

Berthoud, Gérald, Mr, Acad, Anthropology, Switzerland : *Le social à l'épreuve de la (post)modernité* [P1]

Toute tentative pour caractériser la modernité occidentale se heurte inévitablement à des difficultés considérables¹. Que recouvre le terme 'modernité' constamment repris? Quelles peuvent être les caractéristiques les plus pertinentes pour rendre compte de l'évidente complexité des sociétés dites modernes à travers le temps? Est-il possible d'isoler un trait majeur, en mesure de dégager ce qui serait fondamental aux diverses variations historiques et culturelles de la modernité? Il serait sans doute illusoire de prétendre apporter une réponse claire à de telles questions.

Pourtant, s'interroger sur la modernité s'impose nécessairement pour qui s'efforce de penser le monde comparativement. Selon une vue très largement partagée, parler de modernité revient à instaurer une rupture. Contre la propre tradition de l'Occident et contre toute altérité culturelle, la modernité se définirait très globalement comme un mouvement de libération individuelle, grâce au progrès et à la raison contre les vérités révélées de la religion, les évidences de la tradition et l'amalgame de croyances, toutes réunies sous le terme péjoratif d'obscurantisme. Selon le grand récit orthodoxe du progrès, l'humanité, dès l'origine, serait engagée dans une succession de mutations, toutes orientées vers un monde toujours plus maîtrisable pour le bien des individus ici et ailleurs. La modernité serait ainsi une ère significative d'un mouvement continu d'amélioration grâce à la recherche sans fin de la rationalisation en toutes choses.

La rationalisation du monde

Avec les développements des technologies les plus avancées en relation étroite avec l'économie, la visée est celle d'une rationalisation intégrale de l'être humain et de la société. L'humanité serait ainsi en mesure de résoudre techniquement tous les problèmes auxquels elle a à faire face. Ce mouvement de rationalisation apparemment irrépressible s'actualise pleinement dans le calcul. Tout peut et doit se mesurer. Même si cette tendance à tout calculer est loin d'être nouvelle², l'avènement d'une « société du savoir », confondue le plus souvent avec une « économie du savoir », correspond à une avancée dans l'imaginaire d'un monde calculable et progressivement calculé³. Pour un tel savoir technoscientifique :

« la grande affaire n'est ni la vérité ni l'universalité, mais la *puissance*. La puissance au sens de domination, contrôle, maîtrise sans doute, mais aussi, et de plus en plus, au sens d'actualisation illimitée du possible par des pratiques manipulatoires et opératrices appliquées à une matière extraordinairement plastique qui inclut le vivant (et donc l'être humain) » (Hottois 1994 : 150).

Une telle « méga-machine » à produire en permanence du nouveau a tendance à imposer sa marque à l'ensemble du monde, soumis ainsi à un mouvement caractérisé par l'illimitation et l'artificialisation. Rien ne peut en principe arrêter la quête d'un savoir pour faire avec une efficacité accrue, en vue d'avoir toujours plus. L'univers sans fin du connaissable ne peut se déployer que dans l'extension permanente du faisable et de l'appropriable individuellement dans l'espace d'un marché toujours plus globalisé. L'artificialisation est indissociable de l'illimitation. Elle permet d'abord de suppléer à l'insuffisance du donné naturel, ensuite de s'y substituer et finalement de le dépasser, pour en triompher définitivement. Tout doit pouvoir être inventé, fabriqué et approprié. Ce qui est foncièrement en question, ce n'est pas la mise en œuvre de la rationalité pour assurer la base matérielle de la vie humaine. Toute société, pour perdurer dans des conditions humainement viables, doit satisfaire à une telle exigence. Ce qui est par contre à soumettre à un questionnement radical, c'est le développement hypertrophié sans précédent de la rationalité. Ne s'agit-il pas d'instrumentaliser le monde pour libérer l'être humain? Une libération qui passe par le désir de consommer un nombre toujours croissant de biens et de services marchands, comme la condition du bien-être ou du bonheur individuel. Nul doute que ce sens donné à l'existence humaine, dans sa forme la plus excessive et, de manière ultime, la plus destructive, entraîne une participation de chacun ou presque et fascine les populations des régions les plus démunies dans le monde entier⁴.

¹ Pour un certain nombre d'auteurs, nous serions déjà dans une ère dite postmoderne. Ce débat ne sera pas abordé ici.

² Elle est déjà présente au XIII^e siècle. Voir Crosby (1997), qui qualifie cette tendance de « pantometry ».

³ Par exemple, Simmel relève combien le calcul est au fondement du projet de la modernité. Pour lui, « en gros, on peut caractériser les fonctions intellectuelles qui sont utilisées aujourd'hui pour maîtriser le monde et pour régler les relations individuelles et sociales comme des fonctions calculatrices » (1977 : 443-4).

⁴ Comme plusieurs auteurs l'ont relevé, à commencer par Marx, le capitalisme de marché implique une contradiction morale entre un versant puritain ou ascétique, propre au champ de la production et de son impératif de rationalisation et d'accumulation, et un versant hédoniste caractérisant la consommation vue comme une sphère de la libération individuelle et de la jouissance (voir, entre autres, Bell 1979).

La mise en perspective de la modernité

Les sciences sociales, tout en s'inscrivant pleinement dans l'univers de la modernité, ne devraient-elles pas prendre leurs distances par rapport au conformisme ambiant ? Une exigence particulièrement évidente quand l'objectif, certes malaisé, est de porter un regard comparatif ou anthropologique sur l'humanité dans sa diversité. Ce qui entraîne nécessairement une mise en perspective de la représentation moderne de l'action humaine et du lien social, pour dégager les limites de ce qu'elle éclaire, mais surtout pour mettre en évidence ce qu'elle tend à occulter.

A suivre, par exemple Georges Balandier, la modernité tend à imposer « la supériorité du nombre, de la mesure, où l'individu semble réduit à l'existence statistique pour constituer un effectif, un marché, un public, un électorat ou tout simplement un échantillon de sondage ». Aussi, pour lui, « le recours anthropologique permet de réintroduire la considération qualitative, de reporter l'accent sur le rapport du social aux valeurs, aux symboles, à l'imaginaire et aux croyances, sur l'exigence de différenciation. Ce recours conduit à traiter de la *question du sens* du point de vue de l'individu et des collectifs, et non pas seulement de s'en tenir à l'efficace et à la performance ». C'est dire qu'une telle démarche permet un point de vue autre « face aux interprétations dominantes, celles du quantitativisme, du technicisme et de l'économisme » (1993 : 297 et 299, italiques de l'auteur).

Une telle mise en perspective permet, entre autres, de montrer en quoi la centration sur l'idée de rupture tend à confondre l'idéal et le réel. Ce qui accroît l'écart et accentue les différences entre une modernité idéalisée, en insistant d'abord sur des potentialités comme celle du sujet autonome, et des sociétés dites autres décrites et analysées au niveau des pratiques effectives de leurs membres. La comparaison peut alors s'altérer en des formes diverses d'eurocentrisme, en établissant un contraste entre des choses proprement incomparables.

L'économisme triomphant ?

Parmi les « interprétations dominantes », mentionnées par Balandier, l'économisme est soumis depuis près d'un siècle au regard lucide et critique de plusieurs générations d'anthropologues et d'historiens. Pensons, entre autres, à Malinowski, Mauss, Polanyi et bien d'autres. Il apparaît en effet que l'économique est, pour la pensée moderne orthodoxe, une catégorie majeure de notre intelligibilité du monde, mais aussi paradoxalement de notre incompréhension des autres et finalement de nous-mêmes. De toute évidence, la raison économique s'impose toujours davantage, au point de se constituer comme une (méta)culture en mesure de tout englober⁵.

Contre une telle emprise théorique et normative, il s'agit de développer une vue autrement plus complexe de l'être humain, de ses raisons d'agir et de ses relations aux autres dans des contextes institutionnels plus ou moins bien définis, du niveau local au plan mondial. Ce qui est ainsi contesté, c'est la prétendue validité universelle d'une approche centrée sur l'individu vu sous le seul angle du calcul et de la rationalité.

Toute action humaine serait ainsi soumise à l'impératif majeur de savoir compter en toute chose. Cette conception purement instrumentale de l'action ne peut s'exprimer que dans un langage économique. Ce qui devrait entraîner un examen approfondi des catégories constitutives de la vision économique du monde, en vue d'en montrer les limites en dégageant ce qu'elles éclairent certes, mais surtout ce qu'elles masquent. Des catégories qui sont le plus souvent naturalisées et donc universalisées. Vues de cette manière, elles obscurcissent toute compréhension comparative du monde actuel, soumis aux seules dimensions d'un calcul rationnel entre des plaisirs et des peines, ou encore des coûts et des avantages.

Des catégories comme « intérêt », « échange », « capital », « marché » et d'autres encore sont constitutives d'un langage économique élargi à l'ensemble des actions humaines. Elles structurent une vision du monde largement partagée, orientent les pratiques personnelles et collectives et expriment tout à la fois une vérité humaine, un univers de sens, des normes et des valeurs spécifiques. En d'autres termes, mises en relation les unes avec les autres, elles constituent une sorte de nébuleuse sémantique. Une manière de dire ce qu'est l'être humain et ce qu'il doit être, ou encore ce qu'il fait et ce qu'il doit faire et comment il doit entrer en relation avec les autres. L'être humain, ainsi imaginé et conçu, agit et doit agir comme un individu indépendant. En d'autres termes, il équivaut à la fiction ou à la figure d'un homo oeconomicus au sens élargi. Une vision prônée depuis longtemps par le savoir économique orthodoxe⁶.

Comment considérer le contexte social de cet individu soumettant toute chose et tout être à l'exigence du calcul ? N'est-il pas ravalé à une diversité de moyens à la disposition de chacun ? Mais les uns et les autres ne sont-ils pas alors constitutifs d'un vaste ensemble de choses ou de ressources ? Un tel économisme tient lieu de théorie générale de l'action humaine. Ce que confirme pleinement Gary Becker, autre prix Nobel d'économie (1992). Pour lui, en effet, l'économique n'est plus envisagé comme un ordre particulier de la société, mais comme une méthode propre

⁵ La critique de la valorisation économique de la vie humaine et sociale se retrouve, d'une manière et d'une autre, chez plusieurs auteurs. Telles sont les idées de « culture utilitaire » (Gouldner 1970 : 61), d'« idéologie économique » (Dumont 1977), ou encore de « pensée bourgeoise » (Sahlins 1980 : 210).

⁶ Par exemple, pour Stigler, lauréat du prix Nobel d'économie en 1983 : « le concept de l'Homo oeconomicus ne sous-entend pas (comme le prétendent presque tous ses détracteurs) que l'individu cherche à maximiser argent et richesse, que l'âme humaine est un tiroir-caisse complexe. La théorie formelle n'est nullement ébranlée [...] parce qu'un individu maximise ses richesses ou sa piété ou ses succès divers, ou veille à sa ligne, etc. » (1946 : 63-4).

à rendre compte de l'ensemble des actions individuelles et collectives, vues comme un rapport entre des ressources limitées et des choix infinis nécessairement pris dans une situation de rareté (voir Berthoud 1994).

A suivre ainsi les nombreux défenseurs du modèle économique généralisé, sous la forme en particulier de la théorie du choix rationnel, l'individu, n'entrerait en relation avec d'autres que pour autant qu'il y trouve clairement son compte. Toute motivation apparemment altruiste ne serait qu'un moyen, ou qu'un détour pour accroître son bien-être personnel dans des situations définies. Ainsi, adepte marquant d'un langage économique, Bourdieu affirme : « ce qui peut tromper, c'est que, comme les économistes néo-marginalistes, je mets au principe de toutes les conduites sociales une forme spécifique d'intérêt, d'investissement. Mais seuls les *mots* [italique de l'auteur] sont communs » (1980 : 33). Et pourtant, les mots sont les composantes d'un vocabulaire constitutif d'une vision du monde ; ils expriment dans leur mise en relation un univers de sens et traduisent une hiérarchie de valeurs. Ainsi, « l'économie repose sur un jugement de valeur, une hiérarchie implicite ; la catégorie suppose l'exclusion ou la subordination de quelque chose d'autre » (Dumont 1977 : 36).

Parmi les diverses catégories constitutives de l'économique, prenons, à titre d'exemple, celle de capital. Du capital génétique au capital culturel, en passant par le capital naturel, sans oublier d'autres formes plus spécifiques comme le capital santé, le capital sympathie, le capital confiance, le capital temps, le capital intelligence, le capital jeunesse, etc., la liste pourrait s'allonger indéfiniment, puisque rigoureusement tout est susceptible d'être réifié dans la représentation du capital.

En particulier, traiter l'être humain et le lien social comme du capital équivaut à une valorisation comme source de richesse et de profit, au même titre que les ressources naturelles. A suivre, par exemple, le rapport récent de la Banque mondiale « Where is the wealth of nations ? Measuring capital for the 21st century » (2006), plus rien ne devrait échapper à une instrumentalisation généralisée. La richesse supposerait la transformation de la nature, des êtres humains et des sociétés en autant de formes de capital. L'être humain en vient ainsi à être conçu comme partie prenante d'un vaste univers de choses à mettre en valeur, en vue de produire un nombre toujours accru de biens et de services comme la condition du bonheur sur terre.

Il resterait bien sûr à évaluer l'efficacité d'un tel langage au niveau des conduites individuelles et collectives. Mais à force de répéter la même chose, il y a une forte probabilité qu'elle soit acceptée sans argumentation comme vérité et apparaisse pour le plus grand nombre comme incontournable et propre à imposer une vision du monde et donc à orienter les actions.

Avec une telle représentation économique, le danger est bien de nous méprendre sur la signification profonde de nos pratiques et de nos idées, en redoublant simplement les représentations immédiates que notre société se fait d'elle-même. Faudrait-il considérer qu'aucune action ne pourrait être motivée par le plaisir, le désintéressement, ou encore le devoir, sauf à les réinterpréter dans le langage de l'intérêt ? Que faire alors avec la perception du sens commun, mais aussi avec les observations de la réalité empirique, qui l'une comme les autres montrent, pour le moins, les limites de l'hypothèse de l'égoïsme psychologique ?

Le social occulté

Pour ceux qui sont portés à suivre la position cognitive et normative de Marcel Mauss, la vision d'un être humain réduit à un strict calculateur, pour satisfaire des besoins toujours renouvelés au moindre coût, n'est qu'une conception caricaturale d'un individu érigé en une valeur universelle. Il y a plus de quatre-vingt déjà, Mauss pouvait affirmer :

« ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un 'animal économique'[...] *L'homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous [...]. L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer » (1973 : 271-2).

Sans doute aujourd'hui l'économisme a encore accru son emprise sur les esprits, mais il ne caractérise en aucune manière une prétendue nature humaine, sauf à s'enfermer dans les limites étroites d'une culture utilitaire et marchande centrée sur la représentation d'un individu indépendant. Dans une telle perspective, comment concevoir l'irréductible dimension sociale de la vie humaine? Quel est sur ce point l'apport des sciences dont l'objet propre est précisément le social ⁷?

Une réponse argumentée s'avère difficile, en raison, entre autres, d'une tradition philosophique qui n'a rien perdu de sa force. En effet, la dimension sociale de toute vie humaine apparaît comme une pure contrainte, ou, au contraire, comme une relation libre de nature strictement contractuelle. Cette représentation tronquée du social est constitutive d'une double conception bien attestée dans la pensée savante orthodoxe. Ainsi, pour concevoir ce qui tient ensemble les membres d'une société, les théories héritées de la tradition philosophique se partagent en une voie politique et économique. Il suffit d'évoquer la figure emblématique de Thomas Hobbes, comme le symbole majeur de la doctrine du contrat social et celle d'Adam Smith, le plus souvent simplifiée au point d'incarner la logique du marché pur, comme l'expression de l'harmonie naturelle des intérêts.

⁷ Pour définir son domaine d'activité, Mauss insiste sur la nécessité de « montrer et préciser, par le contact direct et le plus affiné avec les faits, la part que joue la vie sociale dans la vie humaine »(1996 : 236).

Pour cette double voie, politique et économique, l'individu est premier chronologiquement et logiquement. Selon les récits et les fictions de la philosophie politique classique ou de la science économique orthodoxe, l'être humain isolé entre en relation avec l'autre sur la base d'un contrat dont les effets vont devenir contraignants, ou de manière volontaire dans des activités dites de troc. Le contrat social ou le troc apparaissent ainsi comme deux figures ancestrales d'une socialité minimale, propre à légitimer les rapports politiques et économiques actuels.

Mais aujourd'hui, l'invention du troc, bien davantage que celle du contrat social, peut être vue comme une antériorité logique et chronologique, ou comme un fondement narratif (voir Berthoud 1995). Elle sous-tend la valorisation d'un être humain libéré de tout ce qui le lie directement aux autres et « pour lequel il n'y a plus de sens à se placer du point de vue de l'ensemble » (Gauchet 2002 : 254). Ce qui supposerait une relation sociale littéralement épurée, jusqu'à viser l'horizon du degré zéro d'une socialité calculable. La croyance dans un marché libre semble alors la forme apparemment la plus adéquate pour tendre vers cette « socialité asociale ». Concrétisation de l'identité ou de l'harmonie naturelle des intérêts, selon une formule séculaire, le marché donnerait en effet l'illusion d'une liberté sans contrainte. A suivre maints observateurs, cette mainmise idéologique du marché serait liée à une libération individuelle au plan des valeurs. Pour d'autres, la forte revendication d'une pluralité des valeurs, sans repères partagés, serait la preuve d'une société en voie de décomposition⁸.

Sans écarter a priori ces vues contradictoires, la référence obligée à l'individualisme, dont le sens n'est guère stabilisé, tend à donner une vue réductrice de la complexité moderne. L'individu indépendant comme valeur largement reconnue empêche de voir pleinement ce qui se passe en fait. Qui, par exemple, a pu dire ce que serait une société composée strictement d'individus, mus par « la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste » (Mauss 1973 : 270) ? Pourtant le vocabulaire économique, élargi à tout l'éventail des actions humaines, tend à imposer une telle valorisation individualiste fondée sur une convergence naturelle des intérêts privés. C'est dire que cette représentation dominante de nous-mêmes tend à minimiser pour le moins les multiples formes d'interdépendance, qui ne se confondent pas avec les contraintes impliquant un pouvoir en surplomb en mesure d'imposer des sanctions. Il serait sans doute plus judicieux de parler d'obligation mutuelle, au sens étymologique de « lier ». Tout en se percevant comme libre et indépendant, voire autonome, l'individu n'en est pas moins de fait un être social. Mais se référer au social ne signifie pas simplement une intériorisation des valeurs et des normes par un individu qui serait naturellement motivé par ses seuls intérêts. Il ne s'agit pas de reproduire une dichotomie de plus entre individuel et social, entre action et institution, entre ce qui sépare et ce qui lie.

Tout individu pense et agit à partir d'institutions dans le sens large de « règles publiques d'action et de pensée » (Mauss 1968 : 25). Parmi les nombreuses institutions possibles, la langue occupe une place majeure. A suivre Ricoeur, par exemple, elle « est la grande institution – l'institution des institutions – qui nous a chacun dès toujours précédé » (1985 : 400). C'est à partir d'une langue particulière que tout individu empirique donne un sens au monde et en particulier à ses relations avec les autres proches et lointains. En d'autres termes, l'individu n'est pas concevable sans autrui. Pas d'être humain, aussi individualisé soit-il, sans un ensemble d'institutions propres à inscrire ses actions et ses idées dans un univers normatif plus ou moins bien défini. Mais à ce social extériorisé dans des normes et des règles répond un social intériorisé, celui qui fait de tout individu un être plus ou moins conscient de tout ce qui le lie à un autrui proche ou non. C'est dire que l'être humain est toujours déjà social et qu'il est donc toujours inséré dans un contexte déterminé. C'est avancer encore que les actions ne peuvent se concevoir en dehors d'un univers de sens plus ou moins défini. Ce sens est donné certes par les institutions, mais les individus eux agissent.

Parler ainsi du social, en insistant sur le lien irréductible entre actions et institutions, revient à voir dans l'individu empirique non pas une sorte de substance, mais une cristallisation de relations. En d'autres termes, cette conception relationnelle du sujet suppose entre soi et autrui la médiation de tiers⁹. Ces derniers prennent de multiples formes. Ils peuvent être un objet, un mot, un élément naturel, un être humain et bien d'autres choses encore. Ils sont autant de repérages symboliques. Tous renvoient à ce qui peut se concevoir comme une sorte de tiers englobant fait d'un ensemble partagé de croyances et de valeurs constitutif d'une cosmologie, d'une vision du monde, d'un « grand récit », ou encore d'une culture au sens anthropologique.

Même les relations interpersonnelles ne peuvent se réduire à l'apparence phénoménologique d'un simple vis-à-vis ou d'un pur face à face. Dans toute situation fragile et incertaine d'intersubjectivité, les deux parties concernées s'inscrivent nécessairement dans une relation triadique. Ne serait-ce qu'en raison du tiers que constitue le langage.

⁸ Valeurs communes et pluralité des valeurs recourent l'antinomie entre l'individu libéré contre l'individu enraciné, ou entre la libération et l'appartenance. Ce qui nous renvoie à l'opposition bien connue des Lumières et du Romantisme.

⁹ Comme le don, dans la perspective maussienne, le triangle des pronoms je – tu – il/elle est une illustration exemplaire, au plan de la langue, du social en général comme relation triadique. Il exprime, dans son irréductibilité, la forme élémentaire de toute relation (voir Benveniste 1966). Il n'y a pas de 'je' sans 'tu' et donc pas d'existence de soi comme une personne sans les paroles, mais aussi sans les regards et les gestes d'autrui. Mais surtout il n'y a pas d'alternance possible entre 'je' et 'tu' sans 'il', c'est-à-dire sans un « tiers » propre à unir soi et les autres dans un 'nous' plus ou moins englobant circonscrit par un ensemble de règles (voir, entre autres. Ortigues 1985).

Le tiers, dans ses multiples aspects, rend la relation possible ; il peut être vu comme un marqueur ou un point de repère par excellence du social. Parler ainsi de relation triadique pour caractériser le social s'oppose très directement à toute une tendance à envisager les rapports sociaux dans une stricte horizontalité. Telles sont les approches en vogue fondées sur l'idée du marché généralisé ou du réseau¹⁰. Mais peut-on concevoir la vie sociale, à différents niveaux, sans significations en mesure de tenir ensemble une entité culturelle donnée et sans valeurs partagées, propres à orienter les pratiques? Peut-on encore imaginer que seules la violence plus ou moins légitimée et la peur des sanctions pourraient à la limite assurer le maintien de l'ordre social ?

Un point de vue équilibré sur de tels enjeux théoriques devrait amener tout observateur à considérer sérieusement l'existence d'une tension intrinsèque des sociétés dites modernes ou en voie de modernisation. D'une manière ou d'une autre, une situation conflictuelle tend à opposer la figure valorisée de l'individu indépendant et le fait irrécusable de l'être social toujours en situation d'interdépendance. Pour complexifier encore davantage une telle tension, l'individu indépendant, au niveau de la représentation économique généralisée, est transmué en une chose, un moyen ou encore une marchandise. Telles sont, en particulier, les notions de force de travail, ou de ressources humaines. Certes une telle réification n'est effective que de manière tendancielle. Dans les faits toute action humaine et toute relation sociale sont foncièrement ambigus. Comme telles, elles entraînent nombre d'interprétations plus ou moins réductrices.

Ce qui est pleinement moderne dans la modernité équivaut à une transformation radicale des modes de penser et d'agir. Au plan des actions et des institutions, tout ce qui sépare, libère, délie, ou écarte est pleinement valorisé. Ramenée à ce seul aspect, la modernité occulte des aspects essentiels qui renvoient, de manière large, au registre du social. Ce dernier revient à mettre en avant ce qui lie et unit. Ou mieux il est « l'union de l'union et de la désunion » (Dumont 1999 : 85).

Penser le social impose de se concentrer sur l'inévitable contradiction entre une revendication individualiste explicite et les exigences inévitables de la vie en commun à différentes échelles. Il importe de montrer en quoi toute action et toute institution, dans les sociétés modernes, sont irréductiblement paradoxales et ambivalentes. La prise en considération d'une telle complexité suppose alors de pouvoir se démarquer d'une vision linéaire pour laquelle l'humanité évoluerait rigoureusement de la communauté à la société, de la tradition à la raison, de la magie à la science, ou encore du don à la marchandise.

Références

- Balandier, Georges, 1993, « Postface, où il est question de modernité ». Dans *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*. Paris : L'Harmattan, édité par G. Gosselin, p. 295-302.
- Bell, Daniel, 1979, *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris : PUF (première publication en anglais - Etats-Unis - 1976).
- Benveniste, Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard.
- Berthoud, Gérald, 1994, « L'économie: un ordre généralisé? Les ambitions d'un prix Nobel ». *Revue du MAUSS* 3 : 42-59.
- Berthoud Gérald, 1995, « Que nous dit l'économie ? ». Dans *L'économie dévoilée*. Paris : Editions Autrement (collection Mutations no 159), p. 61-73.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *Questions de sociologie*. Paris : Minuit
- Crosby, Alfred W., 1997, *The Measure of Reality. Quantification and Western Society, 1250-1600*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Dumont, Louis, 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard.
- Dumont, Louis, 1999, « Tocqueville et le respect de l'autre ». *Esprit* 6 : 82-85.
- Gauchet, Marcel, 2002, *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard (collection Tel).
- Gouldner, Alvin W., 1970, *The coming crisis of western sociology*. New York : Basic Books.
- Hottois, Gilbert, 1994, « Jeux de langage et pratiques technoscientifiques ». Dans *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, G. Hottois et M. Weyembergh, eds. Paris: Vrin, p. 139-180.
- Mauss, Marcel, 1968, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Minuit.
- Mauss, Marcel, 1973, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». Dans *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF (première publication 1925).
- Mauss, Marcel, 1996, « L'œuvre de Mauss par lui-même ». *Revue européenne des sciences sociales* 105 : 225-236 (première publication 1979).
- Ortigue, Edmond, 1985, « Le concept de personnalité ». *Critique* 456 : 519-536.
- Ricoeur, Paul, 1985, *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil.

¹⁰ Voir, par exemple, l'ouvrage « Penser en réseau. Changer de société. Refaire de la sociologie (2006) de Bruno Latour. La conception du social vu comme un réseau est censée s'opposer à une vision verticale. Latour prétend dépasser l'alternative fréquente, qui consiste à s'intéresser aux seules institutions, ou, au contraire, aux seules (inter)actions. Il pense ainsi « fluidifier » la sociologie, en remplaçant, par exemple, la notion de société par celle de collectif, vue comme plus mobile.

Sahlins, Marshall, 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris : Gallimard (première publication en anglais – Etats-Unis – 1976).
Simmel, Georg, 1977, *The philosophy of money*. London : Routledge.
Stigler, George, 1946, *The theory of price*. New York : Macmillan.