

SOCIOLOGIE

DANIEL VANDER GUCHT

Année académique 2016-2017

Université libre de Bruxelles

TABLE DES MATIÈRES

1. Le métier de sociologue	1
Sociétés traditionnelles et sociétés modernes	1
L'histoire ou le changement social	2
L'objet de la sociologie	4
Sociologie spontanée et sociologie savante	5
Du problème social au problème sociologique : la rupture épistémologique avec le sens commun	7
L'engagement du sociologue	10
Liberté et déterminisme	11
2. Le travail sociologique	21
L'expérimentation en sociologie	21
La méthode sociologique	22
La boîte à outils du sociologue	23
3. Genèse de la pensée sociologique	34
La pensée utopique	34
Individualisme et rationalisme	35
Du contrat social	37
L'étude rationnelle de la société	38
De la physique sociale à la sociologie	44
4. Les principes fondateurs de la sociologie	50
Sociologie et psychologie	50
La science du social et la querelle de l'objectivité sociologique	54
Les deux paradigmes de la sociologie moderne	59
Du fait social à l'action sociale	61
5. La logique du social	74
La pragmatique de la communication	74
L'interaction symbolique	79
6. Le système social	87
Les paliers de la vie sociale	87
L'idéologie et ses avatars	88
Le contrôle social	89
La stratification sociale	93

I. LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE

Sociétés traditionnelles et sociétés modernes

La sociologie se donne pour mission de comprendre comment vivent les hommes en société. L'homme est foncièrement un « animal symbolique » et l'instinct ne lui suffit pas pour acquérir les compétences sociales qui lui sont nécessaires pour survivre dans son environnement naturel et pour vivre en bonne intelligence dans la compagnie des hommes. Les ressources incluses dans son bagage génétique vont lui permettre de développer une intelligence intuitive et pratique de son monde de vie pour s'y adapter mais, à la différence des autres animaux, l'homme dispose d'une intelligence symbolique et conceptuelle qui lui permet en outre, grâce au langage articulé, d'élaborer des règles de conduite et d'engranger des savoirs et des savoir-faire, d'intégrer ses expériences dans une mémoire collective qui le relie à l'histoire et de transmettre ce stock de connaissances cumulatives qui lui sont utiles pour comprendre et maîtriser son monde de vie. Ce patrimoine culturel intériorisé dès son plus jeune âge à travers le processus éducatif (sa *socialisation*) agit chez l'homme comme une « seconde nature » (ce que Pierre Bourdieu appellera son *habitus*). Toute société humaine, pour survivre et se perpétuer, transmet donc de génération en génération un ensemble de savoirs et de savoir-faire qui constituent son capital intellectuel, culturel et technique (qu'on peut qualifier de patrimoine) ; elle se raconte un récit mythique (mythologie, religion, histoire) qui lui confère une identité collective, ordonne et donne un sens moral à ses pratiques et les justifie.

Dans les sociétés traditionnelles, qui sont fondées sur le respect de modèles ancestraux de croyances, de représentations et de manières de faire, le patrimoine est plus ou moins stable, l'identité collective y est fixe et les pratiques sont justifiées par des dogmes (vérité révélée de la foi religieuse, sagesse ancestrale ou Loi). Dans les sociétés modernes au contraire, ce n'est plus la tradition, la coutume, la foi qui orientent les pratiques et déterminent l'identité collective, mais la conscience que ce sont les hommes qui font l'histoire (et que l'histoire en retour fait les hommes), qu'ils sont responsables de leur destin historique et non quelque volonté transcendante supérieure (Dieu) dont nous ne pouvons que constater les manifestations sans en comprendre le sens, voire une fatalité qui voudrait que notre destin soit écrit dans les étoiles. L'identité collective, de même que le sens de l'existence, devient un projet collectif et n'est plus donnée de toute éternité — comme si nous étions non seulement les héritiers mais aussi les gardiens de traditions et de valeurs du passé (mission forcément vouée à l'échec dès lors que cette vision traditionnelle du monde suivant laquelle c'était toujours mieux avant, ne peut voir dans la marche du monde qu'une forme de dégradation progressive des valeurs ancestrales sacrées, et ne peut en parler qu'en termes de décadence).

Précisons d'emblée qu'opposer aussi radicalement les sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, comme l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss qui opposa les « sociétés froides » (a-historiques) aux « sociétés chaudes » (historiques), ou encore comme les historiens qui opéraient une curieuse césure entre la préhistoire et l'histoire, ne peut être qu'une vue de l'esprit. Ce sont là des modèles théoriques purs. Dans la réalité, il y a de l'histoire — et donc de la modernité — dans toute société, y compris dans les sociétés dites traditionnelles. Inversement, les sociétés modernes demeurent largement traditionnelles au sens où les individus continuent, pour guider leurs actions, à s'en remettre aux coutumes établies, aux habitudes héritées et apprises, à la religion ou à toutes sortes de croyances irrationnelles ésotériques, occultes, à rechercher plus que jamais une forme de vérité à travers la quête d'authenticité, si caractéristique de notre monde postmoderne, qui semble ne trouver de refuge que dans l'évocation phantasmée d'un passé exotique qu'expriment notre engouement pour la muséomanie, la généalogie, la psychanalyse, etc. (cf. Daniel Vander Gucht, *Ecce Homo touristicus*, 2006).

L'histoire ou le changement social

C'est aussi cette faculté symbolique qui explique que les sociétés humaines, contrairement aux sociétés animales, ont une histoire — ou, mieux, qu'elles construisent leur histoire. Car l'histoire, ce n'est pas seulement cette grande histoire que l'historien retrace en restituant à des faits révolus leur sens historique, ce n'est non plus seulement les actes politiques, les grandes découvertes ou les exploits qui font la une des journaux ; l'histoire est aussi tissée de quotidienneté et d'anonymat qui font que la vie individuelle est intimement liée à l'histoire. C'est ainsi que les épreuves que traversent et vivent les individus — qui pensent par ailleurs, souvent à juste titre, n'avoir aucune prise sur le cours des événements — renvoient toujours à des enjeux sociaux. Et c'est pourquoi la sociologie (comme les autres sciences humaines d'ailleurs, mais peut-être plus précisément qu'elles car c'est là son objet même) donne les outils pour comprendre ce lien entre les épreuves individuelles et les enjeux collectifs, entre les petites histoires de nos vies, ordinaires ou extraordinaires, et l'Histoire.

La faculté humaine d'innovation sociale, facteur *endogène* du changement, est liée à la capacité d'invention symbolique, c'est-à-dire que le signe n'est pas collé, chez l'homme, à son référent, contrairement à ce qui se passe dans le règne animal. Le fait que l'homme ait appris à jouer avec les symboles est aussi bien ce qui a conduit à la poésie et l'art (où les signes sont pris indépendamment de leur référent, de leur sens littéral, pour leur texture ou leurs connotations), aux mathématiques (qui induisent des rapports formels et logiques entre les signes ; à quoi réfère le 0 ?), à l'érotisme (qui joue sur le registre des signes du désir différé), etc. C'est aussi ce qui donne naissance à la vie sociale, conçue comme une « comédie humaine » où les

acteurs endossent des rôles et des masques sociaux, où l'on manipule et subvertit les codes sociaux. C'est enfin ce qui rend l'homme partiellement non prévisible, contrairement aux routines et habitudes. C'est notamment cette faculté d'innovation ou de subversion des codes sociaux qui produit du changement social — c'est-à-dire des réaménagements plus ou moins brutaux et radicaux de l'ordre social préexistant (de la réforme sociale jusqu'aux phénomènes révolutionnaires) — et qui rend socialement nécessaire une forme de régulation et de contrôle social, que l'on appellera « pouvoir », et qui est au fondement de l'ordre politique.

Des facteurs *exogènes* au système, tels que les variations climatiques, les cataclysmes naturels, les épidémies, etc., interviennent dans le changement social, et jouent un rôle souvent considérable dans l'évolution des sociétés humaines. De manière analogue, sur le plan individuel des facteurs relevant de l'organisation biologique des êtres humains, comme le vieillissement, la maladie, la capacité de reproduction, la plus ou moins grande résistance du système immunitaire, etc. interviennent en tant que facteurs de changement. Malgré les prouesses technologiques et les progrès scientifiques des hommes (en médecine, en génétique, en géologie, en météorologie, etc.), ces forces ne sont que très difficilement contrôlables par l'homme. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'elles continuent de faire l'objet d'interprétations culturelles et mythiques voire idéologiques.

Il faut toutefois se méfier de l'idée devenue lieu commun, très répandu dans les médias, d'une société en perpétuel changement ; des historiens comme Fernand Braudel ont montré que le temps historique connaît plusieurs vitesses : il y a le temps court ou rapide des événements politiques mais aussi le temps long ou lent des structures sociales et des mentalités. Par ailleurs, il subsiste des éléments structurels récurrents observables d'une société à l'autre et qui conservent une forte permanence dans l'histoire — ce qui peut nous donner l'illusion d'avoir affaire à des invariants culturels et temporels : les systèmes de parenté, l'interdiction de l'inceste, etc. Mais il faut aussi bien se garder d'une vision figée du système social, qui voudrait, dans le chef de nombre de sociologues fonctionnalistes, que la société constitue un tout organique (pour reprendre une métaphore biologique qu'ils affectionnent) dont les crises et les conflits constitueraient des dysfonctionnements quasi pathologiques qui mettent en danger le bel équilibre du système. En réalité, la société n'est pas seulement ce corps unifié dont les organes (c'est-à-dire dans la métaphore organiciste les structures) concourent à son bon fonctionnement (les fonctions organiques sont dans cette même métaphore les institutions). Elle est aussi conflictuelle, clivée en castes, ordres, classes, groupes d'intérêt, sous-cultures concurrentes qui définissent des rapports de pouvoir, des luttes et des conflits qui à leur tour produisent de l'histoire, du changement.

L'objet de la sociologie

Le travail du sociologue consiste à élaborer des théories qui ont une vertu explicative quant au vécu des acteurs sociaux que nous sommes, et, à cet égard, la sociologie remplit la même fonction que les mythes et les croyances qui nous aident quotidiennement à organiser symboliquement notre monde de vie, à le structurer et à l'organiser afin de lui conférer un semblant de sens. La sociologie remplit ainsi dans les sociétés modernes le rôle que remplissaient dans les sociétés traditionnelles la sagesse populaire et le sens commun à base de fatalisme, d'idées reçues, ou préjugés et d'idées toutes faites. La théorie sociologique a pour finalité d'élucider cette énigme primordiale de la sociologie qu'exprime la célèbre formule de Marx selon laquelle « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé » (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1851). En d'autres termes, la sociologie essaye de rapporter nos expériences personnelles à des enjeux collectifs, comme le fait la sagesse populaire, mais sur une base rationnelle.

Le sociologue s'efforce de réfléchir à ce qui semble anodin et de comprendre ce qui passe pour évident et normal aux yeux de la plupart d'entre nous qui sommes englués dans la vie ordinaire. Les récits de voyageurs aventuriers, militaires ou savants, comme les ethnologues, nous ont pourtant appris que d'autres schémas culturels, d'autres structures sociales, d'autres coutumes ont cours sous d'autres latitudes et tropiques, où ils passent pour tout aussi naturels, sans que rien ne nous permette de considérer ces sociétés comme moins raffinées, moins complexes ou moins avancées que les nôtres, sinon nos préjugés tenaces. Or, la sociologie consiste précisément à combattre ces préjugés, ou du moins de les révéler au grand jour pour ce qu'ils sont : un résidu culturel et un indice de notre identité sociale qui se définit par rapport à autrui. « Vérité de ce côté des Pyrénées, erreur au-delà », disait déjà Pascal. La sociologie est par essence une discipline relativiste et comparative. D'ailleurs, pour être bon sociologue, il faut être doué d'« imagination sociologique », pour reprendre une formule de Charles Wright Mills, soit cette faculté (que le sociologue partage avec l'écrivain) de s'intéresser et de se mettre à la place des autres, mais aussi d'imaginer comment le monde pourrait être autre que ce qu'il est, ou encore d'y voir autre chose que ce qu'on a l'habitude d'y voir, et même ce que l'on ne voit plus à force d'habitude.

Le sociologue va donc se placer, délibérément, dans la peau, dans la situation de l'autre, de l'étranger, afin de mettre au jour les manières de sentir, de penser, mais aussi toute la part d'impensé, d'évidences de sens commun qui orientent, expliquent et donnent sens à nos actions. Le *Candide* de Voltaire, mais surtout le « Comment peut-on être Persan ? » que Montesquieu utilise comme un dispositif de mise à distance culturelle, leur permettent bien

entendu, en moralistes qu'ils sont, de dire leur vérité aux Français de l'époque, mais surtout de se livrer à une véritable étude de mœurs sociologique. En vérité, ils adoptent là la posture intellectuelle du sociologue qui doit toujours travailler à se rendre étrangères les évidences du sens commun. Le sociologue est du reste toujours un peu moraliste — mais non moralisateur ; les sciences sociales ont d'ailleurs longtemps été qualifiées de sciences morales, au sens de sciences des mœurs. Il n'est pas non plus indifférent, comme on le verra plus loin, que Montesquieu ait été l'un des précurseurs de la sociologie. Le sociologue ne peut bien entendu — à moins de se considérer comme un auxiliaire de police — prendre pour argent comptant ces définitions et ces prescriptions que le droit et la morale donnent pour absolues, pour générales, pour des universaux, et il va contribuer à les relativiser, à nous contraindre à effectuer un travail d'anamnèse, c'est-à-dire de remontée à la surface de ce que notre histoire individuelle et collective a enfoui — un peu à la manière d'un psychanalyste. Le travail du sociologue consiste donc à relativiser les idées dominantes, la morale collective (qu'on appelle l'*ethos*) et les croyances collectives (ou la *doxa*, soit un état des choses dicté à l'ensemble du corps social par la classe sociale qui détient le pouvoir symbolique de définir et d'imposer ce qui est légitime dans la société), en les recontextualisant, c'est-à-dire en les rapportant à un état donné de la structure socio-économique de cette société, à une situation politique et démographique particulière, à une structuration de la société en classes sociales ou en groupes d'intérêt organisés antagonistes, etc.

Cette rupture de croyance envers les évidences imposées par le sens commun implique, comme corollaire, que le projet de la sociologie est un projet humaniste qui s'appuie sur le postulat que la société est réformable. On verra du reste que la sociologie verra le jour, au début du XIX^e siècle, comme l'étude rationnelle de la société en mouvement qui aspire à la liberté et au pouvoir de changer le cours de son histoire, par contraste avec l'ethnologie qui étudiait des sociétés traditionnelles a-historiques, ou dont l'histoire est très lente.

Sociologie spontanée et sociologie savante

Une première difficulté qu'on éprouve à essayer de définir la sociologie tient au fait qu'elle n'a pas à véritablement parler d'objet qui lui soit propre. Tout regroupement humain est susceptible d'une analyse sociologique dans la mesure où les comportements des individus en société sont déterminés par ce que d'autres individus nous ont inculqué et orientés vers d'autres individus qui sont les destinataires, réels ou imaginaires, de nos actions. Il n'est pas même nécessaire qu'il y ait trois, ni même deux personnes en situation d'interaction pour qu'il y ait société ; car la société est intériorisée en chacun d'entre nous, comme l'attestent nos rêves, par exemple. Il est en effet douteux qu'un individu développe des idées, des modes d'expression, des comportements qui n'aient pas été en partie façonnés par la

culture de sa famille ou de sa communauté (pensons à la langue que nous parlons, à notre façon de nous habiller, à nos goûts et habitudes alimentaires, etc.). La société est donc inscrite (*instituée* disent les sociologues) en chacun de nous, et tout acte que nous posons, toute chose que nous produisons, recèle une dimension sociale. L'objet de la sociologie ne peut donc être circonscrit aux individus, aux groupes ou aux collectivités humaines, ni davantage aux actions ou aux choses elles-mêmes, mais bien plutôt à la logique sociale qui sous-tend ces actions, à la manière dont ces choses sont reliées entre elles, dans le contexte d'une totalité que le sociologue tient pour signifiante.

On tient ici un élément très important qui permet déjà de cerner plus précisément, non pas l'objet de la sociologie, mais sa nature contextuelle et relationnelle : la sociologie est une discipline globalisante qui consiste à contextualiser les processus d'interactions sociales, c'est-à-dire à reconstituer tout le réseau de relations, manifestes ou souterraines, matérielles ou mentales, qui lie les choses et les personnes entre elles. Il s'agit évidemment, posé comme cela, d'un projet démiurgique, impossible à atteindre avec nos maigres ressources, mais il indique bien vers quoi tend la sociologie, à savoir une pensée de la compréhension de la complexité du monde. En corollaire, on pourra avancer que la sociologie se définit par une méthode qui autorise à prendre pour point de départ de sa réflexion à peu près n'importe quel élément de la réalité sociale, aussi insignifiant, prosaïque ou futile puisse-t-il paraître, dès lors que la méthode sociologique va restituer cet élément dans la totalité de ses relations significatives.

Une seconde difficulté à identifier clairement le sociologue tient au fait que, à l'instar de Monsieur Jourdain qui faisait de la prose sans le savoir, nous faisons tous de la sociologie sans le savoir. Nous sommes tous amenés à pratiquer dans notre vie quotidienne une forme de ce que Claude Javeau a appelé la « sociologie spontanée ». Le simple fait de pouvoir se débrouiller dans la vie suppose que l'on dispose de *compétences sociales* qui attestent d'un savoir sociologique. La vie quotidienne implique, en effet, que chacun ait non seulement intériorisé un certain nombre de règles de vie en société, mais dispose aussi d'une véritable intelligence pratique du social pour savoir quand et comment les appliquer.

Le sociologue essaye de mettre au jour, de dévoiler et d'explicitier ces mécanismes sociaux pour en tirer des lois de la vie en société, mais aussi des enseignements utiles pour tout un chacun dans la conduite de sa vie comme pour la vie de la cité en amenant à prendre conscience de tous les mécanismes, partiellement inconscients et automatiques, qui dictent notre conduite, qui déterminent nos actions, mais aussi nos idées, nos jugements, nos goûts sans que nous ne nous en rendions compte, tant ils sont parfaitement intériorisés et profondément enfouis en nous par l'effet de notre éducation et de notre milieu. Or toute organisation sociale est ainsi faite que ses institutions nous préparent à nous conformer à

la norme, non à la contester — encore moins à la questionner. Parce que nous n'avons pas choisi notre éducation alors que nous en sommes en partie le produit, la contestation de l'ordre établi, de l'état des choses, de « ce qui va de soi » ne vient pas naturellement mais naît souvent par la rencontre avec d'autres façons de penser, de sentir, de faire qui peuvent nous déconcerter, nous désarçonner, nous faire perdre nos repères, nous faire douter de nos évidences, nous ouvrir à d'autres expériences possibles. La rencontre avec l'altérité, cet autre incarné notamment par la figure de l'étranger que nous sommes tous à certains moments de notre existence, est déterminante dans la structuration de notre personnalité. En effet, en nous confrontant à des univers insoupçonnés, à des mondes sociaux peu familiers, à des codes nouveaux, à des conceptions du monde divergentes ou différentes de la nôtre, nous prenons progressivement conscience, dans ce processus de réflexivité critique, tout à la fois de la relativité et du caractère inachevé (c'est-à-dire toujours en voie de construction) de notre condition humaine, mais aussi de la richesse que représentent nos différences et notre complexité constitutive. « est un autre » écrivait Rimbaud. Cette magnifique formule nous ramène à la posture fondatrice de la sociologie, qui consiste en cette *distanciation* qui, en nous rendant étrangers à nous-mêmes, comme le suggère cette belle devise humaniste que le sociologue américain Charles Wright Mills proposait en guise de programme pour la sociologie : « rien d'humain ne m'est étranger ».

Du problème social au problème sociologique : la rupture épistémologique avec le sens commun

Comme le note justement Peter Berger, « les gens parlent, en effet, de “problème social” quand quelque chose ne fonctionne pas de la façon dont elle est supposée le faire selon l'interprétation officielle. Ils attendent alors du sociologue qu'il étudie le “problème” comme ils l'ont défini et qu'il propose peut-être une “solution” qui va arranger la situation à leur propre satisfaction ». Le problème social naît, dans la société, d'une tension entre l'événement et le cours jugé normal des choses. Cette tension est perçue par le sociologue lui-même ou portée à sa connaissance par un organe de « commande » de recherches sociologiques (le gouvernement, une entreprise privée, une association, un groupe d'individus concernés par le problème, l'institution académique elle-même, etc.). L'amorce du travail sociologique consistera à commencer par s'étonner de l'étonnement — le sien propre comme celui des commanditaires : c'est, en effet, l'« idéologie ambiante » qui rend visible certains problèmes (les jeunes délinquants) plutôt que d'autres (la précarité existentielle des petits pensionnés ou des vieux isolés), ou qui traduit en termes de problèmes sociaux des processus de mobilité ethnique conditionnée par les déséquilibres économiques internationaux ou des situations socio-économiques dont les rouages échappent au commun des mortels (par un effet de *métonymie sociale*, le processus de l'immigration devient alors le problème des immigrés, ou encore le problème de drogue, celui des drogués). Il faut

donc être vigilant quant à ce qui, en tant que membres d'une collectivité donnée, nous étonne et ce qui nous choque.

Le *problème social* émerge donc d'une situation vécue par les acteurs sociaux comme problématique, c'est-à-dire comme faisant problème *pour eux* ou encore comme *n'allant pas de soi*, alors que ce qui intéresse et interpelle le sociologue, c'est précisément ce qui va de soi — ce que les Anglo-Saxons appellent le « *taken for granted* », ce qui n'est pas questionné. Or, c'est la situation normale, et non la situation de crise, qui pose question au sociologue et constitue dès lors un « problème sociologique ». Le *problème sociologique* consistera à tenter de comprendre la situation normale, et non pas seulement la situation de crise qui constitue un *problème social*. Se demander « pourquoi cela se passe comme ça et pas autrement » constitue la démarche opérationnelle du sociologue. La crise ou le dysfonctionnement ne servent que de révélateur ou d'analyseur au sociologue. C'est, en effet, à travers l'écart visible à la norme, qui, elle, est le plus souvent implicite et intériorisée par les sujets, ou encore à travers la sanction d'intensité variable qui s'applique à ce qui transgresse ou contrevient à la loi, que s'énonce et se révèle cette norme sociale, et par là que se dévoile l'impensé social. Ainsi le droit, dans sa fonction sociale normative dévolue aux préceptes religieux dans les sociétés traditionnelles ou théocratiques, qui définit les situations répréhensibles car contraires à ce qu'on considère comme étant les bonnes mœurs et la morale publique, et partant, qui définit *a contrario* ce que sont ces bonnes mœurs et cette morale publique. Or, ces bonnes mœurs et cette morale publique (qui vont tellement de soi qu'elles ne sont pas définies explicitement dans la loi) sont définies *a contrario* et peuvent être décryptées en creux à partir de leurs transgressions. C'est donc dans le moment de la condamnation, formelle, c'est-à-dire judiciaire, du contrevenant, mais plus encore par la condamnation informelle, c'est-à-dire l'opprobre, l'ostracisme, l'infamie, la stigmatisation qui frappent le déviant, que le sociologue discernera la frontière que la société ou le groupe social établit entre ce qui lui semble tolérable et ce qui lui apparaît intolérable, entre le normal et le pathologique, bref qu'il pourra lire, en la rendant visible, cette norme sociale non dite, non écrite, non explicite. En effet, nous avons tellement intériorisé et incorporé cette norme sociale non dite, elle est si bien partagée que nous ne ressentons plus le besoin de l'exprimer en des règles explicites et justifiées, elle est partagée de manière si consensuelle qu'elle en vient à définir notre identité sociale et à nous distinguer de l'Autre, de l'Étranger pour qui, précisément, elle ne va pas de soi et qui a besoin de repères et de critères clairement énoncés — le flou entretenu en la matière ne faisant en l'occurrence que l'enfoncer et l'enfermer dans une altérité qui peut sans doute être source de créativité pour les artistes, mais est surtout source de confusion et d'exclusion pour le commun des mortels. Faire intégralement partie d'une communauté suppose donc d'en connaître les lois explicites mais aussi et surtout les codes implicites — dont la connaissance nécessite une

familiarité de longue durée avec la culture ambiante et légitime qui va distinguer les initiés des non-initiés.

« La première fonction de la culture est de fournir des mots de passe, constate à ce propos Emmanuel Berl. Elle suppose qu'on connaît un certain ensemble de signes. Et, par exemple, un bon mécanicien ne sera pas cultivé du fait qu'il est un bon mécanicien. Il faut encore qu'il sache que François I^{er} a dit : "Tout est perdu fors l'honneur", car l'objet de la culture est moins d'instruire que de classer. [...] Le monde désigne par [culture] la somme des connaissances historiques nécessaires pour comprendre les allusions qu'il y fait. Dans chaque famille, il existe une collection d'anecdotes dont le rappel est toujours plaisant, l'étranger toujours exclu. [...] Il suffit de lire Proust, de se représenter cet enfant qu'on entoure de vieilles gravures et de vieux livres, à qui sa mère répond par des citations d'*Esther* et d'*Athalie* quand il demande son chocolat, pour comprendre toute l'énergie qu'un prolétaire devra dissiper s'il veut acquérir ce que le jeune Proust se représentait comme venant d'une façon naturelle [...]. » (Emmanuel Berl, *Mort de la morale bourgeoise*, 1928)

L'usage mondain de la culture en fait ainsi un « système d'allusions à une sensibilité », à « un "non-dit" propre à un groupe et, de ce fait, interdit aux autres », comme le note Michel de Certeau (*La Culture au pluriel*, 1974). Il se trouve que, dans la société démocratique, l'auto-exclusion constitue la seule forme socialement acceptable (politiquement correcte, dirait-on) de discrimination sociale, et c'est l'inégale distribution des compétences culturelles dans la société qui va lui servir d'instrument en naturalisant les différences de goût. Il convient, en effet, de se méfier des discours qui visent à naturaliser ce qui relève de la culture, c'est-à-dire en définitive de l'éducation. C'est que l'usage mondain de la culture peut générer ce que Pierre Bourdieu appelle des « profits de distinction ». Or le marqueur social qui permet de se distinguer socialement, de s'élever au-dessus du *vulgus pecum* et de justifier son appartenance à l'« élite », à savoir notre degré de raffinement qui se manifeste dans nos manières et nos goûts, se doit aussi de tracer une ligne de démarcation qui sépare de façon d'autant plus étanche les initiés du commun des mortels qu'elle fait passer les différences sociales pour des différences naturelles. Comme l'écrivent Pierre Bourdieu et Alain Darbel dans *L'Amour de l'art* (1969), « privilégier entre tous les types de disposition celui qui porte le moins la trace de sa genèse, c'est-à-dire l'aisance ou le "naturel", c'est établir une séparation infranchissable entre détenteurs de la bonne manière de consommer les biens culturels [...] et les parvenus de la culture qui trahissent, dans les moindres nuances de leur pratique, les manques subtils d'une culture mal acquise [...] » C'est donc par « la mise entre parenthèses des conditions sociales qui rendent possibles la culture et la culture devenue nature, la nature cultivée, dotée de toutes les apparences de la grâce et du don et pourtant acquise, donc "méritée" [...] que l'héritier des privilèges bourgeois peut en appeler [...] à

la “distinction”. [...] pour que la culture puisse remplir sa fonction de légitimation des privilèges hérités, il faut et il suffit que soit *oublié* ou *nié* le lien à la fois patent et caché entre la culture et l'éducation. »

Le travail de requalification du problème social en un problème sociologique conduit le sociologue à commencer par interroger la normalité qui apparaît comme non problématique, et y découvrir peut-être les éléments qui, dévoilés par l'analyse critique, portent en germe la situation de crise. La « normalité » recherchée renvoie ici, encore une fois, aux rapports de force des parties en présence et à leurs définitions respectives de la situation. La crise en question est souvent révélatrice, voire symptomatique d'un conflit entre les intérêts et les valeurs des acteurs en présence. Elle peut même remplir parfois une fonction cathartique pour des groupes sociaux victimes d'une oppression qu'ils ne pouvaient dire, soit qu'ils n'avaient pas les mots pour le dire, soit qu'ils n'avaient pas conscience de la nature de cette oppression. C'est typiquement le cas des situations de domination symbolique, c'est-à-dire lorsque le dominé n'a pas conscience voire participe à sa propre domination qu'il estime fondée, légitime comme disent les sociologues qui parlent aussi de *violence symbolique* dans la mesure où la violence n'a plus besoin d'être exercée physiquement, par la force et la contrainte, par le dominateur sur le dominé, mais s'exerce par le détour d'une acceptation symbolique de cette domination légitimée pour le dominé lui-même.

Par conséquent, au lieu de chercher des stratagèmes qui permettraient de ramener la situation à la « normale » (ou ce qui est jugé tel par l'une ou l'autre partie), le sociologue va commencer par interroger cette normalité (c'est-à-dire les rapports de force des parties en présence et leurs définitions respectives de la normalité) et y repérer les éléments qui portent peut-être en germe la situation de crise. — qui peut à son tour être révélatrice d'autres malaises plus profonds, voire s'avérer cathartique/libératrice pour la collectivité comme une manifestation de rue. Cela signifie que, loin de nécessairement préconiser une politique rétablissant l'*homéostasie* (ou l'équilibre) du système, le sociologue pourra le cas échéant interpréter la situation de crise comme une réaction logique — à défaut d'être « normale », une réaction naturelle, saine d'une certaine façon puisqu'exprimant les enjeux sociaux et politiques jusqu'alors masqués.

L'engagement du sociologue

La sociologie est tout sauf un savoir purement théorique, une discipline inutile, — Émile Durkheim, le père fondateur de la sociologie universitaire française et ardent militant socialiste de l'époque, écrivait que « Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les

problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour mieux les résoudre. » (*De la division du travail social*, « préface », 1893). Le sociologue n'est donc pas un froid ingénieur social qui observe les agissements humains tel un entomologiste, il est lui-même un être de convictions et la sociologie a toujours eu pour vocation, dès sa fondation, d'aider les hommes à formuler leurs propres problèmes en toute lucidité (objectivité) et conscience (implication éthique). Cet horizon d'une science sociale impliquée mais non partisane, émancipatrice par la seule vertu de ses outils d'intellection du monde, n'est certes pas simple car comment concilier objectivité et implication politique ? Cette équation complexe fait l'objet des préoccupations de tous les sociologues, depuis Émile Durkheim et Max Weber, les pères fondateurs de la discipline, jusqu'à aujourd'hui.

Tandis que l'action des travailleurs sociaux et des politiques répond à ce qui se présente comme des problèmes sociaux, le sociologue s'attache à des problèmes sociologiques susceptibles au demeurant d'éclairer les enjeux et les conséquences de telles interventions. Si elle résiste à toute forme d'instrumentalisation politique et même parfois citoyenne, la sociologie n'est donc pas pour autant une science neutre ou désengagée, indifférente à la misère du monde. Que du contraire : la sociologie est une science foncièrement critique puisqu'elle énonce ce qui ne se dit pas, qu'elle révèle les mécanismes qui permettent la reproduction d'un ordre social basé sur des rapports de force, c'est-à-dire de domination, l'exploitation, l'aliénation. Le sociologue sera d'ailleurs généralement considéré comme un indésirable, un intrus, un être nuisible ou infréquentable, un traître aussi puisqu'il divulgue les codes et les secrets des milieux qui l'accueillent. Ceci pourrait déjà constituer une première définition du sociologue, tant il est vrai que le sociologue est celui qui « vend la mèche », comme disait le sociologue français Pierre Bourdieu.

Le rapport du sociologue à la population qu'il étudie ne laisse pas d'être problématique lui aussi : il importe pour le sociologue d'adopter la bonne distance à son objet d'étude : ni trop loin, ni trop près. Pas trop éloigné, car il faut communiquer, partager et comprendre son quotidien, ses valeurs, son langage, mais pas trop près non plus car on risque facilement d'être happé par son objet et dès lors de substituer la connivence à l'analyse. L'engagement militant du sociologue aux côtés du groupe, du mouvement ou de la collectivité qu'il étudie, de même que l'exaltation romantique du « vécu » qui résonne comme une vérité, sont des tentations récurrentes auxquelles les meilleurs sociologues ne résistent pas toujours.

Liberté et déterminisme

La sociologie adopte du reste une posture singulière dans la dialectique de la liberté et du déterminisme. Qu'entend-on, en effet, au juste par liberté ? La liberté, c'est non pas le bon

plaisir de faire ce qu'on a envie de faire — et l'on sait que toutes les sociétés sont outillées pour nous faire désirer ce qui est socialement défini comme désirable. Notre société de production et de consommation de masse est d'ailleurs passée experte en la matière grâce au renfort des techniques du marketing et de la publicité que des malins veulent nous faire prendre pour le dernier espace de liberté et de créativité. Or, la liberté, c'est sans doute la capacité de choix, mais plus encore que la faculté de choisir, c'est la faculté de formuler ses propres choix, c'est-à-dire de formuler des questions plutôt que de choisir entre plusieurs réponses préformées.

Pour la philosophie humaniste du Sujet (en gros, la philosophie classique de Kant), l'homme conduit par la Raison est maître de son destin. Nietzsche, Marx et Freud, puis Foucault sont venus entre-temps lézarder le buste humaniste du Sujet en indiquant combien la Raison humaine est traversée de logiques inavouables ou insoupçonnées : Nietzsche, en reliant l'activité mentale à l'état physiologique du sujet ; Marx, en montrant que cette activité est tributaire d'une idéologie, elle-même le produit d'un état donné des rapports économiques de production dans la société ; Freud, en révélant les mécanismes inconscients à l'œuvre dans la *psyché* humaine, et finalement Foucault, synthétisant ces différents éclairages, en expliquant que l'Homme, comme sujet et comme individu, n'est que le produit de l'histoire intellectuelle de notre civilisation moderne, soit une représentation de l'homme et non sa vérité. Pour le sociologue, l'homme naît et grandit, devient progressivement homme à une certaine époque, dans un certain milieu social et familial, avec un capital génétique, culturel, économique déterminé, et ces contextes et ressources dessinent le profil social de son existence et de son rapport au monde. Songeons un instant au fait que notre société se dit individualiste : cela signifie que nous sommes tous, collectivement, des individualistes. Ce beau paradoxe devrait nous donner une clé de la condition humaine. L'homme est conditionné à penser et à agir suivant certains schémas mentaux qu'il croit, en toute bonne foi, personnels, et suivant certains schémas comportementaux qui lui *paraissent* naturels. Or, son identité est pour une large part sociale. Quant à sa liberté d'action, elle est, elle aussi, bordée de contraintes sociales. Elle est même souvent illusoire dans la mesure où, comme on l'a dit, ce qu'il désire lui est en quelque sorte « soufflé » par la société à travers son éducation puis à travers tout le travail de suggestion et de pression qui pousse l'individu au conformisme : nous sommes tous libres de désirer les mêmes choses et dans le choix de ces choses, nous marquons notre individualité. Sans compter que les choix que pose l'individu, forcément limité dans ses connaissances, ne sont pas toujours faits en toute connaissance de cause.

L'homme, pour la sociologie, n'est plus pensé comme sujet philosophique dont la liberté transcendante lui permet en toute conscience de penser et de maîtriser son destin en fonction d'une Raison universelle, mais comme un acteur dont la liberté n'est pas donnée

d'emblée et doit se conquérir contre les déterminations sociales de toutes sortes. Comme l'explique Pierre Bourdieu (*Choses dites*, 1987), « Le sociologue découvre la nécessité, la contrainte des conditions et des conditionnements sociaux, jusqu'au cœur du "sujet" [...]. Ainsi, paradoxalement, souligne Bourdieu, la sociologie libère en libérant de l'illusion de la liberté, ou, plus exactement, de la croyance mal placée dans des libertés illusoires. La liberté n'est pas un donné, mais une conquête, et collective. » Le projet « philosophique », ou la visée éthique de la sociologie serait donc bien de nature critique, à savoir énoncer les conditions objectives de notre existence sociale afin de nous la rendre intelligible, et, par là, de nous en assurer la maîtrise effective. Ou pour citer le sociologue suisse Jean Ziegler (*Retournez les fusils ! Manuel de sociologie d'opposition*, 1980), paraphrasant lui-même Jean-Paul Sartre : « La sociologie nous met en état de décider ce que nous voulons faire de ce qu'on a fait de nous. Autrement dit, grâce à la sociologie, nous pouvons désormais explorer, puis rationaliser nos propres motivations. Ou en d'autres termes encore : la sociologie nous rend plus libres. »

Les pages illustrées qui suivent sont une adaptation personnelle de planches tirées du livre remarquable de Richard Osborne et Borin Van Loon, *Introducing Sociology* (New York, Totem Books, 1999).

QU'EST-CE QUE LA SOCIOLOGIE ?

Les sociologues essaient de comprendre quelles sont les forces sociales qui structurent notre vie et modèlent notre personnalité.

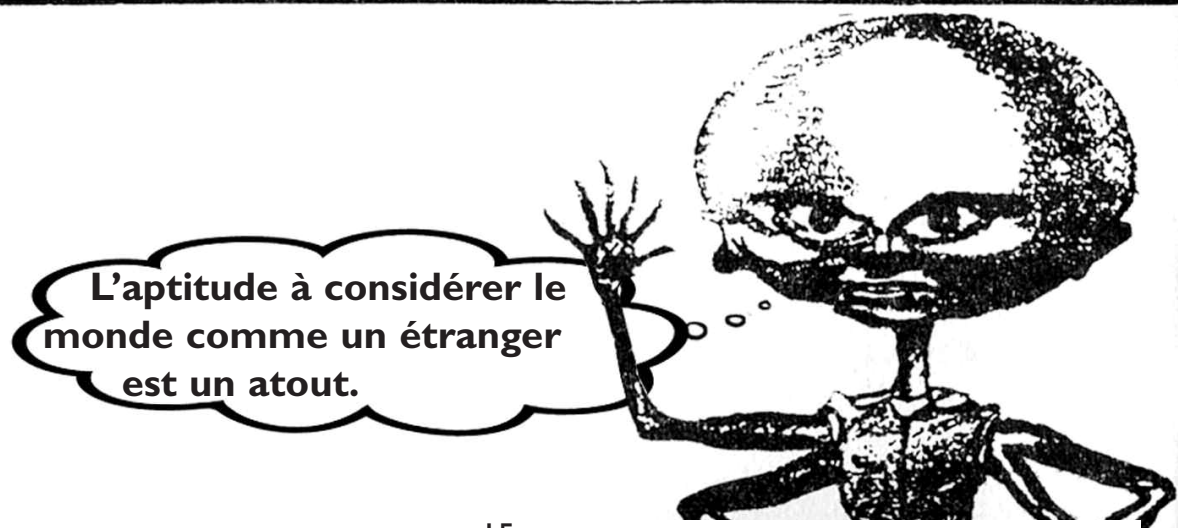


Faire de la sociologie est aussi naturel que grandir et aussi simple que rouler à vélo... quand on a compris.

En d'autres termes, la sociologie s'occupe de ce qui semble aller de soi pour dévoiler les mécanismes qui nous rendent ces fausses évidences aussi naturelles.

L'IMAGINATION SOCIOLOGIQUE

Faire de la sociologie consiste à faire preuve d'imagination sociologique afin de se mettre dans la situation de l'autre, mais aussi de regarder sa propre société sous des angles inédits.



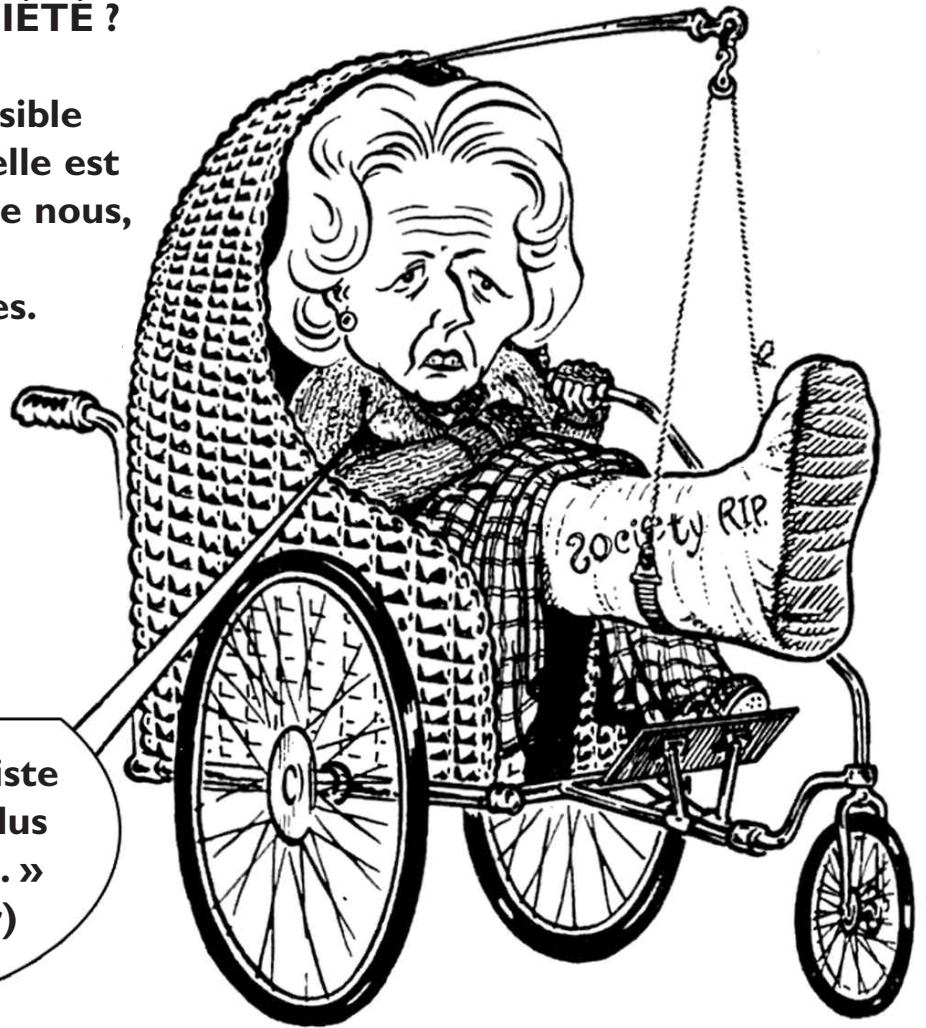
CHANGER LE MONDE

Si l'homme est bien le produit de l'histoire et de la société, ces dernières sont en revanche le fait des hommes. En cherchant à comprendre le fonctionnement de la société, la sociologie postule que l'on peut influencer sur le cours de l'histoire et réformer la société.



QU'EST-CE QUE LA SOCIÉTÉ ?

S'il est vrai qu'il est impossible d'observer « la société », elle est bien présente en chacun de nous, comme en témoignent nos mœurs et nos manières. Les individus font la société mais celle-ci leur préexiste.



« La société, ça n'existe pas. Il y a des individus et il y a des familles. »
(Margaret Thatcher)

L'individualisme est une idéologie puissante mais en tant que théorie du social, elle se trouve invalidée par le paradoxe qui veut que nous soyons tous des individualistes !

Des individus livrés à eux-mêmes et libres de faire ce que bon leur semble seraient des loups pour les hommes.



LE SENS COMMUN

Dès qu'on interroge les évidences du sens commun, les comportements humains deviennent énigmatiques et requièrent une théorie de l'action sociale. C'est ce que propose la sociologie.

Il est évident que la famille est la base de la société.

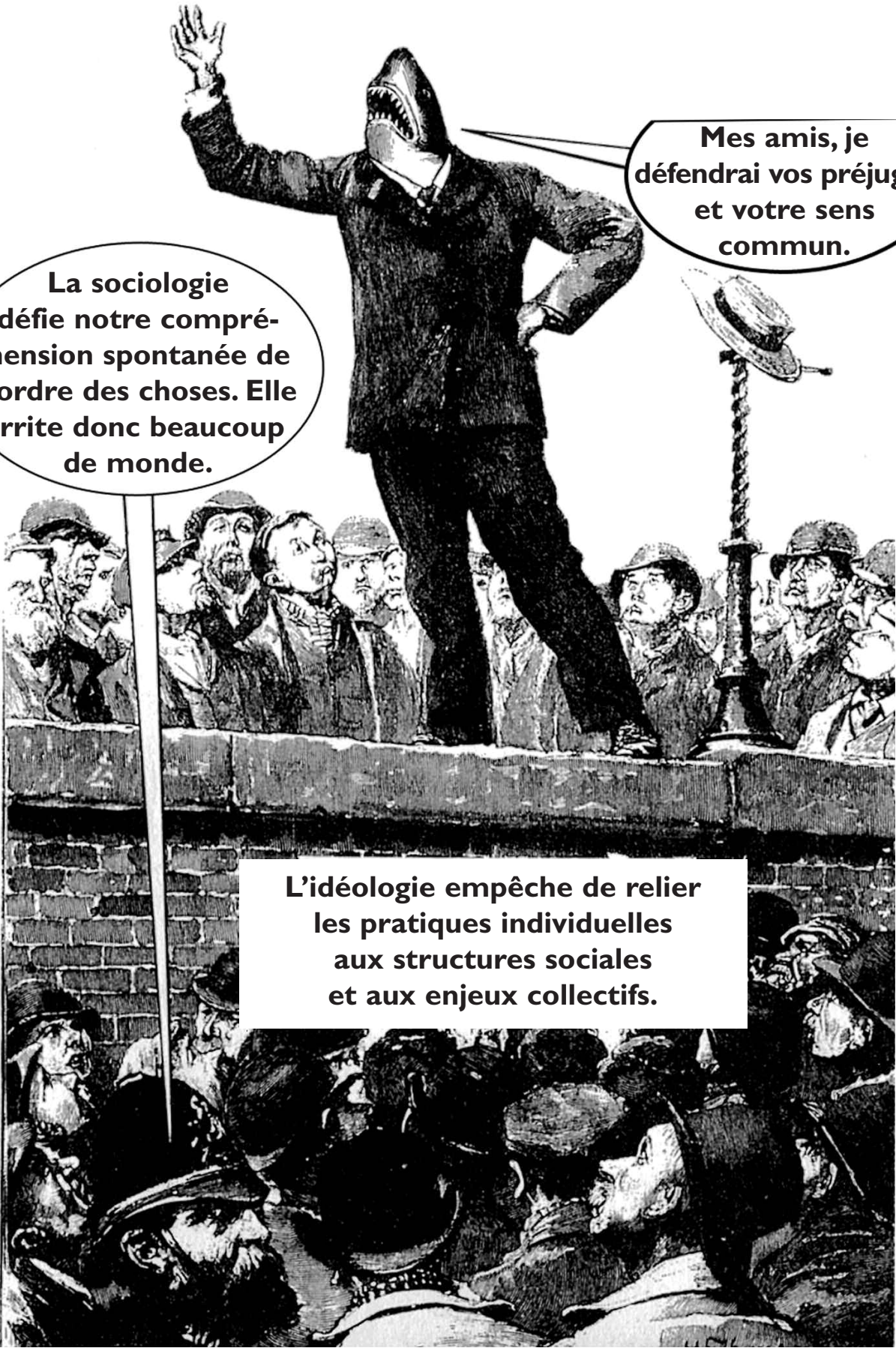
Mais c'est quoi au juste une famille aujourd'hui ?



On commence par des idées communément admises et des raisons d'y croire et on finit avec une théorie complexe sur la manière dont pensent les gens !

LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE

La sociologie a mauvaise réputation auprès des populistes plus sensibles à l'opinion publique qu'à l'analyse sociologique.



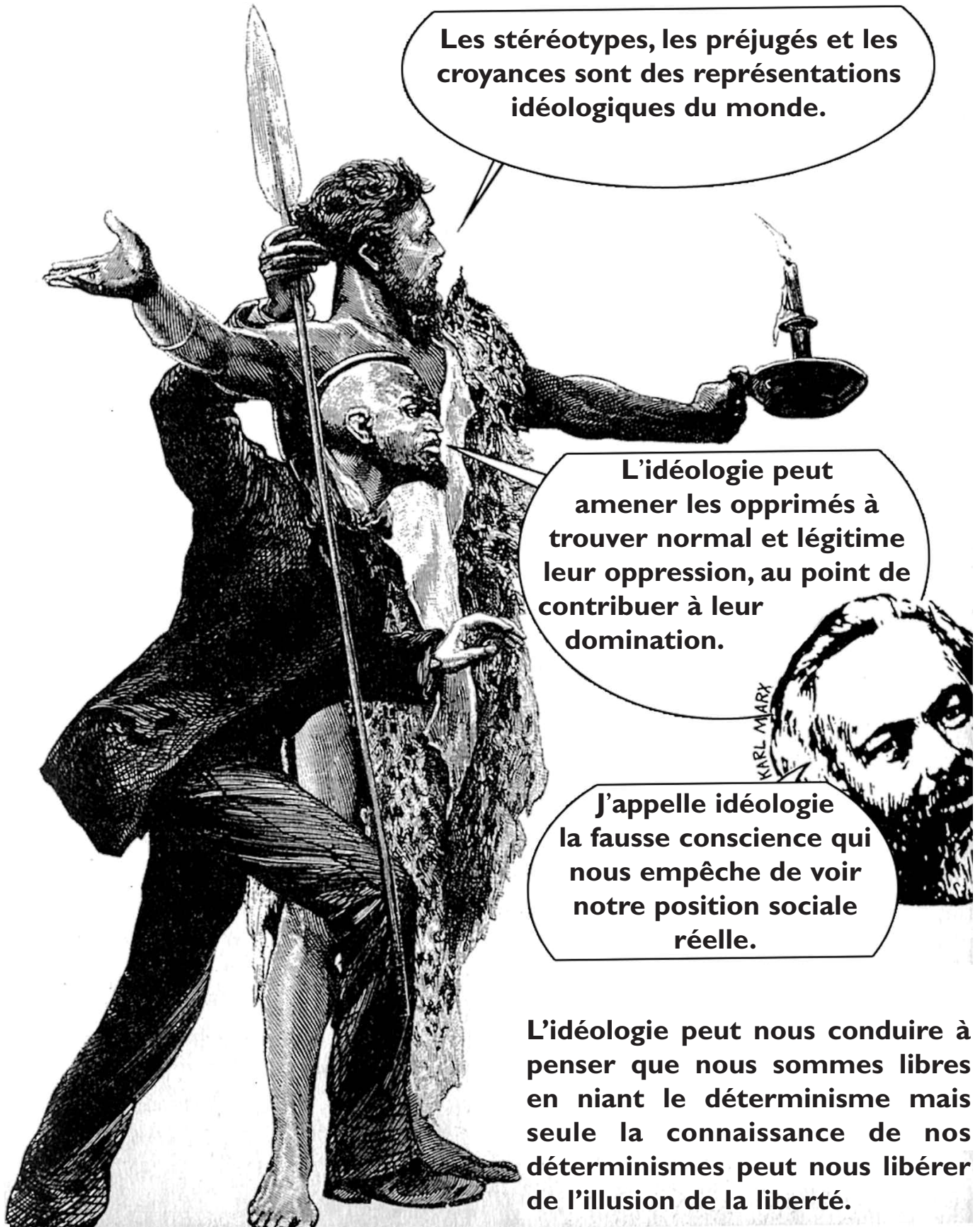
La sociologie défie notre compréhension spontanée de l'ordre des choses. Elle irrite donc beaucoup de monde.

Mes amis, je défendrai vos préjugés et votre sens commun.

L'idéologie empêche de relier les pratiques individuelles aux structures sociales et aux enjeux collectifs.

LIBERTÉ OU DÉTERMINISME ?

La plus grande part de notre savoir commun sur la société relève de la sociologie spontanée et repose sur des prénotions idéologiques que la sociologie entend débusquer et dépasser.



Les stéréotypes, les préjugés et les croyances sont des représentations idéologiques du monde.

L'idéologie peut amener les opprimés à trouver normal et légitime leur oppression, au point de contribuer à leur domination.

J'appelle idéologie la fausse conscience qui nous empêche de voir notre position sociale réelle.

L'idéologie peut nous conduire à penser que nous sommes libres en niant le déterminisme mais seule la connaissance de nos déterminismes peut nous libérer de l'illusion de la liberté.

2. LE TRAVAIL SOCIOLOGIQUE

L'expérimentation en sociologie

La sociologie est capable d'expériences. Ce dont elle est généralement incapable, c'est de mener une expérimentation dans les conditions de reproductibilité offertes par les laboratoires. Le sociologue ne peut prétendre, comme ses collègues des sciences exactes, procéder à des *expérimentations* dans les conditions de reproductibilité offertes par les laboratoires. En sociologie, c'est l'environnement humain qui constitue les conditions expérimentales, or cet environnement humain est hautement variable et réactif : l'énoncé d'une théorie sociologique peut affecter le social contrairement aux lois de la physique (encore que la physique quantique elle-même s'intéresse à l'effet de l'observateur sur l'objet observé). Ce caractère réactif du social combiné au caractère évolutif de l'histoire interdit l'énonciation de lois sociologiques comparables aux lois de la gravitation universelle, par exemple. Le social est partiellement prévisible, à condition de considérer un ensemble suffisant de paramètres déterminants, mais jamais reproductible. On peut cependant se livrer à des expériences de type comparatif, comme la comparaison des résultats scolaires de deux populations données et leur mise en rapport avec d'autres mesures (comme les revenus familiaux, par exemple) pour les introduire dans des raisonnements logiques de causalité. La démarche comparative se trouve à vrai dire au cœur même de *l'expérience*. La comparaison peut être historique — une comparaison portant sur la même société à différentes époques — ; elle peut être intersociétale — une comparaison entre sociétés différentes — ; ou elle peut être intrasociétale — une comparaison entre différents secteurs d'une même société.

Le sociologue peut aussi aller plus loin dans ses expériences en tentant de contrôler quelques-unes des conditions de l'expérience. C'est ainsi qu'il peut constituer deux groupes similaires suivant toute une série de critères significatifs et utiliser l'un d'eux comme « groupe témoin », tandis que l'autre sera soumis à une variation d'une variable. L'exemple le plus célèbre de ce genre d'expérimentation sociologique est fourni, en sociologie du travail, par les expériences d'Elton Mayo à la *Western Electric* près de Chicago, à la fin des années 1920. En comparant une équipe d'ouvrières soumises à une modification importante de leur environnement de travail (on leur avait offert un meilleur éclairage) à une autre équipe ne subissant aucune modification de ce genre, on a pu mettre en évidence l'importance du facteur éclairage sur le rendement du travail. Si la productivité a augmenté dans ce second groupe, ce n'est pas parce que leurs conditions de travail se sont améliorées mais parce que ces ouvrières ont ressenti comme bénéfique qu'on s'intéresse à leur cas (un peu comme un « effet placebo »).

On a vu que dans le cadre hypothético-déductif que constitue la science moderne, on part, dans une recherche, d'une théorie qui va dessiner un certain nombre d'hypothèses ou de conjectures. La méthodologie choisie va confronter ces hypothèses à l'empirie pour les confirmer, les invalider ou les amender et ultimement parvenir à une modélisation théorique de la réalité qui recèle une vertu explicative. Le travail sociologique consistera ainsi à élaborer des *méthodes* appropriées à la vérification de conjectures ou hypothèses, et à mettre au point puis appliquer des *techniques* qui constituent la mise en œuvre pratique de ces méthodes. Par *méthode*, il faut donc entendre une démarche intellectuelle qui pose correctement les termes d'un problème (conceptualisation de l'objet d'étude) et qui implique le recours à certaines techniques de recueil et de traitement des données. La *technique* est alors l'arsenal de moyens, d'outils d'exploration du réel au service de la méthode. Le *schéma de travail méthodologique* que propose Claude Javeau (*Leçons de sociologie*, 1988) est présenté comme une succession d'opérations qui effectuent un va-et-vient entre théorie et empirie, afin d'échapper à la fois à l'illusion subjectiviste qui voudrait que par l'écoute des acteurs on accède à la vérité de la situation et au leurre positiviste qui veut que le social soit donné objectivement :

1° *Rencontre et repérage d'une situation problématique* : le point de départ d'une enquête sociologique sera souvent un motif d'étonnement voire de d'inquiétude qui apparaît à un moment donné au sein de la société ou du groupe social. Le problème sociologique que le sociologue s'efforce de construire englobera donc toujours ensemble le problème social tel qu'il est posé par les acteurs, les rapports et les positions de ces acteurs par rapport au problème considéré et les enjeux sociaux sous-jacents à ce problème social. Cette manière d'*objectiver* le problème social, et en règle générale tout sujet d'étude sociologique, va le constituer en problématique sociologique, qui sera le point de départ d'une d'étude ou d'enquête sociologiques. La définition d'une problématique est le préalable, les prolégomènes à toute recherche sociologique. Il s'agira donc pour le sociologue d'objectiver ensemble ce que l'observateur est disposé à entendre et pourquoi il l'est, et ce que l'acteur est disposé à dire, et pourquoi il l'est.

2° *Explicitation des éléments théoriques* : le sociologue inscrira ensuite sa démarche dans le cadre d'une ou de plusieurs théories. Ces choix engagent des perspectives différentes sur l'objet considéré, sans que l'une de ces théories puisse être considérée comme plus vraie qu'une autre.

3° *Construction itérative de l'objet* : l'objet d'étude ne doit pas être construit seulement de manière spéculative ni directement déduit de la théorie, il se construit progressivement par une série d'allées et venues entre la théorie et l'empirie. Comme l'écrit Claude Javeau, « le

cadre de référence théorique guidera les relevés d'éléments empiriques qui permettront de construire un modèle heuristique de l'objet, qui servira ensuite à vérifier empiriquement, selon l'une ou l'autre technique, des conjectures descriptives ou constitutives ».

4° *Formulation des conjectures thétiques* : ce point est un corollaire du point précédent. Il convient ici de distinguer les conjectures *descriptives*, qui sont liées au procès de construction de l'objet, et les conjectures *explicatives*, dont le but est de permettre la mise en évidence des *causes* des phénomènes intervenant dans le problème étudié. Il n'est toutefois pas toujours possible de les distinguer nettement ; un élément descriptif pouvant se révéler aussi explicatif. Les conjectures établissent entre les hypothèses confirmées des liens logiques qui empruntent aux théories.

5° *Vérification empirique* : L'épreuve de la vérification par les faits est cruciale. Cette dernière étape consiste donc à rassembler des données empiriques, par l'une ou l'autre technique (observation, documentation, enquête) à des fins à la fois *descriptives* et d'administration de la *preuve*. Prouver, en l'occurrence, c'est vérifier une conjecture, établir une correspondance entre des faits, justifier un schéma conceptuel.

La boîte à outils du sociologue

Parmi les *techniques* de recueil de données empiriques les plus fréquemment utilisées, nous allons rapidement passer en revue *l'observation, l'analyse documentaire, le récit de vie, l'entretien et l'enquête par questionnaire*.

I. *L'observation* est la condition préalable à toute autre forme d'investigation en même temps qu'elle est déjà une forme d'investigation en soi. Car observer ne veut pas dire simplement contempler ; observer, c'est activement interroger des acteurs, partager partiellement ou complètement leur existence, se mêler à leurs entreprises communes. L'observation est toutefois limitée dans la mesure où l'observateur ne peut accéder à certaines dimensions ou épaisseurs de la vie sociale sans l'aide d'outils autres que ses sens. La connaissance historique ou les données démographiques amènent à voir autrement certains traits culturels propres aux groupes humains qu'il observe.

L'observation sociologique comporte trois temps :

1° *s'imprégner* du terrain : une appréhension concrète évite d'en avoir une vision clinique de laboratoire. Cette immersion peut déjà permettre de tordre le cou à certaines idées reçues que l'on trimballe avec soi quant au milieu observé. Cette phase permet aussi de se faire

accepter dans la société observée et, à terme, de ne pas dépendre de lectures, c'est-à-dire de sources de seconde main. Cette phase d'imprégnation est bien entendu un préliminaire encore trop impressionniste. Les phases successives vont contribuer à la construction conceptuelle de l'objet.

2° *Regarder*, c'est-à-dire apprendre à distinguer, par l'exercice de ses sens, l'essentiel du détail, le significatif de l'insignifiant. Si la *curiosité* est bien la qualité essentielle du sociologue en situation d'observation, celle-ci doit être ouverte sur le plus grand nombre de messages possibles, tout en conservant une distance qui préserve du danger d'immersion totale. C'est ce que Lévi-Strauss a appelé le « regard éloigné ».

3° *Transcrire ou traduire* ce que l'on a vu, afin de le communiquer au monde, sur un mode scientifique ou vulgarisé.

On distingue ordinairement entre divers *modes d'observation* : elle peut être *clandestine* (l'observateur n'est pas vu des observés ou n'est pas reconnu comme tel par eux — c'est le principe de la caméra cachée) ou *avouée* (l'observateur se présente ou est reconnu comme tel par les observés). Elle peut être aussi du type *observation participante* (l'observateur, en tant que tel, participe aux activités du groupe des observés) ou du type *participation observante* (un membre du groupe, qui participe d'ordinaire aux activités de celui-ci, prend le statut d'observateur, de manière clandestine ou avouée). On peut encore mentionner l'*observation détachée*, c'est-à-dire n'impliquant aucune participation dans les activités du groupe. Ici aussi, l'observation peut être clandestine ou avouée. Le mode clandestin n'est pas forcément immoral ou contraire à la déontologie. Dans de nombreux cas, la seule présence reconnaissable d'un observateur peut fausser complètement le déroulement des actions observées. Songeons au travail préalable d'immersion de l'équipe de tournage de l'émission *Strip-Tease* dans le milieu observé afin de ne pas biaiser les comportements au moment du tournage. Se pose néanmoins la question morale de l'observation clandestine qui peut violer la vie privée ; ici, la frontière entre le licite et l'illicite est aussi floue que pour les photographes de reportage : sans même mentionner les *paparazzis*, un reporter prend le plus souvent ses images à la dérobée. De la même façon, on imagine mal que l'investigation sociologique — tout comme l'investigation journalistique — se cantonne à aller là où l'enquêteur est invité !

Si l'observation est la technique par excellence des ethnologues, qui pratiquent volontiers ce qu'on appelle l'« observation participante », le rapatriement des techniques ethnographiques sur le monde occidental moderne, d'une part (l'ethnologie européenne ou l'anthropologie de la modernité gagnent du terrain), et l'adoption de méthodes ethnographiques par les socio-

logues font de l'observation une technique de plus en plus vivace en sociologie. L'observation peut aussi recourir à des instruments d'enregistrement sonore ou visuel pour fixer des informations que la prise de notes ne peut engranger, ou qui apportent des informations que la transcription en langage verbal perd (les intonations, les accents, les postures, le langage gestuel, les attitudes, les séquences d'activité, le contexte environnant, etc.)

2. *L'analyse documentaire* ou le travail sur les archives pour l'historien est une seconde technique de recueil de données. Tout document fabriqué par l'homme, tout artefact, porte témoignage de la vie en société et de la forme de société qui l'a produit, directement ou indirectement. Les registres d'état civil, les relevés cadastraux, les règlements, les codes et les contrats de travail ou de mariage sont évidemment pour le sociologue des documents. Mais également les livres, les journaux, les films, les lettres, les journaux intimes, les témoignages, les procès-verbaux, etc. Et encore l'architecture, les œuvres d'art, les costumes, les véhicules, etc. Ce travail qui consiste à rechercher et à questionner des documents s'appelle *l'heuristique* et doit être assorti d'une vigilance critique qui s'apparente à la *critique historique* des sources, des documents ou des témoignages. « La critique historique s'efforce de mesurer avec rigueur la valeur du témoignage humain. Elle se divise traditionnellement en critique externe ou critique d'authenticité et en critique interne ou critique de crédibilité. La critique externe a pour but de réunir l'ensemble des matériaux fournis par les sources en s'efforçant d'en éliminer les contradictions éventuelles. Destinée à discerner ce qui peut être accepté comme vrai dans un témoignage, la critique interne va analyser le contenu du travail de l'auteur. » (Pierre Salmon, *Histoire et critique*, 1990)

3. Abordons à présent l'ensemble des techniques regroupées sous la rubrique de *l'entretien*. Il s'agit ici d'un type d'« enquête », qui consiste à interroger des personnes censées avoir des connaissances sur le problème étudié : simples particuliers, professionnels du secteur, témoins « privilégiés » (Remarquons d'emblée que ce n'est pas le cas des sondages d'opinion qui postulent que tout le monde a une opinion sur tout — ce qui constitue la limite et le biais majeur de cette pratique fort contestable mais très répandue auprès des décideurs politiques). Dans la pratique, il est deux questions à examiner :

1° celle de la *représentativité* des interlocuteurs abordés ; sont-ils mandatés ou représentatifs d'un ensemble plus vaste, groupe, institution ou société ;

2° celle de la *neutralité* des enquêteurs face aux questionnés, lesquels ne doivent pas être influencés par les termes utilisés et par les comportements adoptés par les enquêteurs.

L'approche biographique représente une part importante des techniques qualitatives. Sous cette appellation sont reprises diverses démarches qui ont en commun de transcrire et de consi-

gner des récits biographiques qui portent sur des fragments d'existences jugés intéressants pour l'exploration d'une situation sociale particulière. On obtient ainsi des « récits de vie », lesquels peuvent être mis en écho les uns avec les autres dans des « récits de vie croisés ». On y trouvera des témoignages de différentes natures, comme ceux des rescapés des camps de concentration ou d'autres récits plus ou moins spontanés. La version la plus radicale concerne le recueil d'une « histoire de vie » complète, dont l'exemple le plus abouti est fourni par *Tante Suzanne* (1982) de Maurizio Catani et Suzanne Mazé, travail d'exploration d'une trajectoire de vie d'une paysanne de la Mayenne, et dont le recueil a pris onze ans. La transcription d'une histoire de vie repose sur l'hypothèse que « l'individu n'est pas un épiphénomène du social » (comme dit Franco Ferrarotti dans *Histoire et histoires de vie*, 1990). Son véritable intérêt se trouve dans sa capacité à explorer la dimension dramatique des situations humaines dont les démarches quantitatives rendent difficilement compte. Pour ce qui est du problème de la représentativité, laquelle est avant tout un concept statistique, il est résolu subjectivement dans les enquêtes qualitatives par le recours à la technique de la *saturation*. Celle-ci, centrale dans la démarche des « récits de vie », consiste à arrêter les entretiens dès que le chercheur estime que, sur une question donnée, il n'en apprendra pas davantage.

L'enquête par questionnaire est assurément la forme la plus répandue des *techniques quantitatives*. Les enquêtes par questionnaire de type classique reposent sur la comparaison de quantités censées être mesurables. Il s'agit, en effet, de dégager de ces enquêtes des données chiffrées que l'on va comparer entre elles en les rapportant à ce qu'on appelle des variables signalétiques qui vont faire varier ces données suivant les valeurs que prennent ces variables. On distinguera ainsi entre les *valeurs intrinsèques* prises par une grandeur pouvant faire l'objet d'une mesure directe (la taille du corps humain, les revenus, le nombre de kilomètres parcourus annuellement par une automobile, etc.) et les *valeurs de comptage* (fréquences) prises par un caractère qualitatif (la couleur des yeux, le niveau d'études, le type d'habitat). Dans ce dernier cas, la quantité retenue est la fréquence d'apparition des diverses modalités attribuables au caractère : n personnes ont les yeux bleus, p ont les yeux bruns, q ont les yeux verts, etc. On rapportera ces valeurs à une variable signalétique, comme le lieu de résidence, l'âge, la catégorie socioprofessionnelle, etc.

La construction de ces variables comporte plusieurs phases, qu'a décrites Paul Lazarsfeld dans *La Construction des indices* (1958) :

1° - *représentation imagée des concepts* : il s'agit de dégager les « impressions générales qui guident la curiosité du chercheur » ; par exemple : le concept d'« intelligence » suscite des images de vivacité, de facilité d'expression, de curiosité, de goût pour la discussion animée, etc. ;

2° - *spécification du concept, ou évaluation de ses « dimensions »* : les images retenues servent à élaborer les composantes du concept, ses « aspects » ou ses « dimensions » ; ainsi, parmi les dimensions de l'intelligence, on pourra considérer l'expression, l'érudition, la capacité à s'exprimer aisément, à manier des notions abstraites, etc. ;

3° - *choix des indicateurs (ou « traces ») du concept* : chaque dimension retenue doit être exprimée par certains indicateurs ; la relation existant entre un indicateur donné et le concept qu'il illustre est de type probabiliste : ainsi, il est probable que quelqu'un d'intelligent possédera un vocabulaire important, mais ce n'est pas toujours le cas ; il importe donc de choisir un nombre élevé d'indicateurs ;

4° - *formation des indices* : il convient, pour bien faire, que les données élémentaires obtenues lors des étapes précédentes puissent être *synthétisées* en une mesure unique ; ainsi, les divers indicateurs choisis pour illustrer les dimensions retenues du concept « intelligence » doivent pouvoir être résumés en une variable intégrant les uns et les autres, de telle manière qu'une classe d'intelligence considérée corresponde à une seule valeur mesurée.

Signalons quelques errements du recours au chiffre et à la statistique par la méthode quantitative :

1° *la formalisation abusive de concepts* : Il s'agit de « faire semblant » de traiter mathématiquement des concepts qui, par nature, ne peuvent donner lieu à mesure, comme par exemple, le désir, la confiance, l'ambition, le bonheur, etc. Comment quantifier le bonheur ?

2° *la quantification abusive de procédés d'évaluation* : L'exemple le plus frappant est sans doute celui de la transformation d'échelles ordinales (du genre : très insatisfait - plutôt insatisfait - indifférent - plutôt satisfait - très satisfait) en échelles d'intervalles (du genre -2 ; - 1 ; 0 ; + 1 ; + 2, pour représenter l'échelle précédente). En effet, en quoi « très satisfait » vaut-il deux fois « plutôt satisfait » ?

3° *le recours à des statistiques abusives* : c'est le classique « mélange des pommes et des poires », comme dans les statistiques de criminalité, où des actes de diverses natures et de divers degrés de délits sont mélangés (1 chèque sans provision + 1 assassinat = 2 crimes). C'est aussi le recours systématique à un paramètre statistique commode, comme la *moyenne arithmétique*, pour classer des caractères sociaux fort complexes, comme la richesse d'un pays (mesurée par le classique PNB par habitant, sans que l'on ne prenne en compte la dispersion des revenus) ou le niveau culturel d'une population (mesuré par le nombre de livres lus par année, par exemple).

Un *questionnaire standardisé* reprend une série de questions imprimées sur un document qui vont être posées, soit indirectement et impersonnellement — par voie de poste, par exemple, — soit directement par un enquêteur à une série de personnes choisies au sein d'une « population » déterminée. La confrontation directe avec le document sans l'intermédiaire d'un enquêteur peut sembler plus objective, car, en effet, il s'agira pour l'enquêteur de respecter un certain nombre de règles déontologiques afin de ne pas influencer le jugement du répondant par sa présence qui peut être intimidante, par sa manière de poser ses questions qui peut induire des réponses biaisées, etc. Mais l'isolement du répondant face à son questionnaire peut aussi être facteur de biais dans les réponses : il peut, par exemple, ne pas comprendre telle formulation écrite, demander de l'aide à ses proches pour remplir le questionnaire, le remplir de manière incomplète par lassitude ou gêne par rapport à certaines questions, etc., toutes choses que l'enquêteur sur place peut contrôler.

La part que prend l'enquêteur dans la suggestion des réponses peut être aussi limitée par le recours à des questions ouvertes plutôt que des questions fermées :

1° les *questions fermées* sont des questions à choix multiple, c'est-à-dire que le répondant doit se borner à choisir parmi un certain nombre de réponses préétablies ; leur avantage principal réside dans la facilité de leur dépouillement (raison pour laquelle on les trouve au principe des sondages d'opinion) ; leur inconvénient principal est la réduction des réponses possibles à quelques catégories stéréotypées ; c'est-à-dire la possibilité d'induire les répondants à se prononcer massivement pour une ou des réponses qui correspondent à la vision que l'enquêteur (ou son commanditaire) se fait de la réalité, voire de leur suggérer des réponses qui auront valeur de plébiscite (« êtes-vous pour l'avortement ou pour le droit à la vie ? »). Il est ainsi très difficile pour un répondant de traduire les nuances de son jugement dans une formule lapidaire.

2° les *questions ouvertes* laissent en principe toute latitude aux répondants de fournir des réponses tout à fait personnelles formulées avec leurs propres mots ; le dépouillement de telles questions est évidemment nettement plus difficile et risque, par ailleurs, de réintroduire des biais en regroupant ces réponses hétérogènes en catégories de réponses homogènes déterminées par l'encodeur, qui va de fait raboter les nuances de jugement pour les ramener à quelques catégories de réponses qui lui paraîtront significatives.

Lorsque les questionnaires sont remplis par les répondants, il convient de coder les réponses en un langage simplifié, généralement numérique (le « code ») permettant l'encodage et le dépouillement par voie informatique, en recourant à différents calculs arithmétiques et de fréquence.

Dans l'ordinateur sont introduits à la fois le *programme*, correspondant au « plan de dépouillement » adopté et les réponses préalablement codées. Les résultats sont fournis sous forme de taux de fréquences (ou *histogrammes*) pour chaque variable traitée, et de *tableaux de contingences*, présentant des croisements de variables ou de caractères entre eux — ce qu'on appelle des tableaux croisés. Par exemple, dans une enquête sur les intentions de vote, les croisements « profession / niveau d'études » ou « vote / âge », etc. On peut aussi procéder à des analyses multivariées, qui croisent un grand nombre de variables pour parvenir à déterminer, en les rapportant sur un plan bidimensionnel, les « nuages de points », dits *clusters*, significatifs, c'est-à-dire les distances ou les proximités entre les valeurs prises par ces variables rapportées au plan des deux variables les plus discriminantes (celles qui dispersent le plus de points dans cet espace bidimensionnel), et ultimement identifier des typologies qui associent ces valeurs entre elles (revenus élevés - 1 enfant - Brabant wallon - libéral / revenus faibles - 3 enfants - Charleroi - socialiste).

Ce sont ces tableaux qui serviront de base à la rédaction du rapport d'enquête qui tentera d'interpréter ces relations de corrélation en termes de relations de causalité, par exemple, et qui confirmera ou infirmera les hypothèses de départ. Ces questionnaires ont, en effet, pour objectif de *vérifier* un certain nombre d'hypothèses au moyen de *questions* appropriées qui renvoient aux différents indicateurs identifiés pour chacun des concepts utilisés. Signalons que ces questions ne sont pas uniquement du genre « interrogations explicites » (combien de fois par semaine allez-vous au cinéma ?), mais peuvent être des interrogations implicites : propositions à juger (dites celle qui vous paraît le plus juste parmi les propositions suivantes : le cinéma européen est ennuyeux, le cinéma européen est inventif, le cinéma européen est un cinéma à petits budgets, etc.), jugements sur dessins ou photos (tests) (reconnaissez-vous les acteurs suivants et restituez leur nom), etc.

Les questions ont pour but d'enregistrer quatre types d'informations, à savoir :

1° des *faits*, se rapportant à la personne des individus interrogés (âge, sexe, profession, etc.), à leur environnement (habitat, quartier, vie communautaire et associative, etc.), ou encore à leur comportement objectif (horaires, occupations de loisirs, consommation, etc.) ;

2° des *opinions*, c'est-à-dire des jugements que portent les individus interrogés sur divers problèmes censés les intéresser : opinions politiques, jugements moraux, goûts artistiques, etc. ; mais aussi leurs *motivations* (les raisons d'un comportement ou d'un choix), leurs *intentions* (de vote, d'achat, etc.), ou encore leurs *aspirations* (terme ambigu qui traduit la perception subjective d'un besoin ou d'une exigence sociale) ;

3° des *attitudes*, c'est-à-dire leurs dispositions à l'action, qui peuvent le cas échéant être non conscientes. Les attitudes sont dégagées à partir des opinions et sont censées représenter les structures mentales qui les sous-tendent. On construira ainsi ce qu'on appelle des « échelles d'attitudes », dont certains barreaux significatifs sont censés représenter une attitude bien déterminée (éducation des enfants : sévère - strict - amical - attentif - laxiste) ;

4° des *cognitions*, c'est-à-dire les niveaux de connaissance des problèmes ou des situations sur lesquels on les interroge ; souvent négligées, les cognitions permettent pourtant à l'enquêteur de s'informer sur la *compétence* des individus interrogés : à défaut de compétences, les réponses seront souvent le simple reflet de stéréotypes sociaux (idées reçues) ou d'attentes normatives du milieu auquel appartient le répondant (ce que dicte la bienséance).

De nombreux biais, distorsions, écueils méthodologiques et déontologiques peuvent donc venir grever ce travail d'enquête par questionnaire, et il convient d'y être attentif. Claude Javeau identifie à cet égard quatre types de problèmes :

1° la *compétence* des répondants : comme on l'a vu, celle-ci peut se mesurer à l'aide de questions relatives aux *cognitions* ; les répondants peuvent ne rien connaître aux problèmes traités, même si ceux-ci les visent directement (comme l'énergie nucléaire, les dépenses militaires, etc.) ; inversement ils peuvent être à ce point qualifiés que répondre rapidement à une question libellée de façon assez lapidaire leur paraît très difficile : dans de tels cas, la technique du questionnaire standardisé est peu « rentable », et il vaut mieux avoir recours à une technique d'entretien ;

2° la *sincérité* des répondants : le mensonge peut être délibéré, entre autres parce que la question a éveillé une méfiance qui peut, au demeurant, être légitime (l'assimilation du sociologue à l'auxiliaire de police, ou au travailleur social, en des temps où l'on fiche tout le monde et où ces fichiers peuvent servir à de multiples usages, depuis le contrôle policier et judiciaire jusqu'aux pratiques de marketing de la vente par correspondance ou de la télévente sur base de vos goûts ou comportement supposés, peut inquiéter le répondant, même si on lui garantit l'anonymat) ; le mensonge peut aussi être commandé socialement, et correspondre à une réaction de « façade », en matière de culture, de fraude fiscale, de comportements sexuels...

3° la *fidélité mnémonique* des répondants : leur mémoire peut être défaillante, leur jouer des tours, agir de manière sélective ou non. Leur sincérité peut être absolue (le temps peut altérer notre souvenir — ce qui est à la base de la difficulté de recueillir des témoignages fiables sur des événements passés, notamment dans les enquêtes policières, et le jeu des

avocats consistera quelquefois à espacer dans le temps les témoignages afin de démontrer l'incohérence des témoignages d'un témoin dont la mémoire lui joue des tours — ou brouiller les sources de notre mémoire : on mélange ce qu'on a vu et ce qu'on a lu ou entendu).

4° la *compréhension sémantique* des questions elles-mêmes : les répondants peuvent être d'un niveau culturel tel que la langue dans laquelle les questions sont libellées leur apparaît incompréhensible ; le *sociolecte* (langage propre à un groupe social) des enquêteurs et celui des répondants peuvent être différents.

Ces questionnaires sont administrés à un « échantillon représentatif » d'une population déterminée. Celle-ci doit être suffisamment *homogène* pour que le protocole même de l'enquête par questionnaire soit pertinent : comme le dit le sociologue américain Everett C. Hughes (*Le Regard sociologique*, 1997), « l'enquête par questionnaires sur échantillon repose nécessairement sur l'hypothèse qu'une très vaste population parle à peu près le même langage, avec le même vocabulaire et les mêmes expressions, si bien que les différences constatées dans les réponses ne devront normalement rien aux différences dans la signification (ou dans la compréhension) des mots utilisés dans les questions. C'est une condition difficile à remplir, même pour les populations occidentales alphabétisées ; dans de nombreuses régions du monde, elle ne peut pas du tout être satisfaite. »

On a vu que dans les méthodes qualitatives d'enquête, la *taille de l'échantillon* renvoyait à la notion de saturation : quand plus aucune information nouvelle n'est apportée à l'enquêteur ou que les réponses fournies par les différents informateurs se recourent de manière suffisamment cohérente, l'enquêteur peut estimer avoir atteint un seuil de « saturation » des réponses et arrêter son investigation. Cette évaluation est évidemment subjective (à quel degré de raffinement des réponses s'arrête-t-on pour décider que plus rien d'original n'est dit sur le plan des informations...), mais cette part d'arbitraire se retrouve aussi dans les méthodes quantitatives. Un « échantillon représentatif » est une portion de la population à laquelle s'adresse l'enquête dans laquelle un nombre restreint de variables ou de caractères discriminants seront distribués à peu près de la même manière que dans cette population souche (par exemple, si dans cette population, il y a 48 % d'hommes et 52 % de femmes, il doit y avoir à peu près 48 % d'hommes et 52 % de femmes dans l'échantillon). La réserve « à peu près » représente le degré d'erreur que l'on s'accorde pour déterminer la taille de l'échantillon. Ce degré d'erreur est évidemment fonction des contraintes budgétaires et matérielles qui sont imposées à l'enquête. La taille de l'échantillon est la seule mesure de la représentativité de l'échantillon mais il s'agit de la « taille absolue » et non de la fraction de la population que représenterait l'échantillon. Autrement dit, il n'y a pas un pourcentage de la population qui la représenterait adéquatement. La proposition découle de l'application de

la *loi des grands nombres*, qui veut que plus le nombre d'épreuves est élevé, plus la fréquence d'apparition d'un phénomène se rapproche de sa probabilité théorique. Plus l'on choisira de personnes dans la population mère, plus l'on aura de chances d'avoir réellement 48 % d'hommes et 52 % de femmes. On décidera donc arbitrairement d'accepter un certain pourcentage d'erreur dans la correspondance entre la distribution des variables de la population de l'échantillon par rapport à celle des variables de la population mère. Comme cette correspondance dépend de nombre et du type de variables retenues, on ne peut *a priori* déterminer la taille de l'échantillon qui serait représentatif. Ce n'est que par l'analyse de la distribution de ses variables que l'on peut observer que le degré d'erreur que l'on a accepté est atteint et décréter par voie de conséquence que la taille de l'échantillon est suffisante.

Théoriquement, les personnes appelées à constituer l'échantillon doivent être choisies dans la population mère *au hasard* (mathématique). C'est-à-dire que chacune d'entre elles doit avoir rigoureusement la même chance que n'importe quelle autre de figurer dans l'échantillon. Dans la pratique des enquêtes par questionnaires, notamment des sondages d'opinion, on a généralement recours à des procédés qui assouplissent cette règle, comme la technique des sondages par « quotas » qui consiste à demander aux enquêteurs de reconstituer la population sondée en modèle réduit au fur et à mesure qu'avance l'enquête : il s'agira concrètement d'avoir systématiquement une femme pour un homme, deux familles urbaines pour une famille rurale, un diplômé de l'enseignement supérieur pour quatre diplômés du secondaire, etc., dans leur échantillon. Cette technique des quotas laisse toute latitude aux enquêteurs de choisir leurs répondants parmi leur entourage ou leur voisinage plus ou moins proche pour autant qu'ils aient les caractéristiques demandées. Cette procédure introduit bien entendu des biais considérables et parfois insoupçonnables, comme en n'ayant, par exemple, que des francophones, ou que des laïcs dans une enquête qui n'impose pas de quotas relatifs à ces variables linguistiques ou confessionnelles. Or ces caractéristiques peuvent évidemment biaiser les résultats de l'enquête, même lorsqu'elle porte sur des pratiques qui n'ont, *a priori*, pas de rapport direct avec la langue ou la religion, comme le choix d'une automobile : on n'est jamais sûr que certaines variables apparemment extérieures à la problématique, ne sont pas corrélées avec d'autres variables qui, elles, peuvent influencer sur le type de réponses.

Les sondages d'opinion font l'objet de plusieurs critiques. La première critique est d'ordre *épistémologique*. Elle vise l'idée que les citoyens ont effectivement des opinions, clairement fondées sur des expériences et/ou des connaissances suffisantes, sur les problèmes qui leur sont soumis. Rien n'est pourtant moins sûr. Dans de nombreux cas, les répondants ne font que répercuter des opinions qui leur parviennent par divers canaux de communication sociale, au rang desquels les médias occupent une place de choix. Cette manière de répondre est évidemment encouragée par le recours systématique, dans les questionnaires servant aux

sondages, à des questions fermées, lesquelles ne présentent qu'un nombre réduit de réponses possibles, parfois présentées de manière telle ou dans un ordre tel que les réponses subissent un effet plus ou moins prononcé de conditionnement.

Par exemple, pour un sondage sur l'énergie nucléaire : 1° Possédez-vous des appareils électriques ? ; 2° Souffrez-vous ou avez-vous dans votre entourage des personnes qui souffrent de troubles dus à la radioactivité ? ; 3° Souhaitez-vous la fermeture des centrales nucléaires qui vous alimentent quotidiennement en énergie ? plutôt que : 1° Avez-vous entendu parler de Tchernobyl ? ; 2° La protection de l'environnement est-elle l'une de vos préoccupations ? ; 3° Souhaitez-vous l'ouverture d'une centrale nucléaire dans votre agglomération ? La notion d'opinion au sein de nos sociétés modernes correspond par ailleurs davantage à un citoyen sur(dés)informé et surconditionné bombardé d'images et de slogans (et aussi de résultats de sondages), qu'au citoyen des Lumières qui se forme rationnellement et en toute connaissance de cause une opinion dont il débattrait sur la place publique. Autrement dit, le sondage d'opinion mesure certes le degré d'imprégnation et de diffusion dans la population des slogans politiques ou commerciaux, mais certainement pas son aptitude à se forger une opinion.

La seconde critique est d'ordre *cognitif*. Hormis les commanditaires et les exécutants des sondages, qui disposent de tous les résultats, les citoyens ne reçoivent de ce qui est censé représenter leurs propres jugements ou comportements qu'une image tronquée, simplifiée à l'extrême, passant par des catégories cognitives peu approfondies (comme « popularité », par exemple, ou « soutien à une politique ») et commentée par des journalistes peu au courant des inconvénients liés à la pratique des sondages. Beaucoup de décideurs, du reste, sont dans la même situation. Ce qui ne les empêche pas de prétendre fonder leurs décisions sur des bases aussi précaires, et dégagées de toute perspective critique.

La troisième critique, enfin, est d'ordre *politique*. Les sondages ne se contentent pas d'être des instruments de connaissance des opinions, quelle que soit la prudence avec laquelle on utilise cette notion. Ils figurent aussi, et surtout, au premier rang des moyens modernes de *faire* de la politique, qui se trouve ainsi transférée des agents traditionnels de la représentation publique à des corps d'experts anonymes et irresponsables devant les citoyens. La représentativité statistique se substitue, dans nos sociétés modernes régies par les sondages, à la représentation légale qu'est le mandat électoral ou la délégation. De là à gérer la cité, la vie publique en fonction des résultats des sondages, c'est-à-dire à substituer à la démocratie parlementaire sa forme abstraite et supposément scientifique qu'est la dictature de la majorité statistique ou de l'audimat, il n'y a qu'un pas, que certains penseurs estiment avoir déjà été faits. Ce qui est ainsi évacué, c'est l'essence même de la politique et de la démocratie, à savoir le débat public d'idées étayées par des arguments rationnels, ou du moins objectivés.

3. GENÈSE DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE

La pensée utopique

Une des premières formes que revêt historiquement la pensée du social est l'*utopie* (du grec *ou* et *topos* : « qui n'est en aucun lieu »). L'utopie procède en quelque sorte d'une modélisation de la vie de la Cité idéale, qui permet de critiquer par ce détour la réalité sociale actuelle. Leur ressort analytique remonte à la tradition des fables philosophiques classiques telles que *Les Voyages de Gulliver* (1721) de Jonathan Swift — dont Voltaire s'inspirera pour composer son *Micromégas* (1752) — ou encore *Les Lettres persanes* (1721) de Montesquieu, qui choisit le dépaysement exotique pour parler plus librement de la société française de son temps. Les plus célèbres sont sans doute l'*Utopie* de Thomas More (1478-1535 : humaniste anglais et grand ami d'Érasme, il condamna la propriété privée et le régime monarchique auxquels il opposa un modèle de communautarisme idéal) et la *Cité du Soleil* de Tommaso Campanella (1568-1639 : moine dominicain qui prôna une forme de communisme intégral — suppression de la propriété privée, de la famille, de l'argent — et qui purgera 27 ans de prison à la suite d'un complot raté avant d'être gracié par le pape Urbain VIII). Les utopies abondent dans la pensée politique et sociale, depuis la *République* de Platon jusqu'au *Nouveau monde industriel et sociétaire* de Charles Fourier (1772-1837 : un des premiers socialistes utopistes et libertaires français qui proposa un mode de vie communautaire, baptisé « phalanstère », où l'activité humaine serait réglée en fonction des capacités et des désirs de chacun).

Ces monuments philosophico-littéraires proposent toutefois une conception figée des rapports sociaux, dès lors que ceux-ci sont conçus dans une idéalité intemporelle et immuable telle que l'histoire n'a plus de prise sur la société idéale : toutes les choses y sont réglées une fois pour toutes pour le mieux, comme en atteste le genre *dystopique* de la science-fiction qui décrit des sociétés totalitaires, comme *1984* de George Orwell, *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley ou l'œuvre de Franz Kafka. Ces récits cauchemardesques sont évidemment autant de pamphlets basés sur des extrapolations critiques des travers que ces auteurs décèlent dans l'organisation scientifique et l'administration rationnelle de nos sociétés modernes (bureaucratie, eugénisme, surveillance, etc.). Dans cette mesure, on peut affirmer, paradoxalement, que toute construction utopique achevée comporte une part conservatrice, comme l'indique le titre ironique du livre de Huxley, voire totalitaire. En effet, comment critiquer une société qui se donne pour parfaite ? C'est d'ailleurs l'argument fallacieux qu'invoquent tous les régimes totalitaires pour inculper, condamner et incarcérer tous les éléments subversifs qui ne peuvent qu'attenter et nuire au régime idéal, à l'intérêt collectif et au bien commun. Car la caractéristique de tout régime totalitaire est de justifier

toutes ses actions en se posant en garant du bien commun, comme si la société était une totalité consensuelle, et c'est toujours au nom d'un bien commun supérieur aux intérêts individuels que sont pourchassés les esprits critiques, les hérétiques, les non-conformistes, les rebelles, les révoltés, bref les dissidents considérés comme de dangereux *déviants* — voire des pervers lorsque la psychologie est invoquée à des fins de contrôle social pour justifier « scientifiquement » l'aliénation de ceux que la société juge aliénés, l'internement, la neutralisation et l'élimination de ceux qu'on nommait jadis possédés, sorcières et fous.

Ce qui nous ramène au cœur du problème moral et politique qui sous-tend toute pensée sur l'organisation de la société, à savoir comment concilier la liberté individuelle et le bien commun. C'est cette tension entre les intérêts personnels et le bien commun, que la République française tente de conjuguer dans sa devise « liberté-égalité-fraternité ». Les régimes démocratiques qui s'inspirent de ces principes républicains peuvent, selon les sensibilités politiques, privilégier tantôt la liberté (dans sa version individualiste et libérale), tantôt l'égalité (dans sa version collectiviste), oubliant le plus souvent la fraternité — c'est-à-dire la solidarité dans un langage moins connoté. Ces deux idéologies la subordonnent respectivement à la liberté individuelle et la renvoient à la charité individuelle ou à l'intérêt supérieur de la collectivité. Ce troisième terme de solidarité est cependant au fondement d'une troisième idéologie, dénoncée et combattue par les deux premières et qu'on a pu qualifier de social-démocrate, préconisant ce fameux État-Providence, aujourd'hui moribond, décrié tant à droite (qui le qualifie de sclérosé et d'archaïque) qu'à gauche (par ceux qui lui reprochent son caractère réformiste non révolutionnaire).

Individualisme et rationalisme

La notion de science, au sens où nous l'entendons de nos jours, s'est développée, en Occident, à partir de ce qu'on appelle communément la Renaissance. Sans prétendre retracer ici l'histoire de la pensée scientifique moderne, on peut dire que le but poursuivi par cet effort de « décryptage » du monde, à base de rationalité et d'objectivité, est de parvenir à une meilleure maîtrise, conceptuelle et matérielle, du monde — qu'il s'agisse du monde physique ou du monde humain. Pour ce qui est des sciences de l'homme, leur essor, à partir du XVI^e siècle, est lié au développement de deux principes visant à la fois le comportement individuel et la constitution des connaissances, à savoir l'*individualisme* et le *rationalisme*.

Ces notions d'*individu* et de *raison* sont en vérité indissociables en ce que tous deux supposent l'émergence d'une forme d'humanisme qui détache la figure de l'homme de celle de son Créateur. L'individu rationnel qui émerge ainsi est, en effet, un être solitaire face à son Créateur (surtout dans le calvinisme qui implique, tout comme le protestantisme, une notion

de responsabilité personnelle). Doué d'une intelligence et d'une volonté propres, il se forge un destin individuel par son travail et par l'exercice de sa raison. Le principe d'*individuation* va donner naissance à la figure de *l'homme privé* : détaché de sa *communauté naturelle* à laquelle il n'est plus relié que par une convergence d'intérêts à forte dominante économique, capable de calcul intéressé, il est plus attaché à ses intérêts particuliers — c'est-à-dire de particulier — qu'à ceux de la collectivité. Cet homme abstrait, guidé par sa raison, qui prend ses distances avec la collectivité, se prête par ailleurs idéalement à l'examen scientifique. Sa première modélisation sera d'ailleurs *l'homo œconomicus* des économistes libéraux de l'âge classique, soit un individu mu par des motifs et des attentes strictement rationnels en termes de coûts et de bénéfices, de gains et de pertes.

Le *rationalisme* n'est pas seulement un mode de connaissance du monde et des hommes, c'est aussi un principe d'action visant à maîtriser le cours du monde et d'assurer la domination des hommes sur le monde physique et naturel. Le développement de l'esprit scientifique, l'exercice de la raison permettent non seulement de dégager et de comprendre comment fonctionne le monde, mais aussi de parvenir, raisonnablement, à le contrôler. Il n'est, à cet égard, pas surprenant que le rationalisme soit non seulement au principe de l'avènement du capitalisme marchand puis industriel (pratiquement, il procède d'ailleurs des techniques de la comptabilité mises en œuvre par les marchands pour gérer efficacement leur commerce), mais que la pensée rationaliste se déploie au rythme où la bourgeoisie s'installe aux commandes politiques et économiques des États nations et trouve — ou du moins cherche — sa légitimité dans l'idée de *progrès*. La croyance dans le progrès est, en effet, étroitement associée à la rationalité. C'est que, d'une part, la méthode rationaliste permet le perfectionnement de connaissances, toujours plus raffinées et mieux vérifiées expérimentalement, qui vont constituer les différents corpus scientifiques qui progressent par leur caractère *cumulatif* ; c'est ce qu'on appelle le *progrès scientifique*. D'autre part, la maîtrise rationnelle de l'« histoire naturelle » de l'homme permet d'envisager, contrairement à ce qu'enseignait l'Église, la perfectibilité morale de l'espèce humaine, soit cette autre forme de progrès qu'on appelle le *progrès moral*. C'est ce que professera la franc-maçonnerie, par exemple, et que Condorcet (1743-1794), militant pour la cause de l'Instruction publique sous l'Ancien Régime, puis sous la Révolution, a résumé dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, qui décrit le cheminement des hommes de son époque vers la « vérité et le bonheur » : « Les mœurs, écrit-il, se sont adoucies par l'affaiblissement des préjugés qui en avaient maintenu la férocité ; par l'influence de cet esprit de commerce et d'industrie, ennemi des violences et des troubles qui font fuir la richesse ; par l'horreur qu'inspirait le tableau encore récent des barbaries de l'époque précédente ; par une propagation plus générale des idées philosophiques, d'égalité et d'humanité ; enfin, par l'effet lent, mais sûr, du progrès général des lumières. » Pacification, rationalité et commerce, d'une part,

et industrie, liberté, égalité et progrès, d'autre part, sont ici exemplairement associés comme idéal philosophique et comme programme politique de la bourgeoisie.

Du contrat social

L'avènement de la bourgeoisie sert de cadre à la pensée de Thomas Hobbes (1588-1679). Rédigé en France où les guerres de religion font rage et l'obligent à rentrer en Angleterre pour ne pas être converti de force au catholicisme, et confronté aux guerres civiles qui ravagent l'Angleterre de l'époque, son maître livre, le *Léviathan* (1651) rend compte de sa conviction que seul l'État souverain, séparé du pouvoir de l'Église, peut garantir la paix civile et la prospérité de la société civile. Pour Hobbes, la vie présociale, c'est le règne des instincts animaux prédateurs, c'est la guerre de tous contre tous : « À l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme » écrira-t-il. La vie en société n'est dès lors possible que par un pacte passé entre tous les individus, et dont le respect ne peut être assuré que par le recours possible à la force de la part d'un *souverain* à qui les hommes confient, par *contrat*, le soin de les gouverner. Hobbes fournit là, dans son *Léviathan*, une base théorique à l'exercice d'un pouvoir veillant à la bonne marche des activités de commerce — reposant lui aussi sur la notion de contrat, c'est-à-dire d'engagement mutuel garanti par le recours possible à une autorité supérieure coercitive dotée du pouvoir de faire respecter ces engagements — et donc favorable au déploiement des intérêts de la bourgeoisie.

Le *contrat* de Hobbes, conclu entre des individus subordonnés à un État souverain, est fort différent de celui que propose Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). L'auteur du *Contrat social* (1762) se situe, lui aussi, dans cette longue tradition de recherche du meilleur mode de gouvernement possible. Pour lui, le problème fondamental est celui de la *nature du pacte social*. Il n'est plus question ici d'*intérêts égoïstes* et antagonistes d'individus qui mandatent un État souverain pour garantir la paix civile et l'ordre social, mais de la *volonté du Peuple* qui s'assemble pour assurer souverainement cette fonction. Ce sera l'objet du *Contrat social* qui va unir tous les *citoyens également libres et librement égaux*, et constituer une entité sociale *souveraine*. Notons au passage que ce pacte social rousseauiste, qui renvoie à un mode de démocratie directe, n'est praticable que dans des sociétés de taille très restreinte, comme pouvait l'être Genève à l'époque de Rousseau (qui n'était pas Français mais, rappelons-le, « citoyen de Genève »), soit une communauté où la population, limitée aux hommes, cela va sans dire, rassemblée sur la place publique, pouvait voter à main levée. Ce qui non seulement limite singulièrement la portée d'une telle forme de démocratie directe lorsqu'il s'agit de l'appliquer à l'échelle des Nations, mais porte en germe des prémises de totalitarisme. En effet, même si Rousseau affirme explicitement que la souveraineté ne peut être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée, les Révolutionnaires de tout poil qui se réclameront de ses idées

vont exercer une forme de terreur au nom de cette souveraineté populaire, censée être incarnée et garantie par le Comité de salut public sous la Révolution française, ou par les Soviets et le parti unique avec la Révolution russe. Comme le notera Benjamin Constant (1776-1830), écrivain et homme politique français sensible aux idéaux de la Révolution française, « L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement de gré ou de force à la disposition d'un seul ou de quelques-uns », il s'en suit que l'autorité aura beau jeu d'« opprimer le peuple comme sujet, pour le forcer à manifester comme souverain la volonté qu'elle lui prescrit ».

L'étude rationnelle de la société

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la philosophie morale et politique réfléchit essentiellement à la société telle qu'elle devrait être et entend établir des principes universels d'organisation de la vie sociale et politique. Ainsi Rousseau et sa conception du contrat social, ou encore Montesquieu et sa théorie de la séparation des pouvoirs. Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu (1689-1755), aristocrate et magistrat dans la France de l'Ancien Régime, était un voyageur curieux et un esprit encyclopédique qui publiera diverses communications scientifiques sur « Les causes de l'écho », « Les glandes rénales » ou encore « La cause de la pesanteur des corps », et rédigera pour l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert un article sur le goût, dont la mort interrompra la rédaction. Il reste avant tout, pour les sociologues, l'auteur de *De l'Esprit des Lois* (1748). Soucieux que les pouvoirs trouvent un équilibre dans des contre-pouvoirs et ne soient pas confondus et accaparés, comme sous les régimes despotiques, il y proposera de remplacer la structure tripartite de la Monarchie française (la noblesse, le clergé et le peuple) par trois pouvoirs indépendants qui sont au fondement des États de droit modernes, à savoir le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. On y trouve aussi une *théorie des climats* qui associait les régimes politiques à des conditions climatiques particulières, qu'on retrouvera jusque chez Durkheim en dépit de son caractère préscientifique. Certes les climats ont une incidence sur le comportement humain en stimulant ou en limitant le degré d'activité sociale, comme dira Durkheim dans son étude sur le suicide, et on le constate simplement en observant nos comportements en été et en hiver, mais on n'oserait évidemment plus aujourd'hui rapporter, comme le faisait Montesquieu, la démocratie parlementaire aux climats tempérés tels que la France où les individus sont supposés raisonnables, réservés et industriels, et les régimes totalitaires aux climats tropicaux supposés produire des individus tantôt indolents tantôt violents. Aussi obsolète qu'elle nous paraisse aujourd'hui, il faut reconnaître que cette théorie représentait un effort estimable vers la définition des cadres matériels de l'organisation de la vie sociale. Raison pour laquelle Montesquieu est considéré comme l'un des précurseurs de la sociologie moderne, au même titre qu'un Ibn Khaldoun (1331-1406), historien maghrébin, auteur d'une

monumentale histoire universelle — ce qui en fait aussi le précurseur de l'histoire des civilisations. Ce dernier voyait, tout comme Montesquieu mais quelque trois siècles plus tôt, une forte corrélation entre le changement social, le niveau d'activité économique et le climat. Le XIX^e siècle verra l'essor d'une philosophie de l'histoire qui tente de dégager des lois de l'évolution historique des sociétés. L'idée se profile qu'on peut dresser une étude rationnelle de l'esprit humain et de la société sur le principe de la physique ou, davantage encore, sur le modèle de la physique et de la médecine modernes. Le projet d'appliquer au monde social les méthodes et les outils réservés au monde physique remonte à Montesquieu, et la tentation de créer une « physique sociale » qui aurait consisté en une adaptation des méthodes des sciences naturelles à l'étude de la société va faire son chemin tout au long du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Comme le monde physique et naturel, l'organisation de la société des hommes paraît, en effet, gouvernée par des lois. Cet emprunt aux sciences physiques de la notion de *loi*, c'est-à-dire des « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » que Montesquieu va étendre au règne des « choses » humaines aura une postérité intellectuelle dans la doctrine positiviste d'Auguste Comte et, à sa suite, dans la sociologie française, et son matérialisme historique résonnera dans le marxisme qui aura une forte influence et postérité en sociologie. Karl Marx et Auguste Comte seront les premiers à clairement énoncer la nécessité d'inscrire la connaissance du social dans l'ordre de la science et paveront la voie à la sociologie naissante. Si les marxistes considèrent leur matérialisme dialectique (ou historique) comme une théorie véritablement scientifique, et si Auguste Comte le premier parla, dès 1839, de « sociologie » dans sa 47^e leçon de son *Cours de Philosophie positive*, la connaissance du social y est encore subordonnée, chez Marx, à un projet messianique, incarné par la classe ouvrière comme sujet historique appelé à libérer l'humanité, et chez Comte à une absence totale d'ancrage empirique de ses théories. Pour l'anecdote, Comte aurait préféré l'appellation de « physique sociale » mais un astronome, mathématicien et statisticien belge : Adolphe Quételet (1796-1874) avait fait paraître, quatre ans plus tôt, un ouvrage intitulé *Physique sociale* (1835) et Comte avait donc dû, par dépit, se rabattre sur le terme de « sociologie » (qui vient du latin *socius*, « compagnon » et du grec *logos*, « discours »), néologisme bâtard forgé par Sieyès (tout comme le mot « socialisme »).

Quételet opérait des recensements démographiques sur la classe ouvrière dans le cadre de l'une de ces grandes enquêtes statistiques de « paupérologie » commanditées par les pouvoirs publics au XIX^e siècle à travers toute l'Europe, afin tout à la fois de connaître et de contrôler ces classes laborieuses qui intéressaient autant qu'elles inquiétaient la bourgeoisie industrielle de l'époque. Le nouveau mode de production capitaliste et industriel avait engendré des phénomènes sociaux tels que l'exode rural et la concentration de masses de travailleurs dans les faubourgs des villes, avec leur cortège de maux spécifiques (tels qu'épidémies, prostitution, alcoolisme, délinquance, etc.) qui n'étaient plus pensables en termes

d'ordre naturel des choses, de personnalités pathologiques ou de providence divine : la société se découvrait comme un corps social — pour filer la métaphore organique prisée à l'époque — qui se produit lui-même, avec, par la même occasion, ses « maladies » (qu'on qualifierait aujourd'hui de « problèmes sociaux »). La convergence inédite d'intérêts politiques, scientifiques et moraux va conduire à la mise en place d'un puissant appareil d'observation du social qui favorisera l'émergence d'une science du social. À la suite des travaux statistiques du Belge Quételet, le Français Frédéric Le Play présente 36 monographies de familles ouvrières réalisées dans l'Europe entière (*Les Ouvriers européens*, 1855), tandis que le Britannique Charles Booth dresse une cartographie statistique édifiante de la pauvreté à Londres durant la seconde moitié du XIX^e siècle (*Life and Labour of the People of London*, 1892-1903, 17 vol.). On nourrissait alors l'espoir que la science sociale allait éradiquer tous les problèmes sociaux en s'inspirant des méthodes des sciences naturelles et de la médecine. C'est ainsi qu'un chimiste, Ernest Solvay (1838-1922), grand industriel et grand bourgeois, mais aussi homme aux convictions humanistes qui instaure en précurseur dans ses usines des mesures aussi progressistes que les retraites ouvrières, la limitation du temps de travail à 8 heures, les congés payés ou le recyclage professionnel, sera le principal mécène de l'Université libre de Bruxelles où il fonde l'Institut de Sociologie (1894) — première institution de recherche sociologique en Europe —, puis l'Institut de Physiologie (1895) et l'École de commerce Solvay (1903). Il faut savoir que Durkheim occupera la première chaire de « science sociale » à Bordeaux en 1887 et, aux États-Unis, Albion Small créera la première section de sociologie à l'Université de Chicago en 1893.

À côté des démographes et des sociographes désireux de broser un portrait aussi fidèle que possible de la nouvelle réalité sociale, économique et politique engendrée par la Révolution française et la Révolution industrielle, des penseurs vont tenter de comprendre la logique et les enjeux de ces mutations et du devenir de cette société démocratique et industrielle émergente. Alexis de Tocqueville (1805-1859), aristocrate normand de vieille souche (accessoirement neveu de Chateaubriand et fils du Comte de Tocqueville qui dut s'exiler en Angleterre avec sa famille pour échapper à la Terreur révolutionnaire avant de rentrer en France sous l'Empire et devenir pair de France et préfet sous la Restauration, sera durablement marqué et hostile à toute idée de Révolution). Il fera des études de droit et sera envoyé aux États-Unis d'Amérique en 1831 pour y étudier le système pénitentiaire. Rappelons que la Déclaration d'Indépendance fut signée le 4 juillet 1776 par le Congrès américain et donc que la guerre d'Indépendance américaine contre les Anglais fut menée avec le concours de la monarchie française (Lafayette). Il en revient avec un rapport qui paraîtra sous le titre *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application* (1832) mais aussi fort de convictions antiesclavagistes qu'il défendra en tant que fervent militant abolitionniste au Parlement. La pratique de l'esclavage, comme les doctrines racistes qui sont monnaie courante à l'époque, révulsent cet authentique démocrate qui

redoute néanmoins ce qu'il nomme « la tyrannie de la Démocratie » qu'il a cru déceler en Amérique. Il rassemble le fruit de ses observations dans *De la démocratie en Amérique* (1835 pour la première édition et 1840 pour la seconde), ouvrage qui va le rendre célèbre et fondera une bonne part de la doctrine politique libérale. Tocqueville y constate la marche irrévocable de l'esprit démocratique et égalitaire tant en Europe qu'en Amérique où il séjournera. Il s'inquiète essentiellement de la possibilité de préserver la liberté civique au regard du danger que représente à ses yeux l'égalitarisme niveleur de la civilisation démocratique américaine, anticipant par là les thèses du libéralisme anti-collectiviste et libre-échangiste, comme Tocqueville, qui fustige la dictature du peuple, le collectivisme et l'ingérence de l'État dans les affaires privées, comme dans les affaires tout court.

Il dénonce les risques de dérive du système démocratique où l'individu est roi, mais où, en même temps, l'égalitarisme qui provoque l'atomisation de la société encourage l'individualisme, soit une forme d'inertie sociale, de repli sur soi qui renforce le pouvoir de l'État et rend le citoyen amorphe. Comme l'écrit Tocqueville dans *La Démocratie en Amérique*, dans les sociétés modernes s'élève au-dessus des individus « un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, prévoyant, régulier et doux. [...] il aime que les citoyens se réjouissent pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages, que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre [...] il ne détruit pas, il empêche de naître [...] il hébète. » Ainsi s'exprimerait le « despotisme démocratique », qui brade le principe de liberté pour celui d'égalité. Tocqueville fournit ici tout à la fois une description prophétique de la démocratie moderne sous l'aspect de ce qu'on appellera au XX^e siècle l'État-Providence et sa critique dans la plus parfaite veine libérale qui triomphera dans la démocratie américaine où le rôle de l'État est réduit à sa plus simple expression, avec les conséquences qu'on sait : de la santé publique avec une médecine quasiment prohibée pour les revenus modestes aux écoles publiques que fuient les familles des classes moyennes et aisées, de la protection sociale aux aides d'État indigentes comme on a pu le constater après le passage de Katrina à la Nouvelle-Orléans. Les contre-feux qu'entrevoit Tocqueville contre cette emprise de l'État sur les individus comme contre le repli individualiste consistent à réactiver ce qu'il appelle les « corps intermédiaires » de la société (associations, corporations, etc.) comme on le voit aux États-Unis où s'exercent les pressions des lobbies de toute sorte sur le pouvoir central, d'une part, et où toute l'activité protectrice et caritative de l'État en tant que pourvoyeur déficient de services publics est assurée par des associations de citoyens qui font du bénévolat ou manifestent en qualité de représentantes de la « société civile ».

Pour Tocqueville, l'« égalité des conditions » est le fondement de la démocratie, et elle implique non pas l'abolition de toute hiérarchie sociale mais en tout cas de tout système organisé de castes et de classes. Ainsi, pour lui la relation du maître à son serviteur était de nature définitive et contrainte dans la société aristocratique tandis qu'elle serait libre et temporaire selon les termes d'un contrat volontaire librement conclu par les deux parties dans la société démocratique. Le passage du rapport seigneur/sujet à celui d'employeur/employé est donc, pour Tocqueville, qui est bien conscient qu'il n'annule pas les situations inégalitaires, est néanmoins le garant de la liberté et de l'égalité et le moyen de les faire coexister, même s'il pense que l'humanité penchera toujours du côté de l'égalité si cela lui procure un supplément de confort et de bien-être, quitte à sacrifier de sa liberté, prérogative du citoyen, soit que les deux principes qui guident l'individu démocratique sont l'égalité et le bien-être (rappelons que si la devise de la République française est « liberté-égalité-fraternité », la Constitution américaine a gravé dans le marbre le droit au bonheur). Ce goût commun pour le bien-être est encouragé par le matérialisme qui brasse les classes sociales dans la société démocratique dès lors que les pauvres aspirent à de meilleures conditions de vie et que le train de vie des nantis n'est plus garanti par un système de castes ou de classes, mais que les positions sociales sont susceptibles d'être redistribuées en fonction des mérites ou du sort. L'émergence des classes moyennes apparaît bien ainsi à Tocqueville comme l'expression et le ciment de la démocratie.

Karl Marx (1818-1883) inaugure un autre type de réflexion en s'intéressant davantage aux effets de la Révolution industrielle qui établit durablement le capitalisme, et, situé à l'autre extrémité du spectre des sensibilités politiques, il prend à contre-pied quasiment chacune des thèses de Tocqueville sur la société démocratique, qu'il qualifie pour sa part de capitaliste. Dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), Marx conteste la vision irénique qu'Hegel se fait de l'État — forme ultime de l'histoire pour Hegel qui manifesta son soutien au régime autoritaire prussien — dont les fonctionnaires incarneraient un idéal philosophique de Raison et d'indépendance garantissant le consensus et la cohésion sociale. Ces agents de l'État constituent au contraire pour Marx une caste qui a partie liée avec les puissants et qui concourt à maintenir les inégalités sociales. Allant plus loin, il affirme que c'est précisément cette cohésion qui permet à la classe dominante de préserver son pouvoir. Convaincu que « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes » (Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, 1847), cette cohésion lui apparaît comme un outil idéologique particulièrement efficace d'« aliénation » sociale, c'est-à-dire de maintien des classes dominées dans une situation d'exploitation en masquant les rapports de domination.

Non seulement les travailleurs sont exploités les capitalistes qui transforment leur force de travail en marchandise et en tirent une plus-value transformée en profit par l'appropriation

des moyens de production par les capitalistes (d'où l'appel à l'abolition de la propriété privée des outils de production), mais cette exploitation ne leur apparaît pas comme telle ; elle leur semble même normale : c'est ce que Marx appellera la « fausse conscience ». Celle-ci est le produit de la domination de la vision du monde des gens qui détiennent le pouvoir, et notamment le pouvoir symbolique de l'imposer à l'ensemble de la société, y compris les pauvres et les exploités. L'œuvre d'émancipation de la classe ouvrière, dans un premier temps, de l'humanité tout entière dans un second temps, passe donc par sa prise de conscience de sa condition d'exploitée en se constituant en un prolétariat qui lutte pour ses intérêts de classe contre les intérêts de classe de la bourgeoisie capitaliste. (Friedrich Engels, dans l'édition anglaise de 1888 du *Manifeste du parti communiste* précisera en note : « On entend par bourgeoisie la classe des capitalistes modernes, propriétaires des moyens de production sociale et qui emploient le travail salarié. On entend par prolétariat la classe des ouvriers salariés modernes qui, privés de leurs propres moyens de production, sont obligés, pour subsister, de vendre leur force de travail. »)

Dans la théorie du matérialisme historique qu'élabore Karl Marx, le moteur de l'histoire, c'est la lutte des classes qui implique une conscience de classe, c'est-à-dire une conscience du mécanisme d'aliénation et d'exploitation de l'homme par l'homme. La définition des classes sociales qui sont en conflit à l'époque où en parle Marx, procède de l'organisation de la production dans le *mode de production capitaliste et du travail salarié*. Le capitalisme est un mode de production qui repose sur l'antagonisme existant entre, d'un côté, les détenteurs de moyens de production (les capitalistes ou bourgeois) et, de l'autre, les détenteurs de la force de travail (la classe ouvrière ou prolétariat). Sur le marché du travail, qui est un marché semblable aux autres marchés dès lors que le travail est une marchandise qui se négocie, les ouvriers échangent leur force de travail contre un *salaire*, qui équivaut à la rémunération nécessaire pour la reconstitution de leur force de travail. La quantité de travail que fournit l'ouvrier est en quelque sorte accaparée par le capitaliste qui va ainsi prélever du *surtravail* (qui va être traduit en *plus-value*) pour dégager une *survaleur* qui lui revient sous forme de bénéfices, donc de profit. Les rapports de production induisent donc des *rapports sociaux* spécifiques, basés, entre autres, sur l'antagonisme, le conflit, la contrainte, etc. La conscience de classe consistera en la reconnaissance de *l'aliénation* de l'ouvrier par rapport aux fruits de son travail dont il n'est plus maître, c'est-à-dire le détournement de son activité de travail et du produit de celle-ci par le capitaliste à son propre profit. Pour la théorie marxiste, la conscience de classe peut être *fausse* (lorsque les travailleurs salariés ne reconnaissent pas leur aliénation, par exemple, et croient œuvrer au bien collectif ; ils constituent ce que Marx appelle le *lumpenprolétariat* ou prolétariat en haillons, c'est-à-dire un prolétariat sans conscience de classe). Ou *ambiguë*, comme c'est notamment le cas des contremaîtres, (ou des « cadres » d'aujourd'hui) car leur statut est à mi-chemin entre celui des exécutants et

celui des propriétaires des moyens de production. C'est aussi le cas des employés, dont le rapport à la production est beaucoup plus distant que pour les ouvriers, ou encore des fonctionnaires qui sont des agents de l'État.

Et pour combattre à son tour cette aliénation que représente la « fausse conscience » imposée par l'idéologie bourgeoise à la classe ouvrière pour l'empêcher d'accéder à la pleine conscience de sa condition d'opprimée, Marx, qui a le projet de « remettre Hegel sur ses pieds », comme il dit, va substituer une interprétation matérialisée du monde à la vision idéaliste de Hegel en renversant le rapport entre la « superstructure » (l'idéologique) à l'« infrastructure » (l'économique). Marx écrit ainsi dans *L'Idéologie allemande* (1846) : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. » Il inverse de la sorte le rapport attendu de la conscience à l'être social, soit de l'ordre culturel (les idées) et de l'ordre économique (les conditions matérielles d'existence). En d'autres termes, le matérialisme dialectique énonce que ce serait en définitive notre situation matérielle dans le monde qui déterminerait nos idées et non nos idées qui gouvernent notre existence.

De la physique sociale à la sociologie

La vie et l'œuvre d'Auguste Comte (1798-1857), philosophe et mathématicien, sont marquées par des contradictions flamboyantes qui sont celles de son temps. Né le 1^{er} Pluviôse de l'an VI du calendrier révolutionnaire (19 janvier 1798), fils d'un fervent catholique et royaliste, élevé dans la religion catholique, il perd la foi vers ses 14 ans. Brillamment reçu à l'École polytechnique en 1814, à l'âge de 16 ans, Comte est un incondicional de la Révolution française en laquelle il voit le plus grand accomplissement de l'histoire universelle, et en sera renvoyé avec toute sa promotion pour insubordination et rébellion sous la restauration, en 1816. Il entre alors au service de Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825). Esprit original, Saint-Simon pose les bases de la doctrine positiviste (pas très éloignée du matérialisme) qui entend substituer la science à la religion, et l'économie (ce qu'il appelle génériquement l'industrie) à la politique : il estime, en effet, que les gouvernements sont un leurre et que les industriels sont ceux qui détiennent le véritable pouvoir et rêve d'un âge industriel abolissant l'âge féodal et fédérant tous les gouvernements d'Europe — thèses qui seront reprises par Marx, et qui vaudront à Saint-Simon d'avoir un temps sa statue à côté de celle de Lénine à Moscou. Devenu le secrétaire particulier de Saint-Simon de 1817 à 1824, Comte collaborera étroitement avec lui dans ses travaux philosophiques avant de se séparer en 1825. Il n'en continue pas moins à propager ses idées positivistes et débute son *Cours de philosophie positive* en 1826, dont il publiera quatre tomes entre 1830 et 1842. Il rencontre en 1825 sa première femme, Caroline Massin, ancienne

prostituée, qu'il se promet de sortir de sa condition en lui donnant des cours de mathématiques. Ses déboires conjugaux l'amènent à de graves problèmes psychologiques et il fait un séjour de huit mois en hôpital psychiatrique dont il sort avec la mention « non guéri » et tente de se suicider. Il retrouve néanmoins un poste de répétiteur à Polytechnique, commence à être célèbre par ses écrits mais sa femme le quitte en 1842. Il rencontre alors Clotilde de Vaux, sœur de l'un de ses élèves en mathématiques, en tombe éperdument amoureux mais celle-ci ne répond pas à son amour et meurt quelque temps après de la tuberculose. Pour faire son deuil, Comte s'enfonce progressivement dans un positivisme plus religieux que scientifique, et, lui qui refuse toute forme de pensée religieuse ou métaphysique et cherche à établir les lois de l'esprit humain sur le modèle scientifique, rédigera sur la fin de sa vie un *Catéchisme positiviste* en 1852 et se fera, à l'instar de Saint-Simon encore, le chantre d'un véritable culte positiviste : la « religion de l'Humanité » — où l'on retrouve sa fascination dévote des idéaux de la Révolution française dans son versant liturgique avec la « religion civile » préconisée par Rousseau et le « culte de l'Être suprême » de Robespierre. Le *Contrat social* se termine, en effet, sur un chapitre dans lequel Rousseau souligne la nécessité d'instaurer une « religion civile » commune au plus grand nombre de citoyens afin de garantir et de pérenniser les valeurs républicaines. Or il ne s'agit pas là de simples leçons de civisme, mais bel et bien d'un endoctrinement idéologique qui conduit chaque individu à placer la défense de la volonté populaire au-dessus du souci de sa propre conservation. Cette « religion civile » inspirera à Robespierre l'idée du « culte de l'Être suprême » décrété le 7 mai 1794 par la Convention nationale, et dont on trouvera par ricochet des échos dans la « religion de l'Humanité » et le « catéchisme positiviste » d'Auguste Comte, grand admirateur de la Révolution française et sensible à l'idée qu'il fallait fonder une métaphysique des idéaux républicains, non plus, certes dans un esprit de révolution et de sectarisme idéologique, comme ce fut le cas sous la Révolution puis sous la Terreur, mais au contraire, dans un esprit de cohésion et même de réconciliation nationale par l'invocation de ces valeurs républicaines désormais censées fédérer les citoyens français placés sous le régime égalitaire de la République française.

Cette incarnation sacrée du corps social dans une société hypostasiée sera au principe de la sociologie durkheimienne, chez qui on retrouve, comme chez Saint-Simon et Comte, ce paradoxe d'une pensée laïque profondément anti-métaphysique qui demeure sensible aux sirènes de la religiosité, comme si, pour citer Raymond Aron commentant Comte : « L'homme a besoin de religion parce qu'il a besoin d'aimer quelque chose qui le dépasse. Les sociétés ont besoin de religion parce qu'elles ont besoin d'un pouvoir spirituel, qui consacre et modère le pouvoir temporel et rappelle aux hommes que la hiérarchie des capacités n'est rien à côté de la hiérarchie des mérites. »

La pensée d'Auguste Comte n'est somme toute encore qu'une forme de philosophie de l'histoire plutôt sommaire, la théorie organiciste de l'évolution remplaçant ici la lutte des classes comme moteur et comme explication de la course de l'histoire. La célèbre « loi des trois états » formulée par Auguste Comte, qui concerne aussi bien la marche de l'humanité vers le progrès que la genèse de l'esprit positif chez l'homme dans un cadre défini par le Progrès, adopte un schéma évolutionniste quasi omniprésent au milieu du XIX^e siècle : « Suivant cette doctrine fondamentale, écrit Comte dans son *Discours sur l'esprit positif* (1844), toutes nos spéculations quelconques sont inévitablement assujetties, soit chez l'individu, soit chez l'espèce, à passer successivement par trois états théoriques différents, que les dénominations habituelles de théologique, métaphysique et positif pourront ici qualifier suffisamment. » L'état théologique, correspondant à l'enfance chez l'individu, est celui où les hommes attribuent les phénomènes naturels à l'action de *dieux* (explications magiques, religieuses, surnaturelles, paranormales, divinatoires...) ; l'état métaphysique, considéré comme intermédiaire, correspondant à l'adolescence chez l'individu, voit les dieux remplacés par des entités abstraites (le Progrès, l'Homme, le Bonheur...) ; l'état positif, enfin, correspondant à l'âge mûr, répond chez les hommes au seul souci de connaître le « comment » des choses, et non leur « pourquoi ». C'est l'âge de la science positive tel que l'exprime la doctrine du *positivisme* qui prétend précisément ne tenir compte que du « réel » tel qu'il est perçu dans sa positivité, à savoir les « faits » indépendamment de leurs « causes premières » (*ontologie*) et de leurs « fins dernières » (*téléologie*). « Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens la recherche de ce qu'on appelle les causes soit premières, soit finales. » (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830, volume I.) Le rejet de la métaphysique (les causes premières et les fins dernières de l'aventure humaine) par la tradition sociologique se trouve ainsi sa source dans le positivisme comtien.

Comte met ainsi en parallèle les traits de la vie sociale et ceux de la vie psychologique, selon une métaphore organiciste alors très en vogue, et dans une perspective franchement évolutionniste. L'évolutionnisme, en sociologie, suppose que les sociétés évoluent, comme toute entité organique, du plus simple au plus complexe. Cette théorie est certes plausible mais rien ne permet d'affirmer que certaines sociétés, sur d'autres continents ou à d'autres époques révolues, sont moins complexes et moins raffinées que la nôtre. Cette vision apparaît en définitive pour ce qu'elle est : un pur fantasme ethnocentrique. L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss récusera dans *Race et histoire* (1951) l'idée même qu'il y aurait quelque chose comme des sociétés supérieures et des sociétés inférieures. Les sociétés primitives sont souvent nettement plus complexes que la nôtre, dira-t-il en substance.

Quant au raffinement, il est éminemment subjectif. Il faut donc se garder de toute velléité d'ethnocentrisme comme de toute prétention à la supériorité culturelle d'une société ou d'une civilisation sur une autre.

Dans sa forme radicale, cette pensée évolutionniste s'apparente au « darwinisme social » d'Herbert Spencer (1820-1903). Spencer, philosophe social britannique aujourd'hui tombé aux oubliettes de la science, connut une célébrité extraordinaire de son temps. Il soutenait que la sélection naturelle s'applique aussi aux sociétés humaines, et que, dès lors, la société occidentale était non seulement plus avancée que les autres, mais aussi supérieure à elles. Vers 1870, Francis Galton (1822-1911), neveu de Darwin, fondateur de la psychologie différentielle qui prétend repérer les personnalités criminelles sur la base de leur seul faciès (soit la forme et l'expression du visage), ira jusqu'à fonder sur les progrès de la génétique de son époque l'eugénisme qui étudiait les moyens d'améliorer l'espèce humaine, en cherchant soit à favoriser l'apparition de certains caractères (eugénique positive), soit à éliminer les maladies héréditaires (eugénique négative). Cette ambition eugéniste d'améliorer la race en favorisant la reproduction des « plus aptes » et en limitant la reproduction des « inaptes » — pour reprendre la terminologie de l'époque — a évidemment trouvé un écho terrifiant dans l'idéologie et sous le régime nazi.

Comte lui-même était imprégné de phrénologie, cette théorie du neurologue viennois François Joseph Gall (1757-1828) qui publia, en 1820, à Paris, son ouvrage majeur : *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leur tête*. Cette théorie, restée dans la mémoire populaire avec la fameuse « bosse des maths », postulait que le développement du cerveau influe sur la forme du crâne de telle sorte que les aptitudes particulières de chacun se trouvent inscrites sur la « carte » de notre voûte crânienne. Gall en eut l'intuition en observant les bosses de nos crânes (dont on sait aujourd'hui qu'elles proviennent des positions de sommeil du petit enfant) et se constitua une collection de bustes en plâtre, moulés directement sur des sujets qualifiés de « microcéphales », « idiots », etc.

Le saut de la phrénologie à la théorie du criminel né fut l'ambition de Cesare Lombroso (1835-1909) qui chercha une corrélation statistique entre le type de faciès et les mœurs criminelles. Il évoque ainsi, dans *L'Homme criminel* (1876), les formes « primitives » censées caractériser le vagabondage et la criminalité. L'ironie de l'histoire voudra que ces mêmes théories professées par Lombroso, Juif piémontais, seront utilisées par les savants fous du régime nazi pour démontrer la dégénérescence native et la fourberie natives du peuple juif, assimilé à une « race » pour les besoins de la démonstration raciste, et que l'eugénisme apparenté à ces thèses, mettra en pratique à grande échelle sous la forme de génocides des « races » jugées impures (non-

aryennes) et de l'extermination des « inaptes », des improductifs et des dégénérés (les Juifs, les Tziganes, les homosexuels et les handicapés), suivant des critères pseudo-scientifiques de physiognomonie dont l'objet est la connaissance du caractère d'après la physiognomie.

Les vues évolutionnistes de Comte ont fait long feu mais son influence sera considérable. D'abord par son projet de mettre au jour, par l'application de méthodes positives, des lois du monde social analogues aux lois du monde physique. Pourtant, là encore, la sociologie n'a pu produire à ce jour aucune loi qui ressemble à une loi naturelle, et pour cause. Les types de généralisations et de corrélations statistiques que propose la sociologie ont sans doute plus à voir avec une forme d'histoire sociale qu'avec une science exacte. Le débat sur la « scientificité » de la sociologie est du reste loin d'être clos. Ensuite par l'analogie organiciste qui voit la société comme un corps social, c'est-à-dire comme une entité où le consensus et l'ordre social sont synonymes de santé, et, cela va sans dire, de prospérité. Pour l'anecdote, la morale positiviste de Comte (« L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but », in *Système de politique positive*) influera jusque sur la constitution républicaine des États-Unis du Brésil de 1891 dont la devise est : « Ordre et progrès ».

Cette attention extrême portée à la question de l'ordre et de la cohésion sociale se retrouvera de manière très forte chez un homme comme Émile Durkheim hanté par le spectre de la discorde nationale. La sociologie de Durkheim sera non seulement fortement teintée de positivisme mais ce fils de rabbin et militant socialiste vouera un même culte à la fois républicain et quasi religieux à l'être suprême et sacré qu'est pour lui la Société. Durkheim était soucieux avant tout du maintien de l'ordre social dans une société ébranlée et éprouvée par trois révolutions politiques consécutives (la Révolution française de 1789, la Révolution de juillet 1830 qui déposa Charles X pour instaurer la Monarchie de Juillet et le règne de Louis-Philippe et la Révolution de 1848 qui instaure la Deuxième République). Ces changements de régime politique opposaient entre elles les classes sociales de manière extrêmement brutale : que l'on songe à ce qu'on a appelé la Terreur révolutionnaire mais aussi à la répression sanglante par le gouvernement de la Deuxième République de l'insurrection populaire de juin 1848 qui a vu naître le drapeau rouge symbolisant le sang du peuple ouvrier (le drapeau tricolore étant vu comme un synonyme de répression), et surtout la Commune de Paris de 1871 qui trouve sa source dans un élan républicain se référant à la Première République et au gouvernement révolutionnaire de la Commune de Paris de 1792. Ces crises politiques étaient en outre liées à de dramatiques crises économiques (les trois épisodes révolutionnaires ont du reste tous été amorcés à la suite de disettes, de famines et de désastres économiques) et la population française, comme la population européenne dans son ensemble, subissait également les effets déstructurant de la Révolution industrielle qui entraîne l'exode rural, l'entassement d'un prolétariat dans les faubourgs des villes dans des conditions d'insalubrité et de misère, l'agitation politique et les grandes peurs de la

bourgeoisie victorieuse de l'aristocratie qui craint de connaître le même sort par les mains de ces « masses laborieuses » perçues comme des « masses dangereuses » qu'il faut à tout prix surveiller et contrôler, discipliner et maîtriser. On peut donc comprendre que face à ces ruptures par rapport aux valeurs et au mode de vie de l'Ancien Régime, à tous les ressentiments des classes sociales montées les unes contre les autres, à ces bouleversements considérables dans le tissu social, une partie de la société française aspire à la fin du XIX^e siècle à une ère de stabilité et de paix sociale.

4. LES PRINCIPES FONDATEURS DE LA SOCIOLOGIE

Sociologie et psychologie

La Psychologie et la sociologie entretiennent des relations de familiarité — et même, pourrait-on dire, des liens de consanguinité. En effet, ces deux disciplines relèvent par définition de ce qu'on appelle les « sciences humaines » — c'est-à-dire qu'elles partagent un même objet d'étude qui est le comportement de l'être humain. Et si la distinction entre ces deux disciplines est fortement accusée dans la tradition française alors qu'elles demeurent des cousines qui se fréquentent et s'entendent plutôt bien partout ailleurs, c'est que la sociologie française s'est constituée précisément en se démarquant de la psychologie, voire en rompant avec elle. Cette histoire de famille remonte à l'époque où la sociologie naissante se battait pour forcer les portes de l'université française et pour se faire reconnaître comme une science à part entière. Mais elle s'explique aussi par les rivalités personnelles et scientifiques comme les divergences idéologiques qui animaient les différents prétendants au titre.

Émile Durkheim (1858-1917) est celui qui imposera ses vues et fondera la sociologie scientifique, éclipsant ses rivaux au point qu'ils fassent aujourd'hui figure de sociologues amateurs. Fils et petit-fils de rabbin, Émile Durkheim entreprit pour sa part des études de philosophie à l'École normale supérieure et décrocha son agrégation de philosophie en 1882 avant de se voir offrir une chaire de pédagogie et d'occuper la première chaire de « science sociale » au sein du département de philosophie à Bordeaux en 1887. Il publie ses premiers ouvrages de sociologie, qui posent les jalons de la sociologie moderne et lui vaudront d'être nommé professeur à la Sorbonne en 1902. (Citons *La Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* en 1892 ; *De la division du travail social* en 1893 ; *Les Règles de la méthode sociologique* en 1894 ; *Le Suicide* en 1897 et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912.) Dreyfusard de la première heure, il fut membre fondateur de la Ligue des Droits de l'Homme et défendit des idées socialistes proches de celles de son ami Jaurès. Pacifiste comme lui, il n'hésitera cependant pas à s'engager, une fois la guerre déclarée, pour défendre la France en mobilisant les esprits contre l'Allemagne. La mort de son fils parti à la guerre, la plus meurtrière du XX^e siècle, l'affectera terriblement et il mourra précocement en 1917, à l'âge de 59 ans.

La psychologie dominait l'étude scientifique de l'homme et tirait une bonne part de son prestige de son recours aux méthodes expérimentales de la physiologie clinique de l'époque (on dirait la médecine aujourd'hui). Or, Durkheim, en positiviste convaincu, avait précisément l'ambition de doter la sociologie d'une méthodologie scientifique comparable, mais aussi de la

distinguer radicalement de la psychologie afin d'assurer son autonomie et d'asseoir son autorité scientifique face à son encombrante aînée. C'est ainsi qu'il s'ingénia à distinguer le *fait social* de l'action individuelle en soutenant la thèse que le collectif est d'une autre nature et répond à d'autres lois que celles de la psychologie individuelle. Ses origines religieuses, combinées avec l'influence du catéchisme positiviste de Comte, l'amènent par ailleurs à accorder une valeur quasiment sacrée à la société (la religion, soit étymologiquement ce qui relie, dont l'essence est pour lui le sacré, ne représente rien d'autre que cet être suprême, collectif et impersonnel qu'est la société), et à la sociologie un statut de science morale autant que scientifique. Ce qui ne l'empêchera pas de reprendre à son compte les analogies organicistes populaires à l'époque, comme on l'a vu, ni d'emprunter métaphoriquement à la médecine la distinction entre le normal et le pathologique. Ainsi, le concept d'« anomie » désigne chez Durkheim une forme qualifiée de pathologique d'individualisme qui conduit à la perte des repères et à toutes les formes de « déviances ».

Durkheim mènera bataille contre des penseurs concurrents comme Gabriel de Tarde (1843-1904) ou Gustave Le Bon (1841-1931). Alors que Durkheim déploie toute son énergie pour démontrer que le social échappe à l'individu, Tarde, criminologue et sociologue, professeur au collège de France, suggère au contraire que le social n'est rien d'autre que l'expression de forces individuelles et psychologiques qu'activent les deux principes de l'*imitation* et l'*invention*. Gustave Le Bon, lui-même médecin de formation, publie en 1885 *La Psychologie des foules* qui connaît un très grand succès de librairie. Le Bon considère lui aussi la société, identifiée ici à la foule, comme une agrégation d'individus mus par des motifs psychologiques. Du reste, Tarde et Le Bon seront extrêmement influents pour la constitution de ces autres disciplines apparentées que sont la psychologie sociale et la psychosociologie (ou psychologie des masses). Le Bon fut l'un des plus grands vulgarisateurs des théories de l'inconscient (le livre de Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi* (1921), n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une critique de l'œuvre de Le Bon) et son concept d'*inconscient collectif* fait pendant à celui de *conscience collective* forgé par Durkheim.

Durkheim voit bien donc bien le danger que représente pour la sociologie autonome naissante le succès de cette théorie qui réduit la société à l'addition des consciences individuelles et le social à un tropisme grégaire d'imitation sociale. De là son insistance intransigeante sur le caractère irréductible du « fait social » par rapport au fait psychologique, et de la société par rapport aux individus qui la composent. Sa formule célèbre : « Le social s'explique par le social » sera la pierre angulaire de sa sociologie, et il n'aura de cesse de consolider cette frontière en martelant que le social est une institution *extérieure* et *contraignant* par rapport à l'individu. Le fait social correspond à un système de normes établies pour et par la société, et n'est que rarement modifiable autrement que par un

bouleversement social ; c'est par la socialisation que la société inculque à l'homme un certain nombre d'entre elles, qu'il intériorise et incorpore. C'est l'éducation qui détient le rôle socialisateur à travers l'institution scolaire contrôlée et mandée par l'État qui veillera ainsi à faire de l'enfant un être social. Cette contrainte étant exercée par le détour d'institutions qui nous préexistent nous paraît donc légitime, tout comme les sanctions qu'elles infligent. Ces sanctions peuvent être directes ou indirectes mais dans tous les cas, elles ne cessent de rappeler à l'individu que c'est la société qui s'impose à lui et non le contraire.

Cette mise en garde contre une confusion possible entre les domaines respectifs du psychologue et du sociologue (le psychologue étudie les causes individuelles des actions individuelles, et à l'occasion, des actions collectives comme la psychologie des foules, tandis que le sociologue étudie les causes sociales des actions sociales, et parfois des actions individuelles, comme en psychosociologie et dans son étude du suicide) découle donc de ces mêmes principes durkheimiens qui insistent sur la spécificité du social par rapport à l'individuel. Selon lui, le fait social diffère de l'agglomération des parties, c'est-à-dire des individus, qui le composent. Durkheim en tire une règle pour lui essentielle pour fonder toute proposition sociologique : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle ».

L'individu devient alors, dans cette perspective hyper-déterministe qui subordonne l'individu à la société, un simple produit modelé par la société, un « agent agi », un *épiphénomène* du social. Cette conception déterministe, normative et anti-psychologique de la sociologie durkheimienne fera école et restera hégémonique dans le champ de la sociologie universitaire française pendant près d'un siècle. Dans les autres pays, les relations entre ces deux disciplines n'ont pas connu ces rapports de force et les sociologues américains, par exemple, ont depuis longtemps adopté Freud aussi bien que Marx comme parrains de la sociologie. Les emprunts d'une discipline à l'autre sont du reste extrêmement nombreux et ont conduit au fil du temps à créer des disciplines cousines nées à la croisée de ces deux disciplines, comme la psychologie sociale ou encore la psychosociologie. Ainsi, si la psychologie étudie les causes individuelles des actions individuelles et la sociologie, les causes sociales des actions sociales, la psychologie sociale étudie quant à elle les causes sociales des actions individuelles (comme la psychologie des foules de Le Bon), tandis que la psychosociologie étudie pour sa part les causes psychiques des actions collectives (comme la dynamique de groupe).

La détermination de Durkheim à vouloir fonder une sociologie scientifique et universitaire n'est pas motivée par le seul amour de la science. En bon positiviste, Durkheim compte s'appuyer sur la science pour réformer la société. Il diagnostique, par exemple, le passage de la

solidarité mécanique (fondée, comme dans les sociétés traditionnelles, sur la similitude et la proximité des individus) en solidarité organique (fondée sur la complémentarité des individus résultant de la division du travail engendrée par l'industrialisation). Et il publie de nombreux écrits sur la morale, sur la religion, sur l'éducation, où le sociologue cherche une manière de renouveler ce que l'on appellerait aujourd'hui le « lien social », afin d'éviter les situations d'*anomie*, c'est-à-dire celles où les aspirations individuelles ne sont plus régulées par les normes sociales.

Même si l'on peut se gausser avec le recul du temps de son positivisme et de son scientisme quelque peu dogmatiques ou naïfs, Durkheim réalise là un véritable coup de force en imposant dans le monde intellectuel l'idée que nous devons être face à la société comme le physicien observant un phénomène inconnu. Nous croyons connaître le monde social, mais nous ne savons rien du fonctionnement réel des institutions, des origines du droit et de ce qui fait tenir les individus ensemble. L'ambition de Durkheim aura été de convaincre que les faits sociaux consistent en « manières d'agir, de penser et de sentir » qui s'imposent à l'individu, et qui ne sont réductibles ni à des faits de nature ni à une addition d'actions individuelles. Ces faits relèvent d'une discipline nouvelle, la sociologie, qui doit enquêter sur le terrain et non se limiter à spéculer en chambre, et expliquer les faits sociaux par d'autres faits sociaux. Ses meilleurs outils sont la statistique et le comparatisme. Il choisit à l'occasion des sujets provocants pour mieux asseoir l'indépendance et la spécificité de la sociologie telle qu'il la conçoit.

Ainsi en va-t-il de son livre sur le suicide : cet acte que tout le monde croit personnel, et dont Durkheim démontre qu'il varie en fonction de l'intégration de l'individu dans la vie sociale, des convictions religieuses ou encore des saisons dès lors que le degré d'activité et d'effervescence sociales en sont tributaires. Dans son analyse classique sur *Le Suicide* (1897), Durkheim commence par réfuter les explications d'ordre naturel. Ainsi, si on se suicide davantage en été qu'en hiver, ce n'est pas parce qu'il fait plus chaud mais parce que l'intensité de la vie sociale varie selon les saisons. Soumettant ensuite le suicide à un traitement statistique, Durkheim montre que le taux de suicide varie en fonction des catégories sociales : les célibataires se suicident davantage que les gens mariés ; les protestants se suicident davantage que les catholiques ; il y a plus de suicides à la campagne qu'à la ville, plus de suicides dans les périodes de prospérité que dans les périodes de crise, etc. Au-delà de ces corrélations statistiques, le sociologue essaiera d'établir des lois généralisables à propos du comportement humain, non pas en cherchant l'explication dans la psychologie des personnes (symptômes dépressifs, personnalité fragile, etc.) mais dans les déterminations sociales, économiques, culturelles ou religieuses, bref dans des causes qui sont d'un autre ordre, voire qui déterminent la psychologie individuelle.

Pourtant, si la frontière entre psychologie et sociologie est assez perméable, cette distinction est néanmoins fondée car chaque discipline considère l'homme et son comportement sous un angle différent ; ainsi, comme on l'a vu, le psychologue s'intéressera plus particulièrement aux facteurs psychiques du comportement individuel tandis que le sociologue s'attachera plutôt aux facteurs sociaux des comportements collectifs. On peut déplorer ce morcellement du savoir sur l'homme et penser que l'on a tout à gagner à confronter et à croiser les approches, mais il faut aussi reconnaître l'enrichissement que représente le fait de multiplier les angles de vue, les perspectives sur l'homme car chaque discipline éclaire une facette de la nature humaine différente, singulière et inaccessible aux autres ; la psychologie ou la sociologie sont des optiques qui permettent de mieux voir la réalité humaine, un peu comme le microscope et le télescope révèlent des niveaux de réalité incommensurables et insoupçonnés de la réalité physique du monde.

La science du social et la querelle de l'objectivité sociologique

Pour Durkheim et les positivistes, le fait social est objectif en soi, et il suffit dès lors d'éliminer les préjugés, les prénotions, ou encore le « dogmatisme de la pensée vulgaire » (comme dit Julien Freund), pour le connaître objectivement au départ d'une définition préalable. Or, comme le notent Bourdieu et consorts, « C'est avant tout en inversant le rapport entre la théorie et l'expérience que le rationalisme appliqué rompt avec l'épistémologie spontanée. La plus élémentaire des opérations, l'observation que le positivisme décrit comme un enregistrement d'autant plus fidèle qu'il engage moins de présupposés théoriques, est d'autant plus scientifique que les principes théoriques dont elle s'arme sont plus conscients et plus systématiques ». Ignorer les présupposés théoriques est le plus sûr moyen de s'aveugler sur ce qu'on veut voir ; il convient au contraire d'explicitier ses présupposés, dire « d'où l'on parle », car toute description comporte une part de théorie implicite. Il faut également rappeler qu'il n'y a pas de sociologie *libre de valeurs*. D'abord parce que le chercheur, comme dans tout autre domaine de recherche, n'est jamais vraiment neutre devant la science, puisqu'il n'est chercheur que s'il cherche la vérité scientifique, rien qu'elle et pas autre chose. Or cette vérité est déjà en soi une valeur. Mais aussi parce que se débarrasser des prénotions (ou valeurs) n'est ni aisé ni même sans doute possible. Pour Weber, « valeur » ne signifie pas seulement « idéal » ou norme de vie, mais désigne toute « évaluation » d'une chose quelconque. Or, l'acte d'évaluer intervient aussi dans la démarche scientifique, car le savant ne se contente pas d'accumuler des faits, il les interprète en établissant entre eux diverses relations (de causalité, de correspondance, de subordination, etc.). En effet, comme le souligne encore Julien Freund, le fait scientifique, contrairement à ce qu'affirme Durkheim, n'est pas une chose donnée, mais le résultat d'une évaluation par

interprétation. Les valeurs, dans cette perspective, constituent des présuppositions qui orientent la recherche. Certains faits apparaissent ainsi au savant comme plus importants, plus significatifs, plus typiques, plus riches en développements possibles que d'autres. Les faits sociaux eux-mêmes, si abstraitement construits fussent-ils, restent toujours contingents à la fois au moment où ils sont apparus et au moment où ils deviennent objets de discours. Autrement dit, le sociologue se doit d'être à tout moment conscient des raisons qui constituent le fait qu'il étudie en objet de science (pourquoi s'intéresse-t-on à tel phénomène à tel moment dans tel contexte) mais aussi attentif à l'usage qui sera fait de ses théories.

S'il demeure impératif de se défier de tout *jugement de valeur* (ou subjectivité) dans l'énoncé sociologique, et de tendre vers ce que Max Weber appelait la *neutralité axiologique* (ou objectivité), il n'en reste pas moins que toute proposition sociologique implique au moins un certain *rapport aux valeurs*. Le *rapport aux valeurs* diffère toutefois radicalement du *jugement de valeurs*, en ce que ce dernier se camoufle sous les apparences de la vérité objective. Il s'agit donc d'une subjectivité à prétention objective. À l'inverse, le chercheur est tenu d'indiquer les valeurs — en principe, les siennes propres — qui sous-tendent le point de vue auquel il se place. On a ici affaire à une forme d'objectivité garantie paradoxalement par l'explicitation, la reconnaissance d'une subjectivité. On peut par exemple être anarchiste convaincu et demeurer un excellent connaisseur du droit — ce qui fut du reste l'argument défendu par Weber pour justifier le maintien d'un collègue anarchiste dans le corps professoral de son université. Ses valeurs ayant été posées par le chercheur, sa démarche scientifique consistera alors à mettre en évidence des relations entre des concepts : dans ce travail-là, hormis la recherche de la vérité, qui est une valeur en même temps que le *sujet* de la recherche, les autres valeurs ne doivent plus intervenir que comme *objets* de son étude. Le sociologue s'abstiendra ainsi de juger moralement les faits qu'il étudie. Par exemple, il n'a pas à dire si le fait social de la prostitution lui semble moral ou non. En revanche, il lui est loisible de tenir plusieurs discours également « vrais » sur la prostitution : un discours juridique (qui énonce les conditions de la légalité et de l'illégalité des pratiques qui en découlent), un discours « marxiste » (qui mettra en lumière les processus d'exploitation et d'aliénation de la misère prostituée), un discours interactionniste (qui montrera que la prostituée n'existe pas sans le client, voire sans le policier et le juge), etc.

« Le “rapport aux valeurs”, écrit Peter Berger, est un idéal de compréhension théorique. Il n'implique pas (et Weber n'a jamais prétendu qu'il l'impliquait) que le sociologue qui y aspire est lui-même dégagé de valeurs, qu'il n'est pas conscient des valeurs à l'œuvre dans la situation qu'il étudie, ou qu'il considère que l'on peut mettre en œuvre des politiques dépourvues de toutes conséquences en termes de valeurs. Essentiellement, “rapport aux valeurs” signifie que l'on s'efforce de percevoir la réalité sociale en dehors des espoirs ou

des craintes que l'on peut ressentir. Cela ne signifie pas que l'on ne ressent pas des espoirs ou des craintes, ni que l'on s'empêche d'agir en vue de réaliser ses espoirs ou d'écarter ses craintes. » Rien n'interdit, en effet, au sociologue de participer aux luttes idéologiques de son temps, avec les armes de sa recherche. Il faut bien avouer qu'aucune vocation de sociologue ne naîtrait s'il ne pensait plus pouvoir infléchir dans un sens qui lui paraît souhaitable le cours de l'histoire ou la mentalité de ses concitoyens, mais dans cette mission, il lui faut se restreindre aux outils du savant qui respecte les règles de la méthode scientifique, et refuser la tentation d'user des armes du propagandiste ou du militant pour qui la fin justifie les moyens.

La *neutralité axiologique* ne peut être réduite ou confondue avec une vague prétention au « neutralisme » face aux représentations sociales et aux mouvements qu'elles inspirent, à l'instar des partisans d'un positivisme exacerbé ou des sociologues conservateurs qui s'abritent derrière cette prétendue neutralité, qu'ils confondent avec l'objectivité, pour dire que les choses sont ce qu'elles sont et par là cautionner « scientifiquement » l'ordre social. Il s'agit simplement de distinguer le *moment subjectif* du choix de son objet de recherche (en amont de la recherche) et de son exploitation politique ou morale (en aval de la recherche) et le *moment objectif* de la recherche, où l'on s'interdit de juger des valeurs qui interviennent dans l'objet de la recherche. Mais la recherche scientifique combine toujours ces deux moments, et faire comme s'il n'y avait rien en amont et en aval du moment objectif est une tromperie, un mensonge, au minimum une illusion. En réalité, la prescription de Weber doit plutôt être comprise comme le *premier temps* de l'intervention sociale du sociologue. La *neutralité axiologique*, comme l'a souligné Julien Freund, implique que le chercheur refuse de choisir entre les *valeurs pratiques qu'il analyse* et d'introduire entre elles une hiérarchie ou une préférence. Elle implique aussi qu'il se refuse à astreindre le domaine de compétence de la science à certaines limites sacrées que le sociologue ne pourrait transgresser, à savoir précisément les domaines de conviction que le sociologue en tant qu'individu social a investi de sacralité et qu'il considère comme non discutables : la religion, l'amour, l'art, la morale, etc.

J'ai assez insisté sur le fait que le sociologue n'est pas un savant froid tenu à l'impartialité face aux débats qui agitent la société ; la neutralité axiologique invoquée par Weber n'est pas un tiède et sans doute factice et douteux neutralisme. Je ne connais guère de sociologues qui ne soient engagés politiquement, certains à droite, d'autres à gauche, mais ils n'en demeurent pas moins sociologues. Car l'objectivité à laquelle s'astreint le sociologue consiste simplement — façon de parler car ce n'est rien moins que simple — à ne pas se laisser submerger par une subjectivité non maîtrisée, à toujours passer ses convictions idéologiques au crible de l'argumentation scientifique et de la raison critique. En d'autres mots, à ne pas céder à la tentation du prophétisme et de la prédication. Et je dois admettre que

plus d'un sociologue pontifiant et péremptoire mériterait de se faire « entartre ». Pour le sociologue, étudier le social consiste non pas à décider de ce qui est bon ou mauvais pour la société, mais plutôt à expliquer, ou mieux encore, à comprendre les mécanismes qui régissent la vie sociale. La démarche sociologique vise à une connaissance vérifiée du social et elle y travaille en cherchant à établir des relations de causalité entre les faits sociaux : quels faits sociaux engendrent quels autres faits sociaux avec quels effets ? La sociologie n'ira toutefois pas jusqu'à s'interroger sur les causes premières et les fins dernières : le pourquoi de la métaphysique ne trouve pas sa place dans la méthode sociologique, du moins dans les *Règles de la méthode sociologique* édictées par Durkheim.

Le passage du savoir ordinaire et de la croyance à la science sociologique consacre le passage du particulier au général qui définit ce que l'on entend par un « problème sociologique ». Un problème sociologique consacre en effet le passage du particulier au général en vertu de la méthode généralisante qui vise à mettre en évidence des lois à caractère plus ou moins général. À l'heure actuelle, la conception de la science qui prévaut à peu près dans l'ensemble de la communauté scientifique est celle d'une discipline intellectuelle qui cherche, par une méthode d'essais et d'erreurs, à l'aide d'un va-et-vient incessant entre des corpus théoriques et des démonstrations empiriques, à proposer des vérités forcément partielles. La science cherche à proposer des vérités également provisoires sur divers objets, car deux des principes de base de la scientificité résident dans son caractère à la fois cumulable et vérifiable. La science est *cumulable* ; ce qui n'est pas le cas de la philosophie ou de la littérature où des univers peuvent voisiner voire se contredire : Nietzsche ne s'ajoute pas et ne remplace pas Kant ou Platon même s'il peut s'y référer occasionnellement, Proust n'ajoute rien à Flaubert, à Balzac ou à Zola même si leurs tableaux du monde social relèvent d'une tradition littéraire qui formule un projet intellectuel analogue. La science, au contraire, progresse par approfondissement et accumulation des connaissances. La science est aussi *vérifiable* — ou falsifiable dirait l'épistémologue Karl Popper — c'est-à-dire que si l'on ne peut pas tenter d'infirmer une théorie, c'est qu'on est dans le registre de la poésie ou du dogme mais certainement pas de la science : on ne peut réfuter un vers de Mallarmé, un tableau de Rothko ou les tables de la Loi. En revanche, on peut essayer, par des expérimentations ou des observations, d'infirmer une théorie scientifique, qui sera, si l'on y parvient, réputée fautive ou incomplète et qu'il faudra amender ou compléter, voire abandonner pour une autre suivant des procédures scientifiques, c'est-à-dire se prêtant à une controverse scientifique, soit à une discussion scientifique sans recours à l'argument d'autorité — fût-il esthétique ou religieux. C'est en ce sens que Max Weber, l'un des pères fondateurs de la sociologie — a pu dire que la science « désenchant » le monde, c'est-à-dire qu'elle le prive de ses légendes et ses fables — de ses récits mythiques fondateurs — pour leur substituer le recours à une argumentation de type rationnel et le souci de l'ad-

ministration de la preuve. Cette rationalisation du monde ne signifie pas nécessairement que nous devenions des êtres strictement rationnels (du reste, notre rationalité individuelle n'est pas la rationalité scientifique) mais que le mode de gestion et d'intellection du monde s'établit désormais sur le mode de la Raison scientifique.

Il importe de rompre d'emblée avec l'« épistémologie spontanée » et de « construire » les faits (en l'occurrence les faits sociaux) auxquels s'appliqueront les hypothèses que le travail scientifique s'efforcera d'infirmer ou de confirmer. Le *passage au concept*, c'est-à-dire à la représentation abstraite de phénomènes perceptibles, est une opération absolument nécessaire pour en arriver à formuler des propositions présentant un caractère scientifique, s'agirait-il même d'un événement absolument unique. L'image fautive est celle d'une science qui se contenterait de « photographier » le réel, tout l'effort consistant à obtenir la photographie la plus « objective » possible. Cette image est celle que tend le « piège de l'empirie ». En réalité, *l'exaltation du vécu* est la grande tentation des chercheurs qui s'efforcent de « coller au plus près de la réalité » (hyperempirisme). Cette valorisation romantique de l'expérience contre la théorie correspond à une conception naïve de la « réalité ». Une confusion s'installe aisément entre la « réalité » (subjective voire intersubjective) et la « vérité » (objective). La méthode *généralisante ou nomologique* (*nomos* = loi), visant à mettre en évidence des lois à caractère plus ou moins général, a en revanche pour écueil le *positivisme absolu*, lequel conduit à la mise au point de relations purement formelles entre des concepts vidés de leur contenu empirique. Il faut cependant bien insister sur l'impossibilité pour les concepts d'épuiser le réel.

Classiquement, la démarche scientifique implique toujours une *rupture épistémologique* avec l'empirie immédiate. Selon Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron dans *Le Métier de sociologue*, trois phases sont au principe de l'élaboration de théories sociologiques : 1° conquête (le « fait est conquis contre l'illusion du savoir immédiat ») ; 2° construction (il est ensuite « construit » à l'aide de concepts conduisant à la formulation de théories) ; 3° constatation (et enfin « constaté » par l'expérience ou l'observation). Le processus ainsi décrit vise, dans un premier temps, à nous rendre étranger le fait social que nous côtoyons dans l'empirie, avec lequel nous entretenons donc nécessairement une relation de familiarité, de connivence, ou qu'au contraire nous ignorons et dont nous nous défions, bref, un fait social grevé de préjugés, d'*a priori*, d'idées reçues. Il nous faudra donc nous efforcer de nous défaire de ces idées reçues et de ces *a priori* à son sujet pour en rendre compte, le plus objectivement possible, par la vertu de l'abstraction, de la modélisation, de la formalisation. Une fois le fait social ainsi « construit » sous la forme d'un modèle formel abstrait qui fera office d'hypothèse théorique, on en revient à l'examen de l'empirie afin de vérifier le bien-fondé des théories (on verra plus loin dans le cours les étapes métho-

dologiques menant à cette théorisation et les procédures techniques de vérification). On ne part donc pas d'une « observation détachée de tout sentiment » pour arriver, par induction, à l'énoncé de lois, mais on se place résolument dans la perspective du système hypothético-déductif de la science. Au départ d'objets abstraitement construits, qui représentent à proprement parler des *hypothèses*, des *conjectures* (dont l'ensemble constitue une « thèse ») sont avancées, qui seront vérifiées ou infirmées par l'application correcte de méthodes d'observation et/ou d'expérimentation. Les énoncés de vérité sont ainsi *déduits* logiquement de ces opérations de vérification.

Les deux paradigmes de la sociologie moderne : du fait social à l'action sociale

Conformément au protocole scientifique préconisé par Claude Bernard, les sciences modernes se présentent comme des systèmes *hypothético-déductifs* qui confirment empiriquement des hypothèses qui découlent de « modèles théoriques de pensée » appelés *paradigmes* (Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, 1962) qui reposent eux-mêmes sur un nombre limité *d'axiomes de base* (propositions fondamentales non démontrées : un des axiomes de base de la science pourrait être, par exemple, qu'il existe des lois qui rendent le réel intelligible)

Claude Javeau a tenté de repérer dans la sociologie scientifique qui émerge à la fin du XIX^e siècle trois axiomes de base (dans un ordre qui n'est pas celui retenu ici). Un premier axiome serait que « Les agencements de phénomènes sociaux ont un sens, lequel peut être mis en évidence par l'application de méthodes relevant de l'esprit scientifique. » Comme l'écrit Marcel Mauss, neveu et disciple de Durkheim : « Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits que l'on appelle sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universels, par suite intelligibles. » (Marcel Mauss, *Essais de sociologie* (recueil de textes publiés entre 1901 et 1934), 1968) Cet axiome de base strictement positiviste postule ainsi qu'il est possible d'étudier le social de manière rationnelle et scientifique, soit la possibilité même d'une science du social.

Claude Javeau énonce un second axiome dans les termes suivants : « L'homme constitue une espèce unique et invariable dans le temps. » Commun à toutes les sciences de l'homme (sociologie, psychologie, histoire, économie politique, etc.) et étayé par la biologie moderne qui prouve l'inter-reproductibilité de toutes les ethnies humaines et leur commun capital génétique (annulant au passage toutes les fadaises pseudo-scientifiques racistes), ce principe attribue aux sciences de l'homme une propriété non seulement explicative mais aussi compréhensive. Soit la distinction classique dans l'épistémologie allemande entre les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*).

Un troisième axiome concerne cette fois plus spécifiquement la sociologie, ou ce qu'on appelle « la logique du social » : « L'ensemble des faits sociaux, autrement dit le *social*, est extérieur à l'individu. » Claude Javeau entend par là que « Les actions individuelles concourent à la production du social, mais selon une logique propre à celui-ci, et non selon les intentions individuelles ayant présidé à ces actions » (Claude Javeau, *Leçons de sociologie*, 1997). Ce qu'Henri Janne, éminent sociologue belge, ministre de l'Éducation nationale dans les années 1960, cofondateur avec Georges Gurvitch de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française, et par ailleurs maître de Claude Javeau dans cette université, rend plus explicite de la manière suivante : « Nous croyons, écrit-il dans *Le Système social*, qu'il convient de parler d'extériorité du fait social par rapport à l'individu, dans le sens suivant : même si le fait social est intériorisé, au point que soit dissoute la contrainte, et que l'individu l'ait assimilé jusqu'à le croire sien et à le sentir comme un fait interne, il reste qu'il est venu de l'extérieur, qu'il existait dans la société avant d'être acquis par l'individu considéré. » (Henri Janne, *Le Système social*, 1972) Ce qui paraît le plus intime, le plus subjectif, le plus personnel est parfois aussi le plus institué, c'est-à-dire le plus profondément ancré en nous par l'éducation. Ce troisième axiome rejoint le principe d'extériorité du fait social, affirmé avec force par Durkheim, et fonde une épistémologie positiviste et déterministe.

La sociologie est tiraillée depuis sa naissance entre deux paradigmes concurrents, qui sont au demeurant indissociables, et qui constituent une question aussi indécidable que celle de l'œuf et de la poule. Certains sociologues considèrent que la société est première, puisqu'elle préexiste et survit à l'individu, et que c'est donc elle qui détermine l'individu. Cette approche déterministe privilégie le tout (*holos*) sur ses parties et est ainsi qualifiée d'*holistique* et sera représentée par la sociologie française d'obédience durkheimienne. Le courant philosophique qui sert d'inspiration au *paradigme holistique* est le *positivisme* d'Auguste Comte, repris à son compte par Émile Durkheim pour qui la Société-Personne est comme un corps organique (dont les organes vitaux seraient les institutions) doté d'un esprit (la « conscience collective »). D'autres sociologues soutiennent au contraire que la société n'a pas d'existence en dehors des individus et que par conséquent l'individu est premier et primordial pour créer du social et incarner la « société des individus ». Cette position qui privilégie l'individu est qualifiée d'*atomistique* et sera incarnée par la tradition sociologique allemande. Le cadre de référence qui sert au *paradigme atomistique* est la *phénoménologie* d'Edmund Husserl qui pose l'intersubjectivité au fondement de l'objectivité du monde — soit l'idée que le monde social est tissé et construit par la rencontre des subjectivités croisées et qu'il n'existe pas objectivement en soi. Influencé notamment par les conceptions de la psychologie du comportement (« behaviorisme »), ce paradigme atomistique pose que ce sont les (inter)actions sociales qui vont produire et transformer le social. La société est alors perçue comme l'agrégation d'actions individuelles, comme dans la sociologie de l'ac-

tion de Max Weber, ou la résultante des interactions interpersonnelles, comme le postule la sociologie des formes sociales de Georg Simmel.

Du fait social à l'action sociale

Pour Durkheim, seule compte la connaissance des faits à l'exclusion de toute représentation mentale, de tout sentiment, de tout jugement moral (de toute « prénotion », préjugé ou *a priori* moral) dès lors que le monde social est supposé avoir une existence en soi, exactement comme les faits physiques dont la connaissance ne s'embarrasse pas des sentiments de l'observateur. Il importe donc, dans l'esprit de Durkheim, pour atteindre les vrais objets de la science sociale, les faits sociaux dans leur objectivité de « choses », de se débarrasser de ces idées mêlées de sentiments, autrement dit de notre vision subjective, « affective », spontanée et pour tout dire non scientifique, non positive, soit ce qu'il nomme les *prénotions* (idées reçues, préjugés, *a priori* qui entravent notre perception et notre compréhension du monde social). Positiviste convaincu, héritier de Montesquieu et de Comte (à qui il emprunte respectivement les notions de « loi » et de « fait »), Durkheim va s'efforcer de fixer les principes positifs de la recherche sociologique. Il commence par définir les « faits sociaux » comme « des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui », puis il énonce la célèbre première règle inaugurale suivant laquelle ces faits sociaux doivent être traités « comme des choses » : « Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. » (Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 1894)

La sociologie française, majoritairement durkheimienne, a longtemps été de type *holistique*, supposant que le tout (le « social », les institutions, les structures, le système...) est d'une nature différente de celle de ses composants (les individus). Selon cette conception, les comportements individuels sont le résultat d'impositions effectuées par des *structures* sociales, elles-mêmes produits d'une histoire qui se déroule selon ses propres lois. C'est par rapport à ces structures (l'État, les institutions comme la famille, le droit, le langage, l'armée, etc., la « conscience collective », la culture) que ces comportements prennent leur sens. Le primat du social sur les conduites individuelles a été affirmé avec force par Émile Durkheim qui étudie les « faits sociaux », à savoir le cadre institutionnel, structurel de nos actions. Le

fait social a ainsi pour propriété d'être *extérieur* à l'individu : il s'impose à lui, qu'il en ait conscience ou non. Certains faits sociaux nous apparaissent comme clairement extérieurs (le milieu géographique, l'organisation du travail, etc.), d'autres nettement moins clairement (la langue, les croyances — ce qu'on appelle les « faits de mentalité » ou les « faits de croyance ») mais tous pourtant comportent une part de *contrainte*. Le fait social est toujours un fait de groupe, de nombre, et se caractérise par une certaine permanence, ou du moins par des régularités. En ce sens, l'une des ambitions de la sociologie est de mettre en évidence des lois, mais qui sont toujours de nature probabiliste.

Ce paradigme est donc globalement *normatif* dans la mesure où le modèle que propose de la société ce courant est celui d'individus qui seraient « agis » par des structures relativement stables dans le temps, par l'intermédiaire de « représentations » qui traduisent l'intériorisation du social dans les consciences individuelles (ce que Freud appelle le *surmoi* et Durkheim, la *conscience collective*). Au positivisme comtien s'ajoute encore une composante organiciste (favorisée par l'esprit du temps et théorisée par le sociologue britannique Spencer, très influent à l'époque) qui confère à cette sociologie, par ailleurs déterministe et conservatrice (paradoxale quand on songe aux convictions socialistes de Durkheim), une connotation fonctionnaliste dès lors que chaque institution sociale (le mariage, la justice, etc.) correspond à une fonction vitale pour le maintien et la pérennité du corps social, toujours menacé d'*anomie* selon Durkheim, c'est-à-dire de dislocation sous les coups de l'individualisme moderne.

Dans l'optique durkheimienne, un phénomène social quelconque est toujours engendré par une certaine *cause* et vise une certaine *fin* (cette cause et cette fin ne devant pas être considérées comme ultimes). « Quand donc on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la *cause efficiente* qui le produit et la *fonction* qu'il remplit », écrit Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique*. Selon Durkheim, cause et effet se renforcent mutuellement, comme dans le cas de la sanction pénale : « La réaction sociale qui constitue la peine est due à l'intensité des sentiments collectifs que le crime offense ; mais, d'un autre côté, elle a pour fonction utile d'entretenir ces sentiments au même degré d'intensité, car ils ne tarderaient pas à s'énerver si les offenses qu'ils subissent n'étaient pas châtiées. » La *cause efficiente* est ici une atteinte à la cohésion sociale et la *fonction utile*, comme dit Durkheim, en est la restauration de ce sentiment d'appartenance collective. On remarquera au passage que la cause et la fonction repérées par Durkheim sont d'emblée sociales ; la cause retenue n'est pas la vengeance, qui serait une cause psychologique individuelle, et l'effet retenu n'est pas le soulagement ou la compensation, qui seraient des fonctions psychologiques individuelles. La *cause efficiente* recherchée n'est bien sûr pas la cause première de la métaphysique (le conflit du Bien et du Mal) et, rejetant comme nous l'avons déjà vu tout psychologisme, Durkheim formulera une proposition capitale qui

prendra place au rang d'axiome de base de la sociologie : à savoir que « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle. » Autrement dit, « le social s'explique par le social ». On notera par ailleurs que le concept de « fonction utile », propre à la pensée fonctionnaliste, est foncièrement conservateur dès lors qu'il sous-tend la distinction que Durkheim opère, dans l'ordre du social, entre le « normal » (la fin socialement utile, soit le renforcement du sentiment d'appartenance collective et de l'ordre moral) et le « pathologique » (ou la fin socialement nuisible, soit le développement du sentiment individualiste et l'anomie — concept durkheimien que l'on traduirait aujourd'hui par l'estompement de la norme ou la perte de repères).

Durkheim postule encore que cette cause est unique, et il se présente donc à cet égard comme un partisan du *monisme causal*. Cette position radicale fut critiquée par un autre « père fondateur » de la sociologie, l'économiste italien Vilfredo Pareto (1848-1923). Ce dernier renvoie au *pluralisme causal*, selon lequel on ne peut assigner à un phénomène une cause unique ou rigide. Il y a une multiplicité de causes diverses qui agissent corrélativement pour produire des effets. La notion de pluralisme causal se complète en outre chez Pareto de celle de la *dépendance mutuelle*, qui indique que les conditions (causes) et les effets, qui constituent les faits sociaux, agissent entre eux les uns sur les autres. Le schéma de l'explication causale linéaire doit, en effet, être amendé par l'introduction de *boucles de rétroactions* (ou *feedbacks*) qui substituent au schéma linéaire vectoriel un schéma circulaire systémique. Ainsi, le crime appelle-t-il la répression qui à son tour appelle le crime.

Un autre amendement important à apporter à l'explication causale durkheimienne réside en la prise en compte du fait que les hommes, dans leurs actions et leurs interactions, sont mus par des *intentions* qui président à la recherche de fins individuelles ou collectives. Ces intentions ne sont pas des motivations, dans l'acception psychologique du terme, mais de rationalisations, de justifications, de légitimations qui découlent bien plutôt du sens que les acteurs donnent à leurs actions. La tâche du sociologue serait alors de saisir le sens des actions, donc non seulement de les expliquer, mais avant tout de les *comprendre*, c'est-à-dire de mettre en évidence le lien unissant l'action achevée ou poursuivie et les intentions qui y ont présidé. Cette approche est souvent qualifiée de *sociologie compréhensive*. Max Weber définit la sociologie comme « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale, et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par activité un comportement humain quand, et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et, par activité sociale, l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (Max Weber, *Économie et Société*, 1922). Le sociologue

s'efforcera ainsi d'attribuer un *sens plausible* au comportement humain, qui devient un objet d'interprétation et la sociologie compréhensive défendue par Max Weber se fait *herméneutique* (science de l'interprétation).

Max Weber (1864-1920) est issu d'une famille allemande industrielle protestante. Son père a mené une carrière politique en tant que représentant du parti national libéral, d'où son point de vue libéral, avec cependant un penchant pour le socialisme. Étudiant en droit, Max s'intéresse rapidement à l'économie et la sociologie dont il sera considéré comme l'un des fondateurs, au même titre qu'Émile Durkheim. Son apport concerne de nombreux domaines (sociologie des religions, étude de la société capitaliste, analyse du pouvoir...). L'économiste qu'il est par ailleurs, propose de recourir à des modélisations pour approcher la réalité sociale et, critiquant les approches trop théoriques, il sera l'un des pionniers de l'enquête de terrain. Engagé dans une activité politique, opposant à Guillaume II, convaincu de la nécessité de l'État-Nation, il combat l'antisémitisme, l'anti-européanisme et la démagogie, et adhère au parti social-démocrate en 1918. Membre de la délégation allemande au traité de Versailles, il est sollicité pour travailler à l'élaboration de la Constitution de la République de Weimar. Appelé à la fin de 1918 à la chaire de sociologie de l'université de Munich, il meurt prématurément de pneumonie en juin 1920. Ses principales œuvres sociologiques sont *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905) ; *Le Savant et le Politique* (1919) ; *Économie et société* (1922).

Chez Weber, la perspective se déplace du *fait social* (objectif) à l'*activité sociale* (objectif). Il inscrit de la sorte l'objet dans une dimension intersubjective fondamentale. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'« activité » est ici la traduction de l'allemand *Handeln* (le « commerce »), au sens « d'être en commerce avec quelqu'un », soit d'interaction. Weber subordonne le but de la connaissance scientifique (expliquer par les causes) à une opération de connaissance spécifique : la compréhension qui en serait la condition nécessaire. Cette démarche ne vise donc pas à se substituer à la démarche explicative ; elle se propose seulement, là où c'est possible, de la compléter. Ce qui ne veut pas dire que la compréhension vient en second lieu et que l'explication vient en premier lieu. Selon Weber, les deux opérations sont concomitantes. L'explication ne doit pas seulement être causale, elle doit aussi comporter une compréhension, un acte d'interprétation. Pour marquer ce qu'il considère comme une double face où se côtoient « explication » et « compréhension », puisqu'il ne les oppose pas l'une à l'autre, Weber parle de « compréhension explicative » ou encore « d'explication compréhensive ».

Afin d'éviter tout malentendu, précisons que la démarche compréhensive exclut tout recours à l'introspection (ou intropathie) — il ne s'agit pas de laisser libre cours à sa subjectivité pour *comprendre* au sens sociologique du terme, ni de tenter de deviner l'autre ou

encore de prétendre se mettre à sa place, mais bien de considérer comme un objet d'étude la subjectivité d'autrui, de s'intéresser aux raisons d'agir d'autrui, plutôt que de les négliger comme le fait Durkheim. La démarche compréhensive n'implique pas davantage une « empathie » et encore moins une « compréhension » au sens moral du terme, qui signifie alors plus ou moins le « pardon des offenses » ou leur justification. Comprendre, selon Weber et ses disciples, c'est saisir, de la manière la plus objective qui soit, et en les rapportant aux causes les plus vraisemblables de leur production, les relations significatives que les individus établissent, en tant qu'acteurs sociaux, entre leurs conditions d'existence et les actions qu'ils accomplissent, en vue de réaliser des fins qui leur apparaissent plus ou moins clairement. Ainsi se dégage une *sociologie herméneutique*, consistant en la recherche de la compréhension des phénomènes dans leur singularité. À l'opposé de l'« exaltation du vécu », cette démarche, qui s'attache véritablement aux fins que les hommes poursuivent, en permet cependant une lecture scientifique.

La sociologie compréhensive s'intéresse donc au sens que donne l'individu à sa propre action. À l'inverse du holisme, la méthode de Weber consiste donc à expliquer les faits sociaux à partir des actions individuelles auxquelles il accorde une certaine forme de rationalité. Encore que ce schéma de pensée qui nous fait agir de façon rationnelle recouvre deux significations selon Weber : on peut agir rationnellement en ayant un but d'efficacité (*action rationnelle en finalité*) ; ou on peut agir en fonction de valeurs (*action rationnelle en valeur*, comme se battre pour l'honneur, par exemple). Ces deux types d'action (qui renvoient à la distinction qu'opère Weber entre l'*éthique de responsabilité* et l'*éthique de conviction*) s'opposent aux actions affectives (guidées par émotion) et aux actions traditionnelles (issues de l'habitude, de la coutume). Weber a ainsi distingué quatre types d'actions sociales : 1° l'*action rationnelle en finalité* : orientée vers une fin et mesurée par les moyens à déployer pour parvenir à cette fin (c'est le calcul rationnel fins-moyens) ; 2° l'*action rationnelle en valeur* : motivée par la conviction ou la croyance inconditionnelle en une valeur, indépendamment de son résultat : le devoir, l'honneur, la foi, la dignité... ; 3° l'*action affective* : reposant sur des sentiments et des passions : l'amour, la vengeance, etc. 4° l'*action traditionnelle* : reposant sur la coutume, mais aussi l'habitude, la routine, y compris et même surtout dans notre vie quotidienne. L'individu agit selon des valeurs, des croyances, il ne se contente pas de réagir aux stimulations de l'environnement. Il a toujours une liberté d'action mais Weber accorde qu'il n'est pas toujours maître des effets que ses actions peuvent entraîner (dans le sens où ceux-ci peuvent être ainsi involontaires). Mais le social peut également être le résultat non intentionnel d'actions individuelles intentionnelles, soit ce qu'il entend par le « paradoxe des conséquences » (et que le sociologue français contemporain Raymond Boudon, promoteur de la théorie de l'individualisme méthodologique, définit comme des « effets pervers »).

La rationalité est une notion centrale de la pensée de Weber qui montre que les sociétés modernes sont soumises à un processus de rationalisation croissante (« la science désenchanté le monde », dira-t-il) dans la mesure où la rationalité orientée vers les buts s'étend peu à peu à tous les domaines de la vie intellectuelle et sociale, au détriment par exemple des activités guidées par la tradition. Ce processus de rationalisation, qui se traduit par la recherche d'organisation les plus efficaces, concerne l'État (développement de la bureaucratie dont Weber fait l'analyse), les entreprises, les partis politiques... L'administration bureaucratique représente le type de la domination légale. Elle est alors la forme d'organisation la plus juste et la plus efficace, dont les caractéristiques sont : 1° un pouvoir fondé sur la compétence ; 2° un fonctionnement s'appuyant sur une réglementation impersonnelle ; 3° une exécution des tâches divisées en fonctions spécialisées ; 4° une carrière réglée par des critères objectifs (ancienneté, qualification). Cette forme de gestion de production s'étend à toutes les formes d'organisation moderne qui intègrent la rationalisation des tâches déjà pratiquée (le taylorisme — division du travail — et fordisme — travail à la chaîne).

Pour étudier les comportements sociaux, Weber développe la méthode de l'*idéal-type*. Il s'agit d'un outil d'analyse qui consiste à modéliser l'objet social étudié, de la même façon que les économistes établissent un modèle de marché de concurrence pure et parfaite afin de mieux étudier le marché réel de loi de l'offre et de la demande. L'*idéal-type* regroupe dans un tableau les caractéristiques essentielles d'un phénomène. Il ne reflète pas la réalité mais facilite son analyse en accentuant certains traits, comme dans toute modélisation scientifique. Weber propose ainsi une méthode originale de construction conceptuelle ou de modélisation de l'objet, qui est au centre de sa théorie de la connaissance. Il définit lui-même cette méthode de l'*idéal-type* (*Ideal-Typ*) comme une *utopie*. « On obtient un idéal-type, écrit Weber dans ses *Essais sur la théorie de la science*, en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. » Notons encore que cet instrument de recherche ne constitue en rien un « idéal », au sens moral ou esthétique du terme. L'allemand « *ideal* » concerne ce qui se produit dans l'ordre de l'idée, et devrait être traduit ici par « idéal ». Quoi qu'il en soit, un idéal-type est donc un « type construit dans l'idée ». Le travail de recherche devra alors notamment veiller à déterminer dans chaque cas particulier si la réalité observée se rapproche ou s'écarte de l'idéal-type. Par exemple, ayant construit l'idéal-type de « ville », on peut voir si une agglomération donnée s'en rapproche assez pour mériter le nom de ville, dans toutes les dimensions retenues pour élaborer l'idéal-type : économique, historique, politique, etc. L'idéal-type n'est donc pas un modèle normatif, construit par induction au départ d'un relevé systématique des diverses caractéristiques d'objets apparentés (par exemple : le

modèle de ville médiévale, avec ses murs, sa place du marché, ses quartiers spécialisés), mais un modèle hypothétique et heuristique, construit *a priori*.

Il mettra ainsi en relation l'*éthique protestante*, ou plutôt le calvinisme qui impose de chercher son salut individuel sur terre par le travail et l'accumulation de richesse, et les caractéristiques du *capitalisme* (organisation rationnelle du travail et recherche du profit non pour le dépenser mais pour le réinvestir). Les valeurs de l'éthique protestante semblent (d'après Weber) être en conformité avec l'esprit du capitalisme et il propose dès lors une interprétation culturaliste du capitalisme moderne qui prend le contre-pied de l'analyse matérialiste de Marx puisque c'est, chez Weber, l'idéologie culturelle et religieuse (la *superstructure*) qui expliquerait le succès et l'essor du capitalisme moderne et non les rapports de production (l'*infrastructure*). Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber montre que le développement du capitalisme moderne ne peut être expliqué par le jeu « naturel » de lois économiques « pures » (libéralisme économique), ni par l'économie déterminant en dernière instance (marxisme), non plus que par une constance psychologique, la « soif de l'or » (Sombart). Mais il ne substitue pas la causalité religieuse à la causalité économique : il explicite l'importance de l'éthique, plus que du dogme d'ailleurs, dans le traditionalisme économique comme dans l'émergence de conduites et de concepts économiques nouveaux. L'*ethos* calviniste, sa version puritaine surtout, hostile aux traditions, à la magie, à la sentimentalité, au luxe, à tout ce qui est « irrationnel », car inefficace, inutile, était propice à la naissance de l'« esprit du capitalisme moderne ». Une accumulation primitive du capital est possible sans le recours à la force ; le calvinisme et le puritanisme condamnant la jouissance des richesses, qu'il s'agisse de thésaurisation ou de dépense, comme dangereuses pour le salut de l'âme, seul l'investissement en capital, favorable au développement des entreprises, reste licite.

Georg Simmel (1858-1918), autre figure majeure de la sociologie allemande, a étudié la philosophie et l'histoire à l'Université Friedrich-Wilhelm de Berlin, de 1876 à 1881, où il enseignera à partir de 1885. Très apprécié des étudiants et de nombreuses personnalités berlinoises, il ne fut cependant jamais reconnu par la hiérarchie universitaire (il devient professeur extraordinaire de son université en 1901 mais ce titre purement honorifique ne lui permet pas de prendre part à la vie académique). Ses ouvrages ne lui attirèrent pas non plus les faveurs de ses collègues de l'université de Berlin, mais suscitèrent l'intérêt de l'élite intellectuelle berlinoise.

La sociologie de Georg Simmel se caractérise tout d'abord par l'angle d'approche particulier qu'elle préconise pour étudier le vivre ensemble. Simmel nous dit que pour réussir à percer les mystères de l'être social, il faut partir de l'étude de l'atome le plus petit de cette

réalité : l'individu qui est le « lieu immédiatement concret de toute réalité historique ». Simmel nous donne une description très précise de ce qu'est cet angle d'approche dans son livre *Sociologie* (1908). Pour étudier la société, Simmel nous dit qu'il faut la prendre dans son acception la plus large, c'est-à-dire, « là où il y a *action réciproque* de plusieurs individus ». La réciprocité définit ici l'action sociale comme une interaction interpersonnelle (ce qui fera de Simmel une référence importante pour l'école de Chicago qui produira la théorie de l'interactionnisme symbolique, et plus largement la sociologie de la vie quotidienne). Ce que la sociologie doit observer, ce sont les liens qui existent entre les individus, ce qu'il appelle la *sociation*. Il opère toutefois une distinction entre *contenu de sociation* et *forme de sociation*. Simmel définit le *contenu de sociation* comme « tout ce que les individus, le lieu immédiatement concret de toute réalité historique, recèlent comme pulsion, intérêt, buts, tendances, états et mouvement psychologiques, pouvant engendrer un effet sur l'autre ou recevoir un effet venant des autres » (cf. Weber). Le *contenu de sociation* est donc tout ce qui fait bouger l'individu, toutes les pulsions, physiques ou psychologiques, qui le poussent à rentrer en interrelation avec un autre. Ces *contenus de sociation* prennent une certaine *forme de sociation* : « Voici les éléments de tout être et de tout fait social, inséparable dans la réalité : d'une part, un intérêt, un but, ou un motif, d'autre part une forme, un mode de l'action réciproque entre les individus, par lequel, ou sous la forme duquel ce contenu accède à la réalité sociale. » (Georg Simmel, *Sociologie*, p. 44)

Notons que, pour Simmel, la philosophie (comme toute science ou tout art) doit être « entendue comme interprétation, coloration, accentuation sélective du réel par l'individu » (cf. l'idéal-type chez Weber). On voit par là que la sociologie de Simmel est foncièrement relativiste. La sociologie repose sur des présupposés particuliers et ne sont au final qu'une manière particulière qu'un individu a de mettre en forme le monde et « qui n'épuise jamais la totalité d'une réalité ».

Simmel crée une nouvelle vision des choses matérielles : « Il s'agit de construire, sous le matérialisme historique, un étage laissant toute sa valeur explicative au rôle de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, tout en reconnaissant les formes économiques elles-mêmes comme le résultat de valorisations et de dynamique plus profondes de présupposés psychologiques, voire métaphysiques. Ce qui doit se développer, dans la pratique cognitive selon une réciprocité sans fin : à chaque interprétation d'une figure idéale par une figure économique se liera l'exigence de saisir cette dernière à son tour par des profondeurs plus idéelles, dont il faudra de nouveau dessiner le soubassement économique général, et ainsi de suite à l'infini. Avec cette alternance, cet entrelacs de principes épistémologiques opposés dans l'abstrait, l'unité des choses, qui paraît inaccessible à notre connaissance et pourtant fonde sa cohérence, devient pour nous pratiques autant que

vivante. » Pour Simmel, la vie matérielle est cause de la culture spirituelle et, en même temps, la forme que prend la vie matérielle est le résultat de processus de valorisation et de présupposés psychologiques. Simmel oppose de la même manière la *culture objective* à la *culture subjective*, la culture objective étant l'ensemble de la culture telle qu'elle existe en dehors des individus, et la culture subjective, la part de cette culture objective intériorisée par l'individu. L'œuvre de Simmel peut être lue comme une mise en tension, caractéristique de la modernité, de la culture subjective et de la culture objective (le passage de la première à la seconde constituant pour lui la « tragédie de la culture »), du déterminant objectif de l'action et de son déterminant subjectif, de ce qui, dans la société, n'est que société (les formes) et ce qui est psychologique (les contenus). Ce qui fera dire que la sociologie de Simmel est une sociologie « formale ».

Les travaux de Simmel sur la ville et la figure de l'étranger (en particulier « Métropoles et mentalités », 1903 et « Digressions sur l'étranger », 1908) inspireront la célèbre école de Chicago, vivier de sociologues et d'anthropologues qui vont initier des recherches en sociologie urbaine suivant des méthodes de terrain originales et donner naissance à des courants théoriques aussi importants que l'interactionnisme symbolique. À l'instar de Max Weber citant un proverbe allemand du XV^e siècle, — « L'air de la ville rend libre » —, Simmel est convaincu que la liberté et l'autonomie individuelles sont corrélées à la mobilité et à l'adaptabilité de l'habitant des villes. Ce n'est pas seulement l'importance de la superficie de son territoire ou du nombre de ses habitants « qui fait de la grande ville le siège de la liberté personnelle ». En effet, au-delà de l'expansion visible de la ville, son extension est un phénomène dynamique en raison du fait qu'ainsi la ville acquiert de la valeur, « d'une façon similaire à la forme de développement de la fortune » et sa zone d'influence s'accroît en fonction de cette plus-value. Ce point est défini comme caractéristique des grandes villes. Ce processus d'expansion-extension est lié à la division et à la spécialisation économique du travail en général et en ville en particulier. La nécessité de spécialiser la production, pour trouver une source de revenus conduit à une différenciation économique qui elle-même entraîne une individualisation des qualités humaines... et son corollaire : le développement et l'accomplissement de la liberté individuelle. Simmel situe son propos dans le contexte de la division et de la spécialisation du travail du XIX^e siècle et postule que c'est son adaptabilité qui permet à l'individu de procéder aux accommodations nécessaires. C'est en milieu urbain que l'individu est le plus fortement soumis à une stimulation nerveuse intense et incessante ; et c'est ainsi en premier lieu sur le plan sensoriel que le sujet s'organise et s'adapte en tant « qu'être de différence », dans un contraste profond entre ville et campagne. À la différence de l'habitant rural, analyse Simmel, c'est par son intellectualité plutôt que par son affectivité que le citadin-type parvient à la fois à se protéger de la « violence de la grande ville » et à s'adapter aux changements permanents auxquels il est confronté en milieu urbain. Les mani-

festations individuelles de cette intellectualité citadine sont multiples, dans l'échange et plus particulièrement dans l'économie monétaire, « spécificité historique des grandes villes ». « L'habitant des grandes villes calcule [...] avec des personnes qui appartiennent à son réseau social d'obligation » dans des relations objectives caractéristiques du marché urbain où producteurs et acheteurs ne se connaissent pas. « L'esprit moderne est ainsi devenu de plus en plus calculateur » en conformité avec « l'idéal de la science ». Cette mentalité citadine est « le reflet subjectif de l'économie monétaire intériorisée, l'argent [étant] avec son absence de couleur et son indifférence, le niveleur le plus effrayant ; [vidant] de sa substance le noyau des choses, leur particularité, leur valeur spécifique, leur incomparabilité. » L'argent, qui remplit une fonction d'échange entre des biens et des personnes différenciés dans la société urbaine, suppose l'équivalence, l'interchangeabilité et le caractère en définitive impersonnel de l'urbanité.

L'équation simmelienne entre la ville et l'argent basés sur l'échange de la différence, soit l'équivalence, est incarnée par la figure de l'étranger identifié au commerçant (*handeln* = commerce mais aussi action chez Weber) médiateur par excellence. L'« être de différence » qu'est le citadin s'incarne donc dans la forme sociologique de l'étranger dont « toute l'histoire économique montre qu'il fait partout son apparition comme commerçant », intermédiaire entre le groupe et l'extérieur. Par son apparentement à la « forme sublimée » du commerce intermédiaire : la pure finance, l'étranger en acquiert la principale caractéristique : la mobilité. Par extrapolation, ce point de vue donne à penser que la figure simmelienne de l'étranger incarne de par sa fonction tout facteur d'interrelation entre un groupe social et l'environnement qui lui est extérieur, entraînant ainsi le développement d'autres interrelations, etc. Si l'on transpose ce qui est décrit à l'échelle d'un groupe à un niveau plus large, on se représente alors le processus d'urbanisation comme un ensemble quasi illimité de ramifications prenant la forme d'un réseau en expansion permanente.

Dans son analyse, Simmel se fonde sur l'opposition ville/campagne, particulièrement marquée mais néanmoins déjà en mutation au tournant du XX^e (avec l'avènement de l'industrialisation) ; par ailleurs, il associe des mécanismes de nature différente : psychologique, économique, historique ou géographique tantôt à l'échelle individuelle, tantôt sur un plan collectif. Dans cette démonstration le sociologue établit une corrélation entre les processus d'urbanisation et l'accomplissement de la liberté de l'individu dans la société moderne. Sur le plan théorique, Simmel s'inscrit dans la continuité de la pensée durkheimienne et développe la sienne propre : la psychologie sociale, pensée qui a inspiré l'école de Chicago.

Fondateur de cette fameuse école de Chicago, Robert E. Park (1864-1944), qui fut l'élève de Georg Simmel à Berlin, est un ancien journaliste-reporter de 49 ans lorsqu'il rejoint l'uni-

versité de Chicago en 1913. Une véritable école se constitue autour de Park avec l'écologie humaine pour problématique commune et le tissu urbain pour champ de recherches ou laboratoire commun sans rupture avec le passé journalistique de Park. Pour lui, en effet, le sociologue est « une espèce de super-reporter » dont le travail doit « nous permettre de comprendre ce que nous lisons dans le journal ». Park est fasciné par la vie urbaine, dont Chicago offrait un exemple particulièrement saisissant à l'époque, par son rythme de croissance rapide, ses immigrants de toutes nationalités et ses truands — dont le fameux Al Capone. Il lança ses étudiants « sur le terrain », afin qu'ils récoltent par entretiens, observations, relevés cartographiques, des matériaux de première main. Cette méthode de collecte d'informations, le *fieldwork*, est sans doute une des caractéristiques principales de l'école de Chicago. Pas de rupture non plus entre son passé militant (il a été secrétaire de Booker Washington et de son association de défense et de promotion des Noirs du Sud) et la place centrale de la figure simmelienne de l'étranger dans les travaux de l'École de Chicago. C'est la véritable clef de voûte théorique de ce courant de recherche dans son analyse des mécanismes et processus de socialisation en milieu urbain : à travers l'étude du rapport individu-environnement, mais aussi par intérêt pour la question de l'immigration. L'université de Chicago possède ainsi, depuis les années 1920, le département le plus dynamique et innovateur en sociologie : on y étudie, sur le terrain, la sociologie urbaine et, de manière générale, on y attache une importance toute particulière aux manières de dire et de faire des gens, au lieu d'édicter des lois sociologiques générales sur le fonctionnement des sociétés ou de chercher des régularités statistiques, comme le proposait la sociologie traditionnelle ; ce sera le berceau du courant sociologique dit de l'*interactionnisme symbolique*, soit de l'étude de la réalité sociale telle qu'elle se construit au travers des interactions entre les acteurs sociaux.

« La ville. Propositions de recherche sur le comportement en milieu urbain » que Park rédige en 1916 constitue à cet égard un véritable manifeste : un texte de base et de référence jetant les bases d'une série de travaux représentatifs d'un courant original de la recherche en sociologie urbaine : l'écologie humaine, qui va inspirer à son tour l'école de Palo Alto dont les membres ont été en partie formés à Chicago. « La ville [...] est [...] plus qu'une agglomération d'individus et d'équipements collectifs [...] plus qu'une constellation d'institutions et d'appareils administratifs [...]. C'est plutôt un état d'esprit, un ensemble de coutumes et de traditions [...] pas simplement un mécanisme matériel et une construction artificielle. Elle est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent : c'est un produit de la nature et, particulièrement, de la nature humaine. » Les principaux facteurs de « l'organisation écologique » de la ville sont les transports et les communications, les journaux et la publicité, l'urbanisme et l'architecture.

Un autre inspirateur de cette sociologie américaine empirique, qui va notamment engendrer l'ethnométhodologie, aura été Alfred Schütz, philosophe des sciences sociales, d'approche phénoménologique et sociologue né à Vienne le 13 avril 1899 et mort le 20 mai 1959 à New York. Il est considéré comme le fondateur de l'idée d'une sociologie phénoménologique. Il a été influencé par la sociologie compréhensive de Max Weber, par les thèses sur le choix et sur la temporalité d'Henri Bergson et, surtout, par la phénoménologie d'Edmund Husserl. Après son immigration aux États-Unis, l'influence du pragmatisme américain et du positivisme logique concourent à consolider son souci d'empiricité, qui a chez lui la forme d'une attention au monde concret, au monde vécu (*Lebenswelt*).

À la base de l'idée de sociologie phénoménologique, Alfred Schütz a d'abord subi une influence des travaux sociologiques de Max Weber. Selon les thèses de ce dernier, la « signification subjective » que revêt l'action pour son auteur doit faire l'objet d'un acte interprétatif. À l'encontre d'une réduction de la sociologie à un modèle strictement causal, Weber développe sa théorisation du social en vue d'une interprétation des motifs subjectifs d'action, afin d'assurer une prise en compte par la sociologie de la dimension subjective des conduites. C'est de là que vient l'expression « sociologie compréhensive ». C'est cet apport théorique de légitimation de la dimension compréhensive inhérente aux actions sociales que Schütz retire des travaux de Weber, en soulignant l'importance de l'aspect interprétatif pour les sciences sociales, considérant d'ailleurs qu'il y a une primauté des sciences de la culture sur les sciences naturelles dans la mesure où celles-ci lui semblent revêtir (en elles-mêmes) une dimension culturelle. Cependant, malgré l'apport que représente la sociologie compréhensive, Schütz estime que la notion d'action dans les travaux de Weber demeure trop imprécise, notamment en ce qu'elle ne permet pas de distinguer convenablement l'action en tant qu'acte accompli (l'acte d'un sujet) de l'action dans ses dimensions d'accomplissement (l'action d'un sujet). De la sorte, les travaux de Weber sur la « conduite sociale » ne tiennent pas compte des structures temporelles de l'expérience et des projets d'action, ce qui constitue une lacune théorique rendant difficile, selon la critique de Schütz, le traitement précis du sens englobant l'action sociale.

L'action s'enracine au sein d'un environnement comportant un rapport à autrui qui s'articule autour d'un axe temporel et d'un axe spatial. Aussi, selon Schütz, le monde social est structuré en quatre régions (« Some Structure of the Life-World », dans *Collected Papers III*, p. 116-132) : l'*horizon des prédécesseurs*, c'est-à-dire les individus qui sont maintenant décédés (mais qui ont façonné divers sédiments historiques) ; l'*horizon des successeurs*, c'est-à-dire les individus qui ne sont pas encore nés, les générations à venir ; l'*horizon des « compagnons » (consociates)*, c'est-à-dire les individus qui partagent un même environnement que nous, autant d'un point de vue temporel qu'en vertu d'une proximité spatiale (être dans une

même pièce, par exemple) ; *l'horizon des contemporains*, c'est-à-dire les individus qui vivent à la même époque que nous, qui nous sont contemporains, mais sans pour autant partager un même environnement spatial.

À cette structure s'ajoutent, selon Schütz, deux types essentiels de rapports à autrui : un rapport de compréhension/interprétation et un rapport d'action/influence (directe ou indirecte) sur autrui. Évidemment, seul le rapport de compréhension/interprétation sera possible envers les prédécesseurs, alors que seul le rapport d'action/influence (indirecte) sera possible à l'égard des successeurs. La réciprocité des rapports compréhension-action n'étant possible que pour les contemporains et les « compagnons » (*consociates*).

Schütz remarque que le monde social est constitué d'acquis dont l'intégration est implicite dans les actions et les intentionnalités pratiques. Dans son quotidien, l'individu acclimaté à une culture intègre un ensemble de savoirs et savoir-faire qui aura le caractère d'évidence (*taken for granted*), ces savoirs et savoir-faire étant pris pour acquis — jusqu'à ce qu'il y ait altérité. Par exemple, pour l'individu acclimaté à une culture, pris par son quotidien, « que le métro fonctionne demain, comme d'habitude, est pour lui une certitude qui est presque du même ordre de vraisemblance que le lever du soleil ce même lendemain. » (« L'Étranger », dans *Le Chercheur et le Quotidien*, p. 221). Les analyses devront donc prendre en compte, selon Schütz, qu'un ensemble d'allants de soi est inhérent au monde vécu — ces allants de soi se reflétant aussi dans le langage. Un corollaire des évidences (*taken for granted*) est la typification du monde social ; cette typification entrant en jeu dans la perception des actions et des fonctions sociales. Par exemple, un facteur simplement croisé sur la rue n'est pas véritablement connu en tant que personne, mais est d'abord appréhendé comme étant un facteur typique. Il est à cet égard important de noter que Schütz choisit délibérément le terme de typification, plutôt que le terme d'idéal-type utilisé par Weber, afin de marquer le caractère non figé, selon Schütz, des typifications qui sont liées au monde vécu (*Lebenswelt*). De ces typifications de l'environnement social découleront certaines attentes normées, standardisées. C'est-à-dire que des attentes seront habituellement élaborées en vertu de certains types, faisant en sorte que les significations octroyées aux typifications acquièrent un caractère relativement commun qui s'impose dans certains milieux — bien que les typifications n'aient pas de nature figée. Par exemple, face à un vendeur « typique », on s'attend habituellement à ce que celui-ci souhaite vendre quelque chose, on s'attend à ce qu'il fasse preuve d'une certaine politesse, etc. Nous mobilisons donc dans nos interactions quotidiennes un répertoire de types sociaux et de situations typiques communément reconnus qui nous permettent de commercer de manière plus ou moins fluide et facile avec nos contemporains.

5. LA LOGIQUE DU SOCIAL

La pragmatique de la communication

Le passage du fait à l'action, et à l'interaction, qui marque le glissement d'une sociologie positiviste explicative vers une sociologie herméneutique compréhensive conduira à un réaménagement du champ de la sociologie qui opérera la synthèse des deux premiers paradigmes sous le nom de *structuralisme constructiviste* de Pierre Bourdieu, entre autres (si l'on part d'une axiomatique durkheimienne ou marxiste), ou d'*interactionnisme symbolique* (si l'on adopte le postulat wébérien, simmelien ou schützien). Selon cette dernière, c'est dans la dynamique des échanges entre les personnes que l'on peut saisir le social. Qu'il s'agisse des délibérations d'un jury, des rituels amoureux adolescents ou du quotidien d'un hôpital psychiatrique, le jeu social n'est pas une donnée, mais un processus que le chercheur doit décortiquer par l'observation *in situ*. On s'intéressera donc davantage aux micro-rituels de la vie quotidienne qui tissent les relations sociales interpersonnelles qu'aux lois probabilistes et déterministes de la vie sociale, aux fonctions des institutions et aux rapports sociaux de pouvoir entre classes et groupes sociaux, mais sans toutefois perdre de vue cet horizon macro-sociologique qui constitue le système social.

Une définition minimaliste du social tiendrait dans la rencontre fortuite et passagère de deux individus qui exerceraient une « action réciproque » dans le moment de leur interaction. Mais ce caractère fugitif, accidentel de l'échange interpersonnel ne rend nullement compte des régularités et des règles qui s'établissent dans les échanges humains et qui constituent des traits sociétaux. Les règles de politesse, la langue utilisée pour communiquer, par exemple, sont des traits culturels qu'ont en partage les individus qui composent une société. Par ailleurs, leurs rencontres sont réglées par des cadres sociaux et économiques que sont les institutions dans lesquelles ils évoluent : le travail, la famille, l'église, le cercle des amis, etc. L'existence de structures à caractère plus ou moins durable dans le temps garantit, en effet, la permanence ou du moins la reconduction dans le temps des processus sociaux qui, sinon, devraient être réinventées et renégociées entre les individus à chaque interaction nouvelle qui survient.

À la perception immédiate, caractérisant *l'empirie*, le social apparaît sous les espèces de phénomènes spécifiques plus ou moins isolables dans leur régularité statistique (les « faits sociaux » de Durkheim) et de valeurs repérables à travers des attitudes et des schémas comportementaux interactifs dans la vie quotidienne, dont les agencements constituent ce que l'on appelle ordinairement les *cultures* (ou manières de sentir, de parler, d'agir, de penser

propres à un groupe humain). On peut dire que tout groupe constitué de manière relativement stable présente des traits culturels identifiables sous la forme d'institutions que l'on retrouve, *mutatis mutandis*, dans tous les groupes humains : la famille, le mariage, le deuil, le travail, la justice, etc. Cette notion de culture — dans cette acception socio-anthropologique non limitée à un *corpus* d'œuvres savantes — s'oppose traditionnellement à celle de *nature*. Il est facile cependant de montrer que l'environnement physique, vivant ou inanimé contribue de manière appréciable à façonner la culture d'un groupe ou d'une société (à commencer par la nature organique de notre corps mais on peut également songer ici à la « théorie des climats » de Montesquieu, à la distinction entre peuples chasseurs et peuples cultivateurs, etc.) Toutefois, l'existence d'une culture est la marque essentielle de l'hominisation, à telle enseigne qu'on a pu dire que la culture est la seconde nature de l'homme, voire sa nature même dans la mesure où, chez l'homme, toute manifestation bio-physiologique fait l'objet d'une interprétation en termes culturels sous la forme de rituels et donne lieu à une forme d'institutionnalisation.

La focalisation sur l'interaction symbolique rassemble deux courants qui se sont développés séparément aux États-Unis : l'*interactionnisme symbolique* issu de l'école de Chicago, d'une part, et, d'autre part, l'analyse de la communication interpersonnelle avec l'école de Palo Alto (Paul Watzlawick et John-H. Weakland, *Sur l'interaction, Palo Alto : 1965-1974. Une nouvelle approche thérapeutique*, 1984), petite ville de la banlieue de San Francisco où le psychiatre Don Jackson fonde le Mental Research Institute, centre de recherche et de thérapie sur la famille, en 1959. Les notions d'intention et d'intersubjectivité, mais aussi de cybernétique, seront au cœur de ce nouveau paradigme interactionniste qui se met en place dans l'étude de la communication humaine, sous l'égide de personnalités telles que l'anthropologue Gregory Bateson ou le linguiste et psychologue Paul Watzlawick (*L'Invention de la réalité : comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*, 1988). En sociologie, ce courant de pensée s'incarnera dans les théories interactionnistes d'Erving Goffman, qui conciliera une préoccupation macro-sociologique durkheimienne axée sur la question des *rappports sociaux*, et un intérêt pour les micro-rituels de la vie quotidienne qui tissent les *relations sociales* (cf. Yves Winkin, *La Nouvelle Communication*, 1984).

L'interaction devient, dans ce nouveau modèle orchestral et systémique, l'unité de la communication. Or, une interaction ne se déroule jamais au hasard. À mesure qu'elle se développe, qu'elle se répète, des régularités apparaissent, des habitudes, des normes de conduite tendent à structurer la relation. Dans la variété des comportements possibles, certains deviennent plus fréquents cependant que d'autres sont proscrits. Les systèmes, les échanges humains sont gouvernés par des règles. Et ce qui importe est bien moins de savoir d'où viennent ces règles, comment elles sont élaborées. que « de voir que le système tourne

comme s'il était contrôlé par de telles règles (ou régularités), et comme si toute violation d'une règle appelait certaines contre-mesures pour rétablir la stabilité du système. Plus le système est sain, plus vaste est le répertoire de règles, et plus les règles elles-mêmes apparaissent flexibles. Plus le système est "malade", plus les règles en sont étouffantes et strictes ». (Paul Watzlawick in Yves Winkin, *La Nouvelle communication*, 1984). Ainsi, les systèmes pathologiques sont dépourvus de *métarègles*, c'est-à-dire de règles permettant de *changer* les règles. Dès lors, on y répète constamment les mêmes conflits, les mêmes réactions, les mêmes tentatives de solution, chaque fois vaines. La fonction de la thérapie sera dès lors *d'introduire de nouvelles règles d'interaction*. Ce sera la fonction de la *métacommunication*, soit de la « communication sur la communication » qui permet de prendre de la distance critique (distanciation — relativisation) par rapport aux règles en vigueur.

Watzlawick semble appeler *métacommunication* tout *message de relation*. Le *message de contenu* transmet les « données » de la communication, le *message de relation* dit comment on doit comprendre celles-ci. Watzlawick résume cette conception en formulant l'axiome suivant : « Toute communication présente deux aspects : le contenu et la relation, tels que le second englobe le premier et par suite est une métacommunication ».

« Dans toute communication, les partenaires s'offrent mutuellement une définition de leur relation, ou pour dire les choses avec plus de force, chacun d'eux cherche à déterminer de la relation qui les unit. » La notion de « cadre de référence » intervient ici d'une façon similaire à celle de *contexte* pour identifier les situations typiques. Tout échange est contextualisé : la manière dont un message est compris dépend du cadre de référence de celui qui l'interprète ; toute décision, toute conduite est semblablement fondée sur une certaine conception de la réalité. *Cadrer* un message veut dire : « lui attacher un contexte pour lui donner un sens ». *Recadrer*, c'est donc insérer un message dans un nouveau contexte avec pour effet d'en modifier la signification.

Un système rigide de règles qui n'autorise pas la métacommunication est souvent la source de pathologies relationnelles ; il est potentiellement pathogène et engendre toute une série de troubles relationnels. La communication paradoxale illustre exemplairement ce type de situation bloquée et contradictoire où le sujet est soumis à un dilemme insoluble (aucune solution n'est satisfaisante et il n'y a pas d'échappatoire) qui finit par provoquer chez les sujets qui en sont les victimes des troubles névrotiques, psychotiques, de type schizophrénique (c'est-à-dire affectant la structure de la personnalité de telle sorte qu'elle se dissocie, qu'elle se démultiplie comme résultat de cette impossibilité à répondre de manière claire et univoque à une situation équivoque) ou de type paranoïaque (c'est-à-dire engendrant un sentiment de méfiance exacerbée, l'impression d'être victime d'un complot).

Un paradoxe est un type de message qui contient en lui-même sa propre contradiction. Par exemple, lorsque je dis que « je suis en train de mentir » (paradoxe du menteur, connu aussi sous l'appellation de paradoxe du Crétois), est-ce que je mens, car je mens aussi quand je dis que je mens, mais alors cela veut dire que je dis la vérité. On parle d'injonction paradoxale lorsqu'un tel message paradoxal fait l'objet d'une injonction contraignante dans une interaction.

Les éléments de base d'une telle situation sont : 1° une relation complémentaire asymétrique (par exemple mère-enfant) ; 2° un message à structure réflexive négative, c'est-à-dire niant ce qu'il affirme et affirmant ce qu'il nie ; 3° une situation qui ne peut être évitée, couplée à l'incapacité ou à l'impossibilité de dissoudre le paradoxe en métacommuniquant à son sujet. Bateson appelle une telle structure dysfonctionnelle le *double bind* : la *double contrainte*. Très schématiquement, on parle de double contrainte lorsque, dans une seule et même communication, un message contraignant est en conflit avec un autre message contraignant. Le partenaire doit donc comprendre à la fois une chose et son inverse — et devrait agir en conséquence.

Gregory Bateson est né en 1904, dans une famille de la grande bourgeoisie intellectuelle anglaise. Son grand-père était le doyen du Saint John's College, à Cambridge. Son père y étudie la zoologie et devient une éminence à la réputation internationale pour ses travaux pionniers en génétique. Gregory Bateson entame donc naturellement à son tour des études de zoologie dans ce même Saint John's College et part, à 20 ans, aux îles Galapagos sur les traces de Darwin. Toutefois, désireux de sortir de l'ombre de son père, il entame en 1925 un troisième cycle en anthropologie et participe à une expédition en Nouvelle-Guinée, en 1927, séjournant dans plusieurs tribus, dont des coupeurs de tête encore en activité à cette époque. Il y rencontre la déjà célèbre anthropologue Margaret Mead qui deviendra son épouse en 1936, année où paraît son premier ouvrage : *La Cérémonie du Naven*.

Dans les dernières pages de *La Cérémonie du Naven*, Bateson manifeste son souhait d'élaborer des techniques adéquates de description et d'analyse de postures humaines, de gestes, de l'intonation, du rire, etc. Il entreprendra ce programme dès l'année suivante, en partant à Bali avec Margaret Mead en 1937. C'est au cours de ces deux années de terrain dans un petit village des montagnes de Bali que Bateson va mettre au point ces « techniques adéquates de description et d'analyse » du comportement non verbal. Tandis que Margaret Mead interroge, bavarde, prend note, Bateson filme et photographie. Bateson et Mead rentrent à New York en 1939. Ils choisissent et commentent 759 photographies qui constituent le corps de *Balinese Character : A Photographic Analysis*, qui paraît en 1942. Le livre ne

constitue pas seulement l'aboutissement d'un renouvellement des méthodes de terrain et une conception nouvelle des méthodes de présentation des données, il offre aussi une vision théorique originale de la culture et des processus de socialisation. Mead et Bateson ne cherchent pas tant à étudier la culture balinaise qu'à cerner le problème de l'incorporation de la culture. Comment l'enfant apprend-il à devenir un membre de sa culture en mangeant, marchant, jouant, dansant, dormant ? Mead en vient ainsi à énoncer une esquisse de ce Bateson appellera quinze ans plus tard la « double contrainte » (*double bind*). L'hypothèse du *double bind* consistera à voir l'origine de la schizophrénie infantile dans un réseau de relations contradictoires entre la mère et l'enfant. Or, précisément, selon Mead, le petit Balinais est soumis, dans ses interactions avec les adultes (mère, sœur, tante, etc.), à un régime de « douches froides » qui le conduira progressivement à se retirer, à éviter le contact avec ce monde adulte. La mère incite continuellement l'enfant à montrer son émotion — amour ou désir, jalousie ou colère — mais c'est seulement pour s'en détourner, pour briser le lien, au moment où l'enfant, pris dans une spirale affective, demande à sa mère une réponse émotionnelle. Durant les deux ou trois premières années de leurs vies, les enfants répondent à ces *stimuli*. Plus tard, l'enfant commence à se retirer. Le repli qui marque la fin de la petite enfance pour un Balinais, et qui se produit entre l'âge de 3 et 6 ans, est une insensibilité émotionnelle totale. Et, une fois établie, son insensibilité persistera tout au long de sa vie. On voit ainsi que la *personnalité de base*, à la fois personnelle et culturelle, est façonnée par un jeu d'inculcation non explicite, à travers les attentes et les affects.

Dans les années 1950, des thèses commencent à se répandre qui insistent sur la nécessité de penser la schizophrénie en termes d'interaction, autant au niveau étiologique (étude des causes des maladies) que thérapeutique. C'est du reste exactement ce que suggère Bateson dans son livre *Communication. The Social Matrix of Psychiatry*. « Il n'est donc pas étonnant, en un sens, de voir Don Jackson présenter en janvier 1954 à l'hôpital de la Veterans Administration de Palo Alto une communication intitulée "La question de l'homéostasie familiale". La famille y est définie comme un *système homéostatique*, c'est-à-dire comme un système qui se trouve toujours en équilibre interne grâce à des phénomènes de *feed-back* négatif. Bateson, qui assiste dans la salle à l'exposé, invite ce psychiatre, qui incarne indépendamment de lui nombre de ses idées, à venir travailler avec son groupe. Sous le terme d'homéostasie familiale, Jackson entend considérer la famille comme un système homéostatique gouverné par un ensemble de règles. Si un des membres de la famille présente quelque désordre psychologique, l'intervention du thérapeute ne doit pas se limiter à ce membre mais s'étendre à toute la famille, comprise comme un *système pathologique présentant un symptôme*, le malade envoyé auprès du psychiatre. Ce n'est pas que la famille soit déséquilibrée par ce membre malade ; en fait son équilibre repose sur la maladie de celui-ci, qu'elle tend à préserver comme telle. Il s'agit plutôt de retrouver un *autre équilibre* pour la famille, par une

réorganisation du système de relations dans lequel elle s'est installée. » (Yves Winkin, *op. cit.*)
L'interaction symbolique

Un courant plus sociologique se dégage par ailleurs dans cette mouvance de la pragmatique de la communication, reprenant en gros les mêmes postulats théoriques que les membres de l'école de Palo Alto mais sans le souci thérapeutique. L'ambition consistera ici à renouer et à poursuivre le projet de fonder une théorie générale de la communication humaine à travers l'identification de ses différents langages socio-culturels afin de comprendre comment s'articule le rapport du corps à la société. Dans l'étude de Bateson et Mead, *Balinese Character*, les auteurs, on s'en souvient, avaient dégagé à travers l'analyse de 700 photos toute l'importance du corps et de la gestuelle dans l'inculcation des modèles culturels balinais. C'est au travers de ses expériences corporelles (contacts avec la mère, pratiques d'hygiène et de soins, apprentissage de la marche, de la danse, de la transe, etc.) que l'enfant balinais devient progressivement un membre de sa culture et que s'incorporent des traits culturels qui peuvent ainsi devenir constitutifs de sa personnalité.

À vrai dire, on peut faire remonter ces études du corps social à la « La Théorie de la démarche » élaborée par Balzac, ce grand écrivain dont l'ambition était, de son propre aveu, de composer un portrait sociologique de la société française de son temps à travers ce qu'il a nommé la comédie humaine. « N'est-il pas réellement bien extraordinaire de voir que, depuis le temps où l'homme marche, personne ne se soit demandé pourquoi il marche, comment il marche, s'il marche, s'il peut mieux marcher, ce qu'il fait en marchant, s'il n'y aurait pas moyen d'imposer, de changer, d'analyser sa marche... » Balzac se voudra ainsi le Champollion « des hiéroglyphes perpétuels de la démarche humaine ». (Honoré de Balzac, « La Théorie de la démarche », deuxième partie de *Pathologie de la vie sociale*, in *L'Europe littéraire*, 1833.) Mais ce sera Marcel Mauss qui formulera cette intuition socio-physiologique des « techniques du corps » sur le mode scientifique à l'occasion d'une conférence faite le 17 mai 1934 au siège de la Société française de psychologie à Paris, à l'invitation d'Ignace Meyerson : « Une sorte de révélation me vint à l'hôpital. J'étais malade à New York. Je me demandais où j'avais déjà vu des demoiselles marchant comme mes infirmières. J'avais le temps d'y réfléchir. Je trouvai enfin que c'était au cinéma. Revenu en France, je remarquai, surtout à Paris, la fréquence de cette démarche ; les jeunes filles étaient Françaises et elles marchaient aussi de cette façon. En fait, les modes de marche américaine, grâce au cinéma, commençaient à arriver chez nous. C'était une idée que je pouvais généraliser. La position des bras, celle des mains pendant qu'on marche forment une idiosyncrasie sociale, et non simplement un produit de je ne sais quels agencements et mécanismes purement individuels, presque entièrement psychiques. Exemple : je crois pouvoir reconnaître aussi une jeune fille qui a été élevée au couvent. Elle marche, généralement, les poings fermés. Et je me souviens

encore de mon professeur de troisième m'interpellant : « Espèce d'animal, tu vas tout le temps tes grandes mains ouvertes ! » Donc il existe également une éducation de la marche. » (Marcel Mauss, « Techniques du corps », *Journal de psychologie*, XXXII, 3-4, avril 1936, p. 368.)

Un de ces théoriciens est Ray Birdwhistell, qui a couché par écrit très peu de chose mais dont l'enseignement a marqué plus d'un sociologue. Né en 1918 à Cincinnati dans l'Ohio, il prépare son doctorat au département d'anthropologie de l'Université de Chicago. Birdwhistell est nommé maître de conférences au département d'anthropologie de l'Université de Toronto en 1944, où il a pour élève un certain Erving Goffman qui va devenir le représentant le plus illustre de l'interactionnisme symbolique. Birdwhistell détonne franchement par rapport à ses collègues. À vrai dire, il passe un peu pour un original dans la mesure où ses cours sont de véritables saynètes de théâtre, dans lesquelles il se mue en mime, n'hésitant pas à utiliser des éléments de sa formation de danseur et d'acteur, pour illustrer visuellement, physiquement, les différentes façons qu'ont les jeunes filles américaines de marcher selon leurs origines sociales, les différentes façons de fumer une cigarette dans les différents milieux sociaux, ou, vocalement, les accents et manières de parler.

Par ses exemples mimés, il tâche de faire comprendre à ses étudiants ce que l'anthropologue et linguiste Edward Sapir avait écrit quelques années auparavant : « Prenons l'exemple des gestes. L'individu et le social s'y mêlent inextricablement ; néanmoins, nous y sommes extrêmement sensibles, et nous y réagissons comme d'après un code, secret et compliqué, écrit nulle part, connu de personne, entendu par tous. Ce code ne se rattache pas à l'organique. Au contraire, il est aussi artificiel, aussi redevable à la tradition sociale que la religion, le langage et la technique industrielle. Comme toute conduite, le geste a des racines organiques, mais les lois du geste, le code tacite des messages et des réponses transmis par le geste sont l'œuvre d'une tradition sociale complexe. » Cette définition sociale du comportement gestuel codé, réglé, est fort proche du modèle de la communication humaine proposée par Gregory Bateson, et pour cause, puisque Sapir était un collègue de Margaret Mead, la compagne de Bateson. Au travers d'exemples tels que l'intonation de la voix, la gestuelle, la respiration, Sapir donne à comprendre que le domaine de l'anthropologue ou du sociologue ne se limite pas aux grandes institutions et structures : il n'y a pas d'objets d'étude réservés par leur nature au psychologue et d'autres au sociologue ; seul l'angle d'approche change. « Il n'y a aucune différence entre une respiration, dit-il, à condition de l'interpréter comme un comportement social, et une religion, ou un régime politique ». Si tout comportement individuel devient, selon un certain point de vue, un comportement social (culturel), cela veut dire aussi, en retour, que la culture ne peut être conçue comme une entité purement supra-individuelle. Le social passe par l'individuel, s'incarne, s'exprime

à travers lui. Comme Ferdinand de Saussure, le père de la linguistique, Sapir opère une distinction entre *langue* et *parole*. La langue étant collective, instituée tandis que la parole est individuelle, personnelle. Mais, pour Sapir, la parole n'est pas seulement le fait de l'individu, elle est aussi un fait social. Une anthropologie de la parole est donc possible, de même qu'une anthropologie de la gestuelle. Ce seront les tâches auxquelles va s'atteler Birdwhistell.

Birdwhistell pousse plus loin ses investigations sur les codes et les rituels sociaux, notamment en étudiant une communauté d'Indiens kutenais, dans le Sud-Ouest du Canada. Il s'aperçoit que la gestuelle des Indiens bilingues change quand ils passent du kutenai à l'anglais. Il interprète d'abord ce changement comme une imitation de l'homme blanc. Mais il sent que ce n'est pas là une réponse suffisante. De retour aux États-Unis, nommé à l'université de Louisville, il a l'occasion d'étudier un film sur un homme politique new-yorkais, Fiorello La Guardia, qui parle couramment italien, yiddish et anglo-américain. Birdwhistell montre le film, son coupé, à différents ressortissants de ces trois cultures. Tous peuvent déterminer quelle langue utilise La Guardia à chaque moment. Comme chez les Indiens kutenais, il y a donc bien autre chose qu'une performance d'acteur. Il semble qu'en changeant de langue verbale, l'homme change également de langage corporel. Il s'ensuit que le code langagier verbal et le code gestuel sont intrinsèquement mêlés, sans que l'on puisse établir de hiérarchie ou de dépendance entre les deux. Le corps n'est pas seulement régi « de l'intérieur », comme le voudrait la sémiologie médicale classique ou le sens commun qui postule une sorte de langage naturel et universel des gestes : parler avec les mains n'est pas la plus sûre façon de se faire comprendre. Une signification universelle ne peut être attribuée, à partir de certains invariants biologiques, à telle posture ou à tel geste. Notre gestuelle a une signification contextuelle qui renvoie à des codes culturels.

Cette première approche ethnographique ne satisfait pas encore tout à fait Birdwhistell, qui voudrait formellement faire apparaître le code qu'évoque Sapir. En 1952, alors qu'il vient de terminer son doctorat, il est invité à titre d'expert au Foreign Service Institute, à Washington. Il y rencontre entre autres l'anthropologue Edward Twitchell Hall qui élabore un schéma général d'analyse de la culture fondé sur les principes de la linguistique descriptive. Il va inviter Birdwhistell à appliquer ces mêmes principes à la gestuelle. La démarche descriptive consiste à nettement diviser l'analyse du langage en *niveaux* et à travailler en termes d'unités de plus en plus complexes. Au niveau élémentaire, les unités sont les *phonèmes*, c'est-à-dire la trentaine de sons utilisés dans une langue donnée parmi les milliers que l'appareil phonateur peut produire, se combinant entre eux pour donner, au niveau suivant, des *morphèmes*, proches des mots de la langue. Au niveau supérieur, les morphèmes s'organisent selon des lois syntaxiques pour former des *propositions* (phrases). Ces proposi-

tions, enfin, constituent un *énoncé* qui s'intègre dans un *discours*.

Le mot « discours », par exemple, peut être décomposé en :

phonèmes : [d-i-s-k-u-r] (langage phonétique)

morphèmes : discours (lexique)

proposition : ma phrase (syntaxe)

énoncé : mon propos sur la linguistique descriptive (argumentation-logique)

discours : mon cours de théorie de la communication (rhétorique)

Pour Birdwhistell, cette procédure d'investigation rigoureuse devrait permettre de dégager le principe qui est au fondement des diverses données ethnographiques qu'il a recueillies jusqu'alors. Il entreprend de déterminer les *kinèmes* (analogues aux phonèmes) du système kinésique (*kinè* = mouvement) américain à l'aide d'informateurs, à la manière d'un anthropologue cherchant à reconstituer le système phonologique d'une langue inconnue. Ce travail est fondé sur l'hypothèse qu'il y a une sélection culturelle de quelques positions corporelles parmi les milliers que peut produire le corps (et notamment le visage) en mouvement. À l'aide de personnes qui vivent cette culture de l'intérieur, il faut retrouver les positions utilisées dans leur système kinésique. Pour Birdwhistell, ce serait là la relation fondamentale entre corps et culture. Il dégage ainsi peu à peu une cinquantaine de kinèmes, qui reçoivent une graphie propre, afin de permettre une description plus aisée. Birdwhistell propose de combiner ensuite les kinèmes en *kinémorphèmes*. Par exemple le kinème « œil gauche fermé » se combine au kinème « pince orbitale gauche » pour former le kinémorphème « clin d'œil ». Au niveau suivant, celui de la syntaxe, les kinémorphèmes se combinent en *construction kinémorphiques* (correspondant aux propositions). Ces études sont si précises que Walt Disney lui propose de quitter l'Université pour venir s'installer à Hollywood afin d'y améliorer les techniques de représentation des gestes dans les dessins animés... mais il préfère rejoindre le groupe de Palo Alto en 1956, puis en 1970, il part enseigner à Philadelphie, où il retrouvera parmi ses collègues son ancien étudiant de Toronto : Erving Goffman.

Birdwhistell réfute l'idée traditionnelle selon laquelle le geste est une sorte de cadre un peu superficiel et second par rapport au langage. Pour lui, gestuelle et langage s'intègrent dans un système constitué d'une multiplicité de modes de communication, tels que le toucher, l'odorat, l'espace et le temps. Ce seront aussi les principes théoriques et méthodologiques qui vont guider deux autres chercheurs originaux en sciences sociales : Edward Hall et Erving Goffman. Passionné notamment par les questions d'espace interpersonnel, de distances sociales, c'est à l'étude de cette organisation sociale de l'espace entre les individus qu'Edward Hall a consacré une bonne partie de sa vie d'anthropologue. Il a forgé un terme pour désigner ce nouveau domaine des sciences humaines : la *proxémique*.

Hall décroche son doctorat en anthropologie à l'université Columbia (New York) en 1942. Il a 28 ans. Depuis 1933, il est « sur le terrain », dans le sud-ouest des États-Unis, où il participe à diverses expéditions archéologiques et anthropologiques. C'est ainsi qu'il se familiarise avec les cultures des Indiens hopis et navajos et, par la force des choses, aussi avec la sous-culture des bureaucrates du Bureau des affaires indiennes, qui ne comprennent pas grand-chose à ce qui se passe autour d'eux. Cette expérience des contacts interculturels sera déterminante pour Hall : tout au long de sa carrière, Hall va étudier le problème des « chocs culturels ». Contrairement à de très nombreux anthropologues de sa génération, Hall ne se spécialisera pas dans une aire culturelle donnée. Il se spécialisera dans l'étude du phénomène provoqué par la mise en *contact* de représentants de cultures différentes, qu'il s'agisse de touristes japonais de passage à Paris pour une demi-journée ou de fermiers américains qui travaillent depuis deux générations à côté de leurs homologues mexicains. Contrairement encore à la plupart de ses collègues universitaires, Hall va s'attacher à expliquer de façon très claire, à l'intention d'un public aussi vaste que possible, les codes de la communication interculturelle. Il offrira par exemple ses services à des hommes d'affaires américains qui doivent séjourner au Japon, en Afrique ou au Moyen Orient. Parmi les codes auxquels il consacrera le plus d'attention, il faut citer la gestion du temps, auquel Hall consacra une partie de son premier ouvrage, *Le Langage silencieux*, paru en 1959. Les Allemands considèrent par exemple que les invités doivent arriver pile à l'heure à une invitation, tandis que les Français seraient très surpris de voir débarquer leurs invités à l'heure dite. Les Indiens navajos n'ont pas la même notion du temps que nous : il est donc impossible d'évaluer avec eux la durée d'un travail à effectuer dès lors que pour eux, le travail sera fini... quand il sera fini. En Afrique, en revanche, c'est la notion des distances qui diffère : elles sont évaluées en termes de jours de marche et non de kilomètres.

Mais Hall s'est principalement intéressé au découpage et à l'usage de l'espace interpersonnel. Il a établi que chacun de nous se meut dans une bulle spatiale, et que ces bulles doivent pouvoir circuler à l'aise pour que soit préservée notre intégrité physique et morale. Pour Hall, chaque culture organise l'espace de façon différente à partir d'un substrat animal identique, le « territoire ». Hall propose ainsi une échelle des distances interpersonnelles. Quatre distances sont envisagées : *intime*, *personnelle*, *sociale* et *publique*. Chacune comporte en outre deux modalités : *proche* et *lointaine*. Les quatre « bulles » de base constituent quatre territoires : intime (corps à corps sexuel, lutte) ; personnel (face à face) ; social (groupe) ; publique (au-delà des contacts sociaux). Chaque culture humaine définit toutefois de façon différente la dimension des bulles ainsi que les activités qui y sont appropriées (la prière peut être personnelle ou publique). Il faut également noter que Hall ne définit pas ses bulles uniquement en termes de distances mesurables : la vue, le toucher, l'ouïe, l'odorat contribuent à la mise au point des distances socialement adéquates. Hall partage ainsi la

position générale de l'École de Palo Alto : la communication est un processus à multiples canaux dont les messages se renforcent et se contrôlent en permanence. Pour lui non plus, il n'y a pas moyen de ne pas communiquer.

Enfin, à côté de l'espace « informel » des interactions sociales, Hall étudie la structuration et la signification de l'espace « à organisation semi-fixe », tels les meubles et les portes, ou « fixe », comme l'urbanisme ou l'architecture. Celles-ci fournissent un exemple frappant de la variation culturelle des significations attachées à l'espace. Pour un Américain, il faut qu'une porte soit ouverte ; pour un Allemand (ou en Français), il faut qu'une porte soit fermée. Comme le dit Hall : « Que ce soit chez lui ou au bureau, un Américain est disponible du moment que sa porte est ouverte. Il n'est pas censé s'enfermer mais se tenir au contraire constamment à la disposition des autres. On ferme les portes seulement pour les conférences ou les conversations privées. En Allemagne, la porte fermée ne signifie pas pour autant que celui qui est derrière souhaite la tranquillité ou fait quelque chose qui requiert le secret. Simplement, pour les Allemands, les portes ouvertes produisent un effet désordonné et débraillé, peu approprié à un univers de travail. »

Né en 1922 dans une famille de la moyenne bourgeoisie du Canada anglophone, Erving Goffman entreprend une licence en sociologie à l'université de Toronto où deux professeurs l'impressionnent particulièrement : C. W. M. Hart, qui l'initie à Durkheim (le père de la sociologie classique) et Radcliffe-Brown (le père de l'anthropologie structurale), et Ray Birdwhistell, dont on a parlé. Sorti de l'Université de Toronto en 1945, Goffman entre à l'Université de Chicago où il obtient un doctorat en sociologie en 1953. Il cherchera à établir une théorie sociologique de la communication interpersonnelle, proche de la définition anthropologique de Mead, Bateson et Birdwhistell qui va fasciner Goffman, lequel va en partie s'inspirer de son enseignement pour proposer ce qu'il appellera « l'analyse dramaturgique » — c'est-à-dire une analyse sociologique qui considère, métaphoriquement, l'acteur social comme un acteur de théâtre, qui est soit en représentation sur scène (il est alors *on*) soit dans les coulisses (il est dans ces moments *off*), et qui interprète certains rôles sociaux conformément à un certain nombre de scénarios prédéfinis par le groupe social, avec une marge de liberté relative qui revient à tout interprète. (Goffman héritera encore de Birdwhistell une attention toute particulière aux rituels interpersonnels dans l'analyse dramaturgique de la vie quotidienne.)

Goffman cherche à mettre au jour les normes sociales qui régissent la vie quotidienne. Il va procéder par ruptures et fractures au sein de notre société et non par juxtaposition de cultures. Il observe les handicapés (*Stigmates*) et les internés (*Asiles*) pour dégager les caractéristiques de l'ordre social chez les « normaux ». Il observe les faux pas, les gaffes, les lapsus,

les pataquès (mauvaises liaisons, fautes grossières de langage) chez les acteurs que nous sommes tous (*La Mise en scène de la vie quotidienne, Les Rites d'interaction*) pour dégager les règles constitutives de l'interaction sociale « adéquate ». Il va observer les écarts à la norme acceptée pour définir la norme — ce qui n'est guère aisé car la norme, c'est précisément ce qui semble aller de soi « *taken for granted* » — c'est-à-dire ce qu'on n'interroge pas. Il lui faudra donc observer des phénomènes en marge de la société ou alors provoquer des situations « irrégulières » pour voir comment se reconstitue la règle.

Pour Goffman, les interactions sociales constituent la trame d'un certain niveau de l'ordre social parce qu'elles sont fondées sur des règles et des normes tout autant que les grandes institutions, telles la famille, l'État, l'Église, etc. Mais ces interactions apparaissent si banales, si « naturelles », tant aux acteurs sociaux qu'à l'observateur qui les étudie, que seuls quelques cas extraordinaires, très ritualisés, tels les mariages ou les enterrements, retiennent habituellement l'attention. Or, c'est dans les rencontres les plus anodines de la vie quotidienne que se livrent les enjeux sociaux les plus riches, selon lui : il va s'attacher à la vie ordinaire, à la banalité apparente de nos existences. Il conjugue ainsi, sur un plan méthodologique, la Pragmatique de la communication avec les acquis de l'école de Chicago. Ses méthodes de travail (dites « ethnographiques ») sont ce qu'on appelle de l'« observation participante » : on gagne la confiance des gens qu'on observe en s'immergeant dans la communauté observée.

Ce sont ces interactions quotidiennes que Goffman va s'efforcer d'observer pendant un an dans une des îles Shetland, au nord de l'Écosse, pour sa recherche doctorale. Il se présente comme un étudiant américain voulant étudier le système économique de l'île. Il peut ainsi voyager dans l'île, bavarder avec les fermiers, les pêcheurs ou les notables, participer à tous les menus événements qui font la vie quotidienne. Il loge à l'unique hôtel-restaurant du gros bourg et fait la plonge dans les cuisines. Quand il entreprend l'étude du monde asilaire, en 1955-1956, il passe un an dans l'immense hôpital psychiatrique Saint Elizabeth, à Washington. Il ne porte ni la veste blanche du personnel médical, ni les clefs du personnel d'entretien. Aux yeux des malades, avec qui il partage ses repas, joue aux cartes et bavarde, il peut apparaître comme un des leurs ; aux yeux du personnel, il est seulement un assistant du directeur des activités sportives, faisant une étude de la vie communautaire et récréative des malades. Pour d'autres études, portant sur le monde du joueur, il devient maître d'une table de jeu dans un casino de Las Vegas. Quand il étudie le monde des gens de tous les jours, comme dans *Behaviour in Public Places* et *Relations in Public*, il se contente d'observer son propre univers quotidien, tout en y pratiquant parfois des ruptures déstabilisantes qui peuvent être révélatrices de l'ordre social sous-jacent, ou simplement des règles de comportement quotidien. Ainsi, Goffman aurait utilisé le stratagème suivant pour observer la « figuration »

(*face-work*), c'est-à-dire « tout ce qu'entreprend une personne pour que ses actions ne fassent perdre la face à personne (y compris elle-même) » : il entre dans une cantine et s'assied à une table où un employé a déposé son casse-croûte, le temps d'aller chercher une tasse de café ; Goffman prend le casse-croûte comme s'il s'agissait du sien et commence à manger, le plus naturellement du monde ; l'employé revient et découvre la scène ; interdit, il n'ose pas poser à l'inconnu la question idiote : « Ne vous êtes-vous pas trompé de casse-croûte ? ». Et Goffman observe, mine de rien, comment une personne perd ou non la face... En fait, tout le sel des *practical jokes* (faire une blague de situation, comme dans les caméras cachées) tient dans l'observation du comportement que quelqu'un voudrait faire paraître le plus naturel possible dans une situation qui ne l'est pas. La stratégie déployée ici est bien de tenter de rétablir une continuité dans une trame sociale perturbée pour ne pas perdre la face, c'est-à-dire ne pas se ridiculiser, ce qui revient à être socialement *disqualifié*, voire *stigmatisé*. En posant à la fois les questions : qu'est-ce qui ne paraît pas normal dans une situation donnée ? et comment rétablit-on de la normalité ?, l'étude de ces moments critiques, dévoile les règles implicites du comportement communicationnel ou interactionnel.

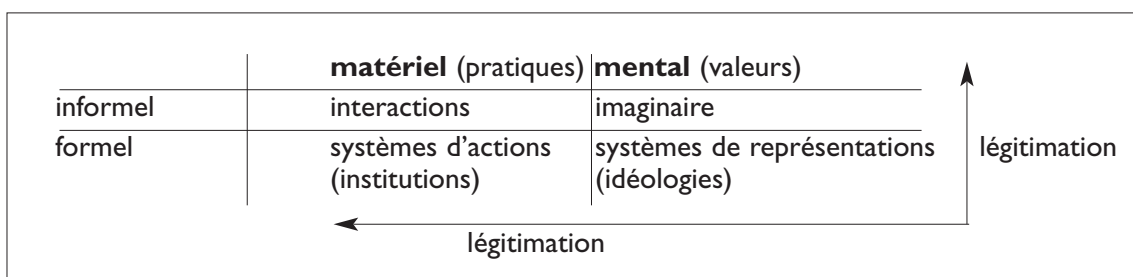
Chez Goffman, les acteurs sociaux participent à un système où tout comportement livre une information socialement pertinente. Tout geste, tout regard, tout silence s'intègre dans une sémiologie générale. Avec Birdwhistell, Goffman dira : « *Nothing never happens* » (il n'arrive jamais que rien ne se passe). Il se passe toujours quelque chose sur la scène de la présentation de soi. Comme Bateson et Watzlawick, il dira encore : « Même si un individu peut s'arrêter de parler, il ne peut s'empêcher de communiquer par le langage du corps. Il peut parler à propos ou non. Il ne peut pas ne rien dire. » Tant pour Goffman que pour les autres auteurs présentés ici, le comportement est régi par un ensemble de codes et de systèmes de règles. Il existe une syntaxe, une sémantique et une pragmatique du comportement — règles qui organisent les éléments de cette communication, des significations contextuelles, indexicalisées, de ces comportements, et la façon dont la communication s'effectue en situation d'interaction. Le comportement est dès lors le fondement d'un système général de communication. Goffman parlera ainsi des « relations syntaxiques qui unissent les actions de diverses personnes mutuellement en présence » : il y a une sorte de ballet, composé de figures libres et de figures imposées, dont l'enchaînement répond à la logique de la situation en même temps que se construit cette situation, et dont la signification est partagée par les acteurs en présence.

6. LE SYSTÈME SOCIAL

Les paliers de la vie sociale

La micro-sociologie observe le jeu des interactions entre les individus au niveau des relations sociales pour étudier la manière dont se constitue le social. Nos relations sociales engagent ainsi des *pratiques* et des *représentations*. Ce que la sociologie peut observer ici, ce sont les liens qui se nouent entre les individus, soit ce que le sociologue allemand Georg Simmel appelle la *sociation*. Ces pratiques et ces représentations vont finir par se cristalliser en des institutions (la langue qui nous est léguée à notre naissance, la forme juridique du mariage, du contrat de travail, la cellule familiale, les prescriptions et les interdits, etc.) et des rapports sociaux (les riches et les pauvres, les nantis et les exclus, les patrons et les employés, les parents et les enfants, les nationaux et les étrangers, tout ce qui renvoie à la stratification et à la hiérarchisation de la société), soit des structures sociales durables qui vont s'imposer aux acteurs sociaux. Ce sont ces structures du pouvoir qui nous préexistent et qui président à nos actions que va étudier la macro-sociologie en s'attachant à la manière dont la société se reproduit et se perpétue.

Les faits sociaux se manifestent donc à des *niveaux de perception* différents, définissant ce que Georges Gurvitch a appelé les « paliers de la vie sociale », et constituent ce que Claude Javeau appelle, pour sa part, le *social brut*. Celui-ci comporte des éléments visibles, matériels — des attitudes, des discours — et des éléments invisibles, mentaux — des pensées, voire des contenus non conscients comme des rêves. Ces éléments sont eux-mêmes plus ou moins spontanés ou organisés, ce qu'on entendra par le niveau *informel* ou *formel* du registre *matériel* ou *mental*.



Au niveau informel du matériel se trouveraient les *pratiques courantes*, dont est issue l'existence quotidienne — ce qu'on dit ou fait dans l'effervescence ou la routine du moment. Au niveau formel, se placent les *systèmes d'actions*, correspondant à des pratiques institutionnalisées et organisées, tels par exemple la guerre, les rites religieux, le travail de bureau, la recherche scientifique, etc. Au niveau informel du mental se situent les *valeurs exprimées* à

travers le goût, les préjugés, les sentiments, les aspirations, etc. — soit l'imaginaire. Au niveau formel se trouveraient les *systèmes de représentations*, parmi lesquels la religion, la science, la mythologie dont la fonction principale est de légitimer les conduites et les idées au sein du groupe — soit l'idéologie.

L'idéologie et ses avatars

Le concept d'idéologie recouvre un grand nombre d'acceptions. Marx a utilisé cette notion dans une perspective négative en ce sens qu'elle a pour fonction à ses yeux de justifier l'ordre social et d'imposer la raison du plus fort en s'offrant le luxe d'invoquer la Raison, la Beauté, la Grandeur ou la Morale comme ultimes justifications : « les patrons en savent forcément plus long que leurs employés, c'est pourquoi ils sont patrons et nous autres, de simples employés » (Raison) ; « l'élégance est ce qui distingue l'élite du *vulgus* » (Beauté) ; « on ne travaille pas pour le profit de son patron mais pour la gloire de sa Nation » (Grandeur) ; « on ne doit sa réussite dans la vie qu'à son travail et à sa volonté » (Morale). Mais l'idéologie est aussi, sur un plan strictement opératoire, un système de représentations, dont le noyau est constitué en *système de légitimation* qui peut ainsi amener les fractions dominées de la société à accepter, voire à acquiescer à leur sort en induisant chez eux ce que Marx appelle une « fausse conscience » de classe.

Prenons à titre d'illustration l'exemple assez rudimentaire d'une idéologie comme le racisme qui postule l'inégalité des races. Cette idéologie se traduit par des *pratiques courantes* comme la discrimination et l'exclusion de certaines catégories de personnes : refus de louer un appartement à un étranger non européen, délits de sale gueule, insultes, vexations, etc. ; et par des *représentations courantes* (ou idées reçues) : les étrangers sont sales, ils profitent des allocations de chômage, etc. Dans les *systèmes d'actions* peuvent intervenir des institutions comme des camps de concentration, des livrets spéciaux, le port d'une marque distinctive (étoile jaune), etc. Pour ce qui est des *systèmes de représentations*, outre l'idéologie elle-même (qui prétend fonder en raison le racisme en s'appuyant sur une « théorie » de l'inégalité des races — théorie non scientifique au demeurant, d'où l'empressement des racistes à embriquer des universitaires acquis à leur cause : historiens révisionnistes, anthropologues ou socio-biologistes évolutionnistes, etc.), on peut trouver un droit spécial (*apartheid*), une production philosophique (Heidegger et le mythe de l'authenticité de l'être-là et de l'enracinement dans la terre) ou une production artistique racistes (la cinéaste Leni Riefensthal qui célèbre la force physique des jeunes hitlériennes, puis des Nubas d'Afrique avant celle des requins, sans rien déceler d'embarrassant dans cette forme de fascination, l'écrivain Louis-Ferdinand Céline dont le panache stylistique est supposé le dédouaner de ses ignobles appels au meurtre dans son délire antisémite en pleine occupation nazie). Notons encore, dans l'*ima-*

ginaire raciste, certains *mythes* (ou stéréotypes) qui sous-tendent avec beaucoup d'efficacité l'idéologie raciste : mythe de la fainéantise des Noirs, mythe de l'avarice des Juifs, etc.

L'idéologie renvoie au concept de « conscience collective » dont Durkheim a proposé la définition suivante : « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne de membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la conscience collective ou commune. Sans doute elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société ; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés ; ils passent, et elle reste. Elle est la même au Nord et au Midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. »

Cette notion correspond évidemment à l'idée, holistique, que Durkheim se fait de la société comme un tout organique qui aurait sa vie propre indépendamment des individus qui la composent. Cette vision est aujourd'hui un peu obsolète en sociologie car, comme l'a souligné Marx, la société est foncièrement conflictuelle. La société hypostasiée qu'incarne cette « conscience collective » durkheimienne ne peut dès lors être qu'une manifestation de l'ordre social, de la *doxa*, c'est-à-dire « un point de vue particulier, le point de vue des dominants, qui se présente et s'impose comme point de vue universel ; le point de vue de ceux qui dominent en dominant l'État et qui ont constitué leur point de vue en point de vue universel en faisant l'État », comme dit Pierre Bourdieu (*Raisons pratiques*, Le Seuil, 1994, p. 129).

On entend aussi parfois parler d'« inconscient collectif ». Celui-ci procède du refoulement et de la naturalisation des apprentissages qui ont été oubliés, ou niés, en tant que tels. Il se transmet donc très exactement sur le même mode que le capital culturel acquis et non pas sur le mode du capital génétique inné. Or certains usages de la notion d'« inconscient collectif » laissent parfois entendre qu'il serait de nature innée, ce qui pourrait laisser supposer qu'il existerait quelque chose comme des traits nationaux inconscients congénitaux, idée fautive et extrêmement pernicieuse qui n'a pas manqué d'être utilisée par des idéologues racistes pour distinguer de manière radicale les nations et les peuples entre eux.

Le contrôle social

Quel que soit le pouvoir des légitimations existantes pour faire accepter l'ordre établi, les individus ne respectent pas tous ni toujours les règles de l'ordre social, soit par ignorance

de l'ensemble des règles, soit par esprit de contestation ou par individualisme. La société est donc amenée à exercer une pression permanente pour que son ordre institutionnel puisse se maintenir. C'est cette pression que l'on appelle *contrôle social*. Le sociologue américain Erving Goffman distingue deux modalités du contrôle social. Celui-ci peut être *informel*, c'est-à-dire qu'il est assumé par l'ensemble des membres du groupe qui font en quelque sorte pression sur chacun d'entre eux pour que les règles en usage dans le groupe soient respectées. Ce type de contrôle se rencontre dans la famille et, en règle générale, dans les groupes à haut degré de solidarité (communauté religieuse, unité militaire, troupe de comédiens, équipe de recherche ou sportive, etc.). Le déviant (c'est-à-dire celui qui s'écarte de la norme) peut être rappelé à l'ordre, se faire « montrer du doigt », se faire une mauvaise réputation et être tenu à l'écart du groupe, à moins qu'une sanction plus grave ne lui soit infligée. Ces marques sociales d'opprobre — que les sociologues qualifient de *stigmatisation* — sont le plus souvent le produit de ce contrôle informel. Le contrôle social peut aussi être *formel*. Dans ce cas, il est exercé par des agents qualifiés : le policier, le magistrat, l'instituteur, le douanier, le contremaître, le médecin, l'animateur socioculturel en sont autant de figures possibles. Leur légitimité est attestée par divers attributs délivrés et consacrés par l'État : uniforme, blouse blanche, diplôme, mandat public, etc. La vie urbaine a engendré un accroissement de ces catégories d'agents préposés au contrôle social formel.

Ce phénomène d'intégration sociale commence dès la petite enfance avec l'éducation qui suppose une volonté consciente d'apprentissage de la part de l'enfant, et une action contraignante de transmission et d'inculcation de normes et de schèmes de comportement, mais aussi de valeurs et de connaissances partagées et acceptées par la communauté d'accueil que constitue le monde des adultes. On distinguera ainsi une *socialisation primaire*, correspondant à la formation de la *personnalité de base* de l'enfant durant sa prime enfance, son *Soi social* ou encore son *habitus primaire* pour reprendre des terminologies conformes à la sociologie moderne, d'une *socialisation secondaire*, correspondant aux apprentissages ultérieurs, qu'ils soient professionnels ou associatifs. Ces socialisations sont sanctionnées rituellement (comme c'est le cas, dans la sphère religieuse, pour le baptême chrétien ou la bar-mitsva juive qui consacrent à la fois l'entrée de l'enfant dans le monde des croyants et dans le monde des adultes suite à l'acquisition de connaissances et à l'appropriation de valeurs religieuses. Dans la sphère éducative, ces rites de passage sont la certification, à l'issue d'examens réussis suivis de la remise de diplômes et de titres scolaires et académiques. Ces rites de passage tracent aussi des lignes de démarcation entre les détenteurs et les non-détenteurs de ces titres : entre ceux qui iront et ceux qui n'iront pas à l'université, par exemple. Ce que sanctionne cette certification, c'est la reconnaissance de l'acquisition de savoirs théoriques et pratiques, la maîtrise de comportements socialement induits, acceptés et contrôlés — c'est-à-dire de normes comportementales conformes à des

rôles sociaux qui contribuent à rendre les acteurs sociaux prévisibles —, et, à un niveau encore supérieur d'intériorisation, l'incorporation de valeurs morales — c'est-à-dire de normes axiologiques. Ces règles intériorisées se manifestent à travers des dispositions à l'action qui deviennent et sont perçues par le sujet comme quasi naturelles, automatiques, réflexes ; une sorte de « seconde nature » pourtant entièrement sociale et culturelle que le sociologue Pierre Bourdieu qualifie d'*habitus*. On parlera ainsi « tout naturellement » le français, avec tel accent, sans avoir à s'interroger sur les processus hypercomplexes et extrêmement longs d'apprentissage ayant conduit à cette maîtrise langagière, comme si le français faisait partie de notre bagage génétique. Il en va de même pour notre comportement gestuel, nos habitudes alimentaires, nos goûts culturels, nos préjugés et nos idéaux, etc. — et ce de manière proportionnelle à l'ancienneté de ces apprentissages oubliés.

Au cours du procès de socialisation — qui se prolonge toute la vie —, en même temps que se met en place un *habitus* chez l'acteur social, ce dernier intériorise une série de règles qui prennent place à côté de son stock de connaissances. Pensons aux règles du savoir-vivre, de l'orthographe et de la grammaire, du code de la route, des codes vestimentaires (habillé *versus* sport, costume-cravate *versus* jogging, etc.), culinaires (le cru et le cuit, le sucré et le salé), etc. Chacune de ces règles induit un comportement normatif, c'est-à-dire qui renvoie à une norme. La règle est alors comme l'expression pratique de la norme. Par exemple, la règle, en usine, de pointer à huit heures du matin exprime notamment la norme du « bon employé matinal et ponctuel ». Il arrive que la norme soit contestée ou qu'elle cesse d'être connue ; dans ce cas, la règle n'est plus respectée ou seulement lorsqu'il y a contrôle ou coercition.

Si la norme proclame ce qui doit être ou être fait ou pensé, ou senti, c'est parce qu'elle exprime elle-même une valeur. La valeur est ce qui oriente de nos actions. Il peut s'agir d'un objet valorisé (l'argent), d'un comportement (fournir un effort) ou encore d'un principe abstrait (l'honneur, la justice, l'hygiène, le bien-être, le travail bien fait dans le cas du « bon employé »). Lorsqu'il y a adéquation parfaite entre les trois systèmes de règles, de normes et de valeurs, la majorité des individus ne connaît que des règles, du moins celles qui s'appliquent à leurs comportements routiniers dans leur monde de vie restreint. Les normes peuvent parfois avoir été explicitées et dès lors avoir été incorporées dans la conscience des acteurs sociaux. Mais les valeurs, dans la plupart des cas, ne peuvent être révélées que par l'analyse du sociologue ou de l'historien.

Ces règles, mais aussi les rituels, les lieux de socialisation, les codes, les lois, tout cela contribue à objectiver le monde de vie de l'acteur social. Celui-ci est amené à souscrire à ce monde objectif, à participer au renouvellement de son objectivation en « jouant le jeu ». Cependant, cette adhésion volontaire ne sera suffisante pour que l'acteur joue ses rôles

sociaux de manière conforme que si le système de règles, de normes et de valeurs apparaît suffisamment légitime. Les légitimations cimentent l'édifice social.

Le processus de légitimation est mis en œuvre conjointement par les participants à l'une ou l'autre activité sociale et par des *experts en légitimation* compétents pour ces catégories d'activités. La légitimation ne concerne pas seulement des valeurs (aspect normatif) mais aussi des connaissances (aspect cognitif). Ce que l'on appelle depuis le XVIII^e siècle l'amour maternel est légitimé par la référence à la valeur « maternité » et aussi en raison du savoir social qui est transmis à chaque future mère (l'hygiénisme sous-tendu par la science psycho-médico-sociale). La légitimation est donc nécessaire pour perpétuer le système social mais aussi pour le consolider ou le défendre. C'est notamment le cas lorsque les créateurs d'une règle institutionnelle quelconque ont cédé la place à des successeurs qui n'ont plus en mémoire les raisons personnelles qui ont guidé ces créateurs. On légitimera alors la règle en invoquant le « respect des traditions », le « culte des ancêtres », etc. Soit dit en passant, un ordre légitime n'est pas nécessairement un ordre moralement défendable.

La légitimité est un état de fait, mais la légitimation est un processus dynamique. Ce qui est légitime est continuellement maintenu dans sa légitimité par les pratiques sociétales. Les règles d'accord des participes passés sont légitimes et le restent tant que les personnes qui écrivent ont le souci de les respecter, ou du moins tant qu'elles s'entendent sur la nécessité de les conserver. C'est ici qu'intervient la notion d'« experts en légitimation ». Il est bien évident, pour revenir à notre exemple, que la grande majorité des personnes qui écrivent en français ne se préoccupent guère de discuter de la pertinence des règles d'accord des participes passés. Il aura suffi que des personnes autorisées leur répètent qu'elles sont effectivement pertinentes. Ces personnes sont ici l'instituteur, le professeur de français, mais aussi le grammairien professionnel et l'académicien. Il existe donc, dans les divers domaines d'activités collectives, des individus détenteurs du pouvoir de dire ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas : juges, prêtres, professeurs, savants, spécialistes reconnus, tous ceux qu'on appelle plus généralement « experts ». On trouvera toutefois des « experts en légitimation » aux deux niveaux du macro-monde et du micro-monde.

Dans le *macro-monde*, le rôle des « experts en légitimation » est tenu parce que l'on nomme, de manière générique, les experts, à savoir les personnes qui jouissent d'une expertise dans un domaine d'activité spécialisée : le médecin, le juriste, l'économiste, le psycho-pédagogue, l'astrophysicien, mais aussi le garagiste, l'électricien, le boulanger, etc. Le rôle d'« expert en légitimation » procède ici d'une qualité sociale statutaire, reconnue par l'attribution d'un titre ou d'un diplôme. Aux spécialistes s'ajoutent les intellectuels — qu'on appelait autrefois les clercs — qui viennent compléter les rangs des « experts en légitimation ». Les intellectuels constituent un groupe social distinct : ils représentent, dans le schéma de Bourdieu, la

fraction dominée (économiquement) de la classe dominante. Leur fonction est précisément de fournir à la classe dominante des discours légitimateurs en matière d'éthique, la fraction dominante se chargeant à son tour de diffuser ces légitimations dans l'ensemble du corps social en les imposant par différents moyens formels de coercition : les lois, les réglementations du travail, etc. Il est à noter que cette fraction dominée économiquement de la classe dominante — les intellectuels — sera aussi la plus contestataire sur le plan symbolique, et pour cause, puisque c'est elle qui produit les discours légitimateurs des comportements prescrits dans le macro-monde.

Dans le *micro-monde*, une personne tient souvent le rôle de détenteur de la tradition (père, aïeul, chef de clan, ancien, etc.) : c'est à elle qu'il revient de veiller au respect des règles propres à un univers familial et, au besoin, de les rappeler. Ces personnes dotées de l'autorité de prescrire les conduites remplissent ainsi un rôle d'« experts en légitimation » dans le monde de vie familial. Ce rôle procède ici d'une qualité sociale relationnelle : le rôle de *pater familias* peut être dévolu selon les cas au père, à la mère, au beau-père ou à la belle-mère, voire au grand frère ou à la grande sœur, au grand-père ou à la grand-mère suivant qu'on ait affaire, à des parents divorcés, à une famille recomposée, etc., et est l'objet de négociations au sein de la famille en vertu des rapports de force et du partage des tâches.

La stratification sociale

La présence de régularités au sein des sociétés humaines, d'une part, et l'interdépendance des éléments qui les constituent, d'autre part, permettent au sociologue de parler de systèmes sociaux. Un système social possède à la fois une dimension statique (que constituent la pérennité des règles, des codes, des coutumes, des habitudes séculaires et des institutions) et une dimension dynamique car il est un lieu de convergence de forces capables d'engendrer, au sein de cet agencement, des changements.

Dans le temps long des structures sociales, les *institutions* constituent des éléments structuraux par excellence. Dans la tradition durkheimienne, une institution est un fait social caractérisé par un haut degré de permanence ; il est en quelque sorte incrusté dans l'histoire. Chez Marcel Mauss, neveu et disciple de Durkheim, le terme d'« institution » va recouvrir la quasi-totalité des faits sociaux. « Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? Il n'y a aucune raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces

phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré. L'institution est en somme dans l'ordre social ce qu'est la fonction dans l'ordre biologique. »

Les institutions incarnent et renforcent fonctionnellement la *solidarité sociale*. Cette notion ne doit pas être prise ici dans son acception morale de sympathie ou d'entraide, ni politique de syndicalisme ou de corporatisme, mais bien dans son sens social qui traduit le caractère d'interdépendance des actions sociales au sein du système social. Pour Durkheim, le crime est précisément défini comme ce qui entraîne la rupture de la solidarité sociale ou la menace gravement. Cette notion de crime est elle-même universelle dans la mesure où toute société définit ce qu'elle appelle crime et fait reposer sur cette définition une forme de droit répressif. Toujours pour Durkheim, le développement de la *division du travail social* (pour reprendre le titre d'un de ses ouvrages célèbres) définit des modes de solidarité sociale qu'il a qualifiée de *mécanique* pour les sociétés traditionnelles où les individus sont peu différenciés et s'assemblent sur le mode de la similarité des tâches à accomplir (ce qui renvoie à une vision elle-même simpliste des peuples dits « primitifs » (dont les individus seraient interchangeables car peu qualifiés professionnellement) qui est depuis contredite par l'ethnologie moderne), et d'*organique* pour décrire nos sociétés modernes, rationnelles et bureaucratiques, où les fonctions sont très différenciées et complémentaires.

On passerait par la même occasion d'un droit répressif à un droit coopératif qui suppose le recours à l'autorité plutôt que l'exercice d'un pouvoir directement coercitif. On peut, en effet, définir l'*autorité* comme la capacité qu'a un individu, sans recourir d'emblée à la force physique, de faire accomplir quelque chose par un autre. Le *pouvoir* serait la structure encadrant de manière permanente (institutionnelle) des comportements d'autorité. Lorsque ce pouvoir est rendu et perçu comme légitime par les personnes qui l'exercent aussi bien que par les personnes sur qui il s'exerce, on peut parler d'autorité au sens où celle-ci est justifiée aux yeux des acteurs qui en acceptent le principe. Ce qui rend le pouvoir légitime aux yeux des individus, c'est que ces derniers reconnaissent l'ordre social et la hiérarchie des valeurs qui le fonde. C'est là une forme violence symbolique qui a à voir avec l'idéologie au sens où il suppose l'acceptation par tous de certaines valeurs réputées supérieures et supposées concourir au bien commun. L'idéologie remplit ici une fonction religieuse, au sens étymologique du terme, à savoir de *religere*, de relier les individus entre eux, soit de les rendre solidaires dans la croyance partagée en des valeurs indiscutées et indiscutables (Dieu dans les sociétés théocratiques, les droits de l'homme, par exemple, dans les sociétés sécularisées).

Weber, qui s'interroge sur les fondements du pouvoir politique, met en évidence différentes sources de légitimité justifiant la domination de l'État sur les gouvernés car seul l'État a le privilège légal de la force et de la répression physique (monopole de la violence légitime).

Le pouvoir c'est la capacité d'imposer sa volonté, de faire respecter les règles même contre une volonté opposée avec le recours éventuel à des moyens coercitifs (sanctions, menaces...) Le pouvoir se justifie par la domination et la légitimité de celle-ci. Max Weber distingue trois types fondamentaux de *domination légitime*, à savoir : 1° la *domination légale à direction administrative bureaucratique* : c'est celle des sociétés modernes, dans lequel le pouvoir appartient à des administrations fonctionnant selon une rationalité instrumentale, de manière en principe anonyme et impartiale. Elle s'appuie sur le pouvoir d'un droit abstrait et impersonnel. Il est lié à la fonction non à la personne. ; 2° la *domination traditionnelle* : c'est celle des sociétés où le détenteur du pouvoir est consacré (exemple type : les monarchies de droit divin). Elle fonde sa légitimité sur le caractère sacré de la tradition ; 3° la *domination charismatique* : c'est celle qui est reconnue à des personnalités dotées d'une aura exceptionnelle, des personnages extraordinaires qui se trouvent investis de manière irrationnelle de qualités surnaturelles et qui sont l'objet d'un culte de la personnalité (de l'idole des jeunes au principe totalitaire du chef absolu : le *Führer-Prinzip* dans l'Allemagne nazie ou la vénération et le respect des icônes communistes que furent Staline ou Mao).

Le système social est lui-même composé de systèmes sociaux correspondant à des sociétés particulières définies pour les besoins de l'analyse : la société belge, la société industrielle, la société coloniale, etc. Chacune d'entre elles peut être à son tour subdivisée en sous-systèmes, ou champs, pour reprendre l'expression de Bourdieu, qui correspondent à autant de domaines d'activités que l'analyse isole plus ou moins arbitrairement. Ainsi, le sous-système scolaire qui s'alimente, entre autres, au sous-système familial, qui lui envoie ses intrants, en l'occurrence les écoliers, et au sous-système de l'emploi, qui lui envoie des exécutants, les enseignants, constituant l'*input* du système. Remarquons que le sous-système scolaire produit directement une partie de ces exécutants, selon un processus de rétroaction (*feedback*), par l'auto-recrutement de maîtres par l'école en son sein, soit la récupération ou la formation à son propre profit d'une partie des extrants (*output* du système). Ces extrants sont des diplômés qui passent par le sous-système de l'emploi pour s'orienter ensuite vers d'autres sous-systèmes (celui de l'entreprise ou de l'administration sous la forme d'employés ou de demandeurs d'emploi). Ces systèmes sociaux sont ainsi doués de la faculté d'*auto-poiesis*, c'est-à-dire, non seulement de la capacité d'auto-reproduction ou de celle d'auto-organisation, mais aussi de celle d'auto-référence, c'est-à-dire de sécréter leurs propres valeurs qui régissent la logique et informent et justifient les relations et les stratégies qui s'y déploient (la savoir pour le champ scolaire, la foi pour le champ religieux, l'efficacité pour le champ professionnel, etc.).

Les sociologues structuralistes pensent aussi que les divers sous-systèmes qui composent la société globale sont structurés de telle manière qu'il existe une *homologie* entre les diverses

structures. Ainsi, de même que la structure du cerveau humain serait en homologie avec les structures sociales (si la société connaît une structuration dichotomique ordonnée, par exemple, ce serait parce que notre cerveau est lui-même structuré suivant un certain ordre dichotomique), la structure de la société globale est homologue à ses sous-structures : le champ de production des œuvres d'art est structuré en production de haute et de basse culture (opérant une distinction entre culture savante et culture populaire ou vulgaire) exactement de la même manière que le champ de production des artistes est structuré entre artistes nobles (le musicien du conservatoire, l'artiste d'avant-garde) et artisans vulgaires (le musicien des rues ou le compositeur de *jingles* radio, le peintre du dimanche ou l'artiste commercial), renvoyant en dernière instance à la structuration de la société en classes dominantes se présentant comme distinguées et classes dominées étiquetées comme vulgaires — car la domination implique aussi l'appropriation de la faculté de classer selon des critères qui passent pour légitimes. Ce qui ajoute la domination culturelle à la domination économique, même si la possession du capital économique et du capital culturel peut faire l'objet de dissonances sociales dans les types du parvenu (du capital économique mais pas de capital culturel) et de l'intellectuel (du capital culturel mais pas de capital économique).

Dans toute société, on trouve des *dominants* et des *dominés* définis comme tels suivant plusieurs échelles qui peuvent coexister. Si les femmes, comme « catégorie générique », se trouvent le plus souvent subordonnées aux hommes dans nos sociétés, une femme qui appartient à l'aristocratie peut se trouver dans une position dominante par rapport à un homme appartenant du peuple en vertu de cette classification qui renvoie à une « société d'ordres ». Ces diverses échelles sont donc socialement et culturellement hiérarchisées dans une société donnée, de sorte que l'une d'entre elles s'impose à son tour comme dominante. Dans l'exemple cité, la hiérarchie en « ordres » l'emporte sur la hiérarchie en « genres » (masculin-féminin, au sens anglo-saxon des *Gender studies*). Il faut bien voir que toute société est hiérarchisée, dès lors que les hommes adoptent des valeurs car, ce faisant, ils établissent une hiérarchie des entités humaines et non-humaines en les subordonnant à ces valeurs. Les groupes sociaux sont donc hiérarchiquement distribués et établissent entre eux ce qu'en sociologie on appelle des *rappports sociaux*. Si des rapports de coopération sont possibles entre groupes situés à des échelons différents, c'est cependant en général la logique du *conflit* qui domine dans toute société. En effet, les groupes d'âges, de sexes, de classes sociales, de partis politiques, etc., s'affrontent plus ou moins ouvertement au sein d'une société, en vue de modifier le système des dominations qui y est établi. C'est que ces rapports sociaux hiérarchiques supposent et reposent sur des rapports de domination qu'ils pérennisent. Lorsque la légitimité de l'ordre social est bien établie et bien intériorisée par les individus (c'est-à-dire lorsqu'ils acceptent comme normal leur position dans l'échelle sociale), les conflits se limitent généralement à la recherche d'avantages marginaux, comme

des augmentations de salaire, des revendications statutaires ou des négociations dans la sphère interpersonnelle. Mais lorsque la légitimité de l'ordre social est remise en cause par un groupe social, le conflit peut mener à des éruptions révolutionnaires.

Cette vision conflictuelle de la société, qui jette une autre lumière sur la société comme système plus ou moins intégré, indique bien que la manière dont les groupes sociaux sont structurés suivant une hiérarchie dominante — que l'on appelle la *stratification sociale* —, n'est pas une simple répartition en catégories d'individus selon quelques attributs comme l'âge, le niveau de revenu, le niveau de formation, etc. Il ne s'agit pas d'une simple classification graduée, mais bien d'un *classement social* dont l'enjeu consiste en l'établissement du classement lui-même, à travers des luttes de position et d'influence au sein d'un champ social suivant sa logique et ses valeurs propres (quelle est l'entreprise la plus performante ?, quelle est l'église la plus orthodoxe ?, quel est le mouvement artistique le plus avant-gardiste ?, quelle est la théorie scientifique la plus vraie ?) ou des luttes politiques dans la société globale (quelle catégorie sociale est la plus utile à la société ?, quel parti politique est le plus à même de juguler la crise ?) Ces luttes ont donc pour finalité d'assurer et de perpétuer la *légitimité* des classements sociaux imposés par les groupes dominants (d'où, par exemple, le recours à l'idéologie libérale qui veut qu'on occupe la place qu'on mérite), ou pour la contester pour les groupes dominés (qui recourront plutôt à une idéologie marxiste de la détermination du destin par le capital économique, culturel et social de départ dans l'existence).

Il faut évoquer ici un phénomène qualifié quelquefois de « récupération » des mouvements de revendication à la suite de leurs succès relatifs. C'est le cas du mouvement ouvrier lui-même qui, par le fait de ses avancées et de ses succès (conventions collectives, congés payés, assurance maladie invalidité, droit de grève, etc.) a contribué à l'affaiblissement de la conscience de l'aliénation et paradoxalement à l'éclatement d'une conscience de classe unitaire. En effet, lorsque les inégalités sociales sont moins criantes, les revendications catégorielles de type salariales ou statutaires prennent le pas sur la lutte de classes. (D'autres facteurs expliquent aussi la démobilisation syndicale, comme la montée du chômage dit structurel, et se traduisent par la substitution d'idéologies néolibérales aux idéologies progressistes, la tyrannie exercée par les experts en économie et par les marchés boursiers sur le politique, etc.)

D'autres principes de classement que la division marxiste de la société en classes sociales antagonistes ont été proposés. Déjà Tocqueville avait perçu que l'égalitarisme démocratique avait considérablement atténué le rôle de la classe sociale dans la dynamique sociale, par rapport à l'Ancien Régime où cette appartenance de classe jouait un rôle prépondérant. Dans une société égalitaire et démocratique, gouvernée par des instances bureaucratiques,

l'occupation d'un statut devient primordiale et les luttes de positions statutaires (conquises, notamment, par la détention de titres scolaires) l'emporteraient sur les conflits de classes.

Max Weber distinguera ainsi entre « classe » et « statut » et estimera que trois échelles de stratification au moins coexistent, à savoir : 1° celle de la situation de classe, liée à la position de l'agent dans le système de la production ; 2° celle de la situation de statut, liée à sa position dans le système de prestige (les marques extérieures de cette situation de statut sont synthétisées dans ce que l'on désigne d'ordinaire par *style de vie* ou *standing*) ; 3° celle de son identification partisane, liée à ses choix à l'égard de la forme du pouvoir politique (car il est un troisième principe de stratification qui est donné par les partis politiques).

Pierre Bourdieu a, quant à lui, proposé une synthèse des deux premières échelles, notamment à travers ses analyses des stratégies de « distinction ». La société est structurée, pour Bourdieu, suivant l'axe du capital économique et l'axe du capital culturel. Ces structures sont incorporées par les individus sous la forme d'un *habitus de classe* par l'effet de leur socialisation (leur éducation au sens élargi de l'inculcation des attitudes, représentations et opinions propres à leur groupe social d'origine). Cet *habitus*, qui va façonner notre personnalité sociale, déterminer nos goûts et nos opinions, est donc bien à la fois le résultat de l'intériorisation de la structuration sociale et une manière de perpétuer ces structures. Inversement, ces classements que nous effectuons incessamment sous la forme de jugements, nous classent socialement en retour. Bourdieu explique la chose en ces termes : « Les "habitus" sont des principes générateurs de pratiques distinctes et distinctives — ce que mange l'ouvrier et surtout sa manière de le manger, le sport qu'il pratique et sa manière de le pratiquer, les opinions politiques qui sont les siennes et sa manière de les exprimer diffèrent systématiquement des consommations ou des activités correspondantes du patron d'industrie ; mais ce sont aussi des schèmes classificatoires, des principes de classement, des principes de vision et de division, des goûts, différents. Ils font des différences entre ce qui est bon et ce qui est mal, entre ce qui est distingué et ce qui est vulgaire, etc., mais ce ne sont pas les mêmes. Ainsi, par exemple, le même comportement ou le même bien peut apparaître distingué à l'un, prétentieux ou m'as-tu-vu à l'autre, vulgaire à un troisième. »

L'enjeu du maintien des distinctions de goût (de continuer à discriminer entre ce qui est vulgaire et ce qui est distingué, et par là entre les gens vulgaires et les gens distingués) tient donc bien dans le maintien des barrières sociales à travers des jugements qui se donnent pour parfaitement neutres et purement subjectifs. Chacun a le droit, dira-t-on, de préférer la variété française à l'opéra, mais par là, on occulte la réalité sociologique qui montre que chacun n'est pas éduqué de manière à être familiarisé avec l'opéra — qui nécessite une forme de savoir mal partagé — alors que chacun a le loisir d'entendre de la variété fran-

çaise à la radio ou à la télévision où le simple « j'aime/j'aime pas » peut tenir lieu de jugement de goût. Ce type de discrimination insidieuse, sous couvert de neutralité et de liberté de la subjectivité, est aussi à l'œuvre, sans qu'on doive s'en étonner, dans la reconversion du discours raciste en un éloge de la différence culturelle, un temps défendue par la gauche qui y voyait la défense des valeurs et des cultures minoritaires, et dévoyée par l'extrême-droite en un argument, apparemment neutre et naturel, de préférence nationale (chacun a le droit de préférer sa famille à ses voisins et ses voisins aux étrangers ; ou encore, la culture des Étrangers vaut peut-être la nôtre mais elle ne nous reste pas moins étrangère : ici, la rhétorique de la différence culturelle tend à réhabiliter l'idée d'une irréductibilité naturelle des différences raciales). Restons donc vigilants, lorsque nous invoquons la subjectivité et la liberté de choix et de jugement, à ne pas faire l'impasse sur les présupposés idéologiques qu'ils engagent.