Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 5 (1979)

Heft: 2

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Bibliographie critique

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz.Z.Soziol./Rev.suisse Sociol., 5 (1979) 303-317

BUCHBESPRECHUNGEN
BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Une alternative sociologique Aristote-Marx – Patrick de Laubier

Editions Universitaires, Fribourg, 1978, 184 pages

A. de Muralt, Faculté des Lettres, Dépt Philosophie, Université de Genève

Ce livre, qui se présente lui-même comme un simple "essai introductif à la sociologie", apporte bien plus que ce que son titre annonce. Il tente de situer les sciences humaines du fait social et économique dans une perspective philosophique qui permette d'en expliciter correctement l'intelligibilité propre. Puisque le fait social et économique est la manifestation historique concrète, spontanée ou organisée, d'une pluralité d'activités humaines, il s'agit de faire apparaître l'exigence éthique qui meut celles-ci et qui ne peut être que celle du bonheur : si l'homme agit, dans sa famille, dans sa profession, dans la cité, c'est *pour bien vivre*. La référence principale de l'analyse sociologique et économique est donc dans ces conditions la dimension éthique de la vie humaine et de toutes ses manifestations dans le cadre familial, social, économique, politique. Or, constate l'auteur, les sciences humaines au cours de leur immense développement moderne, n'ont pas donné à cette dimension la place qui lui revient. Elles l'ont purement et simplement *ignorée*, comme c'est le cas dans la physique sociale du positivisme comtien (29), dans la sociologie structuraliste mathématiquement formalisée de Boudon (48), dans l'économie libérale et quantitative d'Adam Smith et Ricardo (119, 127); *réintroduite par accident*, sous forme de l'utilité marginale des utilitaristes tels Jevons et Marshall (134), *univoquement hypostasiée*, comme dans le marxisme, où elle prend la forme extrême d'un "impérialisme de la cause finale politique" (54, 92).

Ce faisant, les sciences humaines du fait social et économique n'ont pas réussi à rendre raison de la distinction fondamentale entre théorie et pratique. Soucieuses d'établir leur scientificité, mais ne pouvant concevoir correctement la subordination d'une structure ou d'une forme sociale ou économique à la fin humaine, éthique ou politique que les agents socio-économiques poursuivent à travers elle, elles aboutissent aux écueils contraires de la dépolitisation libérale ou de la surpolitisation marxiste (56, 145).

La sociologie de Boudon refuse le statut d'une science théorico-pratique (statut défini, 17); elle se veut pure théorie et en trouve le moyen dans la formalisation mathématique, laquelle est pourtant selon l'auteur un simple instrument (44, 55), donc moins qu'un langage et qu'une structure d'intelligibilité (ce que confirme aussi dans un autre domaine le physicien C. Piron), mais qui permet d'éviter, grâce à la notion de structure formelle, "des prises de positions philosophiques stériles comme le vitalisme ou ... des explications de nature téléologique" (Boudon, 47-48). De même, le système de Léon Walras, refusant de considérer le rôle du politique dans le fait économique, aboutit à la scission de l'analyse économique en une "économie pure", mathématique, scientifique et parfaite, et une "économie sociale", conjecturale, placée "sur le terrain des faits, de la réalité, de

© 1979 Schweiz. Ges. f. Soziologie / Soc. suisse de sociologie

l'imperfection" (Walras, 136). Et la synthèse d'Alfred Marshall et des utilitaristes tels Jevons ne suffit pas (137), car l'utilité ne manifeste pas la finalité éthique ou politique du fait économique, mais ne représente qu'un mode de l'efficience productrice, qui se laisse également calculer et formaliser mathématiquement (135, citation de Jevons, 53).

Dans le cas de ces penseurs, la distinction théorie/pratique est maintenue strictement, même si elle est atténuée quelque peu chez les utilitaristes (137), puisque la théorie ne peut affirmer son statut de théorie qu'en faisant rigoureusement abstraction de la pratique concrète. Une réelle articulation de la théorie à la pratique, une finalisation du social par le politique, n'appartient donc pas dans cette perspective au domaine de la science du comportement humain. Seule la non-considération de l'éthique et du politique par la sociologie et l'économie garantit la scientificité de ces sciences humaines : le social demeure un fait dont il faut exprimer l'intelligibilité par la formalisation mathématique, et l'économie ne retient que le critère quantifiable de la valeur/travail.

Une telle sérénité scientifique dépolitise l'analyse (Jevons préfère le titre d'*Economics* à celui de *Political economy*), et sa prétendue neutralité la rend évidemment récupérable à l'idéologie de la pure efficience capitaliste. Aussi, un marxiste "engagé", adepte de la "théorie critique" de Horkheimer, J. Habermas, prend-il le contre-pied d'une telle attitude réputée "contemplative". Son "évolutionnisme volontariste" voit dans le succès politique le gage de la validité d'une théorie (49) – il rencontre curieusement sur ce point le fasciste Gentile, pour qui le succès, c'est-à-dire en définitive la force, est seul critère de vérité. Dans ces conditions, la théorie est pure "praxis" (aus sens marxiste de ce terme), le discours critique est de soi pratico-pratique, et en dernière analyse la sociologie est révolution politique. C'est aussi la conclusion de Gramsci : "la science politique doit être conçue dans son contenu concret (et également dans sa formulation logique) comme un organisme en développement" (62).

La sociologie d'un Habermas, quoi qu'il en ait, reste celle d'un idéologue. L'"impérialisme de la cause finale politique" se manifeste plus concrètement dans la pratique économique des régimes socialistes. Ceux-ci réintroduisent en effet dans l'activité économique quantifiable la dimension politique (la seule dimension éthique qu'ils reconnaissent), en déterminant idéalement les besoins de l'ensemble du corps social (142) par subordination à la norme d'une conception politique de l'Etat communiste. Cette théorie, ou plutôt cette pratique, supprime la notion de valeur/travail (140) et réhabilite "en un sens imprévu" la notion de valeur/besoin (142). En subordonnant la production sociale à un "plan qui reflète non l'avis du planificateur, mais l'intérêt commun" (Galbraith, 144), elle rencontre la pratique du capitalisme occidental. La différence est qu'à l'Est le plan est le fruit d'une définition purement idéologique (145), fondée sur le dogme du matérialisme historique, et qu'à l'Ouest il vise à une optimisation de la production, sans renoncer "marginalement" à intégrer le désir de bien vivre de la population, ce que L. Reynolds exprime en parlant de la "rationalisation de la politique économique" (144), et qui serait une belle définition du "libéralisme avancé".

Contrairement à ce qui a été dit plus haut du libéralisme, la distinction théorie/pratique est ici dépassée (aufgehoben). De même que la théorie n'est que praxis, de même le social et l'économique ne sont que politique. Mais il apparaît que malgré le manifeste primat marxiste du politique, l'intention politique se réduit dans le marxisme à n'être que le résultat du processus historique du développement technique des moyens de production, l'acteur principal de ce drame nécessitaire étant dialectiquement le parti (citation de Gramsci, 63) et finalement la société elle-même dans sa totalité unifiée (134). C'est pourquoi l'auteur peut conclu-

re que l'interprétation libérale du fait social et économique, comme le projet socialiste de la société et de l'économie, "se rejoignent dans leurs conceptions des lois règlant la vie sociale". L'une et l'autre considèrent l'activité humaine, sociale et économique, comme l'objet d'une physique sociale, "excluant plus ou moins radicalement la dimension éthique" (127, 56). Elles sont l'une et l'autre matérialistes (145). Ce qui pourrait se vérifier par l'extension de ce que dit l'auteur sur la sociologie marxiste de la famille (156) à la conception actuelle, disons à la pratique actuelle de l'Occident en la matière : ici et là, la famille cesse d'être la cellule sociale originaire et se dissoud dans la vie privée des individus.

Cette conclusion est fort importante pour l'auteur et fonde en raison le parti qu'il prend d'opposer au libéralisme utilitaire et au marxisme la philosophie aristotélicienne. Il est peu banal en effet de présenter de cette manière le débat, et pourtant cette perspective paraît de loin la plus féconde. La réflexion philosophique de structure aristotélicienne permet d'articuler les deux aspects que d'une part le libéralisme dissocie irrémédiablement (au risque d'une foi irraisonnée dans l'équilibre naturel des forces économiques) et dont d'autre part le marxisme ne retient par réduction téléologique que le deuxième (au risque d'une foi sentimentale en l' "avenir radieux de l'humanité").

L'instrument méthodologique explicitement mis en oeuvre par Aristote, l'analyse causale (33), et en particulier la subordination dans l'indépendance spécifique de la cause formelle à l'égard de la cause finale (35), permet à l'auteur de maintenir d'une part l'autonomie de la sociologie comme science du "phénomène social humain tel que nous le connaissons en étudiant les multiples formes historiques et actuelles de l'organisation sociale" (17), et celle de l'économie comme science de la production et de l'acquisition des biens matériels par le travail humain (113), d'autre part d'introduire dans la trame scientifique même des sciences humaines que sont la sociologie et l'économie la subordination nécessaire (finalement, non pas formellement nécessaire) de l'agir social et économique à l'éthique et au politique, c'est-à-dire au bonheur humain personnel et communautaire.

Le caractère empirique de la sociologie est ainsi préservé (17), ainsi que celui de l'économie. Et parmi les faits d'expérience, il y a celui-ci, que la sociologie et l'économie libérale et marxiste écartent par principe, pour d'autres raisons il est vrai, que l'homme agit, s'associe et travaille "pour s'assurer une vie heureuse" (Aristote, Les Economiques, 115). Sous peine d'à priori injustifiable, une science, car une science ne peut être qu'empirique, ne peut pas ne pas considérer cette dimension manifestement et immédiatement éthique. La sociologie est politique, comme "l'économie est politique" (115). Mais elles le sont finalement, c'est-à-dire selon leur finalité propre (non pas formellement, ce qui définit l'écueil marxiste), et elles n'en restent pas moins formellement description sociographique (78) et analyse typologique des faits sociaux, telles celles que réalise Aristote dans sa définition des "parties" (classes) de l'Etat (81).

Rien n'empêche d'appliquer à la sociologie ainsi conçue les méthodes nouvelles qui ont été mises au point jusqu'à aujourd'hui : elle y gagnera un enrichissement expérimental qu'un Aristote ne pouvait évidemment pas prévoir (cf. les limites de la sociologie et de l'économie aristotéliciennes, 120). Rien n'empêche en particulier l'application des méthodes de formalisation mathématique : celles-ci contribuent à faire apparaître l'autonomie spécifique du social comme tel, dans sa distinction d'avec le politique et l'éthique (127). Rien n'empêche enfin que l'économie ne continue à mettre en lumière les "déterminismes statistiques" de la production : il sera plus facile de discerner désormais ce qui relève de la nécessité du conditionnement matériel de la production et de la décision politique, libre et prudentielle. D'une manière générale par conséquent, le retour à certaines notions

d'Aristote permet selon l'auteur de maintenir l'acquis immense de la sociologie et de l'économie contemporaines, sans abandonner la dimension éthique et politique qui leur revient de droit. Une subordination correcte du fait socio-économique au politique permet de dépasser l'utilitarisme libéral et le matérialisme historique, en ne sacrifiant ni l'esprit ni la matière qui constituent substantiellement l'être humain. Les déterminismes matériels de l'efficience productrice laissent ainsi "place à une dimension politique, oeuvre de raison et de liberté" (146), qui les fonde en raison et les finalise humainement.

Dans cette perspective anthropologique, l'homme apparaît comme un être dépendant, un être de besoin (67), qui trouve dans la société qu'il forme, famille, amitié, cité, l'actualisation dernière de ses potentialités, c'est-à-dire son bonheur humain, personnel et communautaire (71). L'homme est tel de nature, et les sociétés qu'il forme découlent d'un désir naturel du bien humain, mis en oeuvre par l'industrie et la volonté humaines (Thomas d'Aquin) - il faudrait nuancer ici l'affirmation un peu abrupte de l'auteur, que "les sociétés constituent des natures" (84). Les sociétés humaines sont plus que la pluralité des individus qui les composent, par opposition au nominalisme (31), fondement du libéralisme moderne; elles ne se réduisent pas davantage, fût-ce téléologiquement, à n'être qu'un individu total (Marx), animé par la dialectique du matérialisme historique (cf. la critique par Aristote de la communauté platonicienne, qui vaut également pour Marx et selon laquelle l'unité la plus parfaite possible n'est pas pour toute cité le plus grand des biens, 106).

De cette conception de l'homme découlent plusieurs conséquences. Le sens de l'activité sociale et en particulier de la production des biens matériels ne peut être que tronqué si la sociologie et l'économie considèrent le seul *comment*, c'est-à-dire la seule cause efficiente (150), ce que font aussi bien le libéralisme utilitaire que le marxisme. De cela, la théorie économique de la valeur donne un exemple particulièrement frappant, car elle "permet de suivre avec une certaine précision l'évolution d'un problème absolument décisif qui est celui des rapports entre les deux pôles indissociables de l'économie politique, savoir les techniques et la finalité ou intention (politique)" (114).

Pour Aristote en effet, la valeur d'un bien produit est déterminée finalement comme une valeur/besoin, valeur apparemment subjective, mais réellement objective dans la mesure où elle correspond à un désir juste de l'homme et où elle se définit dans l'équilibre prudentiel des désirs des autres hommes, l'ensemble de ces désirs étant réglés de par et dans l'amitié personnelle et communautaire que se portent les hommes (119). On comprend la nature et la portée de cette objectivité quand on considère en regard la technique de production des besoins qui caractérise la société de consommation contemporaine et qui trop souvent aboutit à l'exploitation du désir subjectif de l'un par le désir subjectif de l'autre. On comprend aussi que l'échange des biens ainsi évalués ne saurait se proposer pour but d'optimiser absolument le profit, c'est-à-dire d'accumuler simplement la monnaie, sans référence aucune à la dimension éthique; ce serait là l'expression d'une *epithumia* contre-nature et irrationnelle (118), celle que l'on prête d'ordinaire au capitalisme, à tort dans la mesure où celui-ci n'est de soi qu'un mode de financement. On comprend enfin qu'une certaine appropriation des biens est une condition essentielle d'une économie ainsi conçue (119).

L'aristotélisme médiéval de Thomas prolonge ces réflexions économiques en précisant les termes de l'échange des biens ainsi que le statut de leur propriété. L'échange suppose un marché (forum), lieu de rencontre et "communauté d'intérêts entre les hommes" (Aristote, 123), qui permet d'harmoniser qualitativement le critère éthique et humain du besoin (point de vue final de la production) et le

critère du coût de production (point de vue matériel et efficient). Le prix est ainsi le résultat d'une approximation prudentielle, "que la loi et la coutume peuvent éventuellement préciser" (ce terme d'approximation est à prendre au sens étymologique de rapprochement des intérêts et au sens usuel également). Il ne saurait correspondre au seul coût de revient (Scot), ni être imposé par simple réglementation légale (nominalisme médiéval, 124).

Cette doctrine du prix juste, exprimant le fait d'une relation juste entre vendeur et acheteur, est renforcée par celle du partage des biens en cas de nécessité. La propriété n'est pas réelle appropriation, mais mode de jouissance personnelle du bien nécessaire à la vie, si bien que "se servir du bien d'autrui que l'on a dérobé en secret dans un cas d'extrême nécessité n'est pas un vol à proprement parler, car en l'occurence, ce que nous prenons pour conserver notre propre vie devient nôtre" (Thomas, 123).

On voit à quelle distance une telle réflexion se tient d'une part de la conception libérale qui, supposant la notion de valeur/travail, laisse à l'automatisme du marché, hors de toute dimension éthique, le soin exclusif d'ajuster quantitativement l'offre et la demande et par voie de conséquence de constituer le prix au gré d'un processus quasi mécanique (dans ces conditions, "le pourquoi de la vie économique des nations ne se pose même plus, il est simplement entendu que ce qui sera produit doit être consommé et plus le niveau est élevé, plus la consommation sera forte et mieux le système fonctionnera", 130), et d'autre part de la conception marxiste qui, substituant théoriquement à la notion de valeur/travail une notion idéale de valeur/besoin social global, déterminée hors de toute référence au marché, fixe néanmoins les prix au plus strict coût de revient par la simple division de la quantité globale du temps socialement nécessaire à la production. Ainsi, la propriété, privée de sa dimension éthique, devrait se dissoudre et se dissoud de fait, dans le libéralisme comme dans le marxisme, à moins qu'elle ne continue dans le premier cas de s'appuyer sur l'idéologie du droit naturel telle qu'elle a été développée au 18e siècle.

La thèse principale de l'auteur trouve, après ces dernières analyses, l'expression la plus nette. Le "matérialisme" de la sociologie et de l'économie, tant libérale que marxiste, provient du fait que l'une et l'autre ne retiennent dans leur démarche que les conditions matérielles de la vie sociale, de la production et de l'échange, excluant tout autre considération que celles de la causalité matérielle et efficiente. Cela peut paraître évident pour ce qui est du libéralisme, mais semble contredire l'affirmation répétée de l'"impérialisme de la cause finale politique" dans le marxisme (54, 88-89).

Certes, le marxisme se dit finaliste, téléologique (110); le rôle de la cause finale l'emporte chez lui sur celui de la cause formelle (92), c'est-à-dire sur l'analyse de la constitution des sociétés historiques, car son "impérialisme" s'appuie sur l'arrière-fond d'une philosophie de l'histoire (110), montrant la réalisation progressive d'un messianisme prolétarien (41, 94). Pourtant, le finalisme de Marx est conçu sur le modèle de l'évolutionnisme de Darwin (110), lequel ne pose pas une véritable fin à l'histoire des espèces, mais considère que les formes vivantes sont l'effet produit de fait par l'évolution même des générations vivantes. De même, le finalisme marxiste ne pose la fin du devenir, la société sans classe ni état, que comme produit ultime du développement des conditions matérielles de la production. Ce qui revient à dire 1) que "la sociologie marxiste privilégie la cause matérielle et la cause finale" (35), dans la mesure où elle découvre en elles le principe et le terme du processus historique lui-même, 2) en raison de la conception métaphysique du devenir hégélien que Marx reprend à son compte (39), que "l'apport de Marx se situe essentiellement au niveau des causes efficientes (développement de la produc-

tion) et finale (société sans classes par la révolution)" (89), dans la mesure où précisément la cause efficiente réalise sa fin, 3) que le messianisme marxiste expose le devenir et l'avénement final d'une classe privilégiée, cette "classe non-classe" qu'est le prolétariat, laquelle manifeste dans l'histoire, et surtout au terme ultime de celle-ci, la plénitude de sa forme; d'où l'auteur conclut que "la dimension historique... va chez Marx commander toute la sociologie et tenir lieu inextricablement de cause finale et de cause formelle. Deux causes qui sont soigneusement distinguées dans la sociologie aristotélicienne. Cette intégration pratique des causes formelle et finale caractérise le matérialisme historique qui prétend ainsi résoudre toutes les difficultés de l'idéalisme et du matérialisme" (39-40).

Regrouper ainsi les divers éléments de l'analyse causale de l'auteur permet de comprendre pourquoi le finalisme marxiste, pas plus que le libéralisme, ne dépasse la conception d'une fin-effet (finis effectus), résultat nécessaire du devenir historique selon le jeu conjugué des causes matérielles et efficientes ou manifestation ultime révélant la forme même de l'humanité enfin libérée en vérité au terme de l'histoire (d'où l'optimisme nécessitaire de la philosophie de l'histoire marxiste), mais ne parvient pas à penser la notion de fin véritable, de fin-cause (finis cujus gratia), qui met en jeu la contingence et la liberté propre à l'éthique et à la politique aristotélicienne. C'est pourquoi la dimension éthique de la liberté est exclue du matérialisme historique, c'est pourquoi l'analyse marxiste peut paraître s'être donné le moyen de se considérer comme science nécessaire, au prix d'une collusion mal dissimulée avec la sociologie et l'économie libérales qui elles aussi excluent la dimension éthique de la liberté comme non rationnelle. Ici gît véritablement le fond du problème, celui que pose l'"alternative sociologique Aristote-Marx".

La dialectique du matérialisme historique se donne l'illusion d'être finaliste, dans la mesure où elle décrit l'évolution des modes de la production matérielle comme l'avénement nécessaire de la fin de l'histoire, et de ce fait, elle peut prétendre dépasser le libéralisme capitaliste. Du même coup pourtant, par une certaine *coincidentia oppositorum* caractéristique de toute pensée de structure hégélienne, elle se donne l'illusion de la scientificité, dans la mesure où elle réduit de fait la finalité à la production efficace de la forme (de l'humanité sans classe ni état), mais de ce fait elle participe de la structure de pensée qui régit le libéralisme.

Dans le premier cas, elle se présente comme une métaphysique nouvelle, substitut définitif de la métaphysique de la transcendance, métaphysique d'un devenir historique nécessaire soumis à l'"empire de lois générales internes" (Engels, 40), et en particulier à celui d'une finalité immanente. Dans le deuxième, elle se présente comme une science véritable, substitut définitif des sciences humaines de conception libérale, rationnelle dans la mesure où elle conçoit l'activité humaine collective non comme un *praxis* finalisée, mais comme une *poièsis*, comme une technique nécessairement productrice d'une forme (cf. le sens de la *poièsis* grecque, 38), excluant à ce titre le jeu libre des multiples agirs humains et le jugement prudentiel qui permet de les harmoniser.

Bref, de même que les contraires participent d'un même genre, de même le marxisme est bien le contraire du libéralisme, et de ce fait convient avec lui dans la non-considération d'une authentique cause finale, c'est-à-dire d'une authentique dimension éthique personnelle et politique communautaire. (L'auteur met en évidence le paradoxe que recèle l'impérialisme marxiste de la cause finale politique, en rappelant que "le politique n'est qu'une superstructure de l'économie" pour le matérialisme historique, 145). Il s'agit donc d'échapper à l'alternance dialectique libéralisme/marxisme, en découvrant la réelle contradictoire à ces deux termes, savoir une sociologie conçue selon la structure de la philosophie aristotélicienne.

A partir de là, il est possible d'ouvrir quelques perspectives qui dépassent le domaine strict de la sociologie et de l'économie. Car l'aristotélisme répond, dans le dialogue philosophique, aussi bien au nominalisme individualiste (Sophistes, Occam) qu'au substantialisme ontologique (Platon). Et le rôle de contradictoire qu'il joue à l'égard de ces contraires, est le même que l'analyse causale de l'auteur joue à l'égard des contraires que sont le libéralisme et le marxisme. C'est ainsi qu'une sociologie de structure aristotélicienne s'oppose d'une part au nominalisme sociologique qui dissoud la société dans les individus qui la composent, et d'autre part au "substantialisme" marxiste qui considère la société comme une nature, une "substance ayant sa propre autonomie, à côté ou au-dessus des individus" (31). Dans la première perspective, on trouve évidemment Occam et sa descendance immédiate, le libéralisme sociologique sous toutes ses formes, "selon lequel les types de sociétés ne sont que des noms sans contrepartie dans la réalité objective, qui n'offrirait que des individus" (79), ainsi que l'économie de la valeur/travail, laquelle conçoit le système économique comme un ensemble "mesurable formé d'une somme d'individus" (A. Smith, 133). Dans la deuxième, on trouve la sociologie de Durkheim, pour qui le fait social est une "chose" (31, 80) et celle de Marx, dont l'analyse, assez proche au départ de celle de l'aristotélisme, finit par considérer, en fonction de sa dialectique de type hégélien, (81), que la pluralité des agents socio-économiques se réduit à une "conception générique de la nature humaine, qui fait de la classe, puis de la société dans sa totalité l'acteur essentiel" (133-134).

Il apparaît ainsi que la conception libérale refuse toute entité objective à cette réalité universelle qu'est la société en dehors des individus qui la composent, alors que la conception marxiste refuse toute réalité autonome aux individus eux-mêmes, au profit de la seule totalité "générique" de l'humanité, c'est-à-dire du prolétariat. La première rejette donc la réalité de l'universel que la deuxième hypostasie exclusivement. Aussi bien dissolvent-elles l'une et l'autre le lien politique de la société dans la société elle-même. Le libéralisme contenant en soi le socialisme qui le nie, l'un est bien le contraire de l'autre dans le même genre.

En revanche, la position aristotélicienne montre que la société est une réalité relationnelle (32-33), une relation politique réelle, que l'analyse étudie abstraitement comme tout universel certes, mais qui n'existe ni comme un pur nom ni comme un concept réifié unique (79). L'unité politique ne se dissoud pas ici dans le social. La constitution politique de la société fait de la communauté humaine une réalité concrète dont l'unité est l'Etat même et qui est comme telle plus parfaite que les individus qui la composent.

La thèse présentée ici et les considérations qui la fondent sont d'un intérêt considérable. Elles clarifient le débat sociologique contemporain en lui proposant une voie susceptible de l'empêcher de s'enliser dans l'alternative épuisante libéralisme/marxisme. Elles dégagent le terrain propice à un réel dialogue entre la philosophie et les sciences humaines, en montrant dans quelle mesure les sciences humaines ne peuvent éviter de fonder leur démarche sur des options philosophiques informulées. Mais surtout, elles ont un enjeu concret immédiat : "L'enjeu de cette confrontation est tout autre chose qu'une querelle d'érudits. La vie quotidienne de peuples entiers est directement concernée par des opinions sociologiques qui aboutissent à des régimes politiques concrets, à des économies d'un type précis et à des conceptions de la famille dont les conséquences pratiques sont décisives au plan personnel" (167).

Mais, la thèse définie, il faut l'articuler strictement (la présente recension y contribue en précisant et prolongeant certaines perspectives esquissées) et surtout en fonder les éléments dans le détail. L'auteur, qui reconnaît le caractère schématique de certains de ses rapprochements (50), en conviendrait sans doute volontiers.

Psychologie sociale expérimentale
– Willem Doise, Jean-Claude Deschamps, Gabriel Mugny

Armand Colin, Paris, 1978. 263 p.

Gérard Lemaine, Groupe d'Etudes et de Recherches sur la Science, Paris

Le manuel est un art difficile. Trois membres de ce qu'il faut bien appeler l'Ecole genevoise de psychologie sociale ont tenté l'aventure et ils présentent aux étudiants et chercheurs de langue française un manuel de psychologie sociale expérimentale. Il n'est pas aisé de présenter en 16 chapitres d'une quinzaine de pages chacun un panorama de notre domaine, mais on peut dire tout de suite que le livre est une réussite. Chacun des chapitres dans le style propre des trois auteurs tente de donner une vue d'ensemble d'un problème ou d'un sous-domaine en allant à l'essentiel : le problème théorique, un petit nombre de travaux empiriques (il est largement fait appel aux travaux de langue française toujours ou presque toujours oubliés dans les manuels de langue anglaise), un élargissement théorique ou une interrogation pour des travaux à venir.

A première lecture on est surpris par le vocable restrictif "expérimentale". Le livre fait référence en effet à des travaux autres qu'expérimentaux non pas simplement appelés en renfort ou utilisés de manière périphérique mais traités de manière tout à fait centrale. Pour l'identité sociale (chapitre 2), G.H. Mead ouvre le chapitre suivi d'un paragraphe sur les perspectives psychanalytiques et du test de "Qui suis-je" particulièrement développé par M. Zavalloni. On retrouvera Mead dans le chapitre 9 sur le "sujet" et Bourdieu et Sayad sont cités au début du chapitre sur la déviance, etc.

C'est bien là l'ambition du livre, c'est bien là l'ambition de l'Ecole de Genève : articuler le psychologique et le sociologique, mettre en évidence les processus qui articulent l'individuel et le collectif (on se reportera aux travaux de Doise sur le sujet).

L'expérimentation en psychologie sociale doit être plongée, au moins dans sa visée méthodologique ultime, dans les rapports sociaux qu'entretiennent les hommes dans la société. Comme il est dit dans l'introduction, il ne s'agit pas du tout de créer des situations minimales pour se demander par la suite ce que "signifie" ce qu'on a observé mais d'infléchir de manière contrôlée, selon un plan expérimental strict, les "dynamiques préexistantes" pour saisir leur nature (problème de la validité jamais vraiment réglé en psychologie sociale expérimentale).

L'appel à la sociologie ne peut donc surprendre et l'examen critique de certains domaines, comme la dissonance cognitive, est logique avec l'option du livre.

Ce n'est pas un manuel de plus, c'est un manuel qui se veut autre mais qui ne cède en rien à la grande mode de la critique de l'expérimentation et du "Verstehen".

La première partie—4 chapitres—traite des catégories et des groupes sociaux ou des processus collectifs liés à la dynamique des appartenances catégorielles (dans le chapitre 3 sur les groupes de références j'ai été surpris que le livre de Sherif sur le sujet ne soit pas cité, ni celui plus ancien de Whyte; au chapitre 4 les auteurs auraient pu faire une incursion dans l'ethnométhodologie qui a tout particulièrement étudié la construction sociale de la déviance).

La deuxième partie traite de l'influence sociale, la production des normes, les phénomènes de polarisation, le conformisme et l'influence des minorités.

Dans la troisième on trouve quatre chapitres sur "l'autonomie". Dans le chapitre 9 on lira une étonnante réflexion sur : "Le sujet : un individu interpellé et identifié" qu'il n'est pas usuel de voir dans les livres de psychologie sociale "dure".

Ce chapitre m'a vraiment appris quelque chose et m'a donné envie d'en savoir plus sur les travaux rapportés. La théorie de la comparaison sociale est présentée de manière critique et intelligente. L'attribution (l'imputation) et la réactance ferment cette partie de l'ouvrage.

Enfin la quatrième partie porte sur le fonctionnement sociocognitif : le modèle d'équilibre, la dissonance, la définition des états émotifs et corporels occupant les trois premiers chapitres. Le dernier chapitre est consacré à une présentation de la construction sociale de l'intelligence. Je pense que si l'on souhaite saisir toute l'originalité du groupe de Genève, c'est par ce chapitre qu'il faut commencer. On y trouvera condensées cinq années de travail, on y trouvera résumées les recherches "hybrides" de la psychologie sociale et de la psychologie génétique piagétienne. En bref il s'agit, grâce à certaines épreuves reprises de, ou inspirées par Piaget, de voir comment se comportent des enfants dans la résolution d'un problème lorsqu'ils sont confrontés à un autre point de vue que le leur. Pour certains, le développement cognitif peut être sensiblement favorisé par un conflit socio-cognitif. Deux enfants qui n'ont pas encore atteint le stade opératoire, par exemple, progressent plus vite ensemble par la simple confrontation de leurs choix, de leurs critères, de leurs actions, de leurs erreurs. Les gains dépendent de ce que l'enfant est en mesure d'assimiler dans le conflit, mais ils peuvent être très nets dans quelques cas favorables qui sont bien discutés. Cette conception "interactioniste et constructiviste" vaut d'être méditée. Elle est riche de développements et appelée, à n'en pas douter, à un bel avenir.

Les auteurs ont tenu leur gageure : ils ont cité les expériences classiques, rapporté les débats, discuté les limites de la validité. Tout cela est classique mais leur ton reflète bien la visée nouvelle de l'expérimentation qui est la leur. J'ai regretté (avaient-ils la place pour le faire ?) qu'ils n'aient pas toujours pris la peine de commenter en détail les résultats présentés dans les tableaux, à l'intention des étudiants qui risquent de croire, à la lecture du texte, que produire de la psychologie sociale de quelque portée est finalement chose aisée. J'aurais été plus loin qu'eux dans la polémique, j'aurais plus insisté sur les incohérences, j'aurais exhibé juste à titre pédagogique que les données d'une recherche peuvent n'être pas entièrement compatibles avec les conclusions de l'article. J'aurais en bref tenté de rendre sensibles les difficultés posées par les présupposés, le souci de cohérence, et même les techniques statistiques utilisées. Mais je me trompe probablement de livre.

Je terminerai par une seule critique : le livre, qui est à recommander à tous les étudiants de psychologie, ne doit pas être imité sur un point : l'absence d'un index.

La transformation du discours politique dans l'Eglise – William Ossipow

Collection "Pratiques des Sciences de l'Homme", L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, 284 p.

Gérard de Rham, Département de sociologie, Université de Genève
et Institut de science politique, Université de Lausanne

"Le Pape, de combien de divisions dispose-t-il?"
J. Staline

A l'exception, peut-être, de situations de crise très particulières, on ne peut guère soutenir que le pouvoir politique se limite au potentiel militaire, et nombreux commencent à être ceux qui s'intéressent à l'efficacité des discours politiques. W.O. est de ceux-ci, qui s'est attaché à l'étude du discours politique et social émis par le pape et les conciles, dans son fonctionnement, son évolution et sa recherche d'efficacité.

Dès la fin du Moyen Age, l'Eglise n'est plus en situation de monopole dans le domaine de la connaissance et des significations. L'écart croît ainsi entre le contrôle qu'elle exerce sur le savoir et le discours théologiques et le développement autonome de la science et du discours politique, débouchant, aux 18e et 19e siècles sur l'application de la connaissance profane au champ religieux. La nécessité d'une évolution du discours ecclésiastique se fait impérieuse après les dernières manifestations de crispation que sont le Syllabus de 1864 et le Concile inachevé du Vatican de 1870. Dans une société occidentale caractérisée par une pluralité d'émetteurs de discours, l'autorité médiévale se dissout, la parole n'accroche plus sur l'histoire, la crédibilité est entamée. C'est cette adaptation, cette reformulation du discours qu'étudie W.O., de l'avènement de Léon XIII (1878) au Synode de 1971.

Le principal modèle conceptuel qu'il construit pour cette étude est celui de "l'interlocution", largement inspiré de la théorie des actes de langage de John L. Austin. Ce dernier considère trois types d'actes de langage : l'acte locutoire, simple production d'énoncés signifiants; l'acte illocutoire, qui réalise par son énonciation une transformation des rapports entre le locuteur et le destinataire, du fait de conventions sociales conditionnant son efficacité; l'acte perlocutoire, qui produit sur le destinataire un effet non spécifié par des conventions. La situation d'illocution est atteinte notamment lorsque l'émetteur jouit d'un monopole qui lui permet d'imposer par son discours des obligations au destinataire, alors qu'une concurrence libre entre de nombreux locuteurs ne permet que des effets perlocutoires, dépendant de l'acceptation par les receveurs des injonctions du discours. Mais les locuteurs, et notamment les institutions comme locuteurs collectifs, s'efforcent de produire un discours efficace, et pour cela acceptable par le destinataire. Ils jouent à cette fin sur le mécanisme de reconnaissance d'un "déjà-là" (Althusser) qu'ils recueillent auprès de leurs destinataires. En d'autres termes, celui qui parle connaît son public et sait lui dire ce qu'il faut pour en être écouté; non seulement il ne dit pas n'importe quoi, mais encore il ne s'adresse pas à n'importe qui mais vise une clientèle particulière auprès de laquelle il a recueilli l'information nécessaire pour savoir que dire. Le locuteur parle publiquement dans l'unité personnelle ou institutionnelle qui fonde son droit à la parole, alors que ses interlocuteurs chuchotent des discours épars : la relation n'est pas symétrique, l'interlocution n'est pas le dialogue. Métaphoriquement : la parole descend du haut de la chaire et remonte par le confessionnal.

Ce modèle d'interlocution fonctionne en situation pluraliste. Même si elle s'autodéfinit toujours comme émetteur privilégié ayant autorité pour le moins pour la proclamation des vérités dernières, l'Eglise romaine ne peut méconnaître l'existence d'émetteurs-concurrents capables aussi bien de s'adresser à "son" public que de convaincre les pouvoirs étatiques de prendre des mesures contraires à ses intérêts institutionnels. Pour réfuter efficacement ces discours concurrents, elle s'adresse, explicitement ou non, à des destinataires plus ou moins spécifiés : tel groupe catholique, les catholiques d'un pays ou dans leur ensemble, les gouvernants, les gouvernés, les patrons, les ouvriers, les "hommes de bonne volonté", etc. Parmi ceux-ci, un interlocuteur privilégié dont on loue la collaboration ou blâme l'hostilité, le pouvoir civil. "Le discours de l'Eglise est un appel aux gouvernants" (p. 65). Avec eux, on cherche l'accord, la négociation; aux fidèles catholiques, on transmet des instructions, des ordonnances. Le discours en retour des destinataires vers le siège romain est sans doute plus important et plus exigeant de la part des gouvernants, même s'il est lui aussi dissimulé dans le discours officiel, selon les règles du modèle d'interlocution.

Ce double fonctionnement du discours est masqué par sa multifonctionna-

lité : réaffirmation orthodoxe (discours redondant) et ouverture dans une situation nouvelle (discours informant) sont sans cesse entremêlés. La continuité doctrinale se fonde principalement, au niveau de la forme discursive, sur la citation de textes bibliques, patristiques, pontificaux, conciliaires; mais la sélection de ces énoncés permet de varier le sens du discours, autour d'un noyau doctrinal invariant. En matière politique, cet invariant est sans nul doute la soumission aux autorités demandée par Paul dans l'épître aux Romains; elle entraîne la question récurrente du pouvoir illégitime, posée successivement à propos de la république, des luttes sociales, du fascisme, du nazisme, du communisme et, beaucoup plus discrètement, des luttes révolutionnaires du tiers-monde.

L'innovation doctrinale peut également être rendue possible par l'insistance sur les titres de légitimité de l'émetteur, ou par l'immersion d'énoncés nouveau relativement brefs dans un ensemble important de rappels redondants. Serait-ce à dire, mais l'auteur se garde de conclure sur ce point, que la redondance est destinée d'abord au peuple catholique, et l'innovation inscrite discrètement à l'attention des chancelleries habituées au décodage des discours diplomatique et au repérage des "petites phrases"? Pour les propositions normatives qui ne sont pas fondées sur la citation ou le discours rapporté, W.O. décèle leur origine dans deux voix, celle de la nature et celle des élites. La loi naturelle est postulée conforme au noyau doctrinal catholique, selon une longue tradition. Des élites, on reprend en premier lieu le discours sur l'inégalité des hommes (contre Rousseau) et le discours sur l'activité économique (contre Marx). Ici à nouveau, on est tenté de conclure que la nature "s'adresse" au bon peuple tandis que les élites poursuivent leur conversation, que le marché des discours traite les sans-voix, les exclusivement-récepteurs comme objets, et les émetteurs-concurrents comme sujets. Le caractère élitaire et élitiste du discours romain est en tout cas clairement démontré dans l'ouvrage.

Au-delà de l'information ou de la proposition normative, l'énoncé "verdictif" est le type dominant dans le champ politique : se prononcer politiquement, c'est d'abord approuver ou condamner les positions prises par d'autres acteurs politiques. La production d'énoncés verdictifs obéit ainsi à une structure d'opposition entre le condamnable et l'orthodoxe; à cette structure, on peut aisément faire correspondre une opposition entre le locuteur concurrent et l'Eglise comme locuteur disant le vrai et le juste. Mais, si le discours catholique a longtemps reposé sur la simple condamnation des propositions non orthodoxes, il a, dès la fin du siècle passé, évolué vers une structuration plus complexe en décomposant les thèmes sur lesquels il se prononce en deux ou plusieurs aspects qui peuvent être situés différemment sur l'axe condamnable-orthodoxe. Ainsi, Léon XIII condamne la sédition contre le pouvoir, conformément à une tradition millénaire, mais assortit cette condamnation de celle de la soumission à une loi sacrilège. Il rassure ainsi les tenants du pouvoir politique, tout en soutenant (au besoin contre eux) les fidèles des pays poursuivant une politique anti-catholique. Cette "polito-logique" du discours permet en même temps de condamner et de nuancer, de conserver et d'innover, de soutenir et de s'opposer : "double discours" qui rompt avec l'inconditionnalité antérieure.

Ce double discours permet d'adresser un message à des destinataires très différents, voire opposés entre eux, sans se ranger sous la bannière de l'un ou de l'autre. En somme, de ménager la chèvre et le chou (et l'on sait qu'alors, le chou mange rarement la chèvre...). Il arrive même que la résolution de la contradiction énoncée soit laissée ouverte, que des pratiques opposées soient considérées légitimes, selon l'appréciation du destinataire. Par exemple, Léon XIII admet comme pouvoir légitime aussi bien la monarchie que la démocratie, et Paul VI reconnaît

"une légitime variété d'opinions possibles". Pluralisation du discours.

Cette polito-logique délimite l'espace des adaptations du discours politique ecclésial : sans revenir sur des positions passées, sans renier la tradition ou du moins ses principaux éléments, l'Eglise romaine transforme son discours pour qu'il reste (ou redevienne) recevable pour le peuple comme pour les élites. Mais cet espace est vaste, et s'accroît encore avec la reconnaissance comme interlocuteurs des organisations internationales. La pluralité des régimes socio-politiques étant l'idéologie unifiante du système mondial, l'Eglise en vient elle aussi à accepter une pluralisation et une décentralisation au niveau national du discours politique en son sein. Ainsi passent et s'effacent l'orthodoxie politique, la discipline idéologique, l'unicité de la parole. "Tout un système symbolique est en train de chavirer" (p. 158).

Je ne m'étends pas ici sur la seconde partie de l'ouvrage, qui contient une présentation, historiquement située, de la "nouvelle théologie politique", montrant l'unité de plusieurs courants connus sous les noms de théologie de l'espérance, du politique, de la révolution ou de la libération. Les diverses implications du débat avec les marxistes fournissent le fil conducteur de cette démarche, dont W.O. montre la parenté étroite avec les débats existant au sein du Conseil œcuménique des Eglises.

En conclusion, l'auteur ne se hasarde pas à prédire l'évolution future du discours politique catholique romain, aujourd'hui surtout préoccupé de prudence devant le risque d'un éclatement idéologique, mais prend position avec un bel optimisme pour une réunification du discours ecclésial dans un sens proche de la nouvelle théologie politique : "A long terme, la Tradition de l'Eglise reconnaîtra les siens. Et le monde des pauvres, en une culture nouvelle et populaire, reconnaîtra aussi les siens. Espérons que ce seront les mêmes" (p. 239).

Le très grand intérêt du travail de W.O. réside, à mon sens, dans la manière dont il empoigne le discours, en particulier dans la combinaison d'une analyse communicationnelle (le modèle d'interlocution) et d'une analyse structurale (la polito-logique du discours). Cette articulation permet de dépasser l'étude du seul texte tout en fondant l'analyse dans la matérialité du discours. On saisit à la fois le contenu du discours, sa structuration, son insertion dans la réalité sociale, et l'évolution à ces trois niveaux. On serait désireux de "voir" avec la même clarté certains discours concurrents et surtout les débats internes du catholicisme pour mieux saisir l'aspect stratégique de cet ajustement discursif, son enjeu institutionnel aussi bien de préservation de l'unité de l'Eglise que d'affirmation de sa pertinence dans le monde actuel, avec en arrière-fond, malgré tout, la légitimation de la hiérarchie et des hiérarques et la sauvegarde de quelques intérêts solidement matériels. Mais ce regret n'enlève rien au mérite de l'ouvrage, tant il est vrai que l'on ne peut tout étudier à la fois.

Ossipow me paraît, par ailleurs, d'une prudence très catholique dans ses conclusions, et je serais quant à moi porté à tirer de ses démonstrations une appréciation plus critique de la fonction sociale du discours étudié, dans son aspect de légitimation de ce qui est; en cela, le discours catholique officiel propage une idéologie conservatrice, et sa "transformation" depuis un siècle représente surtout le passage d'un conservatisme crispé et réactionnaire à un conservatisme modernisé, capable de diversifier ses manifestations pour s'adapter à l'idéologie actuellement dominante au niveau le plus général, soit celle du pluralisme.

Il reste à souhaiter que des travaux semblables soient entrepris sur l'évolution du discours (et pas seulement du discours politique) d'autres institutions, afin de disposer des éléments nécessaires à la connaissance des mécanismes généraux d'ajustement des institutions face à l'évolution du monde, ainsi qu'au dégagement des stratégies de contrôle institutionnel qui leur correspondent. On tient ici sans doute l'une des clés du changement social.

Xénophobie ? Logique de la pensée populaire. Analyse sociologique du discours des partisans et des adversaires des mouvements xénophobes
– Uli Windisch (en collaboration avec Jean-Marc Jaeggi et Gérard de Rham)

Collection "Pratiques des sciences de l'Homme" L'Age d'Homme, Lausanne, 1978, 182 p.
Adalbert Saurma, Basel

Eine angemessene Würdigung des vorliegenden Buches fällt insofern etwas schwer, als die Autoren einen Fortsetzungsband in Aussicht stellen, in dem sie vermehrt auf spezifisch wissenschaftliche, insbesondere begriffliche Probleme Wert zu legen gedenken. Mit dieser Arbeit dagegen soll in erster Linie das Ausgangsmaterial in leicht verständlicher, theoretisch wenig belasterer Weise vorgeführt und 'von innen her' typologisch aufgearbeitet werden. Es finden sich daher kaum ein Dutzend Literaturverweise; es fehlt ein Sachregister, und das vereinfachende Inhaltsverzeichnis vermag keinen genauen Eindruck von der sehr sorgfältigen Gliederung des Werkes zu geben. Möglicherweise sind auch der in seiner Aussage unklare und bibliographisch ungeschickte Titel sowie die nie spezifizierte Arbeitsteilung der Autoren diesem gegen wissenschaftliche Gewichtigkeit gerichteten Impetus zu verdanken. Berücksichtigt man die (freilich hier nirgends erwähnten) vorausgegangenen Früchte der jahrelangen Auseinandersetzung der Verfasser mit dem Thema (beispielsweise U. Windisch, Travailleurs immigrés, xénophobie et capitalisme. Le cas de la Suisse, *Espaces et Sociétés* 4 (1971); G. de Rham, "Eléments d'anthologie de la xénophobie dans le discours officiel", (Institut de science politique, Lausanne, 1975); U. Windisch, G. de Rham, "Analyse sociologique du discours des partisans et adversaires de l'initiative populaire de l'action nationale du 20.10.74" (Département de sociologie de l'Université de Genève, 1976)) dann liegt die Bedeutung dieses Bandes vor allem darin, dass er eine systematisch abgerundete Zwischenbilanz einer vielfältigen und sehr engagiert geführten und weiter andauernden Diskussion darstellt. Als ein von 'teilgenommen' Schweizern erarbeiteter Beitrag zur helvetischen Selbstverständigung zeugt er von der Notwendigkeit eines kontinuierlich diskutierenden, nicht unbedingt sachverständigen Publikums, wie es sich als selbstverständliches intellektuelles Milieu besonders bei unseren welschen Landsleuten gebildet hat – man denke auch etwa an die Filme Tanners oder an Sendungen der TVR wie *Temps présent*, *La voix au chapitre* und *Table ouverte*.

Gerade eine der letztgenannten Sendungen dürfte im 'heissen Abstimmungsherbst' 1974 der Anlass für zahlreiche Zuschauerpost (im Buch mit Sigel T zitiert) gewesen sein; Ausgangsmaterial unserer Autoren waren die Leserzuschriften der *Tribune de Genève* (J) und der *La Suisse* (S), wo sie vor der Abstimmung im Auftrag der Redaktion die ersten kurzen Analysen für die Leserschaft vornahmen und dabei wohl Ergebnisse ihres schon seit 1970, dem Jahr der (nach deutschschweizer Zählung) zweiten Überfremdungsinitiative, vertrauten Umgangs mit den Argumenten der Überfremdungsgegner anwenden konnten. Im Rahmen der heftigen Diskussion um die von der Initiative der Nationalen Aktion geforderten, radikalen Massnahmen zur 'Heilung' der angeblich einzig durch Überfremdung entstandenen Übel gingen bei den drei Massenmendien rund 550 Briefe ein, die sich etwa zur Hälfte als pro bzw. contra einstufen liessen. Dieses Gleichgewicht verschiebt sich bei dem auf die beiden Einstellungen im Buch verwandten Raum etwa im Verhältnis von fünf zu eins zugunsten der Befürworter.

Ihnen sind die über 100 Seiten des ersten und zweiten Teils gewidmet : In jenem Teil geht es um die Grundlagen der fremdenfeindlichen Vorstellungen (discours xénophobe), und zwar im ersten Kapitel um deren Auffassung von den gesellschaftlichen Verhältnissen und im zweiten um die Fragen der Übervölkerung

und der Überfremdung (emprise étrangère); in diesem, mit dem dritten Kapitel identischen Teil, werden die analytischen Dimensionen in drei Tabellen präzise zusammengestellt (S. 125-27) und eine Typologie der Überfremdungsgegner vorgeführt. Im dritten Teil (4. Kap.) schliesslich werden mit spielgelbildlich auf die Argumente der Befürworter bezogenen Kriterien kurz die Gegner der Initiative untersucht und ihrerseits in einer nach dem Grad ihrer Distanz zu ihren Widersachern gebildeten Typologie dargestellt. Die in den drei Teilen eher gleichförmig sich vollziehende Untersuchung der Briefe wird umrahmt von den Texten des Vorworts, der Einführung und des zusammenfassenden Ausblicks, deren appetitanregende Wirkung insbesondere dadurch entsteht, dass in ihnen noch Platz für skeptische Selbstreflexion und noch offen zu lassende Fragen ist.

Was die Autoren mit diesem ersten mit der Fremdenfeindlichkeit befassten Band unternommen haben, ist eine Weltbildvermessung mit Hilfe einer (qualitativen) Inhaltsanalyse. Diese Methode ist dem Namen nach sehr beliebt (in den laufenden soziologischen Forschungen 76/77 gibt es nicht weniger als 45 Projekte, die sie erwähnen; sechs der acht von Windisch dort gemeldeten Unternehmen wollen sie verwenden). Eine gelungene qualitative Analyse wird jeden erfreuen, der sich bei einer quantitativen immer wieder kurz vor dem Paradies wissenschaftlicher Objektivität in die Hölle subjektiver Wertungen abstürzen sah. In einer Zeit der durch Überfütterung notwendig gewordenen flüchtigen Lektüre ist möglicherweise schon ein wiederholtes, genaues Lesen und Bedenken eine Inhaltsanalyse, und zwar eine, die – im Gegensatz zur technischen Brillanz der quantitativen Analyse – noch nach Jahren als Zeugnis einer Zeit von fast jedermann wieder gelesen werden könnte. Windisch, Jaeggi und de Rham nun ist dies sehr gut gelungen; ihr Werk dokumentiert ihre Betroffenheit als eher links stehende Aufgeklärte und aufklärerische Wissenschaftler durch den etwas indiskreten Einblick in die von Wut und Hilflosigkeit, von herzlosem Eifer und wilder Spekulation geprägten Leser- und Zuschauerbriefe. Aus diesem Erlebnis heraus empfanden sie ein besonderes Ungenügen an den gängigen Gegenargumenten : Es reichte eben nicht, die Meinung der Befürworter der Initiative als unlogisch oder gar abartig hinzustellen, vielmehr musste deren Welt ausgeleuchtet und nach bestimmten Dimensionen rekonstruiert werden.

Die wichtigsten Mechanismen, nach denen sich diese Welt entfaltet, sind "la régression du politique au psycho-familial, le moralisme, le normativisme, le volontarisme et la naturalisation". Grundlegende Züge sind die sakrosankte Unterscheidung zwischen 'uns Schweizern hier' und 'jenen Fremden dort', wie sie sich besonders in der Konzeption einer nicht an der Gleichheit sondern am Vorrang orientierten Gerechtigkeit zeigt, ferner der Gegensatz zwischen 'dem Volk', das mit gutem Willen sofort den alten Gemeinsinn wieder herstellen würde, und der vom Geld irregeleiteten oder gar verräterischen politisch-ökonomischen Führung, und schliesslich die scharfe moralische Trennung zwischen dem Richtigen, Normalen und dem zunehmend Unrichtigen, Abweichenden, das unweigerlich zur Katastrophe führen wird, wenn die Schweiz sich nicht der mit der Initiative gegebenen einfachen, rein quantitativen Radikalkur zur Wiederherstellung der guten alten Zeiten unterziehen wird.

Nach diesen hier sehr verkürzt wiedergegebenen Charakteristika des durch parasitäre Nutzung (parasitage idéologique) allgemeiner ideologischer Vorstellungen (idéologie helvétique) entstandenen, xenophoben Weltbildes lassen sich drei Typen unter der Anhängerschaft ausmachen : "les nationalistes xénophobes, les nationalistes populistes, les nationalistes technocrates". Ihnen entsprechen auf der Seite der Gegner jene, die sich eher ökonomischer Argumente gegen die Initiative bedienen, oder jene, die humanitäre bzw. humanistische Einwände haben, und

schliesslich jene, die sich voll für einen Verbleib der ausländischen Arbeitskräfte einsetzen. Es ist keine Frage, wo die Sympathien der Verfasser liegen : Gegen "égocentrisme collectif, sociocentrisme, ethnocentrisme" durch eine Haltung der "décentration", d.h. einer realistischen Betrachtung der objektiven Bedingungen sozialer Gegensätze und einem Wissen um die auch kulturell gegebene Vielfalt der Standpunkte.

Gerade hier mag aber auch ein wichtiger Ansatzpunkt für eine Kritik liegen : Die Autoren sind keine grossen, intellektuell-politischen Risiken eingegangen, einerseits schon in dem Sinne, dass bei Erscheinen des Buches der Niedergang der Anti-Überfremdungsbewegungen sehr deutlich war, anderseits in dem Sinne, dass sie es ganz undialektisch nicht wagen, auch dem analysierten Weltbild einen Zipfel der Wahrheit zuzubilligen. Während also zu den heutigen Problemen, wie etwa zur Frage der Identität der zweiten Generation oder gar zur galoppierenden 'Verallerweltlichung' der Oberschicht, kaum etwas gesagt wird, liest sich das Buch oft wie die Religionsethnologie einer besonders verstockten, noch nicht ganz ausgestorbenen Naturvolkstammes : In ironischer Überzeichnung der Argumente wird gnadenlos gezeigt, worauf diese 'letztlich' und 'eigentlich' hinauslaufen würden. Dieser 'Stamm', "les partisans de l'Action Nationale", ist erst durch die mit entsprechend 'saftigen' Stellen aus etwa 85 Briefen belegte Vereinheitlichung der Schreiber entstanden, und der Inhalt seines "discours" wird zu einem authentischen, spontanen und "à chaud" produzierten, indem unterstellt wird, es hätten alle in der gleichen Situation, d.h. mit gleichen Vorstellungen von den Adressaten und von der möglichen Wirkung des Briefes, geschrieben. Es ist zudem zweifelhaft, ob der 'harte Kern', der sich zu einem bekenntnishaften Brief entschliessen kann, auch für die grosse Menge latenter Fremdenfeinde und ihre ad hoc gebastelten, vagen Rechtfertigungen stehen darf. Einzig die Briefe von J 11 und T 13 scheinen insofern die "logique de la pensée populaire" realistisch wiederzugeben, als sie Belegstellen sowohl der Befürworter als auch der Gegner enthalten haben. Es frage sich schliesslich ein jeder, der schon einen Brandbrief – und auch einen 'linken' gegen Häuserabbrüche, Zeitungsfusionen oder Atomkraftwerke – geschrieben hat, ob er nicht viele hier der Rechten allein angelastete Mechanismen der politischen Rhetorik zur Anwendung gebracht hat, in der Empörung ja auch bringen musste.

Diese gewissen Einseitigkeiten sind jedoch lediglich eine fast notwendige Folge des grossartigen Schwunges, mit dem das Buch verfasst ist. Wenn auch dieser spontane Zugang nicht mit demjenigen einer viel grösseren Verzweiflung entspringenden Ethnomethodologie verwandt ist (C. Besozzi machte Windisch schon bei der Besprechung seines fast klassischen Werkes über Chermignon in *Schweiz Z. Soziol.* 3 (1977) No 1 darauf aufmerksam), so liegt gleichwohl im Versuch, mit den Methoden des Volkes hinter die Methoden des Volkes, hinter seine 'Kunst' in der Herstellung und ideologischen Darstellung von Realität zu gelangen, ein grosser Schritt in Richtung auf einen in der Schweiz notwendigen, selbstverständlichen und selbstbewussten Umgang mit dem verfügbaren soziologischen Instrumentarium. In diesem sozusagen antikolonialistischen Sinne ist auch das hier besprochene Werk noch Teil des Diskurses der nationalen Partisanen.