

La politique : Société, échanges, Etat, droit, justice

Introduction :

Les notions que nous abordons dans ce thème sont solidaires : une **société** est avant tout un système **d'échanges** entre individus, et la fonction de **l'Etat** est de réguler ces échanges à l'aide du **droit** pour garantir la **justice**. Il est donc risqué de dissocier ces notions face à un sujet de philosophie politique.

I) La société et les échanges

A) L'individu et la société

Une société n'est pas seulement un « ensemble » d'individus, au sens où il suffirait d'ajouter des individus pour construire une société ; ce qui constitue l'essence d'une société, c'est que les individus qui la composent sont dans des rapports d'interaction, que l'on peut traduire en termes d'échanges. On peut donc définir une société comme un système d'échanges entre individus. C'est ce que traduisent les notions de « corps » social, de « structure » social, « d'organisme » social, etc. Un corps, une structure ou un organisme ne sont pas des « tas » d'éléments : ce sont avant tout des systèmes au sein desquels les éléments sont en situation d'interaction.

1) L'approche individualiste

Il y a deux manières d'aborder les questions sociales : la première repose sur l'idée selon laquelle, pour comprendre les interactions sociales, il faut commencer par décomposer le corps social en ses éléments premiers, ces « atomes » que sont les individus. C'est l'approche « individualiste », celle que l'économie classique met en œuvre à travers ce que l'on appelle « l'individualisme méthodologique ». L'idée est que c'est en comprenant ce qu'est un individu, la manière dont il « fonctionne », que l'on peut comprendre la logique des interactions sociales. Dans le paradigme économique classique (ou néoclassique), l'individu est caractérisé comme un agent rationnel cherchant à maximiser son utilité ; dans cette optique, pour comprendre (et prévoir) ce que feront les individus dans une situation donnée, il faut se demander ce que ferait une machine rationnelle cherchant à optimiser son intérêt (profit, influence, etc.) Par exemple, dans le cadre néoclassique, on peut prévoir qu'un individu (en tant qu'agent rationnel cherchant à maximiser son utilité) tendra à *investir* davantage lorsque les taux d'intérêt baisseront, et à *épargner* lorsqu'ils remonteront : ce qui fonde l'idée selon laquelle, lorsque l'investissement est faible, il faut baisser les taux d'intérêt pour que les individus recommencent à investir. L'optique individualiste cherche donc à reconstruire la logique des comportements sociaux en repartant de la logique du comportement individuel (rationnelle, intéressée).

Dans le domaine de la théorie économique classique, cette approche est notamment mobilisée en microéconomie au sein de la « théorie des jeux », qui cherche à déterminer,

dans une situation déterminée par un certain nombre de paramètres, le comportement qui permet de maximiser rationnellement l'intérêt d'un individu-joueur. Dans le domaine de la macroéconomie, c'est l'optique mobilisée par les modèles classiques et néoclassiques : c'est par exemple cette approche qui donne sens à l'idée de David Ricardo selon laquelle tout pays a intérêt à se spécialiser dans les domaines de production où il est le plus compétitif, *même* s'il est capable de tout produire par lui-même : le pays prend ici la place de « l'agent rationnel » qui cherche à maximiser son intérêt, dans un jeu qui le confronte à d'autres agents-pays.

2) L'approche sociologique

La seconde manière est l'approche « sociologique », que résume la formule de Durkheim : « il faut considérer les faits sociaux comme des choses. » L'idée est que les rapports sociaux *sont* les éléments de base, et qu'il ne faut surtout pas les décomposer en comportements individuels. Pour Durkheim, celui qui chercherait à comprendre le fonctionnement d'un corps social en partant de l'individu effectue une erreur semblable à celui qui chercherait à comprendre le fonctionnement d'un corps humain en étudiant une cellule prise isolément. Pour Durkheim, ce sont les rapports entre les individus (rapports de force, rapports d'imitation, rapports de confiance ou de défiance, etc.) qui éclairent la logique du comportement individuel, et non l'inverse

A titre d'illustration, nous avons vu comment le comportement (et la réussite) d'un élève au sein du système scolaire pouvait davantage être expliqué (statistiquement) par sa position initiale dans l'échelle sociale, et par des mécanismes sociaux comme la reproduction sociale, plutôt que par ses caractéristiques individuelles (intelligence, volonté de réussir). Comme l'a montré Bourdieu, les chances de réussite au sein du système scolaire sont moins déterminées par la rationalité de l'élève et sa volonté de maximiser sa réussite sociale que par des rapports de classes sociales.

Dans le cadre de la théorie économique, cette approche est notamment mobilisée, dans le domaine microéconomique, par « l'économie des conventions » (André Orléan), qui cherche à prendre en compte, pour expliquer le comportement des individus, tous les paramètres qui sont exclus par l'approche individualiste : force des habitudes, processus mimétiques (d'imitation réciproque), rapports de force (domination/soumission, séduction, etc.) motivations d'ordre psychologique (moral, émotionnel, etc.) Dans le cadre macroéconomique, cette approche est notamment mobilisée par la « théorie des conventions » (Michel Aglietta), qui cherche à expliquer les processus économiques globaux en intégrant, par exemple, les rapports de classes au sein des Etats, les rapports de forces entre pays (cf. négociations à l'OMC), le rôle des paramètres culturels, etc.

On voit que ces deux optiques s'opposent de façon radicale : la première affirme que c'est la rationalité du comportement individuel qui permet de comprendre les phénomènes sociaux, et la seconde affirme que ce sont les mécanismes sociaux qui permettent d'éclairer le comportement individuel. Laquelle de ces optiques faut-il choisir ?

3) Les limites de l'approche individualiste

On peut adresser deux critiques à l'approche individualiste. La première porte sur son caractère descriptif : cette approche est incapable de nous dire ce que feront (même d'un point de vue statistique) les individus dans une situation donnée. Car les êtres humains ne sont pas des machines rationnelles-égoïstes ; d'une part parce qu'ils ne sont pas totalement rationnels : ils sont le plus souvent régis par des mécanismes d'habitude, mais aussi d'imitation de ce que les autres font, voire par des motivations plus ou moins irrationnelles (jalousie, amour, etc.) qui font qu'ils peuvent très bien adopter un comportement même si ce comportement n'est pas le plus « rationnel ». les êtres humains ne passent pas leur temps à « calculer » ce qui constitue le comportement optimal d'un point de vue stratégique : ils font comme d'habitude, comme les autres, etc. L'approche individualiste risque donc fort de nous décrire un monde dans lequel... les hommes ne seraient pas ce qu'ils sont effectivement. C'est la critique que Michel Aglietta adresse à l'optique individualiste : selon lui, l'individualisme méthodologique consiste à supprimer tout ce qui caractérise les rapports sociaux (rapports de force, rapports d'imitation, irrationalité...) pour mieux en comprendre la logique !

Le second reproche concerne la portée normative de l'optique individualiste. Si cette approche ne nous dit pas ce que font les hommes, peut-elle au moins nous dire ce qu'ils devraient faire ? Le cas classique de la théorie des jeux, le « dilemme du prisonnier », nous enseigne le contraire. Si chaque prisonnier se comporte en agent rationnel égoïste, et effectue de son côté un petit calcul d'optimisation de son intérêt, les deux prisonniers sortiront de l'interrogatoire avec une peine supérieure à celle qu'ils auraient subie s'ils s'étaient fait mutuellement confiance, où s'ils avaient agi conformément à un principe moral.

Suivons le raisonnement d'un prisonnier A rationnel et égoïste ; il peut se dire : si B m'a dénoncé, alors si je ne le dénonce pas, je prends 10 ans de prison (il sort libre, je porte toute la responsabilité) ; mais si je le dénonce, nous prenons tous les deux 7 ans de prison (culpabilité partagée). En revanche, s'il ne m'a pas dénoncé et que je le dénonce, je sors libre ; mais si je ne le dénonce pas, nous prenons tous les deux 3 ans de prison (le commissaire trouve un délit mineur pour nous inculper). Conclusion : quel que soit le choix opéré par B, j'ai intérêt à le dénoncer. Ce raisonnement aboutira logiquement à la situation dans laquelle les deux complices, s'étant mutuellement dénoncés, écoperont de 7 ans de prison.

Suivons maintenant le raisonnement d'un individu qui fait confiance à son associé (et qui parie donc sur le fait qu'il refusera, pour des raisons morales, de le dénoncer), et/ou qui, de son côté, se refuse absolument, pour des raisons morales, à dénoncer son complice. Ce raisonnement aboutira logiquement à la situation dans laquelle les deux complices, ayant tous les deux refusé de dénoncer leur partenaire, écoperont de 3 ans de prison.

Cet exemple est intéressant en ce qu'il montre qu'il n'est pas toujours pertinent de se comporter en agent rationnel égoïste : des agents qui se soumettent à un impératif de solidarité, les empêchant de rechercher leur intérêt si celui-ci exige de violer un interdit moral, peuvent maximiser davantage leur intérêt que des agents calculant rationnellement

leur intérêt. On pourrait dire que la leçon du dilemme du prisonnier est : *ne vous comportez pas en agents rationnels-égoïstes : soyez solidaires !*

On voit donc la double limite d'une approche individualiste face aux phénomènes sociaux : non seulement elle ne peut pas nous dire ce que font (et feront) les individus face à une situation donnée, mais elle ne peut pas non plus nous dire ce qu'ils devraient faire pour maximiser leur intérêt. L'approche individualiste n'est donc ni descriptive, ni normative... ce n'est donc pas une bonne approche pour comprendre les rapports sociaux.

B) Société et échanges

1) L'échange comme interaction sociale fondamentale

Le texte de Georg Simmel (philosophe, sociologue et économiste allemand) nous a permis d'articuler deux thèses. La première est que toute action sociale (action d'un individu A sur un ou plusieurs autres individus B) implique en réalité une interaction sociale (action réciproque de A et B). Même lorsque l'action semble n'aller que dans un sens (acteur qui agit sur le public, orateur sur son auditoire, hypnotiseur sur l'hypnotisé, etc.), il y a en réalité une rétro-action de B sur A : la réceptivité du public agit sur le jeu de l'acteur, celle de l'auditoire sur l'orateur, et même l'hypnotiseur est en partie influencé par l'hypnotisé. Il n'y a donc pas d'action sociale unilatérale : il n'y a que des interactions sociales. Agir sur un ou plusieurs individus, c'est accepter de subir une action en retour (consciente ou non) de leur part.

La seconde thèse de Simmel est que toute interaction sociale peut être traduite en termes d'échange. Un échange, c'est un transfert réciproque (don / contre-don). Reprenons le cas de l'orateur. A la fin d'une conférence, le conférencier termine toujours en disant « je vous remercie de votre attention » (et le public applaudit, ce qui est sa manière de remercier). A la fin d'un journal télévisé, le présentateur dit « merci de nous avoir suivis », etc. L'orateur a donné de son temps, de son énergie, de son savoir, de son travail ; l'auditoire a donné de son temps, et de son attention : chacun a donné quelque chose (et chacun peut donc remercier l'autre), c'est un échange. Si un cours est un « échange », ce n'est pas parce que l'enseignant reçoit un salaire en échange de son travail (cela, c'est un rapport entre l'enseignant et son employeur). C'est parce que, si l'enseignant « donne » de son temps, de son énergie, fait des efforts en vue de transmettre un savoir, les élèves, eux aussi, donnent quelque chose : ils donnent, certes, des devoirs à corriger, mais ils donnent surtout *leur attention*. Les élèves « n'entendent » pas l'enseignant : ils l'écoutent, ce qui est différent. Chacun donne quelque chose : il s'agit bien d'un échange.

Si l'on articule les deux thèses, on voit que, puisque toute action sociale est une interaction sociale, et puisque toute interaction sociale est un échange, on doit admettre que toute action sociale peut être considérée comme un échange. L'échange est le rapport social fondamental.

On pourrait répondre que, justement, tous les élèves n'écoutent pas ; et, en ce qui les concerne, il n'y a donc pas réellement « d'échange »... qu'est-ce qui apparaît alors ?

Remarquons tout de suite qu'il y a néanmoins « interaction » : tout orateur sait que le fait de s'adresser à un public *qui ne l'écoute pas* exerce un effet sur lui, sur son comportement. Un enseignant *ne fait pas le même cours* face à une classe attentive et une classe distraite. Mais qu'en est-il de l'échange ?

2) La triple fonction sociale de l'échange

a) Echange et construction sociale : l'interdiction de l'inceste

Nous pouvons prendre appui sur « l'échange » le plus connu de l'ethnologie : l'échange des femmes. Cette expression signifie que, par le jeu des mariages, les différents clans (familles, etc.) se transmettent mutuellement des femmes (on pourrait aussi bien parler d'échange d'hommes, mais il est plus descriptif de parler d'échange des femmes, puisque sociologiquement c'est le plus souvent la femme qui va rejoindre le clan de son compagnon. Traditionnellement, en Occident, c'est la femme qui abandonnait son nom (« de jeune fille ») pour prendre le nom de son époux : c'est donc bien elle qui « change de clan »).

Cet échange des femmes implique évidemment que l'homme ne se marie pas avec une femme du même clan (famille) que lui : l'échange des femmes conduit donc à cet interdit fondamental, que les ethnologies ont parfois considéré comme le seul interdit *universel* (partagé par toutes les cultures) : l'interdiction de l'inceste. Cette interdiction est moins une interdiction portant sur des rapports sexuels entre membres d'une même famille, qu'un impératif « d'exogamie » (par opposition à « endogamie »). L'exogamie, c'est le système dans lequel chaque individu doit se marier avec un individu d'un *autre* clan (famille), et non se marier au sein de son propre clan.

A quoi sert, selon les ethnologues, cette interdiction ? Il est en effet difficile de la justifier : si on laisse de côté les rapports parents-enfants (qui posent d'autres problèmes), pour se concentrer sur le rapport frère-sœur, on voit que la légitimité *morale* de l'interdiction ne va pas de soi. Qu'y a-t-il de *condamnable* dans le fait qu'un frère et une sœur soient amoureux et décident de se marier ? A quoi cela porte-t-il préjudice ?

Et s'il n'y a pas de problème *moral*, comment se fait-il que toutes les sociétés l'interdisent ? La réponse de Claude Lévi-Strauss à cette question est intéressante : si les sociétés interdisent l'endogamie, c'est qu'elles ont besoin de l'exogamie pour naître, s'organiser, se développer. En d'autres termes, à la question précédente : à qui cela porte-t-il préjudice ? la réponse est : à la société. Pourquoi ?

Première réponse : l'exogamie démultiplie les interactions sociales ; si je me marie avec ma sœur, je ne développe pas de nouveaux rapports sociaux ; en revanche, si je me marie avec une femme d'un autre clan, je « trouve » des beaux-frères, des belles sœurs, des nièces, des neveux, des beaux parents, qui eux-mêmes « trouvent » un oncle, un gendre, etc. En réponse à la question d'un ethnologue, qui lui demandait pourquoi il ne pourrait pas se marier avec sa propre sœur, un individu avait tout simplement répondu (en souriant) : mais avec qui est-ce que je moissonnerais ? C'est l'interaction entre les familles qui permet leur coopération, l'organisation du travail : l'exogamie permet à la fois de rester « en » famille et de s'unir « entre » familles.

Mais on peut aller plus loin : si les individus se marient au sein de leur famille, alors il n'y a pas de « société » ; il y a une juxtaposition de familles. Le lien qui unit les différents groupes reste un lien *biologique*, un lien de filiation : un lien « naturel ». Pour que les différentes familles s'articulent en une société, il faut casser la « clôture » familiale : il faut substituer à la juxtaposition d'unités biologiques (liées par un lien de consanguinité) un enchevêtrement d'unités il faut que les unions conjugales s'opèrent entre des familles *différentes*. L'union exogame brise de façon radicale l'isolement des familles, puisque *l'enfant* à naître ne sera pas de telle ou telle famille : il sera des deux familles en même temps : il sera l'incarnation de la rencontre entre ces familles. En d'autres termes, l'exogamie substitue au lien biologique, naturel (la filiation) un lien proprement *social*, affirmé et validé par la société : le mariage.

On voit ici comment l'échange permet la *construction* des sociétés humaines : c'est parce que les différentes familles se livrent à l'échange des femmes que l'union conjugale démultiplie les rapports sociaux, détruit l'isolement des groupes familiaux, et substitue au lien de filiation naturelle, biologique, un lien proprement social, culturel.

b) Echange et manifestation du lien social

Le lien social est un lien particulier : c'est un lien qui n'existe que si on le manifeste. Un lien social ne renvoie pas à un lien matériel (biologique ou autre), c'est un lien symbolique, qui meurt lorsque l'on cesse de témoigner sa présence (qu'est-ce qu'une amitié entre deux êtres qui ne *manifestent* jamais leur amitié ?). Or ce qui permet de manifester le lien social, c'est l'échange.

Deux individus qui se connaissent et qui se croisent se disent « bonjour ». A quoi cela sert-il ? L'un « donne », « passe » le bonjour, et l'autre le lui « rend ». Il est certain que le but n'est pas de manifester le fait que l'on souhaite que l'autre passera une bonne journée : la formule « bonjour » est dénuée de véritable « signification ». Lorsque je dis « bonjour », je ne souhaite pas plus une bonne journée que je ne parle de musique quand je dis « Flûte alors ! ». Alors quel est le sens de cet échange ? A quoi sert-il ?

Tout simplement à manifester le lien social, et (donc) de le faire exister ; se dire bonjour, c'est dire : nous nous connaissons, nous entretenons de bons rapports, il y a du lien social entre nous.

On peut poser la même question à propos des chocolats de Noël : quelle est la raison d'être d'une procédure qui conduit à chacun à acheter 15 boîtes de chocolats, et d'en recevoir 15 au même moment (que, par ailleurs, il n'a pas choisis) ? Ce à quoi sert la ronde des chocolats, ce n'est pas de satisfaire un besoin personnel (faim, envie de chocolat, etc.), c'est de satisfaire un besoin social : celui de chaque clan à manifester son unité. Participer à la ronde, c'est appartenir au clan : le clan veille ainsi à maintenir le lien par cette circulation des boîtes de chocolats.

On trouve une autre illustration de cette pratique dans certains archipels (groupe d'îles) polynésiens, entre lesquels circule en permanence un bateau qui, à chaque île, se décharge (des cadeaux de l'île précédente) et se recharge (de cadeaux pour l'île suivante) ; la ronde du bateau, qui est une ronde des dons, manifeste l'unité de l'archipel, l'appartenance des

îles à un même ensemble : les dons et les contre-dons sont la manifestation vivante et permanente de l'unité sociale.

c) Echange et pacification sociale

La question qui se pose alors est : que se passe-t-il si je *refuse* l'échange ? Que se passe-t-il si les clans refusent les unions conjugales entre les membres de leurs clans ? si je ne rends pas le bonjour ? si une île décide de laisser repartir le bateau sans l'avoir rempli ?

Il faut ici détailler la notion d'échange, qui ne comporte pas deux, mais trois moments : le don (j'offre quelque chose), *l'acceptation du don*, et le contre-don (je rends quelque chose). Il y a donc deux manières de refuser l'échange : soit en refusant le don, soit en ne rendant rien.

Ce qui est important, c'est qu'aucun des deux actes n'est socialement *neutre* : il ne s'agit pas d'une simple « abstention », mais d'un acte par lequel je *refuse* l'échange, et (donc) refuse le lien social. Or refuser un lien social, ce n'est pas un acte neutre : c'est une déclaration violente, une d'hostilité.

Quelqu'un me parle, et je manifeste que je ne l'écoute pas ; quelqu'un me dit « bonjour », et je ne lui réponds pas, etc. Ce ne sont pas des « non-actes » sociaux : ce sont des actes sociaux violents. Refuser l'échange, c'est refuser le rapport social, et refuser un rapport social, c'est déclarer la guerre. Refuser une invitation, ne pas rendre le bonjour (ce qui peut même se formuler : « Monsieur, je ne vous salue pas ! »), c'est opter pour un rapport social conflictuel.

On voit ici la force du don : tout don contraint le destinataire à « choisir son camp », à sortir de sa neutralité sociale : soit il accepte et rend (le bonjour, une invitation, un cadeau, une proposition d'amitié sur facebook, etc.), et il *valide* le lien social ; soit il n'accepte pas ou ne rend pas, et dans ce cas il *refuse* le lien social. L'échange ou l'offense : il n'y a pas d'alternative.

C'est ce qui explique que, lorsque bateau polynésien repart vide, c'est une déclaration d'hostilité (dans un tout autre contexte politique, fermer une ambassade, c'est une *menace*) ; et pour reprendre notre exemple initial : lorsqu'un élève manifeste qu'il n'écoute pas en faisant autre chose, ou en discutant avec son voisin, ce n'est pas un acte neutre : c'est un acte d'agression (qui n'est d'ailleurs pas nécessairement conscient) à l'égard de l'enseignant.

Revenons au cas de l'exogamie : que se passe-t-il lorsque des clans familiaux refusent d'entretenir des liens conjugaux ? En règle générale, la co-existence cesse d'être pacifique : songeons à Roméo et Juliette. Les Capulet et les Montaigu s'opposent à toute union conjugale entre leurs membres : c'est ce qui maintient une guerre perpétuelle entre eux. Que se passerait-il en effet si ces unions avaient lieu ? Il viendrait au monde des enfants qui ne seraient ni des Capulet, ni des Montaigu, mais des Capulet-Montaigu qui, comme tels, détruiraient l'opposition entre les clans. Et c'est bien la fonction traditionnelle du mariage (jusqu'au XIX^e siècle du moins), en Occident et ailleurs : pacifier les relations entre clans. Lorsque le fils du Seigneur Untel épouse la fille du Seigneur Untel, ce n'est jamais, au Moyen-Age, *parce qu'ils* sont très amoureux (ils peuvent éventuellement l'être, mais ce n'est pas la question) : c'est parce que ce mariage

est une union stratégique entre clans. La fonction du mariage exogame est avant tout sociale : elle pacifie les relations entre clans, et se substitue à la guerre qui, sans cette union, finirait par avoir lieu. Le mariage « forcé » ne nous choque aujourd'hui que parce que nous avons tendance à substituer à la fonction sociale du mariage, fonction de pacification inter-clanique, une fonction individuelle : permettre à chacun de vivre avec la personne de son choix. On peut considérer que c'est un progrès : mais cela ne doit pas nous faire oublier les fondements sociologiques du mariage, qui expliquent pourquoi, encore aujourd'hui, un individu *n'a pas* le droit de se marier avec la personne de son choix, si cette personne se trouve être sa sœur, ou son frère.