation externe (un danger, une différence) ou interne (une action collective) ou à un retour réflexif (la reconnaissance d'une identité commune), il n'enacte pas un monde propre et reste par conséquent inerte, sans identité et sans cohésion (donc il n'y a pas de solidarité). En fait, il se peut que les deux soient nécessaires, une identité sociale commune ne suffit pas, la communauté doit également assurer un retour réflexif, elle doit avoir conscience d'elle-même comme groupe. Dans le cas d'une action collective, le retour réflexif est plus intense.

Une fois la communauté formée, elle a créé ses propres rites, ses propres significations, son propre monde qui rendent le retour réflexif signifiant et qui assurent la cohésion de la communauté (grâce aux mécanismes vus dans le chapitre III). (En effet la différenciation du groupe autour de critères d'opposition et d'associations implique que les bonnes actions, l'entraide sera dirigée vers l'intérieur et la violence vers l'extérieur. Et la polarisation des actions va accroître la polarisation du groupe.)

Par conséquent, la communautarisation n'est pas systématique chez les gens de mer. Chez les marins pêcheurs, l'isolement a probablement accentué les différences avec les autres communautés. De même, le danger lié la mer qui accroît l'empathie et le rapprochement a forcé un retour réflexif du groupe sur lui-même. D'où la mise en place d'organismes de gestion de la solidarité comme la SNSM (on retrouve les mêmes sous Linux), les cotisations. Il y a bien eu une réorganisation interne. En revanche, chez les baigneurs, il n'y a pas de retour réflexif, il n'y a pas d'action commune, et il n'y a en général pas de différenciation, de formation d'une frontière (ce qui n'empêche pas qu'il y a des normes) donc, il n'y a que très peu de solidarité, il n'y a une solidarité pré-réflexive qui existe entre n'importe quels humains.

D'autre part, la communautarisation qui a lieu en ce moment entre marins professionnels et plaisanciers trouve une cause logique dans la polarisation du cadre d'interactions qui s'illustre dans les actions imprudentes des plaisanciers dans le non-respect grandissant des cargos marchands envers les embarcations de plus faible taille. Dans chaque communauté des gens de mer, *les membres de la communauté ont par exemple l'impression que seuls les membres de leur propre communauté sont solidaires*. J'ai repéré ce fait dans de nombreux entretiens non-directifs. Pour les marins pêcheurs, la solidarité concerne surtout les marins professionnels, les plus proches du prototype de la catégorie des marins pêcheurs, en revanche, elle est absente chez les plaisanciers. Pour les skippers, c'est l'inverse, les plaisanciers sont plus solidaires que les marins professionnels. *La solidarité est donc perçue différemment suivant le référentiel d'observation*, ce qui tend à montrer que l'action solidaire dépend de la perception qu'ont les acteurs de la solidarité structurelle. Qui plus est, chaque communauté a ses propres critères de différenciation, chaque communauté a son propre domaine de significations. C'est ce qui ressort de l'ensemble des interviews. Par exemple, le gérant d'une association nautique me dira :

« Je n'appelle pas être en mer le surf, les scooters de mer, la planche à voile. Je n'ai rien contre ces sports, j'ai absolument rien contre ces sports ; c'est pour moi des sports de plage... Je ne suis pas bon en planche à voile, mais la moto, le scooter, hé bien, j'ai essayé, ça me plaît bien, je trouve ça rigolo, amusant. C'est un peu bruyant, ça peut être rigolo, 5 minutes. Enfin je comprends qu'on puisse s'amuser avec ça et faire du sport. Simplement je faisais une différence pour dire que pour moi, ce n'est pas du nautisme, c'est pas de la navigation, c'est pas de la mer. »

D'autre part, nous avons vu que le milieu des gens de mer est un milieu qui subit de plein fouet une phase anomique, et il y a de fait, chez les marins, un besoin de parler, une volonté de reprendre le destin de leur communauté en main, de se reposer sur des bases stables. Bref, les pratiques solidaires autrefois sédimentées ont perdu leur signification puisqu'elles sont de moins en moins respectées. Nous voyons apparaître ici une limite du modèle, il ne tient pas compte du caractère interactionnel et coercitif de la solidarité. Si les individus perdent confiance dans les autres, la solidarité périclité. Il faudrait donc insister sur la construction de cette confiance au niveau collectif et sur les facteurs qui peuvent la briser.

Nous retrouvons donc le milieu des gens de mer dans une période d'anomie. Les solidarités traditionnelles ont éclaté et elles s'orientent différemment suivant les nouveaux critères de discernement ; les marins pêcheurs deviennent plus solidaires avec les marins pêcheurs, les plaisanciers à voile avec les plaisanciers à voile... Cela s'accorde fort bien avec nos hypothèses. Comme nous assistons à une communautarisation du milieu des gens de mer, la solidarité réflexive se limite à des milieux polarisés ou communautaires, et la solidarité infra-communautaire se limite à des actions isolées. De plus, à l'heure actuelle, la solidarité traditionnelle tend à se limiter aux marins professionnels qui sont parfois les derniers à appliquer des rites compliqués qui assuraient autrefois la mise en place d'une solidarité pré-réflexive collective.

Résumé succinct de l'étude empirique

Cette étude empirique nous permet désormais de parvenir à une meilleure compréhension de la mise en place d'une structure sociale solidaire. Comment se déroule le processus ?

Dans un premier temps nous avons un groupe inerte, une simple foule en interaction. Apparaît un élément qui provoque une dissociation de ce groupe de l'extérieur : il y a naissance d'une frontière. Ce peut être un danger externe, une action collective, la découverte de points communs, une désignation externe. Cet élément provoque une polarisation perçue comme commune au sein du groupe, une réciprocité des perspectives, une signification commune qui se concrétise sous la forme d'une unicité perçue de façon métaphorique. Cette unicité s'accompagne du retour réflexif du groupe sur lui-même, les membres de la communauté peuvent conceptualiser l'entité émergente et opérer un retour réflexif sur le groupe. Une fois la communauté créée, elle engrange son propre stock de descriptions binaires et de connaissances, il y a des actions à faire et d'autres à ne pas faire, qui vont s'accumuler et infléchir l'action individuelle. Du fait de la polarisation identitaire, et de la polarisation de l'action, les actions cohésives seront dirigées à l'intérieur du groupe, par associations métaphoriques ou par conscience réflexive. La conscience réflexive permet en outre au groupe de se réorganiser. L'interaction commune et la réciprocité des perspectives engendrant une normalisation des descriptions et du monde phénoménal du groupe et donc une régularité (ce mécanisme reste à comprendre et à tester), il va y avoir une sédimentation progressive des pratiques solidaires si le groupe perdure. Une fois la communauté installée, elle peut subir des mouvements internes ou des contraintes externes de dislocation, si ces mouvements sont trop forts, l'anomie s'installe, l'interaction perd sa signification, et il s'en suit un retour réflexif. Celui-ci peut conduire à une réorganisation du système ou à d'autres mouvements : scissions internes, rigidifications...

Conclusion

Notre ambition de départ était tout à fait pragmatique : tenter de modéliser et d'expliquer des actions très répandues socialement, et des corrélations difficiles à comprendre (la fréquence de l'entraide dans le cadre familial par exemple).

Pour parvenir à ce résultat, nous avons d'abord montré les limites d'une analyse en terme de rationalité individuelle ou d'affectivité puis nous avons proposé de les dépasser en envisageant différemment les rapports entre action et cognition dans la perspective des théories de l'enaction. Ceci nous a permis de faire quelques hypothèses sur la manière dont les individus signifient leur environnement social et orientent leur action. Nous avons supposé que des mécanismes inconscients intervenaient dans cette orientation comme la métaphorisation et la polarisation. Ce qui revient à dire que les acteurs au sein d'une communauté différencient cette communauté de l'extérieur en l'opposant à des communautés adverses (ou par une action collective) et en la conceptualisant. Cette différenciation permet la création d'une identité sociale au sein de la communauté qui entraîne structurellement des comportements solidaires. Ces comportements solidaires deviennent profondément imbriqués dans la séquence du faire et réguliers, ce qui les rend pré-réflexifs.

D'autre part, nous avons supposés que la solidarité pouvait trouver sa source dans les capacités réflexives des agents, dans leur capacité à se positionner dans l'environnement social et à agir pour la transformation de celui-ci : c'est ce que nous avons appelé la solidarité réflexive. Nous avons cherché à montrer que cette solidarité trouvait place dans une reconstruction du sens que l'acteur donne à son action et par une quête d'identité.

Enfin, nous avons montré l'importance de la régularité sociale et de l'anomie comme facteurs intervenant sur l'intensité du lien solidaire et sur la solidarité réflexive. Nous avons cherché à montrer que la relation entre les trois pouvait déboucher sur une communautarisation qui s'appuie sur un cercle vertueux. La régularité des actions et la similarité entre les actions individuelles permet la création d'une identité sociale qui renforce la cohésion sociale et donc la normalité par le biais de la coordination des acteurs en vue d'accomplir l'action collective. Cette normalisation doit nécessairement s'appuyer sur une régularité sociale.

L'étude empirique a porté sur la comparaison entre la communauté des gens de mer et le réseau linux. Ce qui a permis de bien mettre en évidence le rôle de l'identité sociale dans la constitution du lien solidaire et la différence concrète entre solidarité réflexive et solidarité pré-réflexive. D'autre part, nous avons montré l'importance des métaphores et oppositions et d'autres procédés cognitifs dans la solidarité réflexive, par le biais de la conceptualisation du collectif. Dans l'étude sur Linux et sur les gens de mer, nous retrouvons les mêmes procédés à tous les stades de la communauté : métaphorisation, positionnement par opposition, association. Le système de significations qui en découle rend l'action individuelle signifiante pour les acteurs pris dans la communauté, ce qui n'empêche pas qu'au cas par cas, l'action puisse répondre à des logiques différentes pour chaque acteur dans la séquence du faire.

En étudiant la relation entre cohésion, identité, régularité et normalisation sociale, nous nous sommes aperçus que certains points demandaient à être approfondis. Cette relation pourrait probablement se déduire par une étude plus poussée sur la façon dont les acteurs se conforment à la régularité qui existe au sein de la communauté. Il faudrait donc étudier comment les supports physiques et langagiers de cette régularité permettent la construction d'une identité sociale et d'une normalité. Une telle étude devrait déboucher sur des applications pratiques dans les organisations, d'où l'intérêt de prolonger les recherches dans cette direction. De plus, comprendre le rapport entre régularité, normalisation et cohésion sociale, nécessite une réflexion sur les rapports entre l'action et le retour réflexif. Celui-ci s'avère en effet primordial dans la détermination de l'action et dans la conceptualisation des groupes par les individus.

Cette étude s'est axée autour d'une réflexion théorique. Pouvons-nous nous le permettre ? Nous nous défendrons en arguant à partir du livre de Pekka Himanen, « *L'éthique des hackers et l'esprit de l'ère de l'information* », 2001. Celle-ci critiquant le modèle universitaire académique propose de lui substituer le modèle de l'Académie du net, « *au sein de laquelle les supports d'étude seraient libres d'utilisation, de critiques et de développements pour tous* », p 84. « *L'académie du Net suivrait le modèle hacker en formant un vaste continuum englobant l'étudiant débutant et le chercheur le plus pointu* », p 85. Et de plus, « *chaque moment d'apprentissage enrichirait en permanence les autres élèves. Seul ou en compagnie d'autres étudiants, l'élève apporterait quelque chose au support partagé.* ». En d'autres termes, étudiants, professeurs formeraient un grand ensemble où chacun pourrait développer ses idées librement. Nous pourrions même aller jusqu'à en faire un modèle social « *au sein duquel quelqu'un dira : j'ai une idée, je peux y apporter beaucoup grâce à cela, rejoignez-moi s'il vous plaît !* ». Par conséquent, la libre association pourrait s'accompagner de la liberté de pensée. Et notre étude du réseau Linux nous a dévoilé que le partage, le respect des différences, conduisaient à une solidarité volontaire et durable où chacun peut contribuer à l'élaboration de l'action collective. Par analogie, nous croyons qu'une réflexion sur l'action solidaire trouve une place légitime dans la quête de connaissance sociologique.

Nous pouvons dès lors clore ce mémoire en insistant sur sa dimension humaniste. Cette étude nous a révélés que les acteurs sociaux étaient capables de création, de changements et d'engagements. Il existe certes des invariants, comme les mécanismes identitaires et cognitifs que nous avons mis en évidence, mais les acteurs sociaux restent doués d'une grande créativité, ils peuvent lutter pour de véritables changements. Dans la pire adversité, qu'un seul homme ait une imagination assez forte pour emmener le groupe loin derrière les barreaux, et l'espoir peut renaître, le rêve prendre à nouveau corps dans les esprits. L'Homme garde donc l'espoir, il a conscience que son sort et celui de l'humanité pourrait être meilleure, il saura toujours se battre pour un idéal. La flamme ne s'éteint jamais complètement, elle perd seulement en intensité mais respandit encore plus dans l'obscurité. C'est ce que Victor Frankl avait compris, plongé dans l'enfer des camps, il a vu le cœur de l'Homme, et ce cœur c'est bien l'espoir, n'importe lequel, celui d'une autre société, d'un changement quelconque...

Nous voulons donc suivre le chemin ouvert par Victor Frankl, voir en l'Homme un être conscient du devenir de l'humanité et des autres, un Homme qui peut changer du jour au lendemain, un Homme qui peut remettre en cause tous ses principes, et qui peut lutter jusqu'au bout de ses forces, pour une société plus juste.

Lexique des termes utilisés

Action : Transformation de l'environnement qui résulte d'un mouvement corporel. On peut décomposer l'action en plusieurs éléments, le mouvement corporel, le résultat de l'action, la conceptualisation de l'action...

Action collective : Actions coordonnées d'individus vers une transformation de l'environnement conceptualisable par ces individus.

Anomie : Selon Durkheim, absence ou désintégration des normes sociales et indétermination des valeurs légitimes. Elle peut se concevoir comme une perte de la signification des descriptions d'action. P 93-97.

Association : Capacité cognitive qui relie mécaniquement des concepts abstraits ou concrets entre eux suivant des axes d'opposition.

Autonomie : Fait de se donner sa propre loi.

Cognition : Ensemble des processus mentaux qui ont trait à la connaissance du monde et à l'action. Dans son acception moderne comprend aussi bien l'affect que la raison.

Cohésion sociale : Propriété d'un système social. Le système résiste à l'application d'une force de désagrégation.

Communautarisation : Processus social par lequel un groupement d'individu acquiert la propriété de communauté. Il suppose la naissance d'une identité sociale commune, une fréquence accrue des interactions, une régularité des interactions, une normalisation des interactions et du système de significations collectif (réciprocité des perspectives), et des comportements solidaires entre membres de la communauté

Communauté : Groupe d'acteurs sociaux ayant des caractères communs, une identité sociale commune, et conscients de former un groupe ou désignés extérieurement comme formant un groupe.

Comportement : Ensemble d'actions individuelles structurées dans la durée.

Concept : Objet abstrait qui nous sert à penser.

Description : Notion générale qui renvoie à la capacité cognitive à décrire une action, par toute forme de langage. Elle peut être socialement distribuée en s'insérant dans le langage commun par exemple.

Empathie : Comportement relationnel basé sur la connaissance et la compréhension des sentiments d'autrui par l'intuition et l'identification affective. L'empathie caractérise ainsi la capacité à distinguer le soi d'autrui, à se représenter l'action et la pensée d'autrui. Selon certains auteurs elle ne se limite pas aux sentiments.

Enaction : Processus par lequel action et cognition se construisent simultanément.

Endogroupe : Groupe perçu par un acteur comme le groupe d'appartenance.

Espèces naturelles d'expérience : Partie de notre expérience qui est structurée par des corrélations dans notre expérience. On parle également de domaines fondamentaux d'expérience.

Exogroupe : Groupe perçu par un acteur comme extérieur à son groupe d'appartenance.

Expérience : Fait d'éprouver personnellement la réalité d'une chose.

Gestalt expérientielle : Conceptualisation d'un domaine fondamental d'expérience.

Identité sociale : Ensemble de repères physiques ou symboliques qui permettent de positionner un acteur par rapport à son endogroupe et de positionner l'endogroupe dans l'environnement social. Elle se fonde sur des ressemblances et des pratiques communes entre les acteurs au sein de l'endogroupe et sur la capacité des acteurs sociaux à polariser leur environnement et à conceptualiser la sphère collective.

Identité d'un système : Dans la théorie de l'autopoïèse, l'identité d'un système traduit la conservation de son organisation dans la durée.

Intentionnalité : Fait d'agir délibérément.

Intérêt : Pris dans son sens économique, il correspond à la notion de choix qui maximise les préférences. Un acteur intéressé est un acteur qui agit pour lui-même, dans son intérêt.

Métaphore : Dans son acception générale la métaphore est une figure de rhétorique qui consiste à substituer à un mot un autre mot sous l'effet d'une comparaison qui reste implicite. Pour Lakoff et Johnson, l'essence d'une métaphore est de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en terme de quelque chose d'autre. Une métaphore met donc en relation des concepts différents.

Opposition : Propriété du système conceptuel probablement héritée de notre expérience spatiale qui met en relation des éléments par leur antagonisme.

Projection : Capacité d'un acteur social à s'abstraire d'une situation concrète pour se l'imaginer mentalement. Une projection peut être collective par le biais du langage.

Rationalité : Maximisation des préférences.

Réciprocité des perspectives : C'est une structure de pertinence, d'interprétation, de perception et de perspectives commune à un groupe d'individus.

Régularité sociale : Propriété d'un système social. Le système présente des régularités dans les comportements, les pratiques, et les significations collectives.

Réflexivité : Equivalence entre la description d'une action et la réalisation de l'action. Elle transite par le langage métaphorique.

Retour réflexif : Processus réflexif par lequel un acteur social prend conscience de lui-même, se conceptualise en situation, se représente son action. Cela traduit par extension la capacité d'un agent à se réfléchir dans le groupe ou à réfléchir sur le groupe, sur sa condition. Ce processus suit généralement une rupture dans la séquence du faire. Par exemple, si un obstacle m'oblige à me repenser en situation (perte d'emploi), il y a retour réflexif. Au niveau collectif, c'est la capacité des membres d'un groupe à réfléchir sur eux-mêmes de façon réflexive.

Sédimentation : Mécanisme par lequel des pratiques sociales ou individuelles deviennent pré-réflexives (inconscient cognitif) et s'accumulent.

Stock de connaissances : Ensembles de connaissances accumulées qui forment pour un individu les connaissances auxquelles il se réfère sans que cela fasse question, pour comprendre une situation.

Stock de descriptions : Ensembles de descriptions d'action stockées chez un individu ou au niveau collectif. L'acteur s'y réfère pour comprendre une situation ou une action.

Système conceptuel : ensemble de concepts reliés entre eux qui sert à organiser notre pensée et notre langage.

Système de significations : Ensemble de significations reliées entre elles. Il permet de conférer un sens à l'action et dépend du contexte culturel.

Système de significations collectif : Système de signification médian présent dans une communauté.

Vide existentiel : Situation dans laquelle se trouve un individu qui ne parvient plus à donner un sens à ses actions ou à sa vie.

Bibliographie.

Ouvrages et articles portant sur l'étude de la solidarité.

- Ansay Pierre, Goldsmith Alain, « *Dictionnaire des solidarités.* » Chronique sociale, 1998.
- Bourgeois Léon. « *Solidarité.* » Paris, Armand colin, 1906, 5^{ème} édition.
- Chapuis Raymond. « *La solidarité. L'éthique des relations humaines* », Puf, Que sais-je ?, 1999.
- Comte Auguste. « *Œuvres d'Auguste Comte* », Paris, éditions Anthropos, 1968.
- Durand Yves. « *Les solidarités dans les sociétés humaines.* » Puf, Paris, 1987.
- Durkheim Emile. « *De la division du travail social.* » Les classiques des sciences sociales, 1893.
- Duvignaud Jean « *La solidarité* », Paris, Fayard, 1986.
- Gueslin André. « *L'invention de l'économie sociale* » Paris, Economica, 1998, 2^{ème} édition.
- Marion Henri. « *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée* » Paris, F. Alcan, 1890.
- Levine Robert. « *Les fluctuations de l'entraide* », Pour la science, N° 313, novembre 2003.
- Mauss Marcel. « *Essai sur le don. Forme et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques.* » Les classiques des sciences sociales. Article originalement publié dans l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924.
- Zol Rainer. « *Le défi de la solidarité organique. Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale ?* » L Soziologie, Universität Bremen, Bibliothekstrasse, 28359, Bremen, Germany. Sociologie et sociétés, vol. XXX, n° 2, automne 1998.

Ouvrages relatifs à la critique du courant utilitariste.

- Boudon Raymond. « *La logique du social* » Hachette, 1990.
- Caillé Alain. « *Critique de la raison utilitaire* » Paris, La Découverte, 1989.
- Caillé Alain. « *Don, intérêt et désintéressement* » Paris, La Découverte/Mauss, 1994.
- Crozier michel, Friedberg Erhard. « *L'acteur et le système* » Seuil, 1977.
- Richard Dawkins, « *Le gène égoïste* » Odile Jacob, 1996.
- Durkheim Emile. « *L'individualisme et les intellectuels.* » Les classiques des sciences sociales. Une édition électronique réalisée à partir de l'article d'Émile Durkheim « L'individualisme et les intellectuels » — Revue bleue, 4e série, t. X, 1898, pp. 7-13.
- Enriquez Eugène. « *De la horde à l'état* » Gallimard, 1983.
- Freud Sigmund. « *Totem et tabou* » Paris, Editions Payot, 1912, 2001.
- Freud Sigmund. « *Essais de psychanalyse* » Paris, Editions Payot, 2001.
- Hirschmann Albert O. « *La passion et les intérêts* » Paris, Puf, 1980.
- Le Bon Gustave. « *Psychologie des foules* » Paris, Puf, 1895, 2002.
- Leyens J-P. « *Psychologie sociale* » Pierre Mardaga éditeur, Bruxelles, 1979.

- Maisonneuve Jean, Lamy Lubomir. « *Psychosociologie de l'amitié* » Paris, Puf, 1993.
- Sous la direction de Moscovici Serge. « *Psychologie sociale des relations à autrui* » Nathan/Her, Paris, 2000.
- Passy Florence. « *L'action altruiste. Contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux.* » Genève, Droz, 1998.
- Thuderoz Christian, Mangematin Vincent, Harrisson Denis « *La confiance. Approches économiques et sociologiques* » Paris, Gaëtan Morin Editeur, 1999.

Ouvrages et articles traitants de la cognition.

- Sous la direction de Andler Daniel. « *Introduction aux sciences cognitives* » Editions Gallimard, 1992.
- Austin John. « *Quand dire, c'est faire* » Paris, éditions du Seuil, 1970.
- Sous la direction de Danièle Dubois. « *Sémantique et cognition : catégories, prototypes et typicalité.* » Éditions du CNRS, 1993.
- Decety Jean. « *L'empathie ou l'émotion partagée* » Pour la science, n° 309, Juillet 2003.
- Frankl Victor. « *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie.* » Les éditions de l'Homme, 1988.
- Frankl Victor. « *La psychothérapie et son image de l'homme.* » Ed Resma, paris, 1970.
- Fuchs Catherine, Le Goffic Pierre. « *Les linguistiques contemporaines.* » Hachette, 1992.
- Hacking Ian. « *L'âme réécrite. Etude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* ». Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998.
- Lakoff George & Johnson Mark. « *Les métaphores dans la vie quotidienne.* » Les métaphores dans la vie quotidienne. Paris, Les Éditions de Minuit (Propositions), 1985. Édition originale, The University of Chicago, 1980.
- Lakoff George « *Les universaux de la pensée métaphorique : la question de la variation dans l'expression linguistique* » (Références sur internet).
- Merleau-Ponty Maurice. « *La structure du comportement.* » PUF, Paris, 1942.
- Merleau-Ponty Maurice. « *Phénoménologie de la perception.* » Editions Gallimard, 1945.
- Pacherie Elisabeth. « *La dynamique des intentions* » Cnrs. (Références sur Internet)
- Pellicier Yves. « *Présence de Frankl.* » Genève, Editions du Tricorne, 1996.
- Piaget Jean. « *le jugement moral chez l'enfant* » Paris, Puf, 1932.
- Rosch E. « *Classification d'objets du monde réel : origines et représentations dans la cognition* » Bulletin de psychologie, 242-250, 1976.
- Tiberghien Guy. « *Dictionnaire des sciences cognitives* » Armand Colin, 2001.
- Tijus Charles. « *Introduction à la psychologie cognitive* » Paris, Nathan, 2001.
- Varela Francisco. « *Les sciences cognitives, tendances et perspectives.* » Paris, éd. du Seuil, 1989.

- Varela Francisco J., Maturana Humberto R. « *L'arbre de la connaissance.* » Editions Addison-Wesley France, Munich, 1994.
- Varela Francisco, Thompson E., Rosch E. « *L'inscription corporelle de l'esprit.* » Seuil, 1993.
- Vignaux Georges. « *Le démon du classement. Penser, organiser* » Seuil, 1999.

Ouvrages de sociologie et de psychologie sociale.

- Azzi Assaad Elia, Klein Olivier. « *Psychologie sociale des relations intergroupes* » Paris, Dunod, 1998.
- Bagnet Lucy. « *L'identité sociale* » Dunod, Paris, 1998. (Contient la partie sur Tajfel et l'école de Bristol.
- Blandin Bernard. « *la construction du social par les objets* » Paris, P.U.F., 2002.
- Sous la direction de Chauchat Hélène, Durand-Delvigne Annick. « *De l'identité du sujet au lien social.* » Puf, Paris, 1999.
- Cicourel Aaron. « *La sociologie cognitive* » Paris, P.U.F., 1979.
- Deschamps J.C, Morales J.F, Paez Dario, Worchel Stephen. « *l'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* » Pug, Grenoble, 1999.
- Douglas Mary. « *Comment pensent les institutions* » Paris, La Découverte, 1999.
- Dubar Claude. « *La socialisation* » Armand Colin, Paris, 2000, 3^{ème} édition.
- Durkheim Emile. « *Représentations individuelles et représentations collectives* » Publié dans la Revue de Métaphysique et de Morale, tome VI, numéro de mai 1898.
- Durkheim Emile. « *Le suicide.* » Paris, Puf, 1897.
- Durkheim Emile et Mauss Marcel. « *De quelques formes primitives de classification* » Les classiques des sciences sociales, 1903.
- « *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale* » Paris, La Découverte, Editions du MAUSS, 2001. (contient les articles de Sacks et Garfinkel)
- Levi-Strauss Claude. « *Anthropologie structurale* » Paris, Plon, 1958
- Schütz Alfred. « *Éléments de sociologie phénoménologique* » Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sainseaulieu Renaud. « *Des sociétés en mouvement. La ressource des institutions intermédiaires* » Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- Tarde Gabriel. « *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires.* » Les classiques des sciences sociales. Paris, Félix Alcan, 1897.

Ouvrages divers

- Bergson Henri. « *L'énergie spirituelle* » Paris, PUF, 1919.
- Camus Albert. « *Le mythe de Sisyphe* » Gallimard, 1985 (1942 pour la première édition).
- Popper Karl. « *La logique de la découverte scientifique* » Paris, Payot, 1973.
- Himanen Pekka. « *L'éthique Hacker et l'esprit de l'information* » Paris, Exils éditeurs, 2001.

- Richard Laurent « *Comparaison et justification économique des solutions basées sur des logiciels libres en matière de politique informatique pour les serveurs d'entreprises par rapport aux solutions propriétaires traditionnelles* » disponible sur www.Linux-France.org.
- Simon-Gouilletquer. « *Femme de la côte.* » Geste Editions, La Creche, 2000.
- Werner Charles. « *La philosophie grecque.* » Payot, Paris, 1946.