

La créativité de l'agir¹

Hans Joas
Université libre de Berlin

L'« action » est aujourd'hui un concept clé de la philosophie et de la plupart des sciences humaines. Dans toutes ces disciplines, la formulation d'une « théorie de l'action » constitue l'un des principaux centres d'intérêt de la réflexion théorique actuelle. L'ascension victorieuse des modèles de l'agir rationnel issus de la théorie économique et de quelques auteurs philosophiques a suscité de vives réactions au sein des sciences sociales et a conduit ces dernières à réfléchir plus en détail aux postulats sur lesquels repose leur propre théorie de l'action. De Durkheim à Etzioni en passant par Parsons, la critique dominante en sociologie et en économie des modèles de l'agir rationnel, fondée sur la normativité et la morale, demande certainement aujourd'hui à être complétée et approfondie.

Toute théorie de l'action construite sur l'action rationnelle engendre nécessairement un contre-modèle, celui de l'action non rationnelle. Elle plaque immédiatement sur la pluralité phénoménale de l'agir une grille d'évaluation. La théorie sociologique de l'action a toujours tenté – même dans ses versions normativistes – de considérer les types d'action comme dérivant, à des degrés différents, du concept de rationalité au sens le plus complet. Comme l'a montré Schluchter (1979, p. 192) la distinction classique des quatre types d'action proposée par Weber a comme principe

1. Traduction de : Hans Joas « Die Kreativität des Handelns », in *Sozialanthropologische Arbeitspapiere* Nr. 65 (FU Berlin, Institut für Ethnologie ; Schwerpunkt Sozialanthropologie), 1995. Cet article de Joas se réfère au livre publié sous le même titre en 1992 chez l'éditeur Suhrkamp. Ce livre a été traduit de l'allemand par Pierre Rusch et publié en 1999 par les Éditions du CERF, Paris sous le titre « La créativité de l'agir ». L'essentiel du texte présenté ici est repris de la traduction française du livre, avec l'accord de l'auteur, et la traduction des autres parties a été assurée par J. Friedrich. (Note des éditeurs)

typologique de renoncer chaque fois à la rationalisation d'une des composantes de l'agir. Schluchter considère que Weber a ordonné ses types d'action par degré de rationalité décroissant, selon une échelle mesurant le contrôle rationnel susceptible de s'exercer sur les différentes composantes de l'action, comme le moyen, la fin, la valeur et la conséquence. Ce n'est que l'action rationnelle en finalité qui peut prétendre constituer l'action par excellence. L'action rationnelle en valeur, en revanche, est une action qui renonce à envisager ses conséquences. L'action affectuelle est de surcroît indifférente aux valeurs, et l'action traditionnelle évacue même toute réflexion sur les fins. Aussi, dans cette conception, l'action idéale est celle qui rationalise aussi bien ses fins que ses valeurs et ses conséquences. De cette manière, les conceptions normativistes de l'action restent également rattachées au modèle rationaliste auquel elles s'opposaient.

Quelle est cependant l'alternative à cette approche ? Si fécondes que soient, sur un plan empirique, les études microsociologiques d'actes concrets inscrits dans leur contexte particulier ou leur séquentialisation dans le style de la sociologie phénoménologique, de l'ethnométhodologie ou de l'analyse conversationnelle, ces techniques n'offrent pas par elles-mêmes une autre théorie de l'action. Certes, elles dénoncent à juste titre les tentatives visant, comme chez Parsons, à développer par le seul travail de la réflexion un cadre catégoriel qui cernerait des caractéristiques empiriquement constatables de l'agir humain réel. Mais le lien avec la thématique de la rationalité risque en revanche d'être totalement perdu de vue. Si l'on ne veut pas prendre pour point de départ l'agir rationnel, en rejetant tous les autres modes d'action dans une catégorie résiduelle, il me semble indispensable d'en passer par l'*introduction reconstructive* du concept d'agir rationnel. Par « introduction reconstructive », il faut entendre ici la mise en évidence des présupposés implicites des représentations de l'agir rationnel. Toutes les théories de l'action qui partent d'un type d'agir rationnel présupposent au moins trois choses – et ce, quelle que soit la manière dont elles conçoivent la rationalité, de manière plus ou moins étroite, dans une perspective utilitariste ou normativiste. Elles présupposent premièrement que le sujet est capable d'agir en fonction d'un but, deuxièmement qu'il maîtrise son corps, troisièmement qu'il est autonome relativement à ses semblables et à son environnement. Une moindre attention portée au but poursuivi, un défaut ou un moindre degré de maîtrise de son corps, une perte ou un abandon de l'autonomie individuelle font apparaître l'acteur comme moins rationnel ou comme non rationnel, et tendent à exclure son comportement de la catégorie des actes rationnels. Or, ceux qui défendent de telles idées savent très bien que, souvent, les actions empiriquement données ne présentent pas les traits postulés dans le modèle de l'agir rationnel ; ils se trouvent cependant contraints d'imputer la validité limitée de ces postulats, non pas à l'insuffisance de leur propre théorie, mais à une défaillance des sujets agissants. Comme tout le monde, ils savent aussi que l'être humain

ne dispose pas dès la naissance de ces facultés présumées dans le modèle rationaliste. Pour les partisans de ce modèle, le développement de l'enfant ne représente toutefois qu'un processus d'acquisition de la faculté d'agir rationnellement ; l'analyse génétique ne peut, à leur avis, rien nous apprendre sur la structure de l'agir et de la faculté d'agir eux-mêmes. Aucun savoir empirique concernant cette faculté et son développement ne peut rien ajouter au type de l'agir rationnel, tel qu'il a été fixé analytiquement.

Il ne s'agit nullement de contester l'utilité empirique du modèle de l'agir rationnel pour l'analyse de certains phénomènes sociaux. Ce qui doit être remis en cause, c'est l'attitude consistant à s'autoriser de cette utilité relative pour appliquer un tel modèle à de nouveaux domaines d'objet, sans avoir engagé une réflexion fondamentale sur les nombreux postulats qu'il met implicitement en jeu. Nous analyserons donc dans les pages suivantes *le caractère intentionnel de l'agir humain, la corporéité spécifique et la socialité première de la faculté humaine d'agir*. Cette analyse des postulats implicites que véhiculent les théories de l'action fondées sur l'acte rationnel doit aussi, j'en suis convaincu, transformer notre vision de la rationalité (instrumentale) et de la normativité.² Elle fera apparaître la créativité de l'agir humain. Dans ma conception propre, je me réfère principalement au pragmatisme américain mais aussi à l'herméneutique et à la phénoménologie sociale.

LA CRITIQUE DU SCHÉMA DE LA FIN ET DES MOYENS DANS L'INTERPRÉTATION DE L'AGIR HUMAIN

En premier lieu, je propose une interprétation non téléologique de l'intentionnalité de l'agir humain. Beaucoup de sociologues classiques, comme par exemple Weber, ont considéré les catégories de la « fin » et des « moyens » comme centrales et absolument incontournables pour une analyse de l'agir humain. Dans la théorie sociologique, personne n'a plus explicitement que Luhmann (1968b) mis en doute cette apparente évidence du schéma de la fin et des moyens dans l'interprétation de l'agir humain. La critique de Luhmann prend pour toile de fond la théorie de l'action et l'analyse de la bureaucratie développées par Weber. Il s'intéresse tout particulièrement à l'articulation de ces deux problématiques. La typologie wébérienne de l'action était sans conteste fondée sur le type de l'action rationnelle en finalité. Il est non moins clair que le modèle wébérien de la

2. La théorie féministe de Dorothy Smith est l'une des rares approches où j'ai retrouvé un programme semblable [(1979), en particulier p. 149 s.]. Contrairement à d'autres, Smith ne demande pas qu'on ajoute une théorie de l'agir émotionnel à la théorie de l'agir rationnel, mais critique, notamment sur les exemples de Parsons et de Schütz, les fausses évidences que véhicule le modèle dominant de l'action rationnelle.

bureaucratie affirmait le caractère rationnel de ce type d'organisation. Weber pensait-il donc que la rationalité d'une organisation présuppose que tous les individus impliqués se comportent de façon rationnelle ? Dans l'interprétation de Luhmann, cette question trouve une réponse globalement affirmative. La rationalité de la forme d'organisation bureaucratique réside alors pour Weber précisément dans son aptitude à servir diverses fins. Elle constitue un moyen pour ceux qui sont en mesure d'instaurer des fins – pour des entrepreneurs, des dirigeants, des chefs – qui matérialisent leur volonté en commandant et en instruisant les autres dans leurs actions. Les études empiriques n'ont pas confirmé le modèle wébérien de la bureaucratie. Dans ces recherches, Luhmann récolte toutes sortes de preuves, qui ne mettent pas seulement en lumière empiriquement le décalage entre le modèle rationnel et la réalité – ce décalage est admis même par les tenants du modèle rationnel – mais le caractère empiriquement improductif des tentatives d'explication fondées sur ce modèle. Luhmann réagit à cet état de choses en renversant la problématique. Il ne se demande plus comment les structures organisationnelles sont dérivées d'un objectif préétabli, mais quelle fonction la définition d'un objectif joue dans les organisations. S'appuyant sur le fonctionnalisme systémique développé par Parsons à la fin des années cinquante, il assigne pour fonction à l'objectif de « désigner les opérations que le système doit effectuer sur son environnement pour se maintenir » (Luhmann, 1968a, p. 48). La définition d'un objectif se trouve ainsi subordonnée au maintien du système. De cette idée, Luhmann tire des développements extrêmement féconds pour une interprétation cohérente de tous les phénomènes qui, du point de vue du modèle rationnel de l'organisation, apparaissent comme de simples irrégularités.

La critique du schéma de la fin et des moyens ne débouche pas nécessairement sur sa subordination à un modèle systémique, et Luhmann ne cherche d'ailleurs pas à donner cette impression. Dans un premier temps, il se contente de montrer que le modèle rationaliste de l'action présente des affinités avec le modèle rationaliste de l'organisation, et que celui-ci souffre de certaines insuffisances empiriques. Il en déduit d'abord simplement qu'il serait possible de surmonter cette difficulté en dégagant un autre modèle d'action que celui de l'action rationnelle. L'argumentation de Luhmann, en effet, se développe également sur le plan de la théorie de l'action. Il revient à l'agir conçu comme un processus qui, dans l'expérience quotidienne, n'est nullement articulé en moyens et en fins, ni en enchaînements de séquences de ce type dans lesquelles les fins premières pourraient à leur tour constituer les moyens de fins supérieures. Il reste que le sujet agissant peut, non moins que le scientifique, appliquer au cours naturel de son agir un schéma d'interprétation téléologique. Luhmann caractérise le schéma de la fin et des moyens comme une variante de l'interprétation causale de l'action, variante dans laquelle c'est le moi du sujet agissant lui-même qui joue le rôle de la cause. Or une comparaison avec la

pensée antique, par exemple avec la philosophie aristotélicienne de l'action, ne tarde pas à montrer qu'une interprétation causale ne va nullement de soi. L'idée du *telos*, conçu comme le point de maturité et de perfection inhérent à l'action, ne paraît plus guère compréhensible pour une conscience moderne. Entre l'Antiquité et l'interprétation moderne, le contenu du concept de fin s'est modifié dans le sens d'une radicale subjectivation. Ce qui a été conservé, c'est l'identification d'un but stable dans le flux de l'agir. L'interprétation causaliste se trouve libéralisée, lorsqu'on considère qu'une multitude de causes est impliquée dans la moindre action, et que toute action provoque une foule d'effets. Sur le fond, pourtant, le schéma d'interprétation est resté le même. L'apport caractéristique de Luhmann consiste à s'interroger sur la fonction d'une interprétation causaliste de l'agir en général et sur la fonction du schéma de la fin et des moyens *pour l'agir humain* en particulier.

Dans les deux cas, selon Luhmann, cette fonction est de permettre au sujet agissant de prendre une vue d'ensemble de sa situation. Relativement à l'interprétation causaliste de l'expérience humaine en général, cela signifie que sa fonction consiste à « systématiser les potentiels d'expérience et de comportement qui apparaissent dans l'expérience naturelle, et à les interpréter de telle sorte qu'ils deviennent disponibles à des fins de comparaison, c'est-à-dire rationalisables » (Luhmann, 1968b, p. 29). Pour ce qui est de l'interprétation de l'agir selon le schéma de la fin et des moyens, Luhmann attribue à ce dernier une fonction de sélection dans la perception et l'évaluation des conséquences de l'acte. Il conteste tout d'abord qu'on puisse s'appuyer sur l'idée de sujets agissant en fonction d'un système de valeurs cohérent, coupé de la réalité. Comme les pragmatistes et les phénoménologues, il revient à la dynamique de l'expérience naturelle, dans laquelle nous savons bien que les valeurs n'influent sur notre agir qu'en proportion de leur réalisabilité et du degré de satisfaction d'autres valeurs. Luhmann peut alors rapporter la fonction du concept de « fin » à une évaluation des conséquences de l'action :

Le concept de fin désigne l'effet, ou l'ensemble d'effets, qui doivent justifier l'agir, c'est-à-dire seulement une fraction de la totalité de ces effets. Son 'thème' ne réside pas dans la production de ces effets privilégiés, mais dans la relation de leur valeur à la valeur d'effets secondaires (comprenant les effets d'autres possibilités d'action, auxquelles tel engagement nous oblige à renoncer). L'instauration d'une fin signifie que la valeur des effets recherchés est capable de fonder l'agir *quelle que soit la valeur ou la non-valeur des effets secondaires ou des effets qu'auraient eus d'autres actions, auxquelles le sujet a renoncé*. Le concept de moyen saisit le même rapport de valeur du côté opposé, du point de vue des valeurs non retenues. Il part des causes qui sont de nature à produire un effet recherché, et signifie que leurs implications en termes de valeurs, dans la mesure où elles restent sans incidences sur la fin poursuivie, peuvent être négligées. (p. 44)

Par cette réflexion, Luhmann applique l'analyse fonctionnaliste non seulement aux modes d'organisation, mais aussi à la dynamique de l'agir humain. La question de la fonction de la finalité dans les systèmes d'action porte sur l'un et l'autre de ces domaines.

Il a été peu remarqué, et beaucoup s'en étonneront, que les réflexions de Luhmann prennent leurs sources dans la pensée du pragmatiste américain Dewey, source observable jusque dans les formulations retenues. Il y a pourtant une différence importante entre la version propre à Dewey et sa réception chez Luhmann. Luhmann utilise des arguments développés par Dewey pour justifier sa propre argumentation fonctionnaliste, qui radicalise largement celle de Parsons. Son analyse fonctionnelle du schéma de la fin et des moyens dans l'agir ne s'appuie pas, comme la critique de Dewey, sur le concept positif d'un mode d'action supérieur à ce schéma. En effet, la critique que Dewey³ adresse à l'interprétation téléologique de l'agir est fondée sur la possibilité d'une « instrumentalité authentique » ; à cet idéal ne correspond rien dans la théorie de Luhmann. Or, la critique du modèle rationnel de l'organisation peut s'accorder à l'une ou à l'autre de ces deux formes de relativisation du modèle rationnel de l'agir.

Dewey commence avec une distinction forte entre la « fin » et le « résultat » d'une action. En concevant les buts comme des états futurs anticipés, on ne décrit donc pas suffisamment leur rôle dans l'agir présent. Il doit souligner cette distinction triviale pour rendre compréhensible sa thèse d'une relation réciproque entre les fins et les moyens de l'action. Il ne sort pas de l'idée que l'action, en règle générale, est d'emblée dirigée vers des fins clairement définies, en fonction desquelles s'effectue ensuite le choix des moyens. Le plus souvent, au contraire, les fins sont relativement indéterminées et ne se trouvent spécifiées que par une décision quant aux moyens à employer. La réciprocity des fins et des moyens signifie donc un jeu d'interactions entre le choix des moyens et la clarification des fins. La dimension des moyens n'est pas neutre relativement à celle des fins. En trouvant certains moyens à notre disposition, nous découvrons des fins dont nous n'avions même pas conscience auparavant. Les moyens ne spécifient donc pas seulement les fins, ils élargissent aussi le champ des fins assignables. Le concept de *genuine instrumentality* de Dewey est développé contre l'exclusion des fins des processus réflexifs à l'œuvre dans l'agir. Dans ce cas-là, les fins se trouvent suspendues au-dessus des processus d'action, et, ainsi, réduisent véritablement les moyens à un rôle purement instrumental. Dans les écrits éthiques de Dewey, on voit clairement que sa critique des fins

3. Dewey a développé sa critique dans une multitude d'écrits, sans que son argumentation ait toujours été tout à fait claire, ni entièrement libre de contradictions. Les textes les plus caractéristiques, à cet égard, sont sans doute J. Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (Démocratie et éducation, p. 149 s.) ; *Theory of Valuation*.

arrêtées ne s'applique pas seulement aux contraintes extérieures, mais aussi à celles que l'individu s'impose lui-même. Lorsqu'une fin particulière se trouve sanctifiée comme une valeur en soi, l'individu perd de vue les autres implications que comprennent son objectif et les moyens choisis, comme si miraculeusement elles ne devaient pas se produire ou pouvaient être ignorées (Dewey, 1939, p. 42). Or ce qui intéresse Dewey, ce n'est pas le culte des valeurs et la poursuite aveugle des fins assignées, mais la participation pragmatique de l'individu à l'agir collectif, où toutes les valeurs et toutes les fins peuvent devenir un objet de réflexion et de discussion.

La critique de Dewey contre le schéma de la fin et des moyens dans l'interprétation de l'agir humain repose donc sur son refus de considérer l'activité imposée – par soi-même ou par autrui – comme le prototype auquel doit se référer une théorie de l'action. Il accorde une importance essentielle à la différence entre les objectifs prescrits de l'extérieur et les fins qui se dessinent, mais peuvent aussi être révisées et abandonnées, au sein même de l'agir. Le scepticisme du pragmatiste relativement à tout ce qui pourrait gommer cette différence s'accorde ici avec les réserves émises par certains penseurs proches de la philosophie de la vie à l'encontre du schéma de la fin et des moyens.⁴ Ainsi, Tönnies s'est lui aussi interrogé sur la mise en œuvre générale de ce schéma, en remarquant que, dans deux cas, il ne correspond manifestement pas à l'expérience propre du sujet agissant : lorsqu'il agit par inclination et par goût, le sujet distingue aussi peu les fins des moyens que lorsqu'il exécute des gestes routiniers. Ces deux cas correspondent exactement à l'idée que le pragmatiste se fait, d'une part, de l'agir chargé de sens, d'autre part, de l'activité ravalée au rang d'une routine irréfléchie. Simmel va encore plus loin, quand, dans ses œuvres métaphysiques tardives, il voit la liberté de l'homme non pas dans sa capacité à agir conformément à des fins, mais au contraire dans son refus de se subordonner à quelque fin que ce soit. Il définit l'homme comme l'être « inadapté à toute fin », libéré de la finalité (*unzweckmässig*). Mais c'est Heidegger qui a le plus radicalement soutenu l'impossibilité de concevoir l'ensemble de l'existence humaine comme un enchaînement de moyens et de fins. Nous ne nous précipitons pas d'un acte à l'autre, pour atteindre à la fin de notre vie le but poursuivi. Notre relation à nous-mêmes et à l'ensemble de notre vie ne se laisse appréhender qu'au moyen de tout autres catégories, que Heidegger rapporte à un « à dessein de quelque chose » plutôt qu'à un « pour quelque chose », et qu'il cherche à cerner plus précisément dans son analyse de l'« être vers la mort ». Tous ces arguments tendent par divers côtés à limiter la validité du schéma de la fin et des moyens, et montrent au total que ni les gestes de routine, ni l'agir chargé de sens, ni l'action

4. Voir Ferdinand Tönnies, « Zweck und Mittel im sozialen Leben » ; Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, notamment p. 37-45 ; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18 et 46 (Être et temps).

créatrice, ni l'acte nourri d'une réflexion existentielle ne peuvent être pensés selon ce schéma. Il n'est désormais rien moins qu'évident de construire une théorie de l'action sur une telle base. Mais il s'agit aussi de montrer quels présupposés ont pu faire croire que cette approche allait de soi, et comment, après que ces postulats ont été abandonnés, il est possible d'envisager sous un jour nouveau l'instauration et la poursuite des fins dans l'agir humain.

Je ne vais pas poursuivre cette voie maintenant. Je renonce pour l'instant à développer le concept d'intentionnalité à partir de l'idée d'intégration pré-réflexive de l'agir dans les situations et de la transformation des « désirs » en « fins ». Comme on sait, l'acte créatif d'instauration d'une fin suppose autant la constitution d'une réalité indépendante de l'acteur que la préservation en lui de la faculté de désirer cette réalité autrement qu'elle est. J'y renonce pour esquisser au moins brièvement les deux autres postulats implicites contenus dans l'idée d'agir rationnel.

LA RELATION DE SUJET AGISSANT AVEC SON PROPRE CORPS

Le deuxième postulat implicite dans la plupart des théories de l'action consiste à admettre sans examen que les sujets agissants sont capables d'exercer un contrôle sur leur corps. Contrairement au schéma de la fin et des moyens, qui opère très ouvertement dans les modèles rationalistes et auquel on peut seulement reprocher de ne jamais être remis en question, l'idée d'un corps maîtrisable, dont le sujet agissant se sert pour atteindre ses buts, cette idée constitue réellement un postulat *dissimulé*, puisque la plupart des théories de l'action ne font aucune place au corps. La sociologie pré-suppose d'ordinaire l'existence du corps comme siège factuel de l'agir, mais par une sorte de prudence théorique ne s'y intéresse pas davantage.⁵ Le concept d'action, dans la théorie sociologique, n'est rapporté à la réalité biologique ou anthropologique de l'homme que lorsqu'il s'agit de défendre l'identité des sciences sociales contre des tentatives de réduction biologistes ou psychologues.

Outre l'importance de la corporéité pour une compréhension non téléologique de l'intentionnalité, il y a au moins deux raisons de ne pas se contenter de cet état de choses. La première raison tient au fait que la théorie de l'action peut être accusée de pencher, dans son principe même, du côté d'une *relation activiste avec le monde*, par quoi elle se révélerait manifestement tributaire d'une spécificité culturelle, voire peut-être sexuelle,

5. Cette situation est décrite sous divers aspects, quoique sans rigueur systématique, dans l'ouvrage de Bryan Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*.

et ne présenterait donc pas le caractère d'universalité auquel elle prétend. Si la théorie de l'action interprète l'agir lui-même comme une valeur en soi, alors elle néglige ou disqualifie d'emblée l'attitude de ceux qui choisissent plutôt de cultiver une sensibilité esthétique délivrée des contraintes de l'action ou de se soumettre docilement aux caprices du destin, aux hasards de l'existence. Or la théorie de l'action ne peut se défendre d'un tel reproche que si son concept d'action est défini de manière à inclure aussi la passivité, la sensibilité, la réceptivité, la sérénité. Ce doit être un concept qui ne décrit pas l'activité ininterrompue de l'homme comme une production d'actes particuliers, mais comme une certaine structure de la relation entre l'organisme humain et son environnement. La théorie de l'action, si elle veut éviter toute implication activiste, est donc condamnée à intégrer la dimension de la corporéité.

La deuxième raison pour laquelle on ne peut faire du corps un simple présumé non thématique de la théorie de l'action tient à la problématique d'une *limitation instrumentaliste* du rôle du corps. Une telle limitation a lieu quand celui-ci est conçu comme un instrument soumis à la pure intentionnalité – que ce soit comme un moyen technique (du point de vue de l'agir instrumental), comme un corps parfaitement maîtrisable (du point de vue de l'agir à visée normative) ou encore comme un simple médium capable de matérialiser les intentions expressives du sujet sans leur opposer ni résistance, ni inertie propre (du point de vue de l'agir communicationnel). Les grandes entreprises historico-anthropologiques de Elias ou de Foucault, par exemple, peuvent être comprises comme des tentatives visant à analyser la naissance historique d'une relation instrumentale de l'individu avec son propre corps. À juste titre, ces auteurs ne s'intéressent pas seulement à l'influence des valeurs culturelles sur les orientations individuelles, mais mettent au premier plan la formation et le triomphe des techniques de discipline corporelle. S'il est vrai qu'ils tendent en cela à considérer l'histoire comme un mouvement plus ou moins linéaire de domestication progressive du corps, de sorte qu'il ne reste plus pour finir – comme Giddens l'a dit à propos de Foucault – que des corps sans visage⁶, c'est-à-dire de purs objets de discipline privés de subjectivité, leurs travaux apportent néanmoins des contributions essentielles à une « histoire culturelle de l'acteur rationnel ». Une telle histoire culturelle constitue le pendant, sur le plan historiographique, de l'introduction reconstructive des postulats implicites contenus dans le concept d'agir rationnel. De cette reconstruction conceptuelle, elle peut en tout cas apprendre que l'idée d'un corps instrumentalisable, telle qu'elle est postulée dans des modèles rationnels naïfs, ne doit pas basculer dans la vision d'une histoire entièrement réduite à des processus d'assujettissement. Admettre une instrumentalisation totale

6. « Les corps de Foucault n'ont pas de visage. » Voir Anthony Giddens, 1984, p. 157 (*La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, p. 213).

du corps par le sujet agissant ou par des « disciplines » autonomisées, ce serait refuser à l'individu toute capacité d'agir. Il s'agit donc de trouver un point d'équilibre entre l'instrumentalisation et d'autres types de corporéité, qui seraient, eux, d'ordre non instrumental. Au contrôle du corps sur la scène de l'existence succèdent toujours des phases de relâchement dans les coulisses.⁷ La théorie de l'action doit donc s'intéresser autant à la formation du contrôle corporel qu'à la manière dont l'individu apprend à relâcher ce contrôle, c'est-à-dire à la réduction intentionnelle de l'instrumentalisation du corps.

Le pragmatisme, la phénoménologie et l'anthropologie philosophique ont, dans de nombreux travaux, dépassé le cadre étroit d'une conception activiste de l'action et d'un rapport purement instrumental entre le sujet agissant et son corps. La principale avancée, à cet égard, consiste à appliquer à l'interprétation des actions les idées d'intentionnalité passive et d'une perte elle-même signifiante de l'intentionnalité. On peut attribuer une « intentionnalité passive » aux modes d'action dans lesquels le corps est volontairement laissé à lui-même, affranchi de tout contrôle. Merleau-Ponty nous en fournit un exemple dans son analyse célèbre de l'endormissement. Nous savons tous que l'intention de s'endormir – en tant qu'intentionnalité « active » – se contrecarre elle-même. Nous parvenons néanmoins à réaliser notre intention dès lors que nous laissons libre cours aux intentions préréflexives de notre corps, qui aspire au sommeil :

Je m'étends dans mon lit, sur le côté gauche, les genoux repliés, je ferme les yeux, je respire lentement, j'éloigne de moi mes projets. Mais le pouvoir de ma volonté ou de ma conscience s'arrête là. Comme les fidèles, dans les mystères dionysiaques, invoquent le dieu en mimant les scènes de sa vie, j'appelle la visitation du sommeil en imitant le souffle du dormeur et sa posture. Le dieu est là quand les fidèles ne se distinguent plus du rôle qu'ils jouent, quand leur corps et leur conscience cessent de lui opposer son opacité particulière et se sont entièrement fondus dans le mythe. Il y a un moment où le sommeil « vient », il se pose sur cette imitation de lui-même que je lui proposais, je réussis à devenir ce que je feignais d'être : cette masse sans regard et presque sans pensée, clouée en un point de l'espace, et qui n'est plus au monde que par la vigilance anonyme de ses sens. (1945, p. 191)⁸

Ce que Merleau-Ponty décrit ici de si brillante manière ressemble à la phase médiane que les pragmatistes ont mise en évidence dans le processus de

7. Voir les notions de *front stage* (avant-scène) et de *back stage* (coulisse) analysées par Erving Goffman en divers endroits de son œuvre, par exemple dans *The Presentation of Self in Everyday Life* (*La Mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1, *La présentation de soi*).

8. Elster considère ce phénomène et d'autres cas comparables comme des « états qui sont essentiellement des produits secondaires » ; il les étudie dans une approche qui étend à l'extrême les limites de l'agir rationnel. Voir Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*.

résolution des problèmes. Celui qui cherche à résoudre un problème, en effet, ne doit pas se braquer sur une manière d'agir, mais s'ouvrir aux inspirations et aux approches nouvelles que suscite l'intentionnalité préreflexive du corps. Des exemples similaires pourraient aisément être empruntés au domaine de la vie sexuelle.

La perte signifiante de l'intentionnalité ne se produit pas lorsque des phénomènes corporels viennent signaler chez l'individu des intentions inavouées, comme par exemple lorsque nous rougissons de honte. De tels phénomènes ne remettent pas fondamentalement en cause notre capacité à agir intentionnellement ; simplement, notre corps trahit d'autres intentions que celles que nous aurions voulu reconnaître pour nôtres. Il faut plutôt songer ici à des formes d'action que les partisans des modèles rationalistes n'envisagent guère d'intégrer dans le domaine d'objet de la théorie de l'action : le rire et les pleurs. Rire et pleurer sont des actes spécifiques à l'homme et qui ne peuvent néanmoins pas être produits, dans leur pleine signification, de manière intentionnelle. Nous ne pouvons nous empêcher de rire ou de pleurer ; mais seul l'homme, en tant qu'il possède la faculté d'agir, est à même d'éprouver une contrainte de cette nature. L'idée de génie de Plessner a été de résoudre cet apparent paradoxe en rapportant le rire et les pleurs à une perte circonstancielle d'intentionnalité.⁹ Si le langage et la gestuelle présupposent la maîtrisabilité intentionnelle du corps, si la mimique du visage ou la posture générale signalent involontairement au partenaire une disposition affective qui peut parfaitement être en contradiction avec les intentions de communication, le rire et les pleurs ne relèvent d'aucune de ces deux formes d'expressivité corporelle. Dans la communication langagière et gestuelle, la maîtrise du corps n'est pas entamée ; l'expressivité involontaire montre les limites de cette maîtrise, sans pourtant la remettre en question à l'intérieur de ces limites. Dans le rire et les pleurs, au contraire, l'individu perd d'un coup toute emprise sur son corps : « Les processus corporels s'émancipent. Ils ébranlent l'être humain, le heurtent, le suffoquent. Il a perdu le rapport qu'il entretenait avec son existence physique, celle-ci lui échappe et, pour ainsi dire, fait de lui ce qu'elle veut » (Plessner, 1941, p. 74). La valeur expressive du rire et des pleurs tient précisément à ce qu'ils signalent que l'individu a perdu la maîtrise de ses réactions, qu'il est débordé. Le rire et les pleurs émergent dans les situations dont le sens ambigu dépasse le sujet. Quand le sujet se trouve confronté à une situation qui mobilise des sens si divers et contradictoires qu'il ne lui est plus possible d'intégrer ses réactions dans un acte cohérent, l'impulsion à agir se décharge, selon Plessner, dans le rire :

9. Voir Helmuth Plessner, « Lachen und Weinen » (1941). Sur l'interprétation de l'anthropologie de Plessner, voir aussi Honneth et Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, pp. 72-88.

L'impossibilité de répondre, en raison de la multiplicité des réponses incompatibles qui se présentent au sujet, suscite en celui-ci une résistance face à la situation problématique et au contrecoup qu'il en reçoit – c'est cette tension qui se décharge dans le rire. C'est ainsi que l'être humain répond aux questions auxquelles, du fait de la multiplicité de leurs sens, il n'est pas possible de répondre. C'est ainsi qu'il s'acquitte de l'absurde, qu'il soit d'ordre vital, spirituel ou existentiel, par une réaction qui trahit à la fois l'affirmation et l'abandon de soi. En riant, il laisse son corps à lui-même, renonce donc à ne faire qu'un avec celui-ci, renonce à le dominer. Capitulant ainsi en tant qu'unité d'un corps, d'une âme et d'un esprit, il s'affirme en tant que personne. (p. 153)

L'être humain pleure, en revanche, dans des situations où il se voit imposer un sens si fort qu'il lui est impossible de prendre la moindre distance réflexive face à sa situation et à ses propres actions. L'impuissance qui s'exprime dans les pleurs ne signifie pas seulement que l'individu se trouve débordé par des puissances supérieures, mais qu'il a aussi perdu la distance nécessaire à toute action intentionnelle : « Un manque de distance – non pas relativement au sentiment impliqué, mais relativement au contenu qui, dans le sentiment, m'emplît, me soulève, m'ébranle » (p. 154). S'il n'est pas inapproprié, dans le cadre d'une théorie de l'action, de rendre justice à la diversité phénoménale de l'agir humain, si par conséquent des phénomènes comme l'endormissement, le rire et les pleurs peuvent prétendre retenir l'attention du chercheur en ce domaine, alors les notions d'intentionnalité passive et de perte signifiante de l'intentionnalité signalent la nécessité de reconnaître dans la relation du sujet agissant avec son propre corps l'une des questions centrales de la théorie de l'action.

À nouveau, je m'arrête au point où la nécessité d'une solution du problème devient plausible, mais où la solution elle-même n'est pas encore appréhendable. J'ai essayé de trouver une solution à travers l'analyse du développement du schéma corporel ou de l'image du corps du sujet agissant. Ma thèse est que le corps propre n'est pas donné au sujet agissant d'une manière immédiate, mais seulement par l'intermédiaire du schéma corporel, et qu'on peut prouver que ce schéma corporel même est le résultat d'un processus intersubjectif, social. Si cette thèse est valide, on peut montrer que dans toute faculté humaine d'agir est déjà contenue une socialité. Je parle d'une « socialité primaire » pour exprimer que la socialité dans ce sens n'est pas le résultat d'une orientation consciente des sujets agissants l'un envers l'autre, mais qu'elle précède la capacité d'agir comme individu. Ce point concerne en même temps le troisième postulat implicite.

LA SOCIALITÉ PRIMAIRE DE LA FACULTÉ HUMAINE D'AGIR

Parmi les postulats que suppose le concept d'agir rationnel, l'idée d'une autonomie première de l'individu agissant est aujourd'hui celui qui présente le moins le caractère d'un postulat *implicite*. Si la présupposition de la structure téléologique de l'intentionnalité de l'agir, si la conception d'un corps d'emblée instrumentalisable par l'individu agissant restent dans une large mesure de l'ordre de l'impensé, de sorte qu'on ne peut aborder l'introduction reconstructive des facultés correspondantes – la faculté qu'a le sujet de se fixer des buts ou de maîtriser son corps – qu'après avoir détruit un certain nombre de fausses évidences, c'est beaucoup moins le cas en ce qui concerne le troisième de ces postulats. Certes, il a souvent paru aller de soi que toute théorie sociale doit trouver son point de départ naturel dans l'idée d'un individu autonome, guidé par ses intérêts propres, et cette conviction irréfléchie possède certainement de profondes racines dans l'individualisme possessif de la culture occidentale.

Néanmoins, les voix contraires ont elles aussi toujours été clairement perceptibles, elles ont parfois même été franchement prépondérantes dans certains pays, à certaines époques ou dans certaines sphères de la vie intellectuelle. À l'intérieur du spectre des sciences sociales actuelles, l'économie représente le domaine où les présupposés individualistes ont le plus généralement cours. Mais c'est aussi dans cette discipline qu'on a le plus souvent pris conscience que de tels postulats ne représentent rien d'autre qu'un point de départ méthodologique. Il reste certes à demander si la préférence pour un tel point de départ méthodologique ne traduit pas tout de même un penchant pour une ontologie individualiste. Dans la psychologie et la philosophie également il existe de puissants courants individualistes. Mais ceux-ci se trouvent contrebalancés par certaines branches de la psychologie sociale, par le développement de la recherche socio-cognitive et par l'évolution de la psychanalyse, passée d'une théorie des pulsions à une théorie des relations d'objet. Dans le domaine philosophique, c'est surtout la philosophie analytique qui véhicule des présupposés individualistes ; en même temps, cependant, la théorie du langage où elle prend sa source lui fournit des arguments contre ses propres prémisses individualistes. D'autres écoles philosophiques, comme l'herméneutique, le pragmatisme ou le marxisme ont d'emblée adopté une attitude non individualiste, voire anti-individualiste, ou bien, comme la phénoménologie, se sont infléchies en ce sens au cours de leur évolution. Dans la sociologie, on observe de toutes parts une résistance aux postulats individualistes ; bien souvent, du reste, cette attitude apparaît comme une tentative de sauvetage de la discipline sociologique elle-même, contre sa réduction à une approche psychologique (individualiste). La question des conditions sociales d'émergence de l'individu autonome, en particulier, joue un rôle fondamental

dans la recherche sociologique sur la « socialisation », telle qu'elle s'est développée depuis la fin du XIX^e siècle. Aussi est-ce seulement à propos de la version la plus étroite de la théorie de l'agir rationnel que l'on est fondé à dire qu'elle présuppose purement et simplement l'individualité de l'acteur, sans pouvoir en expliquer la genèse par ses propres moyens. Une conception normativiste de la rationalité, en revanche, est liée à une théorie de la formation des structures de la personnalité par l'intériorisation de normes, tandis que la théorie de la rationalité et de l'agir communicationnels cherche même à dégager l'idée d'une intersubjectivité première. Ce serait donc se battre contre des moulins à vent que de vouloir déployer tout un arsenal argumentatif contre l'idée d'un Soi substantiel et présocial, comme si la théorie de la formation de l'identité restait généralement ignorée.

Contre le rôle ainsi accordé à la socialité première de la faculté humaine d'agir, on objectera peut-être que la composante sociale représente seulement une condition génétique de la formation ou de l'acquisition de cette faculté, et non une dimension décisive de la structure de toute action. Il convient donc de montrer que la faculté d'agir individuelle ou collective n'est pas acquise une fois pour toutes, qu'elle a besoin d'être réactivée périodiquement, et que cette redynamisation résulte de l'abolition momentanée des limites symboliques qui séparent le moi du sujet agissant de son environnement naturel et humain ; il est vrai qu'il faut pour cela s'écarter des voies paisibles de la théorie de la socialisation, pour tourner son regard vers les formes plus éruptives sous lesquelles se manifeste une socialité qui remet en question la démarcation du moi. La forte charge émotionnelle et la profonde ambivalence de cette représentation – où se mêlent la joie de la fusion et l'angoisse devant l'informe – traversent aussi les tentatives des penseurs qui se sont intéressés à ces phénomènes de désindividualisation. Les spéculations romantiques avaient initié la redécouverte de Dionysos, le dieu de l'ivresse et des transports furieux, dont le retour devait apporter au monde social toujours plus morcelé de l'Occident chrétien une nouvelle solidarité et un élan vital renouvelé. Porté par ces spéculations, mais surtout par l'œuvre de Wagner et par l'image que le musicien se faisait de lui-même, Nietzsche considéra l'art comme le moyen de ressusciter cet élément dionysiaque qui devait résoudre les apories de la modernité.¹⁰ Sa recherche passionnée d'une autoexaltation de la personnalité créatrice le sensibilisait au rapport de tension qui relie et oppose le besoin de créativité et les mécanismes de démarcation d'une identité individuelle soucieuse d'intégrité et de cohérence. Et Nietzsche était prêt à renoncer à l'identité au profit de la créativité, plus exactement il considérerait l'auto-intensification créative comme la voie par laquelle le sujet parviendrait à s'affranchir de ses

10. C'est la voie explorée, sur un matériau encore proche du domaine traditionnel de la philologie ancienne, dans *La Naissance de la tragédie* (Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* ; *La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*).

déterminations individuelles. L'opposition tranchée établie par Nietzsche entre créativité et identité influença de larges courants de la critique socio-culturelle, tant de droite que de gauche. Toute tentative pour dégager une image de la personnalité dans laquelle la créativité se révélait compatible avec la formation d'une identité personnelle cohérente devait, dans cette perspective, apparaître comme une simple dérobade devant la gravité du problème signalé par Nietzsche et comme l'expression d'une foi naïve en une réconciliation possible. C'est sans doute la raison pour laquelle les deux types de discours – le discours critique de la désindividualisation, développé dans le sillage de Nietzsche, et le discours scientifique visant à étudier, après Durkheim, le processus de revitalisation du groupe dans une expérience religieuse conçue comme autotransgression – ne sont guère entrés en contact.¹¹

Plus féconde pour la sociologie que les spéculations romantiques et que les spéculations inspirées par la philosophie de la vie est assurément l'étude classique de Durkheim portant sur les formes élémentaires de la vie religieuse. L'analyse durkheimienne de l'effervescence collective et des sources du sacré ne vise pas simplement l'instauration de règles obligatoires, mais aussi la genèse des valeurs et des principes constitutifs d'un monde. L'expérience de la perte d'identité et de l'autotranscendance sont pour Durkheim le secret de l'expérience religieuse. Dans ce type d'expérience, Durkheim ne voit pas un aspect marginal à caractère primitif ou irrationnel de la société, mais la condition constitutive de tout lien affectif rattachant l'individu à d'autres personnes, à une collectivité ou à des valeurs. De ces liens découlent nos motifs les plus profonds et nous gagnons la cohérence de notre personne. Nous n'avons pour cette raison jamais acquis la faculté d'agir une fois pour toutes. Au contraire, nous vivons en permanence dans la nécessité de reconstruire nos idées au vu d'événements imprévisibles de la vie.

Les trois postulats implicites que j'ai tenté ici de mettre à jour représentent les orientations générales au sein desquelles une révision de la théorie de l'action me semble aujourd'hui importante. Une telle révision serait en même temps une réaction à la contestation que le discours postmoderne représente pour les fondements de la théorie sociologique. Ce sont justement ces présupposés implicites qui sont dévoilés par la discussion postmoderne. Le *scepticisme au sujet d'une attitude activiste face au monde*, l'appel au renoncement et au laisser-faire mettent en cause le postulat de l'action finalisée et nous obligent à rompre avec une compréhension

11. Cette remarque ne s'applique pas à la pensée française, dans laquelle ces deux registres se sont au contraire toujours côtoyés. Voir par exemple Georges Bataille, *L'Érotisme* ; Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* ; Georges Balandier, *Le Désordre*.

étroitement téléologique de l'intentionnalité.¹² *L'attention portée au corps, aux disciplines qui lui sont imposées et à la résistance qu'il leur oppose*, met en cause le postulat d'un corps asservi aux fins de l'action et nous oblige à développer l'idée d'un rapport non instrumental au corps.¹³ *L'attitude de dérision face à la foi en un Soi substantiel*¹⁴ met en cause le postulat d'une individualité autonome, et nous oblige à prendre conscience que l'identité ne consiste pas à rester immuablement pareil à soi-même, mais à s'ouvrir à d'autres identités, à assimiler de manière active, créative, des événements extérieurs et des mouvements étrangers au moi. Le pathos rationaliste n'est donc d'aucun secours dans le débat sur la postmodernité. La théorie sociologique de l'action doit au contraire montrer qu'elle est capable de prendre en compte les objections des théoriciens postmodernes en soumettant sa position à une autorévision.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Balandier, G. (1988). *Le Désordre*. Paris : Fayard.
- Bataille, G. (1987). *L'Érotisme*. In G. Bataille, *Œuvres complètes* (Vol. X). Paris : Gallimard.
- Dewey, J. (1990). *Démocratie et éducation* (G. Deledalle, trad.). Paris : Armand Colin. (Original publié 1916)
- Dewey, J. (1939). *Theory of Valuation*. Chicago : University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (3^e éd.). Paris : PUF.
- Eagleton, T. (1985). *Capitalism, Modernism and Postmodernism*. *New Left Review*, 152, 60-73.
- Elster, J. (1983). *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge : Cambridge University Press ; Paris : Maison des sciences de l'homme.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité* (Vol. 1-4). Paris : Gallimard.

12. Voir par exemple Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*.

13. Telle semble être la tendance du dernier Foucault. Dans ses ouvrages sur l'histoire de la sexualité, il envisage sous la catégorie d'une « esthétique de l'existence » diverses possibilités qui s'offrent à la personne pour établir un commerce non instrumental avec elle-même. Voir Foucault, *Histoire de la sexualité*.

14. Selon Terry Eagleton (1985), la critique postmoderne contre le concept d'identité réduit le sujet à « un réseau dispersé, décentré d'attachements libidinaux, une fonction vidée de substance éthique et d'intériorité psychique, momentanément appliquée à tel ou tel acte de consommation, d'expérience médiatique, de relation sexuelle, à tel ou tel courant, telle ou telle mode. Le 'sujet unifié', sous cet éclairage, surgit comme un shibboleth ou un mannequin de paille, une survivance d'une ancienne époque libérale du capitalisme, avant que la technologie et le consumérisme n'aient dispersé nos corps à tous les vents, comme autant de fragments épars de technique réifiée, d'appétits, d'opérations mécaniques ou de réflexes de désir. » (T. Eagleton, *Capitalism, Modernism and Postmodernism*, p. 71).

- Giddens, A. (1987). *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration* (M. Audet, trad.). Paris : PUF. (Original publié 1984)
- Goffman, E. (1973). *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Vol. 1 : *La Présentation de soi* (A. Accardo, trad.). Paris : Minuit. (Original publié 1959)
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps* (F. Vezin, trad.). Paris : Gallimard. (Original publié 1927)
- Honneth, A. & Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. : Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1968a). Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers. In R. Mayntz (Ed.), *Bürokratische Organisation* (pp. 36-55). Köln : Kiepenheuer & Witsch.
- Luhmann, N. (1968b). *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*. Tübingen : J. C. B. Mohr.
- Maffesoli, M. (1982). *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris : Librairie générale française.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1977). La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique (Ph. Lacoue-Labarthe, trad.). In F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes* (Vol. I-1). Paris : Gallimard.
- Plessner, H. (1941). Lachen und Weinen. In H. Plessner (1970), *Philosophische Anthropologie* (pp. 11-171). Frankfurt/M. : Fischer.
- Plessner, H. (1995). *Le rire et le pleurer : une étude des limites du comportement humain* (O. Manoni, trad.). Paris : Éd. Maison des sciences de l'homme.
- Schluchter, W. (1979). *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen : J. B. C. Mohr.
- Simmel, G. (1918). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München, Leipzig : Duncker et Humblot.
- Sloterdijk, P. (1989). *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt/M. : Suhrkamp.
- Smith, D. (1979). A Sociology for Women. In J.A. Sherman & E.T. Beck (Ed.), *The Prism of Sex. Essays in the Sociology of Knowledge* (pp. 135-187). Madison : University of Wisconsin Press.
- Tönnies, F. (1923). Zweck und Mittel im sozialen Leben. In *Erinnerungsausgabe für Max Weber* (Vol. 1, pp. 235-270). München, Leipzig.
- Turner, B. (1984). *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Oxford, New York : B. Blackwell