

— luca pattaroni —

Le geste moral. Perspective sociologique sur les modalités du vivre ensemble

Comment vit-on ensemble ? La pensée sociologique a été soutenue depuis ses débuts par la volonté de comprendre et d'analyser les reconstitutions successives de la société. Dans cet effort de compréhension des modalités par lesquelles les êtres humains se lient et s'ordonnent, une place importante a toujours été donnée à la morale. La plupart des auteurs fondateurs de la discipline ont ainsi tenté d'appréhender sociologiquement la dimension morale de l'agir humain (Isambert, 1979). Cette réflexion s'est par la suite estompée, remplacée en partie par des analyses plus restreintes portant sur les mœurs, les valeurs ou encore les normes. La notion de morale elle-même a été ostracisée, soupçonnée de faire entrer une dimension prescriptive - pire «moralisante» (Isambert et al., 1978) - au sein d'une science à vocation descriptive.

Néanmoins, il me paraît important aujourd'hui - à la suite d'un certain nombre d'auteurs qui ont maintenu vivante cette tradition¹ - de reprendre cet effort de sociologie morale. Le reprendre, au moment où la société contemporaine semble marquée par de nombreuses modifications² qui suscitent un questionnement d'ordre moral (Zarka, 2001). Par «morale», cela sera précisé par la suite, il faut entendre les attentes qui pèsent sur chacun et orientent ses engagements en fonction d'une visée du juste ou encore du bien. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'analyser dans de nouvelles configurations relationnelles ce qui est attendu de chacun que ce soit en termes de devoir, de responsabilité, de solidarité ou encore de souci de l'autre, il est particulièrement intéressant de passer par la compréhension des ressorts moraux. Cet intérêt réside, à mes yeux, dans le fait que l'exploration de ces «ressorts» - c'est-à-dire des motivations morales de l'agir - nous permet d'adresser la difficile problématique de la construction d'une société ordonnée à partir d'êtres humains dotés d'une certaine liberté et de visées plurielles. La question de la régulation est plus qu'une simple question de discipline, elle fait fond sur différentes manières qu'ont les personnes d'aller vers l'autre ou plus généralement de se soucier d'un bien qui les dépasse : on peut nommer ici, entre autres, la sensibilité, la conviction ou encore le sens du devoir. C'est avec le souci d'une sociologie à même de reconnaître cette diversité des engage-

ments des personnes, le spectre important des choses qui soucient chacun d'entre nous, que j'ai été amené à me pencher sur la place de la morale. Il me paraît important de permettre à la sociologie de restituer cette diversité et par là même de penser l'agir humain à la fois comme excédant la simple adéquation à des contraintes externes et ne s'épuisant pas non plus dans une pure poursuite de son intérêt individuel. Enfin, restituer sociologiquement cette diversité de l'agir moral devrait aussi autoriser à penser tous les abus des morales qui ne se disent pas. En effet, l'occultation de la dimension morale de la vie sociale a finalement souvent permis à des positions très normatives de s'imposer alors même qu'elles dénonçaient «la morale». Une meilleure compréhension de ces logiques devrait nous permettre en fin de compte de resituer la morale dans l'espace du politique afin de penser les modalités d'une société véritablement plurielle.

Morale et politique

Je revendique l'emploi de la notion de morale, plutôt que celle d'éthique - devenue à la mode depuis quelques années - pour diverses raisons. Tout d'abord, elle permet de qualifier un spectre plus large d'attitudes. En effet, s'il est vrai que la distinction entre les deux n'a pas de véritable fondement philosophique (Canto-Sperber, 2001 : 24-28), l'éthique est petit à petit devenue synonyme de l'effort pour résoudre certains conflits de valeur en dehors ou en absence de règles établies (les morales) et dans une visée du bien³. L'éthique ainsi

¹ Un centre de sociologie de l'éthique du CNRS a été fondé autour de 1978-1979 par François Isambert, Paul Ladrière et Jean-Paul Terrenoire, devenu aujourd'hui le centre de recherche Sens, Ethique, Société. Pour le texte inaugurateur, voir : Isambert et al., (1978). Par ailleurs, Luc Boltanski et Laurent Thévenot revendiquent aussi pour leurs travaux l'appellation de sociologie morale et politique (Thévenot, 2000). Ce texte s'inspire largement de leur cadre analytique en essayant de le faire dialoguer avec certains auteurs de philosophie morale.

² On peut citer des domaines aussi divers que l'économie (régulation des marchés financiers, transformation des modes de production, etc.), la science (nouvelles technologies, prion, OGM, modifications climatiques) ou encore les relations sociales (démultiplication des modèles familiaux, contractualisation des rapports interindividuels).

³ C'est, par exemple, le cas des différents «comités d'éthique» qui accompagnent les développements de la recherche médicale et scientifique ou encore de l'audiovisuel en France.

comprise renvoie alors principalement à une posture réflexive qui suppose certaines capacités de la personne qui la pratique. En particulier, elle accentue les questions de décision et de choix qui ne représentent de loin pas l'ensemble des problèmes moraux⁴. Par exemple, la morale est aussi présente dans les moments où les personnes interagissant dans le quotidien font preuve de certaines attitudes comme la sollicitude. Plus généralement, la notion de morale va me servir à considérer sous une même perspective diverses modalités du rapport à l'autre. Par ailleurs, il paraît important de faire échapper la morale à son enfermement dans l'image d'un discours moralisateur, en général conservateur. En effet, cette représentation empêche de voir que les discours «progressistes», ou plus simplement critiques, enferment eux aussi des présumés moraux. Il n'y a à cela rien d'étonnant puisque toute critique sociale, ainsi que toute proposition de changement, si elle veut être entendue, doit pouvoir se justifier. C'est-à-dire, si l'on suit l'analyse de Boltanski et Thévenot, qu'elle doit pouvoir évoquer, entre autres contraintes pragmatiques, un bien commun différent de celui sur lequel s'appuie l'arrangement dénoncé (Boltanski et Thévenot, 1991). La critique est ainsi amenée à se justifier en fonction d'une visée du bien et prend dès lors un caractère moral. Celui-ci se manifeste en particulier par la distinction opérée entre des *bons* et des *mauvais* comportements.

Il y a là un lien important entre évaluation morale et action qui fait surgir la question du politique⁵. Dans un article où il compare différentes formes de citoyenneté, Michael Walzer souligne que «selon une certaine conception» la notion grecque de «politique» peut vouloir dire «activité attendue des citoyens» (Walzer, 1997 : 122). Si l'on adopte cette conception, on peut alors préciser le lien entre morale et politique par l'intermédiaire de l'idée de *qualités attendues*⁶. En effet, les différentes politiques qui organisent la vie commune des êtres humains supposent d'eux certaines attitudes. Et la morale opère précisément la délimitation ainsi que la valorisation de certaines formes de comportement envers l'autre et la société en général. Les comportements ainsi valorisés deviennent des *qualités*. Dès lors, on peut considérer que toute politique, de la plus locale à la plus générale, s'appuie sur certaines qualités des personnes - certains gestes - et par

conséquent suppose une morale. Le travail sociologique va constituer dans l'étude de ces engagements particuliers des personnes qui à la fois vont supporter une valorisation morale et dessiner une figure du politique. Notre sociologie morale devient alors sociologie morale *et* politique. Avant de préciser quelle forme elle va prendre, il faut considérer de manière plus précise certains des obstacles rencontrés dans le traitement sociologique de la morale.

Dilemme d'une sociologie de la morale

Dans un article paru en 1979 - intitulé «*Les avatars du 'fait moral'*» - François Isambert dresse un riche aperçu de la manière dont certains auteurs majeurs⁷ ont essayé de traiter sociologiquement la morale (Isambert, 1979). De son parcours, il ressort que la sociologie du «fait moral», selon les termes de Durkheim, est menacée d'un double écueil. D'un côté, les efforts d'objectivation du comportement moral, pour en faire un fait social comme un autre dont on étudierait les déterminants, vont amener à accentuer essentiellement les aspects externes, tels la place occupée par les normes. Ainsi Durkheim, dans un premier temps, s'occupera moins de l'acte moral que de la règle, faisant ainsi de la société qui «oblige et sanctionne» le sujet principal du fait moral à la place de l'acteur moral (Isambert, 1979 : 23). Toutefois une telle attitude tend à faire de la morale une «simple modalité de la régulation sociale» en la

⁴ On retrouve ici une critique formulée par Annette Baier et Cora Diamond contre le fait que pour une bonne partie de la philosophie morale le débat sur l'avortement représente le «paradigme de l'énoncé moral» (Diamond cité in Laugier, 2001 : 103). Ce qui est visé ici c'est la volonté de la philosophie morale de centrer le questionnement moral sur des choix, «comme si la situation caractéristique où se pose une question morale était celle du bras de fer, ou de l'alternative» (Laugier, 2001 : 103).

⁵ J'adopte une définition large du politique comme l'organisation, à toute échelle, du vivre ensemble, c'est-à-dire la coordination des activités individuelles de manière à construire un bon collectif.

⁶ Cette construction s'inspire largement de celle que l'on trouve chez Boltanski et Thévenot. En particulier, Laurent Thévenot insiste sur la manière dont un jugement, en situation de justification, implique l'attribution de qualités liées à des attentes de comportements aux différentes entités présentes dans la situation jugée (Thévenot, 1997 : 158).

⁷ Il s'agit de Durkheim, Weber, Parsons et Gurwitsch.

privant de «toute l'élaboration qui a permis à la réflexion philosophique de la caractériser» (*ibid* : 53). En effet, la philosophie, en particulier kantienne sur laquelle s'appuient la plupart des auteurs, caractérise la morale à l'aide des éléments indissociables que sont l'autonomie de la volonté et l'obligation. Dans une perspective kantienne, la morale ne peut être réduite à une simple obéissance, elle implique le respect par l'agent de la règle qu'il se donne par sa propre volonté. Il convient donc d'introduire des éléments d'analyse liés à la motivation de l'agent et non seulement aux aspects formels de son acte.

Durkheim opère cette transformation en introduisant l'idée d'une «adhésion éclairée» aux règles de la morale qui expriment scientifiquement la «nature des choses» (Durkheim, 1963 : 97-98). C'est là que s'ouvre le deuxième écueil. En effet, si la spécification dépend du sens que donne l'acteur moral, on risque alors de compromettre «la tentative d'objectivation que comporte à sa base, le projet de constituer le fait moral» (Isambert, 1979 : 53). Ainsi pour éviter de faire reposer le caractère impératif sur le «sujet transcendantal» kantien - qui empêcherait alors toute caractérisation sociologique - Durkheim est amené à faire de la société la source de toute obligation. La société devient l'idéal auquel aspire «l'homme» et qui l'amène à se soumettre volontairement à ses règles (Durkheim, 1963). Cette conception hypostasiée de la société à laquelle je ne peux pas adhérer est le prix payé par Durkheim pour surmonter le dilemme entre le transcendantalisme kantien qui ne permet pas d'objectiver la morale et une position scientifique qui ne permet pas d'en faire un objet spécifique.

Toutefois Durkheim n'est pas le seul à avoir dû affronter ce dilemme. Isambert montre que tant Weber, Parsons ou encore Gurvitch ont aussi été amenés combiner ces deux aspects. Je dirais juste un mot sur Weber. Ce dernier, suivant ses préceptes sociologiques, est parti directement sur une approche de la morale comme «activité sociale» donnant par là le premier rôle aux «agents» producteurs de sens (Isambert, 1979 : 29-38). A l'inverse de Durkheim, Weber considère dans un premier temps essentiellement le point de vue du sujet. En effet, que ce soit dans l'éthique de la conviction ou encore dans celle de la responsabilité, il s'agit surtout de la «détermination du mode de rationalité individuelle». Tout un pan est laissé dans l'ombre qui concer-

ne «l'objectivité sociale et culturelle des normes, voire des valeurs» (*ibid* : 33). Weber va échapper à cette caractérisation essentiellement subjective en introduisant la notion «d'ordre légitime» qui s'accompagne de l'idée de «validité». Cette dernière renvoie alors au caractère objectif de la société dans la mesure où la validité dépend en partie d'un ensemble de règles légitimes, c'est-à-dire qui apparaissent comme obligatoires (Weber, 1971 : 30). On retrouve ici un jeu entre normes extérieures et motivation individuelle. Toutefois, Isambert fait remarquer que la notion d'ordre ne permet pas vraiment de spécifier l'éthique, car si la légitimité peut découler d'une reconnaissance de la validité basée sur l'éthique, dans une reconnaissance fondée en valeur (*wert*rational), elle peut aussi découler d'une reconnaissance affective, religieuse ou encore par intérêt. La compréhension de l'éthique dépendra donc finalement de son analyse historique, qui permettra d'étudier son rapport «aux domaines axiologiques voisins, religion, esthétique, science» (Isambert, 1979 : 35). L'éthique moderne devient ainsi le produit historique d'une filiation religieuse. La sociologie de l'acteur moral chez Weber me semble alors pouvoir être considérée finalement comme une sociologie de la variation historique du comportement éthique plutôt que comme l'étude des ressorts sociologiques de l'agir moral.

Cette dernière constatation me permet de préciser ce qui rend difficile la résolution du dilemme présenté par François Isambert. C'est un problème relatif au niveau auquel le comportement individuel est étudié. Ainsi, Weber afin d'analyser les questions relatives à la morale du point de vue de l'agent social va avoir recours principalement à l'étude de la variation historique et «civilisationnelle» du comportement éthique. Dans un même ordre d'idées, Durkheim étudie lui aussi un processus qui affecte historiquement la société dans son ensemble. De plus, si des attitudes morales différenciées sont envisagées, elles sont en général rattachées à des types de personnes différents. Durkheim distingue ainsi en tout cas deux «types extrêmes» parmi les «tempéraments moraux» : ceux chez qui le «sentiment de la règle, de la discipline est prépondérant» et ceux «qui aiment à se dépenser, à se répandre dehors [...] à se dévouer» (Durkheim, 1963 : 85). On peut faire une constatation assez similaire chez Weber concernant les deux éthiques qu'il présente.

Celles-ci, même si elles sont amenées à se mélanger chez certains hommes, sont en général rattachées à certains groupes de la société (Weber, 1979). Ce qui n'est guère envisagé ici c'est la variation intra-individuelle du comportement ou même les logiques de la variation inter-individuelle. Ce sont là des aspects qui ont longtemps été abandonnés à la psychologie ou encore à la philosophie. Ce n'est que récemment que la sociologie a commencé à développer des outils pour penser les variations intra-individuelles du comportement⁸. Le fait de penser les variations du comportement moral comme le fait de l'inscription de la personne dans une culture précise ou une position sociale donnée, a amené le développement d'une sociologie *de* la morale. C'est-à-dire que l'effort sociologique a consisté dans l'étude de ce qui influence les croyances de groupe sur ce qui est juste ou légitime (Thévenot, 2000). Derrière le comportement moral sont *dévoilés* d'autres facteurs explicatifs tels que les rapports de force ou encore la culture (Boltanski et Thévenot, 2000). Ces approches ne permettent donc pas de penser la visée morale comme dotée de contraintes propres entraînant une modification du comportement individuel dans certaines situations. D'autres approches plus récentes permettent d'analyser des variations à l'échelle individuelle. C'est le cas, par exemple, de celles privilégiant les notions d'intérêt et de stratégie⁹. Toutefois, la dimension morale est ramenée alors à un «masque idéologique» et n'explique donc pas véritablement le comportement adopté (Boltanski et Thévenot, 2000 : 2). On trouve encore des explications en terme de dispositions, d'*habitus*, inscrites dans l'agent. Celles-ci pourront varier d'individu à individu mais par contre auront tendance à guider leur comportement dans toutes les situations (*idem*). A nouveau, la variation interne liée à la recherche active du bien ou du juste ne peut être correctement analysée.

En rupture avec ces approches, il convient donc de doter les personnes d'une capacité à agir en fonction de la visée du bien ou encore du juste suivant les situations. De cette manière, on retrouve la caractérisation interne, ou motivationnelle, du phénomène moral qui est l'un des versants du dilemme exposé ci-dessus. Néanmoins, cela ne suffit pas, il faut encore montrer comment cette visée individuelle comporte une dimension sociologique. C'est là qu'il

est possible de s'appuyer sur les travaux de la sociologie pragmatique¹⁰. En effet, Boltanski et Thévenot invitent, dans une paraphrase de Dworkin, à «prendre au sérieux le sens de la justice». Ils considèrent ainsi que les moments où les personnes recherchent une solution juste sont soumis à des contraintes propres, des «impératifs de justification», qui ne peuvent pas être ramenés aux autres facteurs explicatifs évoqués ci-dessus (Boltanski et Thévenot, 1991, 2000). De manière plus générale, on peut considérer que les engagements des personnes qui peuvent être décrits comme moraux supposent le respect de certaines contraintes grammaticales¹¹. Il est possible alors de faire une sociologie des contraintes et appuis qui permettent d'adopter une posture morale adaptée à la situation dans laquelle se trouve la personne (Dodier, 1993). C'est là une manière de sortir du dilemme de la sociologie de la morale. L'acteur moral, -et sa motivation-, est mis au centre de l'analyse et l'objectivation sociologique s'effectue au travers de l'analyse de la relation qu'il entretient avec les appuis externes qui soutiennent et orientent ses différents engagements placés sous l'horizon d'une visée morale. Avant de décrire plus précisément cette sociologie morale, il convient encore de faire un détour par la philosophie morale pour suggérer la richesse des logiques morales que doit appréhender l'analyse sociologique.

⁸ Je tiens l'idée d'une évolution de la sociologie de l'étude des comportements intercivilisationnels à ceux intra-individuels en passant par les variations intergroupes (classes), intercatégories (genre) d'un exposé de B. Lahire lors d'une session du troisième cycle de sociologie en suisse romande (2001).

⁹ Voir par exemple les écrits de Crozier et Friedberg.

¹⁰ J'emploie ce terme pour désigner le courant sociologique qui s'est développé en France depuis une quinzaine d'années autour des travaux de Boltanski et Thévenot. Pour une présentation un peu générale voir : Dodier, 1991 ; Breviglieri et Stavo-Debaugue, 1999 ; Boltanski et Thévenot, 2000.

¹¹ J'utilise la notion de grammaire dans le sens que lui donne Cyril Lemieux : «l'ensemble de règles à suivre pour agir d'une façon suffisamment correcte aux yeux des partenaires d'une interaction» (Lemieux, 2000 : 110). De la sorte on indique qu'un comportement doit respecter certaines attentes pour être reconnu comme moral. Je reviendrai plus loin sur cette caractérisation.

L'hétérogénéité morale

Un certain nombre d'auteurs contemporains en philosophie morale ont été amenés à relativiser la place centrale qu'avaient petit à petit conquises les analyses de Kant dans la détermination de ce qui relève ou non de la morale. Il est important de rendre compte de cette relativisation car, comme j'ai tenté de le montrer, l'approche sociologique s'est principalement inspirée de cette construction. Il y a une raison à cela. La description kantienne du phénomène moral comme mise à distance de la sensibilité et valorisation de l'autonomie d'une volonté rationnelle correspond en grande partie au développement de la modernité étudié par les fondateurs de la sociologie. Cette description représente réellement une posture morale, décrite comme déontologique par la philosophie, qui a été rendue possible par les transformations de la société, résumée par Weber sous le terme de «désenchantement du monde». L'accent mis sur les dimensions rationnelles et légales du rapport entre individus a permis de concevoir l'activité morale comme l'adoption consciente de certaines règles de comportement qui s'imposent à tous, caractérisées par leur impartialité. C'est là une conception impérative de la morale : la valeur éthique se définit par ce qui s'impose à l'agent, «quels que soient ses souhaits ou ses désirs» (Larmore, 1993 : 46). Kant a été amené à valoriser et fonder systématiquement une telle conception, qui place le juste avant le bien, afin de pouvoir concilier la reconnaissance d'une diversité des biens poursuivis par chacun et la volonté de construire un ordre moral universel¹². Une telle morale accompagne donc parfaitement la construction juridique d'un espace public démocratique marqué par l'égalité et la rationalité. Toutefois, certaines analyses contemporaines contestent l'idée que ce soit là la seule manière de caractériser un acte moral. Je suivrai en particulier Bernard Williams (1994) dans sa démonstration de l'existence d'une morale *partiale*.

Williams s'attaque à un présupposé de la morale kantienne largement repris par des travaux plus récents¹³ qui veut que le point de vue moral se caractérise «par son impartialité et son indépendance à l'égard de tout lien particulier avec des individus particuliers» (Williams, 1994 : 228). De la sorte, il est opéré une distinction claire entre des motivations morales et des motivations non morales. Seul

le rapport à l'autre motivé par une règle impartiale, et non pas par un intérêt particulier (affectif ou autre), se voit accorder la qualité de moral. Williams souligne alors tout de suite un problème qui me paraît fondamental. Comme ces théories par ailleurs, accordent une dignité éminente à la morale, il devient dès lors difficile d'attribuer aux autres relations et motivations, «l'importance et la force que certaines d'entre elles sont capables d'avoir dans la structuration de la vie» (*idem* : 229). Tout un pan de la vie de chacun, où se jouent en particulier les relations affectives de proximité, sort de l'espace moral. On se retrouve donc avec une théorie morale qui, bien qu'elle considère chacun dans son individualité, fait «abstraction de l'identité des personnes» (*idem* : 230). Contre cette abstraction, l'auteur propose alors de considérer l'individu comme doté d'une «personnalité», c'est-à-dire «des projets et des désirs catégoriques» qui permettent de l'identifier (*idem* : 245). Par projets et désirs «catégoriques», il veut signifier le fait qu'ils permettent de donner un sens à la vie. Plus précisément, ils disposent de poser la question du sens puisqu'ils donnent par leur seule existence «une raison de vivre» et l'énergie qui «propulse l'homme dans le futur» (*idem* : 240, 243). Ces projets fondamentaux, comme il les appelle aussi, n'ont pas besoin d'être des projets conscients et héroïques. Au contraire, c'est plutôt l'existence d'un ensemble de petits projets, de désirs pour certaines choses - des amitiés, une famille, un travail qui plaisent, etc. - qui sont intimement liées à sa vie et qui le pousse à aller de l'avant (*idem* : 245).

Ces «attachements», constitutifs d'une «adhésion à la vie» elle-même, courent le risque, dès qu'ils existent, d'entrer en conflit avec les exigences d'une morale impartiale. En effet, ces liens ont tous un caractère partial puisqu'ils dépendent d'une vie singulière et en assurent précisément son caractère insubstituable. Néanmoins, suivant les exigences catégoriques d'une morale kantienne, la personne devrait abandonner la poursuite de son projet singulier si elle s'oppose à celle d'un «bien impartial régissant le monde des agents moraux» (*idem* : 245).

¹² C'est là une tension entre liberté et discipline qui habite toute la modernité. A ce sujet voir Wagner, 1996.

¹³ Il cite, entre autres, les travaux de Rawls, Richards et Nagel.

Pour Williams, il y a là quelque chose de déraisonnable dans le fait d'exiger de quelqu'un d'abandonner une chose «qui conditionne le fait qu'il éprouve un quelconque intérêt à appartenir à un tel monde» (*idem* : 245). Il faut donc plutôt reconnaître le fait que, par exemple, les «attachements à des tiers, s'expriment dans le monde d'une façon qui ne peut corrélativement incarner le point de vue de la morale impartiale» (*idem* : 250). Il prend pour exemple un homme qui préfère sauver sa femme plutôt qu'une autre personne lors du naufrage d'un navire. D'un point de vue impartial, une telle préférence doit être justifiée avec l'idée que dans une telle situation, il «est au moins légitime (moralement autorisé) de sauver sa femme» (*idem* : 250). Mais Williams fait très justement remarquer qu'il y a là un montage intellectuel dérangeant et une «pensée de trop» : «on aurait pu espérer (sa femme, par exemple, l'aurait pu) que sa motivation totalement explicitée eût été la pensée que c'était sa femme, et non la pensée que c'était sa femme et que dans de telles situations on a le droit de sauver sa femme» ! (*idem* : 250). Le geste attendu ici n'est pas un geste réflexif, se plaçant sous l'horizon d'une règle juste, mais au contraire un geste d'attention démontrant un attachement.

L'analyse de Bernard Williams suggère donc la possibilité de la valorisation morale de comportements qui n'ont pas les caractéristiques attendues d'un acteur kantien, c'est-à-dire l'autonomie de la volonté et l'impartialité. C'est à partir de telles considérations, que Charles Larmore propose alors de considérer un principe moral de partialité «qui sous-tend les obligations particularistes qui ne s'imposent à nous qu'en vertu d'un certain désir, d'un certain intérêt que nous nous trouvons avoir» (Larmore, 1993 : 96). Ce principe est fondé sur une conception attractive de la morale, c'est-à-dire qui place le bien avant le juste. A côté de ce principe, on en trouve encore deux autres qui représentent des obligations universalistes et catégoriques : les principes conséquentialistes et déontologiques. Le principe déontologique correspond à une perspective kantienne de la morale. Le principe conséquentialiste est une généralisation de l'utilitarisme, il exige que l'on fasse ce qui produira globalement le plus grand bien (*idem* : 97). Je ne vais pas discuter maintenant ces différents principes mais nous les retrouverons partiellement à la base des gestes moraux analysés ci-des-

sous. Ce qu'il est important de noter, c'est que l'existence irréductible de ces trois principes implique ce que Larmore nomme une «hétérogénéité de la morale». Il n'existe pas une seule règle pour orienter moralement nos comportements mais en tout cas trois. Différentes attitudes pourront donc être adoptées dans une même situation qui toutes pourront être valorisées moralement. A l'inverse certaines situations exigeront une posture morale plutôt qu'une autre¹⁴. Ainsi, l'être moral ne sera pas celui qui se comporte toujours en agent impartial, ni celui qui ne privilégiera que des obligations particularistes mais celui qui saura répondre de manière adaptée à des attentes de différents ordres.

C'est là que peut intervenir une sociologie morale attentive à ce qui informe les variations de l'agir individuel. Son effort consistera dans l'analyse de l'ancrage social de cette hétérogénéité morale. En effet, celle-ci ne se présente pas simplement comme un éventail normatif idéal à disposition de chacun pour qu'il en fasse un usage libre. Au contraire, chacun de ces principes de «raison pratique» (Larmore, 1993 : 96), suppose certaines formes de relations ainsi que certaines compétences des personnes. Ainsi, l'analyse sociologique de la morale que l'on trouve par exemple chez Durkheim, ou même chez Weber, peut somme toute être lue comme l'histoire de la diffusion du principe déontologique, liée aux transformations des formes relationnelles ainsi qu'à l'émergence d'un individu «autonome et responsable». L'erreur, à notre avis, de ces sociologies a été alors de ne considérer l'activité morale moderne que sous une certaine forme. Il convient maintenant de la penser sous une forme plurielle en esquisant un nombre limité de postures morales.

Sociologie du geste moral

Notre entrée sociologique est donc l'action individuelle. Plus précisément, je pars de l'analyse d'une diversité des «régimes d'engagement» dans le monde, telle que la propose Laurent Thévenot¹⁵. La mise en évidence de cette diversité permet en particulier de relativiser «la pertinence du vocabulaire de l'action et de l'acteur» (Thévenot, 1999). Ainsi, l'agence volontaire que l'on retrouve à la base des

¹⁴ C'est là, je pense, l'enseignement de l'exemple de Bernard Williams.

¹⁵ Pour la notion d'engagement voir Thévenot, 1998.

figures déontologiques de la morale peut être resituée en partie dans le cadre d'un régime de «l'action normale». Celui-ci renvoie à la saisie de l'engagement de la personne comme être doté d'intentions qui s'appuie dans la réalisation de ses actions sur un monde d'objets dotés de «fonctions» (Thévenot, 1999 : 129). Les différents régimes d'engagement sont liés à des manières différentes de saisir les êtres avec lesquels nous nous engageons. Il s'opère donc ici un renversement de perspective : au lieu de partir d'un «détachement d'êtres humains dont on examinerait les rapports», il faut considérer «l'évidence d'une multiplicité d'attaches entre les corps humains et leur environnement» (Thévenot, 1996 : 47). C'est ensuite en opérant une sélection dans ces attaches multiples, en qualifiant certaines et en négligeant d'autres, que peuvent s'élever des modalités particulières de relation à l'autre¹⁶. En restituant à la personne la richesse première de son inscription dans le monde, on peut donner alors une consistance sociologique à la proposition de Williams de partir de la «personnalité» propre à chacun.

Cette notion de «personnalité» a été rattachée par Laurent Thévenot, et à sa suite Marc Breviglieri, à une modalité particulière d'engagement dans le monde, celle du régime de familiarité (Thévenot, 1994; Breviglieri, 1999). Ce régime renvoie à une forme d'engagement moins réflexif qui ne peut pas être décrite adéquatement en terme d'intentionnalité ou encore de choix volontaire. Dans ce régime, les repères sont personnels et forgés au travers du temps¹⁷. On se trouve là dans des formes de relations qui n'ont pas la même visibilité que l'action publique mais qui pourtant constituent une part importante du rapport au monde. C'est dans ce rapport familial au monde et aux autres que se constitue alors une «personnalité» au travers des attaches singulières qui se forment entre la personne et ses proches, son environnement et les objets qui le composent.

Le familial et la sollicitude

Je propose de nommer *familier*, la figure de la personne qui s'engage de la sorte dans le monde. C'est là, la première modalité du rapport à l'autre que j'identifie. La figure du *familier* renvoie donc à une forme précise d'apparition et d'engagement de la personne dans le monde qui va permettre l'adoption

de certaines attitudes. En particulier, c'est l'être familial qui peut porter un geste de *sollicitude*. En effet, la sollicitude suppose de connaître l'autre dans sa singularité afin de pouvoir répondre à des attentes qui sont généralement peu explicitées. Faire preuve de sollicitude, c'est savoir se mettre à l'écoute de l'autre afin de le reconnaître dans la singularité de son besoin. Axel Honneth décrit, à la suite de Hegel, la relation d'amour comme une reconnaissance réciproque où les sujets se «confirment mutuellement dans leurs besoins concrets» (Honneth, 2000 : 117). Pour préciser cette idée, il emprunte à Winnicott la description de la sollicitude de la mère envers son bébé qui se traduit par une capacité à trouver les gestes, par exemple du «maintien», pour répondre «aux besoins qu'elle semble percevoir» (*idem* : 122). Cet exemple illustre bien l'idée d'une connaissance singulière de l'autre seule à même de permettre l'adéquation de la réponse au besoin. À l'inverse face à un inconnu, il est difficile de faire preuve de sollicitude puisque l'on ne sait jamais si le geste sera adéquat. La sollicitude peut ainsi se décrire comme un geste moral partial lié à une relation particulière à l'autre. Elle prend forme, d'une part, dans une relation sociologiquement descriptible sous les traits d'un régime de familiarité et, d'autre part, elle nécessite une posture active de la personne qui n'est néanmoins pas celle d'une action intentionnelle. Quand le familial fait preuve de sollicitude, c'est-à-dire que son geste est perçu comme répondant à certaines attentes (les «besoins» chez Honneth), alors son comportement peut être revêtu du qualificatif moral de *bon*. On se trouve là dans

¹⁶ Une telle perspective rejoint le propos de Williams quand il considère que « l'histoire personnelle de chacun, pris comme agent, est un entrelacs dans lequel tout ce qui est le produit de la volonté est entouré, lié et pour partie fait d'éléments qui ne le sont pas » (Williams, 1994 : 266). C'est ainsi que la lecture d'un événement en terme d'action intentionnelle et de conséquences voulues procède d'une sélection des aspects pertinents au sein de cet entrelacs. Le travail minutieux du droit pénal dans l'identification du degré de responsabilité de l'auteur d'un acte illicite peut être vu comme une bonne illustration des efforts effectués pour interpréter une situation en termes d'intentions et de conséquences voulues.

¹⁷ Ceci est autant valable pour le rapport aux objets, où par la manipulation l'usage se personnalise, que pour le rapport aux autres, où au fil du temps la personnalité se fait connaître (Breviglieri, 1999).

une forme attractive de la morale où c'est un certain *bien* qui est visé. Cette forme morale peut être nommée morale de la singularité puisqu'elle s'appuie sur une saisie singulière de l'autre. Il faut ajouter que cette qualité du familier est rendue possible par un certain nombre de compétences liées à un engagement familier dans le monde, telles l'écoute ou encore la disponibilité, que je ne peux pas décrire ici. C'est néanmoins cet ensemble de compétences qui permet de délimiter l'apparition de la personne comme *familier*.

Cette figure du familier peut donc être regardée comme la stabilisation d'un ensemble de qualités auxquelles peut accéder une personne et sur lesquelles par ailleurs peut s'élever une forme du vivre ensemble. C'est le cas, par exemple de certaines formes familiales où chacun est reconnu dans sa singularité et se voit assigné à des tâches adaptées à sa *personnalité*¹⁸. Néanmoins, l'extension politique de cette figure est relativement restreinte¹⁹. À côté de cette première figure morale et politique d'engagement de la personne dans le monde, on peut alors en distinguer encore deux autres qui elles sont plus directement caractéristiques des relations politiques contemporaines. Elles vont être brièvement présentées.

L'individu et la responsabilité

Pour qu'une personne puisse faire preuve de responsabilité, elle doit être dotée des compétences qui lui permettent un engagement comme *individu*²⁰. La figure de l'individu «autonome et responsable», est précisément celle qui est supposée dans une morale kantienne. Je propose d'appeler cette forme de la morale, une morale de la limite. En effet, elle suppose de la personne une capacité à se limiter. Il n'est pas recherché ici une capacité particulière de s'émouvoir ou de se soucier de l'autre, comme dans une morale de la singularité, mais plutôt une capacité de se contrôler et de placer son action sous l'horizon d'une règle²¹. On retrouve ici une posture réflexive caractéristique d'un engagement qui prend la forme d'actions volontaires. L'individu est celui qui est capable de faire des choix et d'élaborer des projets. La relation contractuelle à l'autre où se formalisent certaines obligations réciproques apparaît comme archétypique d'une telle modalité du rapport à l'autre. c'est à partir de ces compétences particulières que l'individu pourra se montrer responsable

envers l'autre. La responsabilité, est ici comprise, principalement négativement, comme la capacité de répondre des conséquences de ses actes. Plus largement, elle suppose la capacité de se conformer aux devoirs liés aux *rôles* occupés par la personne. On retrouve là le modèle classique du droit libéral qui se structure à partir de la notion de rôle, tel celui du «bon père de famille» ou encore de l'époux (Garapon, 1991 : 298). Cette figure de l'individu tend à devenir prédominante dans la société actuelle, en particulier au travers de la multiplication des appels à la responsabilité ainsi que de l'extension des formes contractuelles à un ensemble de rapports régis auparavant par d'autres modèles²². Elle débouche sur un modèle de politique libérale, lié à une forme particulière de la citoyenneté pensée comme «un statut, un titre, un droit ou un ensemble de droit dont on jouit passivement» (Walzer, 1997 : 128). L'individu est celui qui s'auto-suffit (Donzelot et Jaillot, 1999) et est capable de répondre aux attentes minimums de la société et du droit (payer ses impôts, ne pas enfreindre la loi, etc.). Le comportement de l'individu peut aussi être valorisé moralement dans la mesure où il fait preuve de respect de l'autre, il assume ses responsabilités et se montre autonome. Ce sont là des qualités importantes pour organiser une société d'individus²³.

¹⁸ J. Kellerhals, J. Coenen-Huther et M. Modak décrivent par exemple un type familial où l'équité est pensée en fonction du bien de chacun, plutôt que selon un principe d'égalité stricte (Kellerhals et al., 1988).

¹⁹ Le monde domestique décrit par Boltanski et Thévenot pourrait être vu comme la construction d'un collectif formé de familiers (Boltanski et Thévenot, 1991). Néanmoins, dans la société moderne marquée par la nécessité de coordonner sur une large échelle un grand nombre de personnes n'entretenant pas de rapports interpersonnels, c'est un modèle quasiment impossible à adopter.

²⁰ Je me permets de référer ici à un texte à paraître où je déploie de manière systématique la figure de l'individu Pattaroni (2002).

²¹ Ricoeur décrit de manière précise cette capacité qu'a l'individu de lier son soi à une norme (Ricoeur, 1990, 1997).

²² C'est le cas par exemple du travail social (Donzelot et Jaillot, 1999).

²³ On retrouve là aussi le modèle du marché, par exemple, porteur lui aussi d'un bien commun spécifique (Boltanski et Thévenot, 1991). Cela peut aussi être, à un niveau plus local, l'organisation du voisinage au sein d'un immeuble où l'on attend de chacun le respect des règles collectives.

Le sujet et la solidarité

On peut finalement identifier une troisième modalité d'engagement de la personne, celle du *sujet*. Dans le régime de justification présenté par Luc Boltanski et Laurent Thévenot, il est mis en évidence, comme je l'ai déjà souligné, la capacité qu'a chaque personne de porter une critique en faisant appel à une visée du *bien*. Si l'on prolonge cette capacité de s'instituer porteur d'un certain *bien* dans l'action, on voit émerger une modalité particulière de l'engagement. Ainsi, le sujet va être celui qui est capable non seulement de s'auto-suffire mais aussi de se rendre « utile aux autres, à la société en général, [et] à réaliser ainsi une dimension de citoyenneté » (Donzelot, Jaillet, 2000 : 85). La forme de citoyenneté qui est envisagée ici par Jacques Donzelot et Marie-Christine Jaillet est la forme républicaine qui peut être décrite comme « une charge, une responsabilité, un fardeau fièrement assumé » (Walzer, 1997 : 128). Elle implique une capacité de la personne d'agir par conviction. On retrouve certes la notion de responsabilité dans la description de Walzer, mais il s'agit là d'une forme de responsabilité positive qui n'est pas délimitée a priori. Ce qui distingue le sujet de l'individu, c'est qu'il poursuit de lui-même certaines formes du bien. La morale qui l'accompagne aura plutôt une forme conséquentialiste, où un certain *bien*, considéré comme objectivement bon, est recherché activement dans chaque situation. L'engagement du sujet débouche alors sur des gestes de solidarité qui visent à étendre le bien commun à des personnes qui peuvent autant se trouver dans une proximité immédiate qu'à l'autre bout du monde. On retrouve là, la figure politique du militant mais cela peut être aussi celle d'un entrepreneur motivé qui ne se contente pas de suivre les règles en vigueur mais cherche à innover.

Vers un pluralisme politique

Par le biais des trois figures d'engagement des personnes dans le monde présentées dans ce texte, on voit s'esquisser une sociologie morale et politique. En effet, chacune de ces figures relie des qualités des personnes à des modalités particulières du vivre ensemble. Le lien entre ces deux aspects est constitué par la manière dont la personne à chaque fois se rapporte à l'autre, c'est ce que j'ai nommé des *gestes moraux*. La notion de *geste* permet de souligner la part active des personnes dans chacun de ces engagements. Si celle-là disparaît, alors chacu-

ne de ces modalités est menacée d'excès, que ce soit un excédant de proximité, un trop grand formalisme de la relation ou encore l'aveuglement d'une conviction. La personne se caractérisera par la capacité de basculer d'un engagement à l'autre, elle saura mettre à distance le proche, dépasser le formalisme d'un rôle et oublier ses convictions pour accueillir l'autre. Par ailleurs, la personne pourra aussi demeurer dans une figure. Et si elle peut demeurer ainsi dans une forme d'engagement, cela est rendu possible par le fait que ces figures sont stabilisées par l'agencement du monde dans lequel s'inscrit l'action individuelle. Ainsi, même si les figures décrites sont partiellement un artifice analytique, elles servent aussi à rappeler que les modalités personnelles d'engagement ne sont pas le seul produit de la volonté individuelle mais dépendent d'un ensemble d'appuis internes et externes dont on peut tracer l'apparition historique ainsi que les conditions sociologiques de mise en place. Le geste moral s'inscrit ainsi dans un espace social précis.

Finalement, on peut se poser la question de l'intérêt à mettre en évidence l'inscription sociologique de cette hétérogénéité morale. Je pense que celui-ci réside dans le fait que cela rend attentif à certains enjeux des transformations contemporaines. En particulier, il est important de pouvoir analyser l'impact politique et moral de l'extension du vocabulaire de la responsabilité individuelle que l'on constate aisément de nos jours. Face à cette question, la brève analyse qui précède suggère que cette extension implique la généralisation d'une certaine modalité du rapport à l'autre accompagné de formes morales particulières. De plus, ces figures ne sont pas retraits à une sphère particulière mais peuvent investir pratiquement n'importe quel secteur d'activité. L'effet négatif d'une telle généralisation peut être alors de ne plus reconnaître qu'une seule forme de dignité, l'engagement comme individu autonome et responsable. Le repli familial est dévalorisé comme dépendance, voire conservatisme, et la conviction du sujet moquée comme idéalisme ou activisme. De manière plus générale, toute politique fondée uniquement sur une de ces figures implique une certaine violence à l'égard de la multiplicité des comportements individuels²⁴. On retrouve là, la question abordée en introduction des morales qui

²⁴ On connaît la violence potentielle des militants à l'égard de l'individu-consommateur ou encore l'absence de tolérance de certaines communautés.

s'ignorent ou se taisent. La délimitation des bons et mauvais comportements n'est plus pensée comme un exercice moral mais prend l'aspect d'une évidence qui s'impose de soi. Face à cette naturalisation de la morale, il convient alors de révéler son caractère partiel et de penser les moyens de redonner une valeur à d'autres formes morales. Il s'agirait donc d'organiser politiquement un pluralisme à même de faire place et de reconnaître la dignité de l'ensemble de ces figures, laissant par là à chacun la possibilité de basculer à son rythme d'un engagement à l'autre ou encore de demeurer à sa guise dans une seule forme de vie. On retrouve ici une idée de la philosophie morale quand elle parle de «pluralisme des formes de vie». Il faut pouvoir donner aux personnes la possibilité de vivre réellement des vies différenciées et pas seulement avoir accès à un pluralisme libéral des «valeurs» qui s'accompagne de facto par des modes de vie homogénéisés²⁵. La réponse des philosophes est généralement «horizontale», c'est-à-dire qu'ils essayent de protéger des espaces -communautés linguistiques, par exemple, chez Taylor - ou encore des sphères où peuvent se déployer différentes logiques de bonne vie (Walzer, 1997). Néanmoins, le détour par une sociologie pragmatique des formes d'engagement nous rend attentif à une autre menace au pluralisme qui serait, elle, plus «verticale» : en toute sphère, la diversité des comportements admis peut être fortement réduite. Le pluralisme à inventer est donc un «double pluralisme» (Breviglieri et Stavo-Debauge, 2000), capable de préserver la dignité de chacun. Pour le mettre en place, il faut alors être attentif à l'ensemble des «tyrannies»²⁶ du quotidien et chercher à agencer des solutions concrètes à même de les éviter. Cet effort

n'est pas nouveau, on peut par exemple considérer la délimitation privé/public comme ayant permis pendant un certain temps de préserver des engagements plus familiers face à une grammaire de l'individu. C'est le renouvellement de cette tension à l'intérieur des sphères stabilisées du privé et du public (travail, famille, etc.) qui nous oblige de nos jours à repenser la possibilité du repli. La sociologie pragmatique retrouve ainsi au bout de l'effort analytique une dimension critique. Cette critique ne serait pas possible sans les outils d'analyse qui en rendant justice à la visée morale des personnes et leur inscription matérielle dans le monde permet par là même de mieux comprendre les dérives de ces visées. C'est là ce qui en fin de compte justifie à mes yeux ce détour sociologique et m'invite à poursuivre avec ces théories l'exploration de l'agir moral.

Luca Pattaroni
Luca.pattaroni@droit.unige.ch

²⁵ Je tiens cette idée du séminaire de Monique Canto-Sperber sur les formes du bien (1997-1998).

²⁶ Je reprends ici l'idée de tyrannie de Michael Walzer mais en l'élargissant aux formes d'«écrasement» verticales, c'est-à-dire aussi toutes les violences faites aux personnes qui ne se présentent pas de la manière attendue. Je tiens l'idée d'«écrasement» de Joan Stavo-Debauge.

Références

- Boltanski L., Thévenot L. (1991), *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Breviglieri M. (1999), *L'usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, thèse de doctorat de sociologie (sous la direction de L. Thévenot), Paris, Ed. de l'EHESS.
- Breviglieri M., Stavo-Debaugé Y. (2000), «*Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot*», *Anthropolitica*, n° 7, 3-22.
- Canto-Sperber M. (2001), *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF.
- Dodier N. (1991), «*Agir dans plusieurs mondes*», *Critique*, 427-458.
- Dodier N. (1993), «*Les appuis conventionnels de l'action. Eléments de pragmatique sociologique*», *Réseaux*, n°62, 63-85.
- Donzelot J., Jaillot M.-C. (1999), «*Europe, Etats-Unis : convergences et divergences des politiques d'insertion*», *Esprit*, n°11, 70-89.
- Durkheim E. (1963), *L'éducation morale*, Paris, PUF, Quadrige.
- Garapon A. (1991), «*Le toxicomane et la justice : comment restaurer le sujet de droit ?*», Ehrenberg A (ed.), *Individus sous influence : drogues, alcools, médicaments, psychotropes*, Paris, Editions Esprit, 293-317.
- Honneth A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Isambert F. A. (1979-1980), «*Les avatars du fait moral*», *L'Année sociologique*, n° 30, 17-55.
- Isambert F.A., Ladrière P., Terrenoire J.P. (1978), «*Pour une sociologie de l'éthique*», *Revue Française de sociologie*, XIX, 323-339.
- Kellerhals J., Modak M. et Coenen-Huter J. (1988), *Figures de l'équité : la construction des normes de justice dans les groupes*, Paris, PUF.
- Larmore C. (1993), *Modernité et morale*, Paris, PUF.
- Laugier S. (2001), «*Pourquoi des théories morales : l'ordinaire contre la norme*», *Cités*, n° 5, 93-112.
- Lemieux C. (2000), *Mauvaise Presse*, Paris, Métailié.
- Pattaroni L. (2002), «*Autonomie et dépendances: le travail social comme institution de l'individu*», in Thévenot L. (dir.), *Politiques du proche* (à paraître).
- Ricoeur P. (1997), «*Autonomie et vulnérabilité*», in Garapon A., Salas D. (eds.), *La justice et le mal*, Paris, 165-184.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Thévenot L. (1998), «*Pragmatiques de la connaissance*», Borzeix, A., Bouvier, A., Pharo, P. (eds.), *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, Ed. du CNRS, 101-139.
- Thévenot L. (1999), «*Faire entendre une voix : régimes d'engagement dans les mouvements sociaux*», *Mouvements*, n°3, 73-82.
- Thévenot L., Boltanski L. (2000), «*The reality of moral expectations: a sociology of situated judgment*», *Philosophical Explorations*, III, n°3, 208-231.
- Thévenot L. (2001), «*Which road to follow ? The moral complexity of an 'equipped' humanity*», Law, J. et Mol, A. (eds.), *Complexities in Science, Technology and Medicine*, Durham, North Carolina, Duke University Press (Forthcoming).
- Thévenot L. (1994), «*Le régime de familiarité: des choses en personnes*», *Genèses*, n°17, 72-101.
- Thévenot L. (1996), «*Mettre en valeur la nature: disputes autour d'aménagements de la nature en France et aux Etats-Unis*», *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°49, 27-50.
- Wagner, P. (1996), *Liberté et discipline : les deux crises de la modernité*, Paris, Métailié.
- Walzer M. (1997), *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.
- Weber M. (1971), *Economie et société*, tome 1, Paris, Plon.
- Weber M. (1979), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 10/18.
- Williams B. (1994), *La fortune morale*, Paris, PUF.
- Zarka Y.-C. (2001), «*Le moralisme contre la morale*», *Cités*, n°5, 3-5.