



ÉDITORIAL

Les êtres collectifs en question

THOMAS ANGELETTI
AURÉLIEN BERLAN

Dans quelles situations les individus se retrouvent-ils confrontés à des êtres, des institutions ou des systèmes qui les dépassent? Comment y font-ils référence? Quelles solutions théoriques les sciences sociales mobilisent-elles pour en parler? Ce numéro regroupe des contributions empiriques et théoriques proposant d'étudier et d'explicitier les modes d'existence et d'apparition des êtres collectifs, quand ils sont envisagés comme des vecteurs d'action. Ce faisant, il s'agit de reposer la question d'un niveau de réalité apparemment irréductible à ce qui est d'ordre individuel, question dont on peut dire qu'elle est constitutive des sciences sociales. En effet, c'est avec la problématique du « social » que la sociologie se constitue comme discipline empirique chez Durkheim, et ce terme désigne bien une réalité *sui generis*, un ordre ontologique irréductible au niveau individuel (même s'il émerge à partir de lui), qui impose des contraintes aux actes humains. Cependant, ce n'est pas vraiment la question du social que nous entendons reposer : il s'agit de faire éclater cette totalité pour orienter le regard sur la diversité des « êtres collectifs » qui l'incarnent en réalité, avec leurs modes de présence et leurs manières d'agir spécifiques. Il ne sera donc pas tant question du « social » (en général) que d'« êtres collectifs » (au pluriel), qui ne sont certes pas des « réalités physiques » immédiatement perceptibles, mais ne sont pas pour autant des constructions théoriques aussi abstraites que le social : le capitalisme, les marchés, l'État, les corps délibérants, l'Église, La Poste, les *Nicolotti* dans la Venise du XVIII^e siècle, etc. Malgré le caractère plus tangible de ces réalités socio-historiques, leur « réalité » n'en est pas moins régulièrement remise en cause, dans les discours politiques comme dans les discours scientifiques. Si aucune science sociale ne semble pouvoir faire l'économie d'un tel ordre de réalité, il est frappant de constater que de nombreux courants persistent à lui dénier, au moins en principe, toute existence : d'où notre volonté de revenir sur ce problème. Pourquoi vouloir ou prétendre se passer de référence à des

êtres collectifs que mobilisent tant les discours savants, en particulier ceux des sciences sociales, que ceux des personnes ordinaires ?

La « malédiction de Popper »

Évoquer des êtres collectifs, c'est toujours, en quelque manière, prendre le risque de les personnifier ou, du moins, de les hypostasier, c'est-à-dire d'objectiver les constructions théoriques que le chercheur se donne pour comprendre la réalité, constructions théoriques qu'il finit ainsi par confondre avec elle. Ce problème a été qualifié par Luc Boltanski de « malédiction de Popper » (Boltanski, 2012, p. 325-332) en référence au rejet des êtres collectifs hors du domaine scientifique par l'épistémologue autrichien Karl Popper. Savoir si les individus seuls existent vraiment aurait pu rester une discussion scolastique entre « nominalistes » et « réalistes »¹. Mais dans le contexte du xx^e siècle, ce débat philosophique et scientifique a pris une dimension politique et idéologique. Sous la poussée du socialisme et de la critique de la société, les partisans de l'individualisme libéral ont souvent été tentés de se justifier par un individualisme méthodologique et ontologique radical. Comme l'a résumé Margaret Thatcher dans une formule médiatique canonique : « *There is no such thing as society.* »² Sous la pression de l'ensemble des transformations historiques contradictoires regroupées le plus souvent sous le nom de « néolibéralisme », il est devenu crucial de savoir se justifier – sinon de s'excuser – quand on mentionne des êtres collectifs, tout particulièrement certains d'entre eux. Sur le plan académique, la critique du « holisme » s'est diffusée dans l'ensemble des sciences sociales, y compris en sociologie. On retrouve même la critique du « fétichisme des institutions » (Glaeser, 2011, p. 35) dans des courants très éloignés de Popper, et engagés dans des entreprises scientifiques très variées.

1 La question de la réalité des idées générales a provoqué un vaste débat dans la philosophie, notamment médiévale. Ces idées existent-elles au même titre que les éléments ou individus concrets qu'elles subsument ? Ce débat a opposé les « nominalistes », selon lesquels il n'existe pas d'idées générales mais seulement des signes généraux (la réalité d'une idée abstraite se réduit à son nom : elle est purement nominale et non réelle), aux « réalistes » pour qui les idées générales, les « universaux », existent réellement, indépendamment des choses dans lesquelles ils se manifestent (et du langage qui permet de s'y référer).

2 « *I think we have gone through a period when too many children and people have been given to understand "I have a problem, it is the Government's job to cope with it!" or "I have a problem, I will go and get a grant to cope with it!" "I am homeless, the Government must house me!" and so they are casting their problems on society and who is society? There is no such thing! [...] If children have a problem, it is society that is at fault. There is no such thing as society.* » Extrait de l'interview de Margaret Thatcher par Douglas Keay pour le journal *Woman's Own*, 31 octobre 1987.

Ainsi un sociologue abordant la question de la famille se sent-il obligé de préciser que cette notion se prête au risque d'« attribuer à l'être commun une existence et une subjectivité autonomes », dans la mesure où, comme celle « d'État ou d'institution, on est guetté par cette tendance organiciste à la réification de la totalité, à la "personnification du collectif" » (Schwartz, 1990, p. 24). Pour l'interactionnisme symbolique, tel qu'on peut l'observer notamment dans les écrits d'Herbert Blumer, « il n'y a aucune activité sociale empiriquement observable dans la société humaine qui n'émane pas d'une entité active. Cette position banale a besoin d'être rappelée au regard de la pratique courante des sociologues de réduire la société humaine à des entités sociales qui ne peuvent pas agir – comme par exemple, les classes sociales dans la société moderne » (Blumer, 1969, p. 85).

Les recherches en microsociologie (Collins, 1981) ont ainsi régulièrement soulevé la difficulté de prendre en compte les êtres collectifs, sans les réduire à de simples ressources mobilisables par les acteurs (Coulter, 2001). On trouve également des traces de ce refus dans la tradition de l'individualisme méthodologique, telle qu'elle est représentée par les travaux de Raymond Boudon (1977), qui mettent l'accent sur la rationalité des actions individuelles et entendent récuser l'existence des entités collectives. Pierre Bourdieu a lui aussi dénoncé la tendance du « discours objectiviste » qui « traite ses constructions, "culture", "structures", "classes sociales" ou "modes de production" comme des réalités dotées d'une efficacité sociale capable de contraindre directement les pratiques » : en effet, un tel discours accorde indûment « aux concepts le pouvoir d'agir dans l'histoire comme agissent dans les phrases du discours historique les mots qui les désignent, il *personnifie les collectifs* et en fait des sujets responsables d'actions historiques (avec des phrases comme "la bourgeoisie veut que..." ou "la classe ouvrière n'acceptera pas que..." ») » (Bourdieu, 1980, p. 63-64). Certes, la critique bourdieusienne des illusions objectivistes – souvent doublée d'une précaution méthodologique – ne relève pas de la même logique que la dénonciation popérienne : le sociologue accorde une importance décisive aux logiques collectives de la pratique. Mais dans les deux cas, les êtres collectifs sont rejetés comme autant d'illusions. Dans le cours qu'il a consacré à l'État, forme paradigmatique de la personnification, Bourdieu indique ainsi qu'il est abordé comme une « illusion bien fondée [...], qui existe essentiellement parce qu'on croit qu'il existe ». C'est une « réalité mystérieuse » qu'on « ne peut pas toucher du doigt » ni « traiter comme le fait un agent venant de la tradition marxiste qui dit : "l'État fait ceci", "l'État fait cela" », invitant finalement à se méfier des textes « avec le mot "État" comme sujet d'actions, de propositions » (Bourdieu, 2012, p. 25).

Une inspiration wébérienne

Comme on le voit dans les références précédentes, le spectre de la malédiction de Popper est particulièrement étendu. Mais c'est chez Max Weber que l'on trouve l'expression la plus dense des tensions soulevées dans ce numéro – raison pour laquelle nous avons décidé de mettre sa pensée, avec tous ses déchirements, au centre de cet éditorial. En effet, Weber est notamment resté célèbre pour « l'individualisme méthodologique » qu'il professait : il voulait faire de la sociologie une science de l'action sociale procédant par l'interprétation de son sens (1995, vol. 1, p. 29) ; or, pour lui, l'individu est « l'unique porteur d'un comportement significatif » (1992, p. 318), ce qui revient à dire que le « sens » qu'il s'agit de saisir pour comprendre et expliquer l'action est le sens « subjectif », le sens que les *individus* donnent eux-mêmes à leurs actes. Cette approche individualiste est le corollaire d'un refus : celui des « concepts de collectifs » qui consistent à essentialiser les structures collectives, à en faire des entités réellement existantes, c'est-à-dire à les réifier (à les transformer en choses réelles) – rejet de toutes les hypostases théoriques qui nous conduisent à prendre nos constructions intellectuelles, à l'instar du capitalisme, pour des « “forces agissantes” réelles (ce qui veut dire en vérité : métaphysiques) » (*ibid.*, p. 189). Ce refus était si profond que Weber a même déclaré en 1920 que si, au bout du compte, il était lui-même devenu sociologue, c'était « essentiellement pour mettre un terme à la pratique qui hante encore les lieux, et qui consiste à travailler avec des concepts de collectifs (*Kollektivbegriffe*) » comme l'État, les corporations, la féodalité, etc. (Weber, 2005, p. 924). Ce faisant, il a pu s'inspirer de la critique par Nietzsche du « fétichisme » du langage qui fait croire que derrière chaque action il y a un sujet (ontologique) qui la porte – tout simplement parce que notre grammaire fait que chaque verbe d'action est précédé d'un sujet (grammatical) (Nietzsche, 1985, p. 92-93 et 106). C'est du moins ce que suggère l'analyse wébérienne du concept d'État, qui nous indique des pistes intéressantes pour penser les « êtres collectifs ».

L'approche wébérienne du concept d'État

L'État est souvent considéré comme une « personne morale » et un « sujet de droit ». Or, quand Weber se demande ce qui, « dans la réalité empirique », correspond à la notion d'État, il évoque « une infinité d'actions et de servitudes humaines, diffuses et discrètes, une infinité de relations réelles et réglées juridiquement, uniques en leur genre ou revenant périodi-

quement, maintenues ensemble par une idée, par la croyance à des normes qui sont effectivement en vigueur ou qui devraient l'être, ainsi que des relations de domination de l'homme sur l'homme» (1992, p. 184). Du point de vue empirique, l'État ne se présente donc pas comme un foyer d'actions et d'intentions propres : ni personne ni sujet, c'est un simple terme servant à réunir et à désigner une série d'activités et de relations humaines – un terme qu'il ne faut pas hypostasier en supposant que derrière toutes ces activités, il y aurait une substance unique. Tout se passe comme si Weber étendait la démystification nietzschéenne du « moi » aux « personnes morales ». En 1913, il déclare : « Les concepts par lesquels nous saisissons une activité laissent apparaître celle-ci sous la forme d'une réalité durable, d'une structure réifiée ou d'une structure "personnifiée", ayant une existence autonome » (*ibid.*, p. 318-319, traduction modifiée). Et comme exemple de ce processus transformant une activité en une substance, il citait justement l'État : alors que pour le sociologue l'État n'est rien d'autre qu'une « forme déterminée de la coopération humaine » (p. 319), c'est-à-dire un certain type d'activité, il apparaît dans le langage courant (que les langages juridique et philosophique ne font ici que suivre) comme une structure réelle et personnifiée.

Les mots désignant des activités sociales tendent à réifier ces activités, à les faire apparaître comme des êtres réels. C'est sans doute légitime du point de vue du juriste, au sens où l'on peut attaquer l'État dans un procès, en lui imputant des actes, comme s'il s'agissait d'une personne. Mais le sociologue se doit quant à lui de réduire l'État à l'activité des individus qui y participent et lui donnent son existence. L'État est un « complexe d'une activité collective (*Zusammenhandeln*) spécifique d'êtres humains » (1995, vol. 1, p. 42, traduction modifiée). Il en va de même des associations, des fondations ou des sociétés par actions : il s'agit empiriquement de « séries et d'ensembles d'une activité spécifique de personnes *singulières* » (1995, vol. 1, p. 41, traduction modifiée).

Toute la question est de savoir ce qui fait la spécificité de cette « activité collective » dont l'État ne serait qu'un « complexe ». Dans un premier temps, il faut dire que ces pratiques se caractérisent comme guidées par une certaine « idée » (Weber, 1992, p. 184), par une « représentation » de l'État comme quelque chose qui relève à la fois de l'être (on se dit que l'État existe) et surtout du devoir-être (on se dit qu'il doit y avoir un État et qu'il faut en respecter les lois). Les humains orientent leur activité suivant cette représentation, et le font de manière parfois décisive. Prenons un exemple : si j'ai cette double représentation de l'État en tête (comme quelque chose relevant à la fois de l'être et du devoir-être), alors je ne vais pas voler autrui ; mais même si je compte voler autrui, je vais orienter mon action en fonction de

cette représentation, par exemple en prenant garde à ce qu'il n'y ait pas de képi à l'horizon. Voilà comment l'État se manifeste empiriquement.

L'État n'est rien d'autre, au sens de la sociologie, que la chance que se produise une action spécifique sous des modes déterminés, une action de la part de personnes individuelles déterminées. L'élément « subjectif » dans cette affaire consiste en ce que cette action s'oriente d'après des représentations déterminées. L'élément « objectif » en ce que nous, les observateurs, nous jugeons que la chance existe que cette action, telle qu'elle s'oriente d'après ces représentations, s'effectuera. Si cette chance n'existe plus, l'État n'existe plus. (Weber, 2005, p. 924)

Dans l'entretien que nous a accordé le sociologue britannique Michael Mann, il est question des différents pouvoirs de l'État, approchés dans le cadre d'un processus historique de transformation et de diversification progressive de ses activités. En effectuant un retour sur un article programmatique publié au cours des années 1980, Mann montre que ce processus doit être compris sur deux plans (Mann, 1984) : celui tout d'abord de la réduction des moyens permettant de dicter arbitrairement les décisions de l'État (nommé pouvoir despotique), et ensuite celui de l'extension des possibilités étatiques de mettre concrètement en œuvre ces décisions (qualifié de pouvoir infrastructurel). Tout en se situant au niveau macro-historique et en privilégiant l'étude des grands êtres et des relations qui les lient, l'approche privilégiée par Mann accorde une importance décisive à la diversité des échelles culturelles et des différentes formes de pouvoir qui y opèrent, au premier rang desquelles ceux de l'État, dans une démarche de forte inspiration wébérienne.

Les êtres collectifs comme « puissances sociales »

En dépit de ses déclarations de principe, la sociologie de Weber est loin d'être une simple « microsociologie » : elle se présente au contraire comme une analyse des « puissances de la société » (*gesellschaftliche Mächte*) pesant sur le destin des individus et des sociétés. Tel est le terme utilisé par Weber quand il commence à travailler à ce qui deviendra ensuite *Économie et société*, présenté d'abord comme une étude portant sur « l'économie dans ses rapports avec les ordres et les puissances de la société » (1995, vol. 2, p. 7, traduction modifiée). Et parmi les puissances sociales déterminantes, Weber met essentiellement en avant le capitalisme et l'État rationnels modernes : il définit le capitalisme comme la « puissance qui pèse le plus lourdement sur le destin de notre vie moderne » (1996, p. 493) et l'État comme l'« élément constitutif le plus important de la vie civilisée » (1992, p. 142, traduction

modifiée). Il semblerait que la critique épistémologique des êtres collectifs bute sur des limites intrinsèques, car il est impossible de se passer de la référence à ces entités que la prudence méthodologique invite pourtant à déconstruire et dégonfler.

C'est ce qui apparaît clairement dans le texte de Weber dont nous proposons la première traduction française : une conférence faite aux États-Unis en 1904, alors qu'il est en pleine rédaction de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (2003). Invité par le comité d'organisation du congrès à parler de la « communauté rurale », Weber y propose une analyse des répercussions du capitalisme dans les campagnes, différentes selon les contextes historiques. Le capitalisme y apparaît comme une puissance dotée d'une efficacité propre, qui se mesure à sa capacité à infléchir et même à redéfinir les pratiques. Mais ses effets diffèrent en fonction des forces sociales qu'il trouve, ou non, face à lui, plus ou moins susceptibles de les contrecarrer ou de les canaliser dans des directions qu'il n'aurait pas prises seul. Pour mettre en évidence cette efficacité différenciée du capitalisme, Weber compare son développement dans le monde « vierge » des États-Unis d'Amérique, où il ne rencontre sur son chemin que des pratiques démocratiques relativement récentes, et dans les pays d'« ancienne culture » du continent européen, où des milliers d'années d'histoire se sont sédimentées sous forme de traditions et d'institutions résistant à son développement. Weber analyse alors les forces sociales s'opposant sourdement au développement inexorable du capitalisme : le fonctionnariat étatique, l'armée, l'Église ainsi que « l'aristocratie de la culture ». Les campagnes de la vieille Europe y apparaissent comme le théâtre d'une gigantomachie opposant « le capitalisme » aux « puissances » de la tradition historique.

Du point de vue de son recours massif aux « concepts de collectifs » censés devoir être bannis de la sociologie, ce texte n'a rien d'exceptionnel dans le corpus weberien, comme s'il n'avait posé les garde-fous méthodologiques précédemment mentionnés que pour les transgresser aussitôt. Ce sont plutôt ses déclarations de principe en faveur de « l'individualisme méthodologique » qui y apparaissent comme des hapax. En tout cas, la manière dont ces derniers ont été montés en épingle par les épigones français de Weber est tout à fait sujette à caution (Colliot-Thélène, 2001, p. 133 et suivantes). Car la pensée de Weber est entièrement focalisée sur le développement historique du capitalisme et de la bureaucratie, présentés comme des forces irrésistibles déterminant le devenir des sociétés indépendamment de toute prise individuelle ou collective. Au-delà de ce point suffisamment connu, ce qui intéresse Catherine Colliot-Thélène dans sa contribution au présent numéro, ce sont les « pouvoirs impersonnels » et

leur prétendue « impersonnalité ». Que les actions individuelles puissent se coaguler en « systèmes » générant des contraintes et des effets de pouvoir, cela ne fait pas de doute. Mais il faut néanmoins se méfier du discours sur les « logiques systémiques » ou « impersonnelles », car il tend à occulter les décisions politiques qui ont présidé à leur établissement. Contre l'impuissance politique à laquelle condamne l'idée de « contrainte économique systémique » – théorisée notamment par Niklas Luhmann, comme nous le verrons plus loin – Colliot-Thélène s'inspire de la manière dont Weber pense le pouvoir pour remettre en cause l'opposition tranchée entre économie et politique. Contre le « pouvoir impersonnel » que l'économie incarne, il faut rendre visibles les lieux, souvent supranationaux, où sont prises les décisions contribuant à mettre en place les dispositifs dont dépend un tel pouvoir et qui influent sur nos destinées.

Cerner les êtres collectifs à travers leurs propriétés

Si la pensée de Weber, en dépit de ses saillies contre les « concepts de collectifs », illustre parfaitement notre intérêt pour les êtres collectifs, les contributions retenues ici abordent cette question en puisant dans d'autres registres théoriques et en représentant également des disciplines variées. Les êtres collectifs qui entrent en scène dans ce numéro illustrent des manières très différentes d'envisager l'ontologie et l'efficace des entités collectives, en poussant à réfléchir à la diversité des manières dont se tisse la société et se réunissent les humains. Ils éclairent ainsi les différentes tensions (non exclusives) soulevées par la question des institutions – question déjà abordée dans les pages de *Tracés* (Fossier et Monnet, 2009) – quand on les envisage sous l'angle d'êtres collectifs agissants.

Langage et intentionnalité

Comme le montre la « malédiction de Popper », le principal problème posé par le recours à des êtres collectifs réside dans l'usage langagier le plus courant. Boltanski rappelle ainsi la difficulté qui se pose – et les objections qui s'élèvent – chaque fois qu'une entité est posée en sujet d'un verbe d'action. Faire agir des êtres supposés inobservables et impalpables, ce serait briser l'une des principales règles que les sciences sociales se devraient de respecter – comme l'a notamment défendu Nathalie Heinich (2009, p. 31-36). C'est pourtant à l'une de ces opérations que se prête Weber dans la conférence publiée dans ce numéro. À l'inverse des lectures qui ont pu en

faire l'un des fondateurs de la « sociologie de l'action », Weber en vient, ici comme ailleurs, à faire parler le capitalisme :

L'ancienne organisation économique posait la question : comment puis-je fournir, à partir d'une terre donnée, travail et subsistance au plus grand nombre d'hommes possible ? Le capitalisme, lui, réfléchit autrement et demande : comment puis-je obtenir pour le marché, à partir de cette terre, des récoltes aussi abondantes que possible avec le moins d'hommes possible ? (Weber, *infra*, p. 138)

Une telle opération tend à prêter une intentionnalité – et même une voix – à des êtres qui, dans une logique purement individualiste ou soumise à la seule norme de l'observation directe, n'auraient aucune consistance propre. Couramment observée dans nos disciplines, comme en littérature ou en arts, cette opération n'est toutefois aucunement le privilège du monde savant. La critique des entités collectives y est certes convenue : les universitaires supposent volontiers qu'en disant « l'État », le locuteur ordinaire s'illusionne, fait erreur, contrairement au savant dont la tâche serait de briser, dans la grande tradition rationaliste inaugurée par Francis Bacon (2010), ces « idoles de la place publique » que sont les « êtres collectifs » du discours ordinaire.

Or, ce discours est-il si naïf ? Qu'est-ce qui se cache derrière les êtres collectifs lorsqu'ils sont mobilisés dans les discours non savants ? Est-ce vraiment la croyance en l'existence de quelque chose comme l'État, entité unitaire qui agirait telle une personne ? Comme le montre précisément Naomi Truan, la mobilisation d'êtres collectifs dans les discours politiques relève de stratégies rhétoriques très diverses. En étudiant un corpus de discours politiques contemporains de David Cameron et Angela Merkel dans lesquels l'« État », le « gouvernement » et la « politique » sont invoqués, Truan montre la diversité des manières dont ces êtres peuvent être mobilisés. Leur invocation peut être comprise essentiellement comme une carte à jouer dans la rhétorique politique, une manière de mettre les êtres mobilisés de son côté ou au contraire de se poser, dans les joutes oratoires, comme le seul rempart crédible face à leurs exigences indues – celles, en l'occurrence, supposément concédées à ces êtres par les gouvernements précédents ou les adversaires dans l'arène politique.

Mais si les références langagières sont l'un des moyens pour invoquer des êtres collectifs, encore faut-il rappeler que leur visibilité ne va pas de soi. Elle suppose la médiation de dispositifs de toutes sortes (juridiques, institutionnels, symboliques, etc.) permettant d'assurer leur visibilité, leur perceptibilité publique.

Consistance et dispositifs de mise en visibilité

Qu'est-ce qui fait la consistance des êtres collectifs ? Leur existence ne tient-elle qu'aux dispositifs qui les rendent visibles ? Parmi les moyens savants permettant de faire apparaître des êtres collectifs, la statistique a longtemps eu une place de choix, comme l'ont révélé les travaux fondateurs d'Alain Desrosières (notamment 1993, 2014) et ceux d'Emmanuel Didier (2009). Bien d'autres dispositifs scientifiques et juridiques contribuent cependant à soutenir leur consistance et à les rendre perceptibles et visibles, comme le montrent les différentes contributions retenues dans ce dossier.

Soit, par exemple, la communauté de pêcheurs des *Nicolotti*, étudiée par Solène Rivoal, qui cherche à renforcer sa place dans la Venise du XVIII^e siècle. L'auteure souligne la difficulté à saisir ce qui fait l'unité de cette communauté dont les formes sont issues de l'héritage historique et la font apparaître écartelée entre la référence à un quartier de la ville (auquel cas il s'agirait d'un groupement de voisinage), d'une part, et, de l'autre, à la catégorie professionnelle des pêcheurs (auquel cas il s'agirait d'un corps de métier). La communauté des *Nicolotti* ne se laisse en réalité définir ni par le seul territoire ni par la profession en tant que telle, mais par son rôle dans l'organisation politico-économique de la cité et plus précisément du marché aux poissons. Rivoal montre que le recours à une supplique pour se faire entendre de l'État vénitien nécessite pour les *Nicolotti* de parler « d'une seule voix », alors même que la consistance de la communauté se défait.

C'est à une autre situation privilégiée pour accéder aux êtres collectifs que s'intéresse Nadège Vezinat dans sa contribution : leur remise en cause. Revenant sur la consultation citoyenne quant à l'avenir de La Poste, à la fin des années 2000, Vezinat montre comment ce dispositif de consultation, aussi commenté et contesté soit-il, est l'occasion de mettre en relief les différentes directions à donner à La Poste, ainsi que de redéfinir ses contours. Prise dans une séquence historique spécifique, celle des privatisations successives des entreprises publiques, cette consultation illustre l'opposition entre les défenseurs de l'entité dans ce qu'elle a de « publique », et les exigences nouvelles promues par ses opposants, qui présentent la « modernisation » comme la seule voie possible de sa transformation.

Délégation et impersonnalité

Pour comprendre le rôle accordé aux êtres collectifs dans le cours de la vie sociale, la dernière perspective adoptée dans ce dossier consiste à les pen-

ser dans le cadre d'un processus – historique et politique – de délégation. En effet, en attribuant des pouvoirs à des êtres supposés fictifs, les individus peuvent *in fine* se retrouver face à des contraintes imposées par les entités qu'ils ont pourtant contribué à créer.

On peut penser qu'un tel processus de délégation se joue d'abord, comme cela a été souvent étudié en théorie politique, dans l'établissement d'êtres collectifs ayant des fonctions représentatives, tels les corps délibérants étudiés ici par Philippe Urfalino. Les assemblées ne sont pas des « effets de système », mais de prime abord des rassemblements d'individus. Les corps délibérants se réduisent-ils pour autant à la collection des humains qui les composent ? C'est à cette thèse nominaliste et individualiste que s'oppose précisément Urfalino. À partir d'une critique serrée de la manière dont Bentham a conceptualisé les assemblées politiques, il développe une conception « réaliste » des corps délibérants qui met en avant, non pas les règles de leur fonctionnement, mais les fins qu'ils visent : voilà ce qui les constitue dans leur identité propre.

Mais ce processus de délégation peut également s'observer dans le cas des grandes entités dont s'occupent régulièrement les sciences sociales, en raison de leur dimension particulièrement contraignante. En effet, faire apparaître des entités dont l'importance tend à grandir au fil du temps peut être vu comme un moyen de leur déléguer des pouvoirs qui seraient, s'ils étaient détenus par de simples personnes, immédiatement dénoncés. Ce processus de délégation-dépersonnalisation opère donc toujours à double sens : la place progressivement accordée aux êtres collectifs peut toujours être un moyen de restreindre ou de contraindre celle laissée aux personnes – au premier rang desquelles les moins dotées. Au cours de ce processus, les personnes et instances qui ont concouru à établir l'entité considérée – tels les « marchés financiers » – comme celles qui en assurent le fonctionnement peuvent en apparaître totalement détachées. Ainsi, l'invocation croissante des « marchés financiers » depuis quelques décennies dans les discours politiques apparaît comme un moyen particulièrement efficace pour imposer des décisions au nom de ces êtres impersonnels, qui ne seraient gouvernés que par leur propre logique. Il est d'autant plus difficile de voir des individus concrets derrière ces entités, relevant le plus souvent de l'ordre économique, que les transformations et les choix qu'elles promeuvent et accompagnent évacuent la possibilité même de toute alternative. Comme le rappelle Weber, ces entités peuvent dès lors jouer le rôle de « substituts des souverains personnels, terrestres ou même supraterrrestres : l'« État », l'« Église », la « communauté », le « parti », l'« entreprise » » (2013, p. 66).

Pour mieux approcher ce phénomène, on peut repartir de la distinction proposée par John Searle entre faits « bruts » et faits « institutionnels »

(Searle, 1998 ; voir également Monnet et Navarro, 2009). Si les premiers seraient indépendants de l'action et des institutions humaines – ce bâtiment est vide –, les seconds viseraient au contraire des faits auxquels une signification est apportée, impérativement liée à des institutions – ce bâtiment était une banque, vestige d'une crise économique. À partir de cette opposition, dont Searle rappelle d'ailleurs qu'elle fonctionne comme un continuum, on peut dire que le processus de délégation au profit des êtres collectifs consiste précisément à faire glisser de manière subreptice des « faits institutionnels » vers des « faits bruts », telle la « dette publique » au cours des dernières décennies. De telles entités peuvent en effet être présentées – et donc se présenter – comme échappant entièrement à l'action des humains, ou tout du moins n'apparaissent plus comme le résultat de leurs activités. Le travail politique qui s'engage alors, qui a pu particulièrement s'observer dans le cas de la dette de la Grèce, consiste à relier l'entité à une volonté politique qui la détermine, par exemple celle de ce que l'on appelle communément la Troïka. Autrement dit, la « dette » ne parle pas d'elle-même et, pour la remettre au centre des discussions publiques, il faut réaffirmer son statut de « fait institutionnel » et lui ôter son caractère de prétendu « fait brut ».

C'est précisément ce phénomène qu'éclaire la contribution de Catherine Colliot-Thélène, déjà évoquée plus haut : les « pouvoirs » des grandes entités que sont les marchés ont cela de particulier qu'ils sont impersonnels. Non pas au sens où ils ne feraient intervenir personne, bien au contraire. Mais en ce qu'ils sont *indirects* : s'ils agissent sur l'action des individus, ce n'est pas en leur prescrivant des actes par le moyen d'ordres explicitement formulés, mais en modifiant les conditions dans lesquelles les individus prennent « librement » leurs décisions. Or, en modifiant les paramètres du choix, on influence fortement la décision finale. De tels pouvoirs sont en outre impersonnels dans la mesure où, agissant sur les paramètres qui conditionnent les décisions individuelles, ils ont pour conséquence de rendre *invisibles* les instances et les personnes en position de pouvoir : ce sont des données objectives que nous avons face à nous (le prix de telle marchandise, le loyer de telle maison, le salaire moyen dans telle branche de métier), et non pas les personnes qui ont contribué à les façonner telles qu'elles sont.

Une telle impersonnalisation peut également s'observer dans les différentes solutions mobilisées en sciences sociales pour approcher les êtres collectifs. Ainsi, avec la traduction d'un texte de Niklas Luhmann, « Complexité de la société et opinion publique », nous voulons donner une place à l'une des manières les plus courantes, et les plus contestables dans ses prétentions hégémoniques, de penser un niveau de réalité irréductible à l'ordre individuel : le « système » comme ce qui émerge d'une infinité d'actions non

coordonnées. C'est ainsi que « l'opinion publique » est présentée par Luhmann comme un « système autopoïétique », c'est-à-dire comme un système qui s'engendre lui-même comme le font les êtres vivants. Selon l'auteur, s'il y a une unité de « l'opinion publique », c'est bien que ce concept ne se réfère pas à ce que les hommes réels pensent réellement, car sinon cette notion ne renverrait empiriquement qu'à un chaos d'opinions contradictoires. Cette unité ne peut reposer que sur une logique systémique propre au processus de communication, avec ses contraintes en termes de simplicité, de rythme, de durée, etc. L'analyse de la « sélection » des informations qui circulent dans les médias de masse prétend ainsi faire l'économie de l'intervention d'acteurs dont les ressources leur permettent de peser plus que d'autres sur les processus de communication.

Pointer du doigt ce phénomène d'impersonnalisation, c'est reconnaître l'attention qu'il faut accorder à l'émergence et à la résurgence régulière, dans les discours publics, de termes qui n'avaient presque aucune consistance auparavant – l'importance prise ces dernières années par la dette publique, déjà évoquée, en constitue un exemple particulièrement frappant. Ici comme ailleurs, ces changements ne relèvent évidemment pas d'une simple question de langage : l'introduction latente de nouveaux êtres collectifs peut ainsi être vue comme l'annonce détournée des contraintes futures dont les individus vont être conduits à faire l'expérience en leur nom.

Dire que notre intérêt pour les êtres collectifs et les moyens par lesquels les personnes s'y réfèrent n'est pas d'ordre purement scientifique – s'il en est – ne surprendra personne. Une des premières nécessités politiques est aujourd'hui de (faire) percevoir ces êtres collectifs qui influent sur nos vies. Au-delà des parcours individuels, il nous faut saisir le monde dans lequel nous nous insérons et les puissances qui le façonnent, prendre une vue large des transformations dans lesquelles nous sommes pris, individuellement et collectivement, contribuer au renforcement et à la diffusion des perspectives alternatives qui travaillent nos sociétés. Pour cela, l'analyse doit se déployer non seulement au niveau des contraintes – les plus tangibles comme les plus diffuses – dont les personnes font quotidiennement l'expérience, sans toujours parvenir à l'exprimer, mais également au niveau des êtres collectifs au nom desquels ces contraintes leur sont imposées. En esquisant le paysage étrange et tourmenté dans lequel des individus s'attachent parfois seuls, parfois regroupés, à s'élever, pour les contester, au-dessus des grandes entités impersonnelles qui guident leur destinée historique, nous espérons contribuer à l'ouverture des possibles.

Bibliographie

- BACON Francis, 2010 [1620], *Novum Organum*, Paris, Presses universitaires de France.
- BLUMER Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press.
- BOLTANSKI Luc, 2012, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard.
- BOUDON Raymond, 1977, *Effets pervers et ordre social*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minit.
- 2012, *Sur l'État*, Paris, Le Seuil - Raisons d'agir.
- COLLINS Randall, 1981, « On the microfoundations of macrosociology », *American Journal of Sociology*, vol. 86, n° 5, p. 984-1014.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, 2001, « Max Weber et la sociologie compréhensive. Critique d'un mythe historiographique », *Études weberiennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, Presses universitaires de France, p. 133-168.
- COULTER Jeff, 2001, « Human practices and the observability of the "macro-social" », *The Practice Turn in Contemporary Theory*, T. Schatzki, K. Knorr Cetina et E. von Savigny éd., Londres, Routledge, p. 37-49.
- DESROSIÈRES Alain, 1993, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte.
- 2014, *Prouver et gouverner. Une analyse politique des politiques publiques*, Paris, La Découverte.
- DIDIER Emmanuel, 2009, *En quoi consiste l'Amérique? Les statistiques, le New Deal et la démocratie*, Paris, La Découverte.
- FLEURY Laurent, 2005, « Max Weber sur les traces de Nietzsche? », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, p. 807-839.
- FOSSIER Arnaud et MONNET Éric, 2009, « Les institutions, mode d'emploi », *Tracés*, n° 17, p. 7-28.
- GLAESER Andreas, 2011, *Political Epistemics. The Secret Police, the Opposition, and the End of East German Socialism*, Chicago, University of Chicago Press.
- HEINICH Nathalie, 2009, *Le bêtisier du sociologue*, Paris, Klincksieck.
- HENNIS Wilhelm, 1996 [1987], « Les traces de Friedrich Nietzsche dans l'œuvre de Weber », *La problématique de Max Weber*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, p. 181-206.
- LUHMANN Niklas, 2005 [1990], *Soziologische Aufklärung*, t. 5, *Konstruktivistische Perspektiven*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- MANN Michael, 1984, « The autonomous power of the state : its origins, mechanisms and results », *European Journal of Sociology*, vol. 25, n° 2, p. 185-213.
- MONNET Éric et NAVARRO Pierre, 2009, « Les institutions sont-elles dans la tête? Entretien avec John Searle », *Tracés*, n° 17, p. 243-248.
- NIETZSCHE Friedrich, 1985, *Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion.
- SCHWARTZ Olivier, 1990, *Le monde privé des ouvriers*, Paris, Presses universitaires de France.
- SEARLE John, 1998 [1995], *La construction de la réalité sociale*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard.

-
- WEBER Max, 1992, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon.
- 1995, *Économie et société*, vol. 1, trad. J. Chavy *et al.*, Paris, Plon.
- 1996, *Sociologie des religions*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard.
- 2003 [1904-1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'autres essais*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard.
- 2005 [1920], « Max Weber à Robert Liefmann » [lettre du 9 mars 1920], trad. J.-P. Grossein, *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, p. 923-928.
- 2013, *La domination*, trad. I. Kalinowski, Paris, La Découverte.