

Histoire de la sociologie et théorie sociologique *Support de cours*

(Note : à quelques ajouts près, ce support correspond au cours donné en 1999-2000-2001 ; son contenu ne correspond pas exactement aux cours donnés les années suivantes : pour l'examen, seule la matière présentée au cours fait foi)

Objet de la sociologie. On peut envisager deux manières de définir la sociologie: par un *contenu spécifique*, ou comme un *point de vue* particulier.

Selon la première approche, la sociologie est la *science du social*. Dans le langage courant, les termes “ social ” et “ société ” ont plusieurs significations; par exemple: 1) est “ social ” tout ce qui fait problème (la pauvreté, la drogue...); 2) l'idée de société renvoie à la contrainte (opposition liberté individuelle / contrainte collective); 3) l'idée de société renvoie à un ensemble concret de personnes, par exemple une nation. Or, la sociologie étudie ce qui fait problème (le chômage) - mais aussi ce qui fonctionne (le travail); elle étudie les systèmes de contraintes - mais aussi la liberté (par exemple la genèse de l'individualisme); elle étudie des Etats-nations - mais aussi des groupes éphémères, des réseaux, et des parcours individuels.

Selon la seconde approche, la sociologie est un *point de vue* particulier sur la réalité humaine: la sociologie étudie les êtres humains, mais *en tant qu'ils vivent en groupe*. Dès qu'ils vivent en groupe, les êtres humains se partagent les rôles d'une certaine manière. C'est pourquoi ce que nous sommes est en partie déterminé par les attentes d'autrui.

Plus formellement, on peut définir de deux manières complémentaires l'objet de la sociologie: 1) comme “ système d'interaction ”; 2) comme “ système institutionnalisé de modes de comportement ”.

Le terme “ interaction ” renvoie au fait que ce qui se passe entre deux personnes est le produit de l'ajustement de deux séries d'actions. En définissant la société comme un système d'interaction, on met l'accent sur le fait qu'elle est le produit de notre action: *la société est un produit humain*. La notion d'“ institution ” met au contraire l'accent sur le fait que nos actions s'inscrivent dans un système de règles qui existait avant notre naissance, et donc sur le fait que ce que nous sommes est en partie le produit des actions de ceux qui nous ont précédé: *l'homme est un produit social*.

En suivant C. Wright Mills (dans *L'imagination sociologique*, 1959), on peut dire que la sociologie est un état d'esprit (“ *a quality of mind* ”, une forme d'“ imagination ”), qui vise essentiellement à comprendre comment la biographie individuelle s'articule à l'histoire - c'est-à-dire comment l'individu (considéré comme “ produit social ”) fait l'histoire, ou construit la société (considérée comme “ produit humain ”).

Statut scientifique de la sociologie. Le statut particulier de la sociologie s'explique par le statut particulier de son objet: l'interaction humaine.

- L'être humain conserve son libre arbitre: il peut agir contrairement aux attentes.
- La société est une entité plus complexe que les autres objets des sciences.

- L'observateur (le sociologue) fait partie de ce qu'il étudie (la société).

Donc nous sommes tous sociologues, dans notre vie quotidienne, sans le savoir: pour fonctionner normalement dans le monde social, nous devons mobiliser une somme impressionnante de connaissances sociales. Encore une fois, ce qui différencie le sociologue professionnel, c'est le point de vue particulier qu'il adopte sur ce savoir.

Introduction à l'histoire de la sociologie

La structure générale du cours est basée sur le livre de Donald N. Levine (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, University of Chicago Press. Selon cet auteur, il existe différentes manières de raconter l'histoire de la sociologie, dont chacune est liée à une certaine conception de ce qu'est la sociologie en tant que discipline académique. Tout comme l'identité personnelle, l'identité disciplinaire se construit et se reconstruit de manière continue au travers de "récits autobiographiques". L'autobiographie, constamment révisée, de la sociologie est celle que l'on trouve dans les manuels d'histoire de la sociologie. A chaque époque, à chaque courant théorique, nous explique Levine, correspond une "histoire" différente. Une "histoire", non pas au sens de *history*, mais bel et bien au sens de *story*: "Il était une fois...".

Avant de nous proposer sa propre "histoire" (qui fournira la trame générale de notre cours), il passe en revue les autres histoires de la sociologie. Il en identifie cinq. La première est aussi la plus ancienne. Dans l'histoire *positiviste* de la sociologie (racontée par Park et Burgess en 1921), on assiste à une accumulation progressive de connaissances objectives: l'histoire de la sociologie est celle du progrès qui a mené de la philosophie sociale spéculative à la sociologie empirique positive. La deuxième histoire, racontée par Sorokin en 1928, est de type *pluraliste*. Plutôt que d'avoir progressé sur les marches de plus en plus élevées d'un escalier unique, la sociologie s'est étendue dans toutes les directions comme un champ fleuri. Et c'est la diversité des fleurs que l'on peut cueillir dans ce champ qui fait la richesse de notre discipline: école mécanistique, école géographique, école biologique, école bio-psychologique... neuf écoles principales en tout, qui forment un immense réservoir d'idées pour l'interprétation du monde social. En 1937, Parsons, dans l'histoire qu'il raconte dans la *Structure de l'action sociale*, tente en quelque sorte la *synthèse* entre ces deux approches. Selon Parsons, il est vrai que la sociologie possède une pluralité de traditions (Marshall, Pareto, Durkheim, Weber), mais ces traditions convergent en un fleuve unique, qui rend possible la science sociale cumulative (celle de Parsons, bien entendu). La quatrième histoire, racontée en 1966 par Nisbet, est de type *humaniste*. Ce n'est pas un hasard s'il a fallu attendre 30 ans pour cette nouvelle version. En accord avec son époque, Nisbet retrouve dans les pères fondateurs des préoccupations essentiellement morales. Au milieu des décombres de l'ordre ancien qui s'effondrait (du moins était-ce ainsi que les étudiants, soudain devenus militants, percevaient les choses dans ces années-là), Nisbet tend la main aux sociologues du XIX^{ème} siècle qui se demandaient comment reconstruire un ordre nouveau à partir des décombres de la civilisation traditionnelle. Enfin, poussant plus loin la contestation, Gouldner nous propose en 1970 déjà, dans son diagnostic de la crise de la sociologie, une cinquième histoire, radicalement *contextualiste*. Selon Gouldner, les théories sociologiques sont essentiellement des instruments idéologiques, adaptés aux besoins de leur époque. L'histoire de la sociologie est l'histoire de l'adaptation des idées sociologiques aux idées dominantes, comme on le voit dans le cas du structuro-fonctionnalisme de Parsons, dont le contenu idéologique permet de légitimer un ordre social conservateur.

La philosophie sociale d'Aristote

Aristote propose une distinction entre les "sciences théoriques" (portant sur le monde naturel) et les "sciences de l'action" (portant sur le monde humain). A l'intérieur des sciences de l'action, il décèle une contradiction: d'une part, ces sciences reposent sur l'idée de *nature*, donc sur l'existence de "lois" inflexibles; mais d'autre part, la notion d'*action* implique l'idée de choix, donc de liberté. (Cette contradiction est inscrite dans la nature duelle de l'être humain, qui est à la fois un être

contraint par sa nature, et un être de volonté qui prend des décisions libres.) Pour résoudre cette “contradiction”, Aristote propose de distinguer trois types de “causes” expliquant l’action humaine: 1) les causes *matérielles*, par exemple les passions qui sont inscrites en nous (tout comme la matière dont sont faits les objets est une de leurs propriétés intrinsèques); 2) les causes *formelles*, notamment les vertus et défauts que nous avons acquis par l’éducation (tout comme la forme du vase reflète l’action du potier); 3) les causes *finales*, par exemple la perfectibilité, qui est ce vers quoi tend naturellement l’être humain (comme la pierre tend naturellement à retourner au sol).

Esquisse d’une histoire institutionnelle de la genèse des sciences sociales

Les théories produites par les intellectuels ne peuvent être comprises que dans le contexte social de leur création, donc en les replaçant dans l’histoire de l’époque. Le cas de la Grèce antique nous permet de comprendre quelles sont les conditions sociales nécessaires à la naissance de la catégorie des intellectuels libres, seuls à même de produire des théories critiques, c’est-à-dire prenant leur distance par rapport aux intérêts dominants. Sans la combinaison de la richesse de la culture orientale et de la liberté politique des cités grecques, l’essor intellectuel de la Grèce antique aurait été impossible. En effet, la pensée critique présuppose la libre concurrence des idées, et l’existence d’une classe de lettrés qui ne soient pas inféodés au pouvoir politique ou religieux, mais qui aient la possibilité de proposer leurs idées sur un marché compétitif.

C’est vers la fin du moyen âge que naissent en Europe les premières universités. Même si celles-ci sont des organisations appartenant à l’Eglise, on y trouve réunies les conditions permettant la renaissance d’une réflexion intellectuelle relativement autonome: une indépendance relative par rapport au pouvoir, et la concurrence entre écoles de pensée (et entre universités pour attirer les étudiants). Comme le montre Randall Collins (*Four Sociological Traditions*, Oxford University Press, 1994), c’est dans les facultés de philosophie, qui étaient isolées des besoins directs du monde environnant, puisqu’elles servaient de propédeutique aux trois autres facultés qui formaient les théologiens, médecins et juristes professionnels, que se développe d’abord la pensée critique.

A la Renaissance, les universités subissent un déclin temporaire, et les intellectuels trouvent un nouvel employeur: les princes séculiers. La nouvelle autonomie qui leur est offerte par ces princes leur permet de fonder l’humanisme, un courant de pensée détaché de la tradition religieuse, qui renoue avec l’antiquité.

Ce n’est qu’à partir du XVII^e siècle, avec la fondation des Etats absolutistes, que naissent des courants intellectuels *nationaux* (jusque-là, tous les intellectuels se sentaient d’abord européens). Les intellectuels changent à nouveau d’employeur principal: après l’Eglise et les princes séculiers, ils se mettent au service de l’Etat (en tant que fonctionnaires, enseignants, etc.). C’est dans ce contexte que la réflexion sociale prend, aux XVIII^e siècle et XIX^e siècles, un envol décisif, et que naissent, d’abord l’économie, puis l’histoire, puis la sociologie.

La tradition britannique: utilitarisme et individualisme

Thomas Hobbes (1588-1679) a été formé à la pensée d’Aristote, qu’il remet en question lorsque Galilée lui montre que l’état naturel des objets n’est pas le repos, mais le mouvement. Il en déduit que les hommes sont des êtres de désirs insatiables: le monde social est le produit des rencontres entre ces êtres en mouvement incessant. La période était agitée: l’autorité royale était remise en question par les puritains. Dans le *Léviathan*, Hobbes fournit une justification théorique de l’autorité royale. Dans “l’état de nature”, chacun, suivant ses passions, voulait prendre le dessus sur son voisin. Résultat: “Man’s life was solitary, poor, nasty, brutish, and short”. Pour sortir de cet état de guerre permanente de tous contre tous, les hommes ont décidé, d’un commun accord, d’aliéner leur liberté en déléguant la totalité de leur autorité à un souverain, qui en retour assurera leur protection. Les humains ne sont pas naturellement sociaux: la société est le produit d’un “contrat social”.

John Locke (1632-1704) transforme profondément cette théorie. La situation politique a évolué: le souverain, très autoritaire, n'est plus remis en question. Le problème n'est plus de trouver un moyen d'éviter l'anarchie, mais au contraire d'inventer des moyens d'assurer les libertés individuelles et de mettre fin aux conflits religieux. Alors que Hobbes est l'idéologue du pouvoir absolu, Locke est celui de l'Etat minimal - donc le premier théoricien du libéralisme politique. Suivant le précepte de Mandeville selon lequel " les vices privés se transforment en vertus publiques ", Locke ne voit pas de raison de mettre un frein aux appétits individuels: il suffit de leur laisser libre cours, et de faire en sorte que le souverain ne s'immisce pas dans les consciences individuelles, et que les individus conservent leurs droits naturels (notamment le droit de propriété).

L'opposition entre Hobbes et Locke correspond à celle entre la noblesse et la bourgeoisie, dont l'utilitarisme est la doctrine sociale par excellence: " D'un côté le besoin, la matière, l'individu particulier et le calcul intéressé et ignoble. De l'autre, les valeurs, le sacré ou le général, le sacrifice des intérêts particuliers aux intérêts collectifs et son corrélat, l'honneur ou le prestige " (Alain Caillé, " La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? " *Sociologie du travail* 3, 1981, p. 258).

Jeremy Bentham (1748-1831) donne la première formulation détaillée de la doctrine utilitariste (John Stuart Mill & Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin, 1987). Est " utile " tout ce qui tend à augmenter la somme des plaisirs ou à diminuer la somme des souffrances. Les *modalités* d'un plaisir (ou d'une souffrance) sont: l'intensité, la durée, le degré de probabilité, la proximité dans le temps, la manière dont il est mélangé à d'autres plaisirs. Les *types* de plaisirs sont: les simples et les complexes. Il existe 14 types de plaisirs simples (des sens, du pouvoir, de la piété, de la mémoire, de l'imagination, etc.). Chacun de ces types est subdivisé: par exemple, il existe 9 types de plaisirs des sens (goût, odorat, nouveauté, etc.). Les plaisirs complexes sont encore plus nombreux, puisqu'ils sont le produit de la combinaison des plaisirs simples.

La *théorie de l'échange* de George Homans (né en 1910) est une version moderne de l'utilitarisme. Selon lui, chacun, dans ses relations sociales, cherche à maximiser son profit et à minimiser ses coûts: la vie sociale se réduit à des lois économiques. Les présupposés du modèle utilitariste ont été formalisés par Philippe Van Parijs. (*Le modèle économique et ses rivaux*, Droz, 1990.) *Exigence minimale*: l'acteur agit de manière *rationnelle*, donc en fonction de ses préférences. *Exigences supplémentaires*: 1) Cette rationalité est *égoïste*. 2) Ces intérêts sont *matériels*. 3) Cette rationalité est *parfaite*: l'acteur veut maximiser son utilité en toutes circonstances. 4) Les différentes dimensions dans lesquelles s'investit l'intérêt sont mutuellement *substituables*. 5) Chacun est informé de manière *transparente* sur les prix du marché. 6) L'environnement social est *donné*.

La tradition française: le holisme et la naissance de la sociologie

Le 18^e siècle, " Siècle des Lumières ", était celui de l'émergence d'idées basées sur une vision individualiste de l'être humain: la liberté et la démocratie. Mais au 19^e siècle, suite à l'expérience de la Révolution française et à certaines conséquences néfastes de l'industrialisation, on assiste à la naissance d'une certaine nostalgie pour l'ordre traditionnel. Selon Nisbet (*La tradition sociologique*), la sociologie française fait partie du courant d'idées conservateur qui réagit contre les " excès " du libéralisme hérité du siècle précédent.

Les idéologies politiques dominantes du 19^e siècle sont: 1) le libéralisme (politique et économique), force d'émancipation par rapport aux entraves de la tradition; 2) le radicalisme, qui propose d'émanciper l'être humain par la violence révolutionnaire; 3) le conservatisme, qui valorise l'héritage ancien (la sagesse accumulée par les générations). Selon le conservatisme, l'être humain est social par essence, et c'est dans la communauté que réside tout ce qui fait son humanité. A la notion libérale d'individu, la pensée conservatrice oppose la notion de communauté; à celle d'égalité, la hiérarchie; à celle de rationalité, le sacré. Dans la communauté, les hommes apprennent à s'apprécier malgré leurs défauts, et chacun est reconnu comme un être à part entière.

La tradition intellectuelle française contient des éléments qui lui permettent de penser la dimension collective de la vie sociale. Au 18^e siècle déjà, Rousseau disait que la société était “ une entité morale ayant des qualités spécifiques, distinctes de celles des êtres individuels qui la composent, un peu comme les composés chimiques ont des propriétés qu’ils ne doivent à aucun de leurs éléments ” (cité in Levine 1995, p. 155). C’est sur cet héritage intellectuel que se forge la tradition holiste.

Emile Durkheim est né en 1858 à Epinal, dans les Vosges (Steven Lukes, *Emile Durkheim: his life and work, a historical and critical study*, Penguin, 1973). Elevé dans la religion juive, il devient athée au cours de sa jeunesse, tout en conservant un grand respect pour la religion. Suite à la maladie de son père, il est amené à assumer de lourdes responsabilités familiales, ce qui contribue à expliquer son sens très exigeant de la morale et du devoir. Incapable d’éprouver un plaisir sans simultanément en éprouver du remords, il est convaincu qu’“ il n’y a pas de civilisation sans effort ”, et qu’“ être trop indulgent envers soi-même, c’est manquer de dignité ”. Après un séjour d’études en Allemagne, il est nommé chargé de cours à Bordeaux.

La génération de Durkheim a connu la défaite de 1870 face à l’Allemagne, et se sent animée par un esprit profondément patriotique: elle souhaite participer, dans le cadre de la III^e République, à la consolidation d’un Etat basé sur une morale laïque. C’est au travers du système d’enseignement que doivent être inculquées les valeurs morales permettant de former de bons citoyens.

C’est dans ce cadre qu’il faut comprendre l’enseignement en pédagogie dispensé par Durkheim aux futurs instituteurs. Sa pédagogie est centrée sur la notion de morale (mais sur une morale laïque, reposant sur la raison, venant remplacer la morale religieuse, qui reposait sur la révélation). L’instituteur remplace le prêtre: la pédagogie doit enseigner à l’enfant le respect de l’autorité. Les désirs de l’homme sont infinis, alors que les capacités à satisfaire ces désirs sont limitées. Nous devons donc apprendre (pour notre propre bien) à limiter nos désirs. Par l’éducation, la société pose des limites aux désirs individuels, et assure la mise en harmonie de la conscience individuelle et de la conscience collective. L’objectif de la pédagogie de Durkheim n’est pas d’assurer l’épanouissement de l’enfant, mais d’assurer l’indispensable emprise de la société sur l’individu.

Eléments d’épistémologie

L’épistémologie est la *théorie de la connaissance*. C’est une branche de la philosophie qui explique ce que nous pouvons savoir, et à quelles conditions la connaissance est possible. Elle répond aux questions suivantes: 1) la connaissance est-elle possible? 2) si oui, que peut-on savoir? 3) comment peut-on savoir?

On peut définir la connaissance comme une *croyance vraie et justifiée*. Toutefois, cette définition ne s’applique qu’au savoir propositionnel (“ savoir que ”). Dans la vie courante, nous nous appuyons en plus sur deux autres types de savoir: la connaissance par familiarité, et le savoir-faire. L’épistémologie ne porte que sur le savoir du premier type, qui peut être énoncé en propositions verbales, et qui constitue l’armature de la connaissance scientifique.

Il existe deux réponses à la première question (la connaissance est-elle possible?). La première est celle des relativistes (ou sceptiques), qui affirment que l’on ne peut rien savoir, essentiellement parce que la condition 3 ne peut jamais être remplie: lorsque nous tentons de justifier nos croyances, nous entrons dans une régression infinie. La deuxième réponse, celle des anti-relativistes, qui affirment que la connaissance est possible, repose sur la conviction qu’il est possible de mettre un point d’arrêt à cette régression, parce que certaines connaissances sont indépendantes d’autres connaissances préalables. L’indépendance de ces connaissances fondatrices peut trouver sa source soit dans l’*expérience* (empiristes), soit dans la *raison* (rationalistes). Selon les empiristes, toute connaissance repose sur l’expérience: à la naissance, l’esprit humain est vierge, il est une *tabula rasa* (John Locke). Selon les rationalistes, la connaissance du monde extérieur repose sur une source intérieure, indépendante de l’expérience: la raison (Descartes).

La vision populaire de la science repose sur l'approche empiriste: les scientifiques observent la réalité sans préjugés, de manière " neutre ", et en tirent, par induction, leurs connaissances (l'induction désigne le mouvement qui va des faits à la théorie, la déduction le mouvement qui va de la théorie aux faits). Mais cette vision est indéfendable, car toute observation présuppose (même de manière implicite) une théorie. Il faut donc trouver une voie médiane entre l'empirisme et le rationalisme: c'est le *constructivisme*, qui affirme que la théorie informe l'expérience, et que notre connaissance du monde est construite par une interaction constante entre les hypothèses que nous formons et notre expérience. La science ne " prouve " rien: elle se contente d'énoncer des propositions sur le monde, mais de les énoncer de telle manière qu'elles soient susceptibles d'être réfutées (ou " falsifiées ") par l'expérience (approche falsificationniste de Karl Popper). Une proposition est scientifique à partir du moment où elle est empiriquement réfutable.

Kant propose deux distinctions : entre connaissance *a priori* et *a posteriori* (la première peut être obtenue indépendamment de l'expérience, la deuxième ne peut être obtenue que de l'expérience), et entre jugements de vérité *analytiques* et *synthétiques* (les premiers sont vrais par définition et ne nous apprennent rien sur la réalité ; par exemple: 'aucun célibataire n'est marié', les deuxièmes sont parfois vrais, parfois faux, et nous apprennent quelque chose sur la réalité ; par exemple: 'tous les célibataires sont dépressifs'). Le problème fondamentale de Kant est : comment les jugements synthétiques a priori (par ex. le théorème de Pythagore) sont-ils possibles ? Sa réponse : parce que notre esprit est équipé de catégories a priori (temps, espace, causalité) qui " informent " notre perception, et sont donc constitutives des phénomènes (donc du monde tel qu'il nous apparaît, par opposition au monde " en soi ", qui reste inconnaissable).

Eléments de sociologie des sciences (Thomas Kuhn)

Selon Kuhn, la connaissance scientifique ne progresse pas par accumulation progressive, mais par *révolutions*. Ceci est l'idée pour laquelle il est le plus connu, mais ce n'est pas la plus importante. Plus fondamentale est la notion de *science normale*. La science progresse par phases successives: phase normale - phase révolutionnaire - phase normale. A un moment de l'histoire, les scientifiques d'une discipline donnée sont persuadés qu'ils " savent " comment le monde est fait. Par exemple, avant Copernic, les astronomes " savaient " que la terre était au centre de l'univers, et tous leurs efforts étaient concentrés sur les problèmes que cela posait: trouver une combinaison ingénieuse d'épicycles permettant de calculer les positions des planètes. En régime de science normale, on passe beaucoup de temps à calculer des choses très précises. Dans cette activité, on ne peut pas vraiment parler de découverte: il s'agit d'un travail beaucoup plus terne, répétitif. En phase de science normale, le travail du scientifique consiste à faire " rentrer la nature dans les boîtes conceptuelles des théories scientifiques ". Plus précisément, on peut dire que la science normale est l'activité qui se déroule dans le cadre d'un *paradigme*. Un paradigme est un " past scientific achievement ", reconnu par une *communauté scientifique* donnée comme constituant pour un temps la base de sa pratique. Mais le paradigme, ce n'est pas le système théorique, c'est un ensemble qui comprend le système théorique + les lois + les calculs + les graphiques + les instruments de mesure.

Dans sa formulation première, un paradigme possède de nombreuses zones d'ombre. Par exemple, dans le cas de l'astronomie, les modèles de Ptolémée et de Copernic permettaient de calculer la position des planètes, mais avec des approximations. Dans le cadre de la science normale, la plus grande partie de l'activité consiste à nettoyer ces zones d'ombre par des *opérations de nettoyage*. Dans le cas de nos astronomes, cela revenait à ajouter des épicycles pour améliorer la précision du modèle. Ou, pour dire les choses différemment, les scientifiques passent leur temps à résoudre des *énigmes*. En anglais, énigme se dit " puzzle ". Ce qui permet à Kuhn de travailler avec l'analogie du puzzle (" jigsaw puzzle "). A partir du moment où on travaille dans la science normale, on sait relativement précisément ce que l'on va trouver. Il en va de même lorsque vous construisez un puzzle. Le résultat, vous le connaissez à l'avance. Tout l'intérêt est dans le fait de trouver les pièces qui se mettent exactement au bon endroit (et pas à côté).

En résumé, la science normale se fait dans le cadre d'un paradigme (modèle exemplaire de recherche réussie) et dans le cadre d'une communauté scientifique, dans laquelle le nouveau venu se trouve socialisé en apprenant les manières de voir qui découlent du paradigme. Le travail principal des chercheurs dans la science normale consiste à résoudre les énigmes que posent les zones d'ombre du paradigme, pour arriver à une adéquation optimale entre celui-ci et les données empiriques.

Mais comment surviennent les révolutions scientifiques ? Elles surviennent au moment où les énigmes (stimulantes) se transforment en *anomalies* (désespérantes). Pourtant, il ne suffit pas qu'un paradigme nous lâche pour qu'on l'abandonne. Tant qu'on n'a pas de nouveau paradigme pour remplacer l'ancien, on le garde. Ce n'est qu'à partir du moment où un nouveau paradigme permet de mieux résoudre les anomalies (Kepler et ses ellipses) que l'on abandonne l'ancien. Mais cela est très difficile. Un paradigme est une manière de voir le monde : une fois qu'on a appris à voir le ciel à travers les lunettes de Ptolémée, il est très difficile de le voir avec les lunettes de Copernic. Les deux paradigmes sont incommensurables, radicalement incompatibles, c'est pourquoi seule une révolution (un " Gestalt-switch ") permet de passer de l'un à l'autre, et bien souvent, seul le remplacement d'une génération ancienne par des nouveaux chercheurs socialisés au nouveau paradigme permet de convertir la communauté scientifique.

La sociologie des sciences de Bruno Latour

L'approche constructiviste de la connaissance et de la réalité préconisée par Berger et Luckmann, dont l'application se réduit essentiellement aux domaines de la vie quotidienne et de la religion, a trouvé un nouveau développement dans les travaux de Bruno Latour, un sociologue des sciences français qui a réalisé des « études de laboratoire » (utilisation des méthodes de l'observation ethnographique à l'intérieur des laboratoires scientifiques).

Latour a passé plusieurs mois, en tant que technicien subalterne, dans le laboratoire de Guillemin et Schally, en Californie, en 1977, au moment où ceux-ci ont reçu le prix Nobel de médecine pour avoir identifié la structure chimique de la substance qui permet à l'hypothalamus (à la base du cerveau) de transmettre des ordres aux glandes endocrines. Cette hormone, appelée le TRF (*Thyrotropin Releasing Factor*), existe en quantités si minuscules que pour en faire une analyse chimique, qui nécessite une substance « purifiée », il faut utiliser littéralement des tonnes de tissus d'hypothalamus (une glande minuscule), recueillies dans les abattoirs. Jusqu'en 1970, tout chercheur disposant d'une substance semi-purifiée pouvait, par la mise en évidence d'un effet physiologique (par ex. contraction d'un muscle) publier un article et émettre des hypothèses audacieuses sur la composition chimique du TRF. A partir du moment où Guillemin et Schally (après maints démêlés avec les organismes finançant leurs travaux, qui ne « voyaient rien venir ») ont obtenu quelques milligrammes de substance purifiée, ils ont pu identifier la composition chimique précise du TRF, et donc renvoyer toutes les affirmations faites sur la base de substances semi-purifiées dans le domaine des affirmations non scientifiques. On peut en conclure que le statut « scientifique » ou non d'un énoncé dépend étroitement des moyens mis en œuvre pour le produire.

Le TRF commence à exister dans la littérature vers 1970. A cette époque, son existence est systématiquement liée aux noms de Guillemin et Schally. Mais très rapidement, le nom de ces deux auteurs disparaît des articles en question : le TRF s'est transformé en « boîte noire », c'est-à-dire en un « fait » scientifique, accepté par l'ensemble de la communauté scientifique comme allant de soi, et dont on peut oublier l'histoire de la fabrication (les controverses, les machines et les procédés utilisés). Le TRF est une boîte noire dont on connaît l'« input » et l'« output » (l'effet physiologique en cas d'injection) sans avoir besoin d'en connaître le fonctionnement interne.

La science présente toujours le double visage de Janus : d'un côté, la science toute faite (composée de « faits » établis), de l'autre, la science en train de se faire (dont on peut montrer que les « faits » sont aussi des « artefacts », c'est-à-dire des réalités construites). Dans la science toute faite, les faits

deviennent tellement naturels qu'ils disparaissent dans la connaissance tacite, voire dans le silence ou dans l'incorporation (à des machines, à des dispositifs expérimentaux). Latour privilégie au contraire l'approche de la science en train de se faire, en s'efforçant de rouvrir toutes les boîtes noires qui ont été fermées par le consensus au sein de la communauté scientifique. Pour ce faire, il montre que les boîtes noires sont le produit de *rapports de force* entre les équipes de chercheurs (anecdote des tonnes de tissus d'hypothalamus) et d'alliances entre des éléments de la nature, des laboratoires, des chaînes de boîtes noires déjà constituées (dans la littérature scientifique), et des sources de financement. Le scientifique agit en quelque sorte comme le « porte-parole » de la nature, qu'il tente de « faire parler » à travers des appareils complexes (« regardez cette courbe, c'est le TRF... »). Plus ces alliés seront nombreux et puissants, plus le fait scientifique sera solide (plus nous réussissons à « faire parler » la « réalité » dans notre sens). Selon Latour, la force de la science moderne lui vient de sa capacité à allier deux mécanismes simples : 1) les procédures d'inscription ; 2) les mécanismes de centralisation de l'information (problème : ces deux mécanismes sont également mis en œuvre par l'Eglise catholique...).

Eléments de méthodologie d'histoire des idées (Quentin Skinner¹)

Quelle méthode mettre en oeuvre pour établir la signification d'un texte ? Commençons par un exemple : "Considérons le cas d'un policier qui voit un patineur sur un étang dangereux et émet à l'intention du patineur l'énoncé sérieux suivant: 'la glace est très mince à cet endroit'". Pour comprendre la signification de cet énoncé, Skinner pose la question suivante: que *faisait* le policier en prononçant cet énoncé? La réponse à cette question ne peut pas se fonder sur la seule analyse de la signification de la phrase en tant que telle. Le contexte nous apprend que, en prononçant cet énoncé, le policier *avertissait* le patineur. Suivant Austin, Skinner appelle cet acte un *acte illocutoire*, c'est-à-dire non pas simplement un acte consistant en la formulation d'un énoncé, mais une action (autre que celle de prononcer l'énoncé) réalisée *en* formulant cet énoncé.

Ces considérations ont d'abord amené Skinner à conclure que nous devons toujours attribuer à l'auteur une "autorité particulière" sur ses propres intentions. Toutefois, comme l'ont remarqué ses critiques, cette équivalence entre signification et intention est incorrecte. Il est clair que, dans certains cas, la signification d'un énoncé échappe à son propre auteur. Par la suite, Skinner a accepté cette objection, et a reconstitué une chaîne causale permettant d'analyser comment peut se produire une force illocutoire non intentionnelle. La première cause d'un énoncé - et donc son explication ultime - est la *raison* qui fait qu'un agent donné possède une certaine motivation. Revenant à l'exemple du policier, on pourrait dire que sa culture professionnelle (raison) avait imprimé en lui un sens du devoir (motivation) qui l'a incité à avertir le patineur. L'élément suivant dans la chaîne causale est la motivation de l'agent. Ainsi, la motivation du policier pourrait effectivement être le sens du devoir, mais elle pourrait aussi, tout simplement, être la peur de voir le patineur se noyer. L'une ou l'autre de ces motivations (situées au niveau causal, dans la tradition positiviste), peuvent inciter le policier à agir - c'est-à-dire à prononcer son énoncé, effectuant ainsi un *acte illocutoire*. Nous avons ainsi *expliqué* cet acte. Mais si nous voulons le *comprendre*, nous devons déplacer l'analyse au niveau de la compréhension - dans la tradition weberienne. Nous comprenons alors que le policier était animé d'une *intention*, qui était d'avertir le patineur. Suivant la situation, cette intention sera perçue correctement ou non par le patineur : il se peut fort bien que la signification perçue diffère de la signification correspondant à l'intention de l'agent. Pour la distinguer de l'*acte illocutoire*, Skinner choisit d'appeler cette signification perçue la *force illocutoire*.

Lequel de ces aspects devons-nous saisir pour comprendre la signification d'un énoncé? L'*acte* ou la *force illocutoire*? La réponse de Skinner est que nous devons les saisir tous deux. En réalité, nous devons poser, non pas seulement deux, mais au moins trois questions distinctes: 1) ce que l'auteur a voulu dire; 2) ce que pouvait signifier le texte dans son contexte d'origine; 3) ce que pourrait signifier le texte dans un contexte plus récent. Le choix entre ces niveaux dépend de la question posée par le

¹ James Tully (ed.), 1988, *Meaning and Context : Quentin Skinner and his Critics*, Princeton University Press.

chercheur. S'il veut comprendre l'auteur en tant qu'individu, il devra s'efforcer de comprendre ce que l'auteur voulait dire (tentative de restitution - *au-delà* de la signification d'un énoncé - de l'intention de son auteur, c'est-à-dire de l'*acte illocutoire* qu'il a accompli). S'il veut comprendre l'impact de ses idées parmi ses contemporains, il devra s'efforcer de comprendre ce que le texte signifiait pour ceux-ci (tentative de saisir la signification d'un texte dans son contexte historique - c'est-à-dire sa *force illocutoire contextuelle*). Et s'il veut comprendre l'impact d'une idée sur les générations suivantes, il devra saisir la signification du texte dans un contexte plus récent (tentative de comprendre les modifications apportées à cette signification originelle par les lectures successives - c'est-à-dire la *force illocutoire anachronique* du texte).

La tradition sociologique allemande

La notion de conflit, qui parcourt toute la sociologie allemande, a été systématisée surtout dans la tradition marxiste. Les 3 dimensions principales en sont les suivantes. 1) La théorie de la lutte des classes. Les *classes* sont définies par les formes de propriété. Dans *l'antiquité*, la production reposait sur la possession d'esclaves, qui définissait les classes: les *patriciens*, possesseurs d'esclaves, les *plébéiens*, hommes libres sans esclaves, et les *esclaves*. Dans *la société féodale*, la production reposait sur la possession de terres. Les classes étaient l'*aristocratie terrienne*, propriétaire des terres, les *artisans et marchands urbains*, sans propriété terrienne mais libres, et les *serfs*, rattachés à la terre de leurs seigneurs. Dans *la société capitaliste*, la production repose sur la possession de capital, et on ne trouve plus que deux classes, définies par la possession ou non de capital: les *capitalistes* et les *prolétaires*. 2) La théorie de l'idéologie. Chaque classe a sa propre *idéologie*, ou conception de la vie déterminée par ses conditions d'existence. Les idées sont le reflet du monde matériel. L'idéologie bourgeoise permet de justifier la position sociale des capitalistes en masquant leurs intérêts particuliers derrière une théorie prétendument universelle. Dans toute société, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes. 3) La théorie de la lutte politique. Seule la classe dominante est capable de faire de son idéologie un instrument de *lutte politique*, c'est-à-dire un instrument dans le conflit visant à s'assurer le contrôle des organes étatiques. L'Etat est l'élément clé du système de domination, puisqu'il garantit la propriété. (Lien circulaire entre les trois dimensions de la sociologie du conflit: la propriété définit les classes, les classes luttent par des moyens idéologiques pour s'approprier le contrôle de l'Etat, l'Etat garantit la propriété.)

Par ailleurs, la tradition allemande se différencie des autres sur la question des méthodes adaptées aux sciences sociales. Selon Wilhelm Dilthey (1833-1911), qui a systématisé cette tradition de pensée, les sciences sociales se distinguent par le fait qu'elles mettent l'accent sur la compréhension (*verstehen*) par opposition à l'explication (*erklären*). L'homme n'étant pas mu par des lois qui lui sont extérieures, on ne peut comprendre ses actions qu'en fonction d'une intention intérieure.

Introduction à la sociologie de Max Weber

Les tensions dans lesquelles vit Weber s'expriment de différentes manières dans son œuvre, et d'abord dans la typologie des quatre types d'actions, d'une importance fondamentale :

- 1) l'action rationnelle par rapport à un but (*zweckrational*), dans laquelle l'acteur définit clairement un but et met rationnellement en œuvre les moyens lui permettant d'atteindre ce but ;
- 2) l'action rationnelle par rapport à une valeur (*wertrational*), dans laquelle l'acteur agit en fonction d'un idéal, mais de manière rationnelle par rapport à cet idéal ;
- 3) l'action affective, dictée par les humeurs et les émotions ;
- 4) l'action traditionnelle, dictée par la conformité aux habitudes et aux coutumes.

A un niveau plus philosophique, cette tension s'exprime d'abord par l'opposition entre " éthique de la responsabilité " et " éthique de la conviction ". Selon la première, l'acteur est responsable des conséquences de son action, mais pas de la conformité de son acte à des principes abstraits. Selon la seconde, c'est l'inverse. Plus profondément, cette opposition est l'une des conséquences de ce que Weber appelle " l'antagonisme des valeurs " ou le " conflit des dieux de l'Olympe ". Les différentes

valeurs en fonction desquelles nous pouvons orienter notre vie sont intrinsèquement irréconciliables : entre l'esthétique et l'éthique, entre la paix et la justice, il faut choisir, et rien, ni au ciel ni dans la science, ne nous permet de nous débarrasser de la responsabilité de ce choix.

Règles de méthode de Max Weber

1) La science est une forme d'action rationnelle par rapport à un but (la connaissance objective). Pourtant, en même temps, elle est une vocation : estimer que la connaissance vaut la peine d'être poursuivie est le résultat d'un choix de valeurs. Par ailleurs, la science est par essence un édifice inachevé : les connaissances d'aujourd'hui sont toujours destinées à être dépassées, surtout en sciences humaines, puisque la société se transforme constamment.

2) Les sciences de la culture sont définies par trois caractéristiques : a) elles portent sur la culture, donc sur des constructions humaines, sur des choix de valeurs ; b) elles sont compréhensives (cf. Dilthey, leçon précédente) ; c) elles sont historiques.

3) Les sciences naturelles s'intéressent à la découverte de lois générales, en utilisant des concepts *génériques* (indépendants des caractéristiques contingentes des objets). Au contraire, les sciences de la culture s'intéressent à ce qui est *spécifique* et particulier, proche du concret.

4) Les sciences de la culture sont axiologiquement neutres : même si elles prennent pour objet d'investigation des valeurs humaines (ex : l'égalité), elles s'abstiennent de porter des *jugements de valeurs* (ex : "l'égalité est une valeur à défendre"), et se contentent d'établir des *rapports aux valeurs* (ex : "l'égalité est une valeur importante dans la société occidentale").

5) Les sciences de la culture, qui se distinguent des sciences de la nature par leur caractère compréhensif (cf. Dilthey), sont pourtant aussi des sciences *explicatives*. L'explication présuppose plusieurs étapes : a) découper un élément de la réalité ; b) choisir dans cet élément les faits pertinents ; c) procéder à une expérimentation mentale : " que se serait-il passé si ce fait n'avait pas été présent ? " ; d) comparer ce devenir imaginaire au devenir réel ; e) s'il y a différence, il y a causalité (ex : si les Grecs avaient perdu la bataille de Marathon, l'empire Perse aurait étouffé dans l'œuf l'individualisme qui a donné naissance à la civilisation occidentale).

6) Les sciences de la culture s'appuient sur la construction de " types idéaux ", reconstructions " stylisées " du réel, par accentuation unilatérale de certains éléments, jugés significatifs, essentiels, et effacement de certains autres éléments, jugés non significatifs (principe de la caricature).

Conceptualisation de la vie sociale chez Max Weber

La sociologie est une science qui s'intéresse à l'*action sociale*. Celle-ci peut être définie comme une forme de comportement *orienté en fonction du sens attribué au comportement d'autrui*. Deux acteurs qui orientent mutuellement leur action l'un sur l'autre sont engagés dans une *relation sociale*. Une relation sociale qui prend un caractère routinier, répétitif, est une *coutume*. Si celle-ci est établie depuis si longtemps qu'elle est devenue une sorte de " seconde nature ", on parle de *mœurs*. Cette régularité dans l'action sociale s'explique notamment par la *domination*, c'est-à-dire par le fait que certaines personnes peuvent exercer des *sanctions sociales*. Le *pouvoir* est la *chance* (ou probabilité) que vous avez de faire faire à autrui quelque chose contre sa volonté. Lorsque le pouvoir est *légitime* (donc reconnu par celui sur qui il s'exerce comme justifié, non arbitraire), on parle d'*autorité*. Il existe trois types de domination, trouvant leur source dans trois types de légitimité : 1) légale-rationnelle (obéissance à une personne dotée d'une autorité légale) ; 2) traditionnelle (obéissance en vertu du caractère sacré des traditions immémoriales) ; 3) charismatique (obéissance fondée sur les qualités personnelles de celui exerçant l'autorité).

Max Weber : " L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme "

Weber se demande pourquoi la civilisation européenne a acquis une valeur universelle : pourquoi est-ce d'Europe que viennent toutes ces inventions qui, actuellement, connaissent une diffusion mondiale : l'imprimerie, la bureaucratie, l'Etat, la science, et le capitalisme ? La question de l'origine du capitalisme possède donc une portée plus générale que ne le laisse croire le titre.

Weber explique successivement ce qu'est 1) " l'esprit du capitalisme " ; 2) " l'éthique protestante ". Son objectif final est de montrer, *non pas* que le protestantisme est la cause du capitalisme, mais qu'on trouve, entre *certaines éléments* du protestantisme puritain aux 16^e et 17^e siècles d'une part, et *certaines éléments* du capitalisme naissant d'autre part, certaines affinités et ressemblances, qui peuvent, *dans une certaine mesure*, contribuer à expliquer pourquoi le capitalisme est né en Europe, et non pas au sein des grandes civilisations bouddhistes, hindouistes ou musulmanes.

Pour expliquer ce qu'est l'esprit du capitalisme, Weber prend comme point de départ un " document " de cet esprit, un texte de Benjamin Franklin : " ... souviens-toi que le temps, c'est de l'argent ... après l'assiduité au travail et la frugalité, rien ne contribue autant à la progression d'un jeune homme dans le monde que la ponctualité et l'équité dans ses affaires ... ". En résumé, l'esprit du capitalisme est une *éthique* très exigeante (à ne pas confondre avec la simple soif du profit), qui impose l'idée qu'il est du *devoir* de chacun d'augmenter son capital, *non pas* pour pouvoir en profiter, mais comme fin en soi. Cette disposition n'a rien de naturel : le premier réflexe de l'ouvrier dont on augmente le salaire horaire, c'est de réduire ses heures de travail (gagner la même chose en travaillant moins), et non d'augmenter son effort (gagner 3 fois plus en travaillant 2 fois plus).

Le type idéal de l'éthique protestante est construit sur trois éléments. 1) La notion de *Beruf*, issue de la traduction de la Bible par Luther. Cette notion combine les idées d'appel (divin) et de vocation (professionnelle). Résultat : pour la première fois, le chrétien est appelé à accomplir ce que Dieu attend de lui non pas en se retirant du monde (comme les moines), mais au contraire en s'engageant dans une activité mondaine (ascétisme intra-mondain). 2) La doctrine de la prédestination (Calvin) : l'homme étant pécheur, il est incapable de gagner le salut par ses propres efforts. Seule l'intervention de Dieu (s'il décide de pardonner à l'homme ses péchés) peut lui assurer le salut. En outre, la décision de Dieu (selon laquelle certains seront sauvés et d'autres damnés) a été prise de toute éternité, par avance : nous sommes " prédestinés " par avance au salut ou à la damnation. Cette conviction provoque chez le croyant un immense sentiment de solitude : il sait que rien ni personne ne peut l'aider à obtenir le salut. Mais peut-il au moins *savoir* s'il fait partie des élus ? La réponse de Calvin est claire : c'est impossible. Toutefois, en pratique, celui qui travaille dur (c'est-à-dire qui, dans sa vie, agit d'une manière qui correspond à celle que décrira, deux siècles plus tard, Franklin) pourra interpréter son travail acharné, *non pas* comme un moyen de gagner son salut, mais comme un *signe* du fait qu'il a été choisi par Dieu pour faire partie des élus. On peut donc dire que pratiquement (et il s'agit là d'une conséquence non intentionnelle, et même contraire aux intentions originelles, de la doctrine théologique de Calvin) le travail permet de soulager les angoisses du protestant puritain sur la question du salut. 3) La théologie morale protestante, qui affirme qu'il est parfaitement légitime de s'enrichir, pour autant que l'on s'abstienne de *jouir* de cette richesse, et qui donc encourage le réinvestissement des bénéfices dans l'entreprise.

Conclusion : l'éthique protestante, mise en actes au jour le jour, aboutit à la création d'un *habitus*, ensemble d'actions rationnellement organisées en un système de vie cohérent, qui possède de nombreuses affinités avec l'esprit du capitalisme.

Georg Simmel

Simmel (1858-1918) grandit dans le milieu très cosmopolite de Berlin, alors capitale en expansion d'une Allemagne qui se trouve en plein essor économique tout en maintenant des structures politiques quasi-féodales (domination de l'aristocratie terrienne des *Junkers*). Dans ce contexte, les intellectuels sont peu politisés, et Simmel ne s'intéresse que peu aux questions d'actualité. Il vit dans

les interstices entre le milieu académique et le monde des arts, et cultive un style libre grâce à cette position intermédiaire.

Sa sociologie comprend 4 dimensions essentielles. 1) *Sociologie formelle*. La sociologie porte sur une *dimension* particulière des phénomènes humains : la *forme* des interactions sociales (ex. : la domination a les mêmes formes à la cour de Louis XIV et dans une entreprise moderne). 2) *Les types sociaux*. Exemples de types décrits (de manière fort littéraire) dans ses “ essais ” : l'étranger, le médiateur, le pauvre, l'aventurier. Chacun de ces types est un attribut d'une structure sociale (ex. : ce qui définit le pauvre, ce n'est pas ce qu'il fait, mais ce qu'on lui fait – on est pauvre à partir du moment où on est assisté). 3) *La réflexion sur la modernité*. La modernité est *libératrice* (côté positif) : plus la culture se développe, plus nous sommes inscrits dans un grand nombre de “ cercles sociaux ” différents, auxquels correspondent des aspects partiels de nos personnalités. C'est là une des sources de notre autonomie. En même temps, avec le développement de la culture, nous sommes d'autant plus *dépendants* (côté négatif), pour notre développement personnel, des ressources culturelles de notre société (art, religion, science, droit), qui nous restent en partie extérieures (en ce sens que ce ne sont pas nos propres créations). 4) *La “ Philosophie de l'argent ”*. La valeur d'un objet est créée par le fait que des individus y attachent une certaine valeur. Cette valeur individuelle (subjective) devient une valeur sociale (donc objective) à travers l'acte d'échange. Donc les échanges économiques doivent être compris comme une forme parmi d'autres d'interaction sociale.

Introduction aux théories du choix rationnel

En réaction contre les sociologies holistes, les “ théoriciens du choix rationnel ”, ou “ individualistes méthodologiques ”, proposent d'expliquer les phénomènes sociaux comme des produits émergents, c'est-à-dire comme produits de l'agrégation d'actions individuelles qui peuvent toutes être comprises comme rationnelles - au moins dans leurs intentions, si ce n'est dans leurs effets, souvent imprévus et “ pervers ”. Raymond Boudon réagit contre ce qu'il appelle le “ sociologisme ”, c'est-à-dire une forme d'explication des phénomènes sociaux qui considère les individus comme des “ agents ” passifs, “ agis ” par les structures sociales (conformément aux formules préférées des théoriciens du soupçon : “ qui tire les ficelles ? ” et “ à qui profite la situation ? ”). Selon lui, il faut au contraire considérer les individus comme des “ acteurs ” dotés la capacité de faire des choix rationnels, et les structures sociales comme un produit “ émergent ” de ces actions. C'est par une attitude respectueuse envers les personnes que nous prenons comme “ objets d'étude ”, c'est-à-dire en faisant tous les efforts possibles pour comprendre de l'intérieur la logique de leur action, que l'on expliquera de la manière la plus objective les phénomènes sociaux.

Selon James Coleman, les théories du choix rationnel permettent de comprendre les transitions entre le niveau des actions individuelles et celui des phénomènes macro-sociaux, mais au prix d'un modèle psychologique qui rend mal compte de la complexité des motivations de l'action humaine. C'est le prix à payer pour analyser de manière rigoureuse le fameux lien entre micro-sociologie et macro-sociologie.

La théorie des jeux

La théorie des jeux est une forme d'expérimentation mentale qui montre que l'agrégation des actions individuelles aboutit à des résultats collectifs bien souvent imprévus. Le “ dilemme du prisonnier ” est l'exemple le plus connu d'un tel “ jeu ”, dans lequel on voit que “ Michel ” et “ Georges ” ont tous deux “ intérêt ” à dénoncer leur complice (puisque chacun d'eux s'en sort mieux de cette manière, *quelle que soit la décision de l'autre*) alors que le meilleur résultat collectif - une année de prison pour chacun - serait obtenu si tous deux niaient :

		<i>Michel :</i>	
		nie	dénonce
<i>Georges :</i>	nie	G1 - M1	G10 - M0

Ce jeu montre que dans certaines situations, la recherche de l'intérêt individuel a non seulement des conséquences collectives négatives ("effets pervers"), mais encore des conséquences individuelles négatives. Ce constat a été reformulé par Garrett Hardin dans son "paradoxe des communaux". Dans un pâturage communal, chacun a intérêt à faire paître un animal supplémentaire (puisque le bénéfice qu'il en retire est privé, tandis que les coûts sont supportés par tous), ce qui conduit inéluctablement à l'épuisement du pâturage, et donc à la ruine de tous. Le pâturage est un "bien public" (accessible à tous sans restriction et sans coût). Pour éviter les effets pervers générés par le caractère de biens qui sont à la fois publics et épuisables (comme l'air pur), il faut privatiser ces biens (d'où les taxes destinées à couvrir par exemple les "coûts sociaux" des transports routiers).

La « rationalité limitée » selon Boudon

Les théories du choix rationnel, malgré leurs vertus, donnent une vision tronquée de la réalité. Pour remédier à ce défaut, Raymond Boudon propose de développer une vision de la "rationalité limitée", qui s'applique en particulier à la question des croyances : comment expliquer les croyances fausses, fragiles ou douteuses ? Les gens qui ont de telles croyances sont-ils irrationnels ? Leurs croyances s'expliquent-elles par des "causes" comme l'idéologie ou l'intériorisation d'interprétations qui nous ont été imposées lors de la socialisation ? Celui qui a des croyances fausses est-il le jouet de forces sociales qui le dépassent ? Boudon s'efforce au contraire de montrer que bien souvent, nous avons de "bonnes raisons" de croire ce que nous croyons, et que nos croyances doivent donc s'expliquer, non par des "causes", mais par des "raisons".

		Confiance :		TOTAL
		oui	non	
Leadership :	oui	15	5	20
	non	50	30	80
TOTAL		65	35	100

Cet exemple (question posée à un échantillon d'étudiants : les leaders ont-ils confiance en eux-mêmes ?) peut être interprété de deux manières : 1) les étudiants sont irrationnels, puisqu'ils tirent d'une corrélation très faible une conclusion injustifiée (raisonnement du type : "un seul corbeau rose suffit à prouver que tous les corbeaux ne sont pas noirs") ; 2) les étudiants ont introduit dans leur raisonnement un présupposé différent de celui de leur professeur (raisonnement du type : "une seule œuvre médiocre ne diminue pas les qualités d'un grand auteur").

Les effets de composition : « Comment l'égalité peut engendrer l'inégalité »

Par hypothèse, on distingue 3 classes, et 6 niveaux scolaires, dans une structure stable (exemple tiré de Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*) : 10'000 personnes en C1, 30'000 en C2, 60'000 en C3. Un enfant de classe supérieure (colonne 1) a 20% de chances de ne pas dépasser le niveau primaire, et 19,67% de chances d'accéder aux études supérieures. Un enfant de classe inférieure (colonne 5) a 60% de chances de ne pas dépasser le primaire (Tableau I).

On se demande ensuite comment la réussite scolaire va influencer la position sociale de ces élèves. La succession des 4 tableaux (Tableau III) représente la succession dans le temps. Il faut d'abord se concentrer sur le premier tableau. Le nombre d'élèves qui atteindront le niveau scolaire 1 est donné par le calcul suivant (en référence au tableau précédent): $0,1967 \times 10'000 + 0,0340 \times 30'000 + 0,0053 \times 60'000 = 3'305$ (première ligne). Donc 3'305 élèves termineront leurs études supérieures.

Mais il ne suffit pas d'avoir un diplôme d'études supérieures pour accéder à la classe supérieure: certains ne réussissent pas à valoriser leur diplôme. Fixons le taux de ceux qui y réussissent à 70%. Donc 70% des 3'305 élèves dotés d'un diplôme supérieur atteindront la classe supérieure (= 2'213

personnes, haut de la colonne 1). Il reste donc 7'787 places en classe supérieure pour ceux qui ont un niveau scolaire moindre. Ces places iront en priorité à ceux de niveau scolaire 2. Leur taux de passage dans la classe supérieure sera à nouveau de 70%, d'où les 1'904 personnes dans la 2e ligne du tableau. A partir de la 4e ligne, il y a saturation: on ne peut plus admettre que 70% des porteurs du diplôme, car il ne reste plus que 4'105 places. On considérera donc que le calcul doit se baser sur le 70% des places disponibles (plutôt que sur le 70% des effectifs). D'où les 2'874 personnes à la 4e ligne ($4'105 \times 0,7 = 2874$; $2874/9'842 = 0,292$).

Imaginons que le pays que simule ce modèle soit doté d'un gouvernement qui décide de diminuer l'inégalité des chances. Pour cela, il préconisera deux mesures: 1) Ouvrir plus largement les portes de l'enseignement supérieur. 2) Augmenter le taux d'acceptation des élèves de classe inférieure dans les cursus supérieurs. On peut facilement introduire ces décisions dans le modèle, et examiner le résultat. On voit une succession de trois tableaux, représentant trois états dans le temps (Tableau II).

On peut faire deux constats: 1) Globalement, la proportion d'élèves dans les niveaux supérieurs augmente (on passe de 23,19% à 30,69% pour la classe supérieure, et de 0,92% à 2,33% pour la classe inférieure). 2) On favorise plus les enfants des classes inférieures, puisque leurs chances croissent plus rapidement que celles des classes supérieures ($30,69/23,19 = 1,32$; $2,33/0,92 = 2,53$). Toutefois, le nombre d'étudiants supplémentaires en niveau 1 est presque aussi important en C1 ($0,075 \times 10'000 = 750$) qu'en C3 ($0,0141 \times 60'000 = 846$). Mais en termes individuels, les chances ont nettement plus augmenté pour les enfants des classes inférieures.

On peut maintenant revenir au Tableau III, et constater le résultat de ces décisions aux temps t1, t2, t3 (t0 = celui du tableau I). Constats: 1) On voit dans la colonne "total" que le nombre d'élèves en niveau 1 augmente, et qu'en 6 il diminue (conforme au modèle: démocratisation de l'enseignement). 2) Les chances des élèves de niveau 1 d'accéder à la classe 1 ne changent pas jusqu'en t3 (toujours 70%). 3) Par contre, les chances des élèves de niveau 6 (école primaire) se sont détériorées (ils étaient 0,74% à accéder à la classe supérieure, ils ne sont plus que 0,12%). 4) Surtout: les chances des élèves situés aux niveaux intermédiaires se sont dramatiquement détériorées (le niveau scolaire 4, qui accédait à 29% à la classe supérieure, n'y accède plus qu'à 2%). Pour le niveau 3, la détérioration est très brutale entre t2 et t3.

Un exemple de modélisation : l'interprétation de Sombart par Boudon

Boudon propose de reconstruire de manière formelle le raisonnement proposé par Werner Sombart dans *Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux Etats-Unis* de la manière suivante (adapté de *La Logique du social*, pp. 57-59) :

- 1) La société américaine est un système stratifié.
- 2) Dans un système stratifié, les individus considèrent l'ascension sociale comme un bien désirable.
- 3) L'ascension sociale suppose des investissements plus ou moins coûteux, dont le rendement est plus ou moins aléatoire.
- 4) Lorsque les coûts et les risques de l'ascension sociale ne dépassent pas un certain seuil, l'individu, estimant que les coûts sont inférieurs à ses avantages, choisit une stratégie d'ascension individuelle.
- 5) Lorsque les coûts et les risques dépassent ce seuil, la stratégie d'ascension individuelle cesse d'être attrayante.
- 6) Dans ce cas, l'individu peut être séduit par une stratégie d'ascension collective.
- 7) Dans une société où les distinctions entre classes sont très marquées, les coûts de l'ascension individuelle sont perçus comme plus élevés.
- 8) Toutes choses égales par ailleurs, la stratégie de l'ascension collective doit apparaître en conséquence comme plus attrayante.

Selon Boudon, Sombart construit « dans un premier temps » un modèle, qui lui permet « dans un second temps » de tirer ses conclusions. Force est de constater qu'on ne trouve rien de tel dans le

livre de Sombart, qui consiste en une suite de considérations assez décousues, qui chaque fois apportent un peu d'eau à son moulin. A la fin de son livre, Sombart conclut en une seule phrase: « Voilà donc les raisons qui font que le socialisme n'existe pas aux Etats-Unis », sans clairement montrer quelles sont les articulations de son raisonnement. D'autre part, Boudon dit que Sombart dessine ce modèle « à grands coups de crayon », ce qui n'est pas vrai non plus: sa description est au contraire très détaillée (il donne des prix, fait des descriptions très fines). Enfin, le modèle logique dessiné par Boudon n'existe pas chez Sombart: celui-ci n'avance aucune proposition théorique sur les coûts/risques/stratégies de l'ascension sociale, et la notion d'intérêt n'y occupe pas la place centrale qu'elle a chez Boudon.

Gary Becker

Exemple extrême, et quelque peu caricatural, d'une théorie utilitariste : la “ théorie du mariage ” de Gary Becker (prix Nobel d'économie en 1992). Postulats de base : 1) par le mariage, les futurs époux *s'attendent* à augmenter leur niveau d'utilité (=satisfaction de leurs besoins) ; 2) il existe un marché du mariage, sur lequel chacun tente de trouver le ou la partenaire qui lui convient le mieux. Le ménage est considéré comme une “ petite entreprise ”, qui “ produit ” des biens pouvant être additionnés (qualité des repas + qualité de l'amour, etc.) pour obtenir une grandeur dénommée “ Z ”. L'ensemble des “ utilités ” potentielles de la rencontre des partenaires sur le marché du mariage peut se représenter dans une matrice, qui permet de calculer les mariages qui se réaliseront. L'amour a deux effets dans ce calcul : 1) il diminue les “ coûts de surveillance ” (vous n'avez pas intérêt à tromper la personne que vous aimez autant que vous-même) ; 2) l'utilité de votre partenaire devient la vôtre, donc le Z du ménage n'est plus divisée entre deux partenaires ; 3) il faut ajouter à Z le “ produit amoureux ” (“ *the output of love produced by H1 and F1* ”). La critique la plus fondamentale que l'on puisse faire de ce modèle porte sur le postulat de “ substituabilité ” : comment trouver un étalon commun entre les différents “ revenus ” produits par un couple ?

Emile Durkheim : la *Division du travail social* (1893)

1. *Question initiale.* “ Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire? ” (p. XLIII)².

2. *Fonction de la division du travail social.* Contrairement à l'analyse d'Adam Smith, la division du travail social s'explique essentiellement par le fait qu'elle permet, à travers la complémentarité des fonctions, de créer de la solidarité sociale.

3. *Méthode.* Comment vérifier cette hypothèse? En utilisant un *indicateur* de la solidarité sociale: la forme du droit (droit pénal vs. droit civil / commercial / administratif / constitutionnel).

4. *La solidarité mécanique.* Dans ce cas, la solidarité est fondée sur la ressemblance: nous sommes solidaires parce que nous partageons les mêmes idées, parce que nous sommes tous soumis à la même “ conscience collective ”. Le droit pénal est l'indicateur de la solidarité mécanique parce qu'il est un droit de la vengeance: à travers la souffrance infligée au coupable, nous lavons l'affront fait à la conscience collective. Ce qui implique qu'elle a une dimension “ transcendante ” (en ce sens qu'elle transcende l'individu), d'où l'analogie entre religion et société.

5. *La solidarité organique.* Dans ce cas, le droit mis en application est plutôt de type restitutif: il ne s'agit pas de punir le coupable, mais simplement de l'obliger à réparer les dommages commis. Cela indique une diminution de la force de la conscience collective. La solidarité qui en résulte est organique en ce sens que les individus sont aussi différents les uns des autres que le sont les

² La pagination fait référence à l'édition de 1930 publiée aux PUF.

différents organes d'un être vivant, et concourent à la survie de cet être collectif qu'est la société, ceci d'autant mieux qu'ils sont plus spécialisés, et donc plus aptes à accomplir leur tâche spécifique.

6. *Types de sociétés correspondants.* La solidarité mécanique correspond à une société organisée en segments basés sur la parenté. Ces segments sont tous semblables les uns aux autres. La solidarité organique donne naissance à une société formée d'organes ajustés de manière complémentaire.

7. *Cause de la transition d'une forme de solidarité à l'autre.* L'évolution sociale ne peut pas s'expliquer par la recherche d'une efficacité économique accrue, car les "sauvages" étaient tout aussi contents de leur sort que nous le sommes aujourd'hui. Elle s'explique par l'augmentation de la "densité morale" (donc de l'intensité des interactions sociales), qui elle-même s'explique par trois facteurs: 1) l'urbanisation; 2) l'amélioration des communications; 3) la croissance démographique. De même qu'un seul arbre peut abriter jusqu'à 200 espèces d'insectes si ceux-ci sont spécialisés (s'ils se nourrissent différemment: les uns d'écorce, les autres de feuilles), une société peut abriter une plus grande densité d'hommes si ceux-ci se divisent le travail.

8. *La division du travail anémique.* L'augmentation des crises industrielles à l'époque de Durkheim est pour lui le signe d'une pathologie de la division du travail, qu'il attribue au fait que celle-ci est mal "régulée" (anomie = insuffisance des normes de régulation sociales). La division du travail est la base de la morale: "Dans les sociétés supérieures, le devoir n'est pas d'étendre notre activité en surface, mais de la concentrer et de la spécialiser. Nous devons borner notre horizon, choisir une tâche définie et nous y engager tout entiers, au lieu de faire de notre être une sorte d'oeuvre d'art achevée, qui tire toute sa valeur d'elle-même et non des services qu'elle rend" (p. 396).

Emile Durkheim : les Règles (1895) et le Suicide (1897)

Durkheim travaille en parallèle sur *Le Suicide* (première oeuvre empirique majeure de la sociologie naissante) et sur *Les Règles de la méthode sociologique* (premier livre de méthodologie de l'histoire de la sociologie), qui explicite la démarche méthodologique qu'il s'est efforcé de suivre dans son travail empirique. Les deux livres doivent être considérés comme complémentaires.

Les Règles de la méthode sociologique

Les "faits sociaux" se définissent et se reconnaissent par le fait qu'ils sont *extérieurs à l'individu*, et qu'ils sont *contraignants*. Première règle de méthode: les faits sociaux doivent être considérés "comme des choses", c'est-à-dire en adoptant à leur égard une certaine attitude mentale: pour connaître les faits sociaux, nous devons accepter de nous projeter hors de notre subjectivité.

Règles de la démarche sociologique: 1) écarter systématiquement les prénotions; 2) soigneusement définir l'objet à traiter; 3) considérer les faits sociaux "par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles" (p. 45). Règle relative à la distinction du "normal" et du "pathologique": est normal tout phénomène social qui est moyen, habituel. Par exemple, le crime est normal, car toutes les sociétés ont des criminels. D'ailleurs, le crime est non seulement normal, mais encore utile, c'est-à-dire nécessaire à la bonne santé sociale, car une société qui aurait étouffé toute déviance par rapport à la norme interdirait en même temps toute possibilité d'innovation.

L'essentiel de la démarche méthodologique de Durkheim peut se résumer dans cette injonction: "La cause déterminante d'un fait social doit être recherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle" (p. 109).

Le Suicide

Définition du suicide: "tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat" (p. 5).

Durkheim commence par écarter les explications communément données pour le suicide : statistiques à l'appui, il montre que les variations de taux de suicide d'une région à l'autre, d'un milieu social à l'autre, d'une saison à l'autre, ne peuvent être expliquées ni par des causes psychologiques (notamment la folie), ni par des causes météorologiques (l'augmentation de la chaleur). Il en conclut que les causes du suicide sont sociales.

Pour identifier ces causes sociales, il adopte une démarche étiologique plutôt que morphologique. C'est-à-dire que plutôt que de regrouper les suicides en types en fonction de leurs caractéristiques, pour ensuite remonter aux causes de ces différents types de suicides, il identifie directement différentes causes qui doivent, logiquement, aboutir à différents types de suicides.

Le suicide *égoïste* se rencontre surtout parmi les protestants et les célibataires, qui sont moins intensément reliés à l'activité collective. A l'opposé, le suicide *altruiste* se rencontre en cas d'excès de conformité sociale. Sur une autre dimension, le suicide *anomique* se rencontre en cas de crise ou de boom économiques, et parmi les divorcés, c'est-à-dire lorsque la régulation des passions de l'individu par les normes est déficiente, et que celui-ci se trouve affronté à ses appétits illimités³.

Le fonctionnalisme

La notion de fonction a un sens mathématique ($y = f(x)$) et un sens biologique (la fonction du cœur est d'assurer la circulation sanguine). Le fonctionnalisme s'appuie sur cette deuxième acception du terme. Il est donc basé sur une analogie organiciste : la société est comparée à un corps vivant, dont chaque organe remplit une fonction (= a une certaine utilité) pour l'ensemble de l'organisme.

Pour Malinowski, les éléments culturels propres à une société doivent être expliqués : a) par le *rôle qu'ils jouent* dans l'ensemble culturel ou social ; et b) par la manière dont ils sont *liés les uns aux autres* en un système. Le fonctionnalisme "absolu" de Malinowski peut être résumé en 3 postulats. 1) Postulat de l'*unité fonctionnelle* de la société. La fonction que remplit un élément est utile à la société *dans son ensemble*. 2) Postulat du *fonctionnalisme universel*. Tout élément social institutionnalisé remplit une fonction ("tout fonctionne"). Dans les propres termes de Malinowski : "Chaque coutume, objet matériel, idée et croyance remplit une fonction vitale". 3) Postulat d'"*indispensabilité*". Chaque élément est indispensable à la survie de l'ensemble social, et ne peut donc pas être supprimé.

Le fonctionnalisme "relativisé" de Merton reste fidèle à l'approche générale du fonctionnalisme, tout en restreignant la portée de ces trois postulats. 1) Certains éléments sont utiles à certains groupes, mais néfastes pour d'autres. Il existe des fonctions de types différents : fonctions culturelle, sociale, groupale, psychologique. 2) Il n'est pas vrai que "tout fonctionne" : certains éléments sont *fonctionnels*, d'autres *dysfonctionnels*, d'autres encore sont *non fonctionnels*. 3) Il est possible de supprimer un élément, à condition de le remplacer par un *équivalent fonctionnel* (ex. : une idéologie politique peut remplir la fonction d'intégration sociale normalement assurée par la religion). En outre, il faut distinguer entre les fonctions *manifestes* (reconnues comme telles par les acteurs sociaux) et les fonctions *latentes* (ignorées, non reconnues).

Talcott Parsons : sociologie de l'action sociale

La "théorie de l'action" formulée par Talcott Parsons dès *The Structure of Social Action* (1937) se présente comme une synthèse des apports des différents courants de la sociologie, issus notamment des "pères fondateurs" européens: Weber, Durkheim et Pareto. Dans un premier temps, à travers la notion d'"action", qu'il situe au cœur de son système théorique, Parsons se positionne, dans le contexte intellectuel qui est le sien, contre les tendances béhavioristes. Ces approches refusent toute

³ Dans une note en bas de page, Durkheim signale que l'opposé logique du suicide anomique est le suicide *fataliste*.

autonomie à l'homme en le réduisant à un ensemble de "réactions comportementales" à des "stimuli". La notion élémentaire de *unit-act* peut se décomposer analytiquement. Pour qu'un acte existe, il faut au moins: 1) un acteur; 2) une finalité visée par l'acte (à travers la notion de finalité, Parsons refuse le béhaviorisme); 3) une situation, qui se décompose elle-même en: 3a) conditions de l'action, sur lesquelles l'acteur n'a pas de contrôle; 3b) moyens, contrôlés par l'acteur.

Les "variables de configuration" (*pattern variables*) permettent de décomposer analytiquement les dimensions implicitement contenues dans l'opposition "communauté / société" (ou: "solidarité organique / solidarité mécanique", ou encore: "société traditionnelle / moderne"). 1) affectivité / neutralité affective; 2) orientation vers la collectivité / orientation vers soi; 3) particularisme / universalisme; 4) qualité / accomplissement; 5) diffusion / spécificité. Cette typologie permet de dire que "l'action sociale est un système de choix que l'acteur exerce sur les attributs dichotomiques caractérisant ses propres motifs et les réponses anticipées de ses partenaires"⁴.

Talcott Parsons : sociologie systémique

A partir de son livre *The Social System* (1951), l'action et l'individu prendront une place subordonnée par rapport à la notion de système - même si Parsons affichait l'ambition d'articuler en une synthèse théorique unique l'action et le système: "La sociologie est une théorie analytique des systèmes d'action sociale, pour autant que lesdits systèmes peuvent être compris comme constituant une intégration par des valeurs communes"⁵. Cette articulation entre action et système se réalise dans la "hiérarchie de contrôle cybernétique". Au sommet, on trouve les niveaux du "système" qui sont riches en information et pauvres en énergie, à la base, on trouve les niveaux riches en énergie et pauvres en information. Dans un système biologique, cette opposition correspond à celle entre le cerveau et les muscles, dans un système informatique, à celle entre le logiciel et le matériel (*hardware*). Dans une société (ou "système d'action"), les quatre niveaux correspondants sont les sous-systèmes culturel, social, psychique et biologique. Le fonctionnement d'une société se fait à travers "l'échange d'énergie et d'information" à l'intérieur de ce système: de haut en bas, la hiérarchie des "facteurs de contrôle" (l'information contrôle le déploiement de l'énergie), de bas en haut, la hiérarchie des "facteurs de conditionnement" (la disponibilité en énergie conditionne l'usage de l'information).

La formalisation définitive du système de Parsons se trouve dans le modèle "AGIL". Tout système d'action se décompose en quatre sous-systèmes, dont chacun peut à son tour être décomposé en quatre sous-systèmes. A = Adaptation, répondant au prérequis fonctionnel d'"adaptation à l'environnement", correspondant au système économique. G = *Goal-attainment*, répondant au besoin de "définition des objectifs", correspondant au système politique. I = Intégration, répondant au besoin de "cohésion du système", correspondant au système social. L = Latence, répondant au besoin de s'appuyer sur une continuité, correspondant au système culturel. Entre ces sous-systèmes, la communication est assurée par des flux d'échanges de biens, de services, ou de valeurs symboliques, qui assurent la dynamique du système (ex.: engagement pour des valeurs culturelles provenant de L, en échange de richesse monétaire provenant de A).

Parsons propose également une théorie de l'évolution dans laquelle il se base sur une analogie entre les domaines « humain » et « sous-humain », ou biologique. Il affirme que dans les deux cas, toute transformation majeure qui a pour effet d'augmenter notablement la *capacité adaptative* de la société, ou de l'espèce, a toutes les chances de se produire, même dans des branches séparées de l'arbre de l'évolution. La différenciation serait donc un « *evolutionary universal* », c'est-à-dire « un ensemble de structures et de processus associés dont le développement augmente la capacité adaptative à long terme des systèmes vivants dans une certaine catégorie dans une mesure telle que seuls les systèmes qui développent cet ensemble peuvent atteindre certains niveaux plus élevés de

⁴ François Bourricaud, *L'individualisme institutionnel*, p. 97.

⁵ Parsons in *The Structure of Social Action*, cité in François Bourricaud, *L'individualisme institutionnel : essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, PUF, 1977, p. 50.

capacité adaptative générale »⁶. (C'est ce dernier aspect - la capacité adaptative -, qui constitue la facette la plus moderne de la théorie de l'évolution de Parsons, qui, à d'autres points de vue, reste étrangement proche de l'évolutionnisme « classique » de Spencer.) Ainsi par exemple, la vision s'est développée indépendamment chez les mollusques, chez les insectes et chez les vertébrés. De même, l'écriture s'est développée de manière indépendante dans différentes sociétés. Il en va de même avec quelques autres universaux: religion, langue, technologie, stratification, légitimation - ce sont des éléments dont aucune société n'est dépourvue. D'autres sont propres aux sociétés plus évoluées: il s'agit notamment de la bureaucratie, de la monnaie et du marché.

Karl Marx (1818-1883)

La théorie du conflit de Marx est basée sur l'économie classique, notamment celle d'Adam Smith. Selon celui-ci, la valeur d'un bien est déterminée par la quantité de travail nécessaire à sa production (théorie de la valeur-travail). La divergence d'intérêt entre les ouvriers et l'entrepreneur capitaliste, qui réalise son profit en confisquant une partie de la valeur du travail ouvrier, est à la source du conflit entre les classes ouvrière et capitaliste. Même si cette théorie de la valeur-travail est aujourd'hui discréditée, comme l'ensemble de la théorie *économique* de Marx d'ailleurs, la *sociologie* marxiste (qui, selon Collins, serait surtout due à la plume d'Engels) reste pertinente.

Les 3 dimensions principales de la sociologie marxiste du conflit sont les suivantes. 1) La théorie de la lutte des classes. Les classes sont définies par les formes de propriété. Dans *l'antiquité*, la production économique reposait sur la possession d'esclaves, qui définissait les classes: les *patriciens*, possesseurs d'esclaves, les *plébéiens*, hommes libres sans esclaves, et les *esclaves*. Dans *la société féodale*, la production reposait sur la possession de terres. Les classes étaient *l'aristocratie terrienne*, propriétaire des terres et maîtresse des serfs qui y étaient rattachés, les *artisans et marchands urbains*, sans propriété terrienne mais libres, et les *serfs*, rattachés à la terre de leurs seigneurs. Dans *la société capitaliste*, la production repose sur la possession de capital, et on ne trouve plus que deux classes, définies par la possession ou la dépossession en capital: les *capitalistes* et les *prolétaires*. 2) La théorie de l'idéologie. Chaque classe a sa propre idéologie, ou conception de la vie déterminée par ses conditions d'existence. Les idées sont le reflet du monde matériel. L'idéologie bourgeoise permet de justifier la position sociale des capitalistes en masquant leurs intérêts particuliers derrière une théorie prétendument universelle. Dans toute société, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes. 3) La théorie du conflit politique. Seule la classe dominante est capable de faire de son idéologie un instrument de lutte politique, c'est-à-dire un instrument dans le conflit visant à s'assurer le contrôle des organes étatiques. L'Etat est l'élément clé du système de domination, puisqu'il garantit la propriété. (Lien circulaire entre les trois dimensions de la sociologie du conflit: la propriété définit les classes, les classes luttent par des moyens idéologiques pour s'approprier le contrôle de l'Etat, l'Etat garantit la propriété.)

Marx, né en Prusse, est d'origine juive (David McLellan, *The thought of Karl Marx*, McMillan, 1971). Après des études de droit et de philosophie, il se lance dans le journalisme politique. Son journal étant interdit, il est contraint d'émigrer à Paris. Ses premiers écrits portent sur la philosophie de Hegel, dont il retiendra la notion de dialectique: l'histoire procède par le dépassement successif d'une série de "contradictions", pour aboutir à un état final idéal. Mais alors que chez Hegel, le processus est basé sur le mouvement des idées, chez Marx, la progression dialectique de l'histoire est basée sur le mouvement du monde réel ("matérialisme historique"). A Paris, il fréquente les militants communistes français, et se plonge dans la lecture des économistes anglais (Smith, Ricardo). Il se lie d'amitié avec Engels, et écrit une critique de l'économie politique. Ses idées politiques prennent forme. C'est sa période "idéaliste" (le "jeune Marx", découvert après 1920), dans laquelle il définit ce que serait le communisme idéal: un système dans lequel chacun exprimerait sa personnalité dans son travail, dans lequel le produit de ce travail répondrait à un besoin humain fondamental, et permettrait au travailleur d'établir (par l'échange du produit de son travail) un lien

⁶ Talcott Parsons (1966), *Societies: evolutionary and comparative perspectives*, Prentice-Hall, pp. 340-341.

avec ses semblables. Au contraire, dans une société capitaliste, le produit de notre travail nous échappe, et nous devient étranger (aliénation). En 1848, Marx est expulsé de France, et s'exile à Londres. Il étudie l'histoire qui vient de se dérouler sous ses yeux, et rédige des écrits historiques, qui l'amènent à donner une vision plus complexe des classes sociales que dans *Le Manifeste* de 1848, qui était un texte de propagande politique. C'est après 40 ans qu'il écrit son oeuvre majeure, *Le Capital*, qui contient sa théorie économique, qui à ce titre nous intéresse moins.

Vocabulaire de base de la sociologie de Pierre Bourdieu

Illusio. Intérêt spécifique généré par le fonctionnement d'un champ particulier, ou investissement de l'agent dans le jeu et, par extension, produit de cet investissement en termes d'attachement personnel de l'agent aux enjeux.

Habitus. Système de dispositions acquises, incorporées de manière durable, et tendant à reproduire la logique des conditionnements qui sont à son origine.

Disposition. Tendance à agir ou à percevoir intériorisée à la suite d'un ensemble d'actions d'inculcation dans les situations sociales vécues par l'agent, et qui fonctionne comme un principe inconscient d'action et de perception.

Habitus de classe. Partie de l'habitus qui est déterminée par la position de l'agent au sein du champ des classes sociales, et qui est partagée par l'ensemble des agents qui ont cette position en commun.

Hexis corporelle. Rapport au corps et ensemble des postures qui font partie de l'habitus.

Ethos. Ensemble des dispositions morales qui font partie de l'habitus.

Capital. Ressource pouvant être utilisée dans un jeu. Il existe trois types principaux de capital : économique (argent, biens matériels), culturel (diplômes, titres, compétences) et social (relations, appartenance à un groupe).

Espace social. Système de positions sociales définies les unes par rapport aux autres.

Position sociale. Rôle, poste occupé par une personne ou un groupe dans l'espace social.

Distance sociale. Différence entre deux positions sociales en termes de pouvoir et de gratifications.

Champ. Espace social défini par des intérêts (ou un enjeu) spécifiques, et par conséquent doté de lois de fonctionnement en partie spécifiques.

Enjeu. Intérêt spécifique à un champ.

Sociologie relationnelle. Sociologie qui met l'accent sur les relations entre éléments plutôt que sur ces éléments pris séparément. (Dans un champ, le jeu présuppose un enjeu ; cet enjeu présuppose l'existence d'agents dotés de l'habitus leur permettant de reconnaître l'importance de l'enjeu ; cet habitus présuppose l'existence d'un champ ; ce champ présuppose l'existence d'un jeu, etc.)

Autonomie relative. Capacité d'un champ à fonctionner selon des lois qui lui sont propres, malgré les similitudes résultant de l'homologie structurale.

Homologie structurale. Correspondance entre des positions équivalentes dans différents champs, en particulier entre le champ des classes sociales d'un côté, et chaque champ spécifique de l'autre.

Agent. Individu (ou groupe) défini par un ensemble de propriétés choisies par le sociologue (formation, profession, sexe, âge, etc.) en fonction de sa problématique.

Pierre Bourdieu : L'autonomisation du champ littéraire

Dans la leçon précédente, nous avons défini un champ comme un espace de positions. Cette définition était basée sur une analogie entre le champ social et le champ de bataille (militaire). Ici, Bourdieu propose une nouvelle définition du champ, basée sur une analogie avec la physique. Dans le champ défini de cette manière s'exercent, comme dans un *champ magnétique*, des *forces* sociales (d'attraction ou de répulsion), qui se manifestent concrètement sous forme de motivations psychologiques, par exemple l'amour, la haine, l'ambition (correspondance structure-psychologie ; champ-habitus). Dans son analyse de *L'Education sentimentale*, de Flaubert, Bourdieu dit que celui-ci construit d'abord un champ, puis cinq personnages qui "seront lancés dans cet espace, telles des particules dans un champ de forces, et leurs trajectoires seront déterminées par la relation entre les forces du champ et leur inertie propre" (*Les Règles de l'art* p. 28). L'inertie, c'est leur habitus, qu'ils ont acquis dans un autre champ, précédemment.

L'autonomisation du champ littéraire est en partie le résultat d'une action paradoxale de Baudelaire : sa candidature à l'Académie française. "En contraignant cette instance à ses yeux discréditée à manifester au grand jour son incapacité de le reconnaître, il affirme aussi le droit, et même le devoir, qui incombe aux détenteurs de la nouvelle légitimité, de renverser la table des valeurs, obligeant ceux-là même qui le reconnaissent, et que son acte déconcerte, à s'avouer qu'ils reconnaissent encore l'ordre ancien plus qu'ils ne le croient" (*Les Règles de l'art*, p. 96).

Ce faisant, Baudelaire inaugure une double rupture. D'un côté, il refuse de faire de la littérature bourgeoise. Mais de l'autre côté, il refuse de faire ce qui apparaissait alors comme la seule alternative à la littérature bourgeoise: la littérature sociale (de gauche). Baudelaire et les autres écrivains qui inaugurent ce mouvement disent: nous faisons de *l'art pour l'art* (un peu comme les écologistes d'aujourd'hui essaient de dire: nous ne sommes ni de gauche ni de droite). En faisant cela, ils refusent de se situer dans le champ du pouvoir: "L'art pour l'art est une position à faire, dépourvue de tout équivalent dans le champ du pouvoir, et qui pourrait ou devrait ne pas exister. [...] Ils doivent donc inventer, contre les positions établies et leurs occupants, tout ce qui la définit en propre, et d'abord ce personnage social sans précédent qu'est l'écrivain ou l'artiste moderne, professionnel à plein temps, voué à son travail de manière totale et exclusive, indifférent aux injonctions de la politique et aux injonctions de la morale et ne reconnaissant aucune autre juridiction spécifique que la norme spécifique de son art" (*Les Règles de l'art*, pp. 114-115).

La violence symbolique.

Soit un rapport de force donné (entre la classe dominante et la classe dominée; entre un enseignant et son élève; entre un père et son fils). On a un cas d'exercice de la violence symbolique à partir du moment où: a) l'agent dominant utilise la force dont il dispose pour imposer une signification (bien / mal; bleu / rouge; vrai / faux); b) il parvient à faire accepter cette signification comme légitime, donc comme non arbitraire. Conséquence importante: celui qui parvient à faire usage de la violence symbolique augmente encore la force dont il dispose en y ajoutant la force qui lui vient de cette reconnaissance. (Donc il transforme la force en symboles, et les symboles en force.)

Capital symbolique: Forme de capital créée par un phénomène de croyance. Ressource s'ajoutant aux autres capitaux et venant augmenter leur efficacité, et provenant de la croyance en l'éminente valeur d'un agent. Le capital symbolique est généralement la ressource qui provient de la reconnaissance, par les dominés, de la légitimité de la domination, et dont disposent les dominants.

Pierre Bourdieu : Sociologie de la domination

La domination masculine (1998)

En Kabylie, on observe de fortes différences dans l'hexis corporelle selon le sexe. L'hexis est en rapport avec sa fonction sociale, qui est de rencontrer d'autres hommes, d'être le lien entre la maison et le monde extérieur, d'en porter les responsabilités en public. Son mouvement le porte vers le haut, vers le dehors, vers les autres. La fonction sociale de la femme est au contraire d'être à la maison : elle est tournée vers l'intérieur, vers le bas, vers les siens. C'est pourquoi elle va légèrement courbée, les yeux baissés : tout son corps exprime la pudeur, la retenue, la réserve.

Selon Bourdieu, “ la structure de la domination masculine est le principe ultime [des] innombrables relations de domination/soumission singulières ”, selon le schéma suivant :

dessus	dessous
rupture	continuité
fécondation	gestation
actif	passif
logos	“ je ne sais pas ”
affronter	yeux baissés
public	privé
droit	courbe
sec	humide
chaud	froid
culture	nature
ordre	anomie

Mais que reste-t-il de tout cela dans la société moderne ? Il en reste de nombreuses traces : 1) la barrière (symbolisée par la ceinture) protégeant l'accès au vagin est reproduite dans les rites de l'examen gynécologique, qui dissocie le vagin, perçu comme un objet, de la femme, conçue comme une personne ; 2) l'hexis corporelle féminine (malgré tous les signes d'émancipation) reste marquée par le souci de se “ faire petite ”, de ne pas prendre trop de place ; 3) la majorité des femmes souhaitent avoir un conjoint plus âgé et plus grand, comme si elles se sentaient diminuées par un homme “ diminué ” (ce qui montre que leur statut social dépend de celui de leur conjoint) ; 4) une multitude de “ choix infinitésimaux de l'inconscient ” (usage du prénom, etc.), en s'additionnant, contribuent à construire la situation dominée des femmes.

Contre-feux (1998)

Bourdieu considère le mouvement de grève de décembre 1995 en France comme “ l'avant-garde d'une lutte mondiale contre le néo-libéralisme ”. Il considère que ce dernier est responsable de la destruction d'une “ civilisation ” (acquis sociaux, autonomie du champ artistique, intellectuel, etc.) créée par des décennies de luttes. Contrairement à ce que tente de nous faire croire l'idéologie néo-libérale, les rationalisations, les suppressions massives d'emploi, la compétition effrénée, ne reposent pas sur une nécessité, mais sur un choix politique. Ce choix entraîne un dépérissement de l'Etat (la fameuse “ révolution conservatrice ”, qui consiste en fait en une “ involution ”). On assiste à une bipartition de l'Etat. D'un côté, un Etat social qui garantit les privilèges des privilégiés ; de l'autre, un Etat répressif, policier, pour le peuple. La “ main droite ” de l'Etat (ministère des Finances notamment) ne veut plus assurer le prix de ce que devrait faire sa “ main gauche ” (ministères dits dépendants : éducation, santé, social, etc.). La violence structurale exercée par les marchés financiers se traduit nécessairement, après un certain délai, sous forme de violence sociale : souffrances, suicides, alcoolisme, consommation de drogue, violences dans la famille. C'est pourquoi les dominés ont tout intérêt à résister au dépérissement de l'Etat.

La tradition américaine

La tradition sociologique américaine s'efforce de concilier toutes les oppositions théoriques (individu et société, nature et culture, etc.). Ceci s'explique par le fait qu'elle naît dans un contexte historique de fortes tensions, par exemple entre la religion et la science, entre la morale chrétienne et la théorie darwinienne de l'évolution, entre l'envie de faire une sociologie utile aux défavorisés et l'ambition de faire une sociologie scientifique, entre une conception de l'homme comme être d'idéaux et de

volonté, et une conception de l'homme comme être soumis à ses instincts. John Dewey résout ces antinomies de la manière suivante : “ Ni le soi ni le monde, ni l'esprit ni la nature [ne sont] le centre, pas plus que la terre ou le soleil ne sont le centre absolu d'un cadre de référence unique, universel et nécessaire. Il y a un ensemble mouvant de parties en interaction ; un centre émerge là où il y a un effort pour les faire changer dans une direction particulière ”⁷. Cette position est partagée par tous les penseurs en sciences sociales américains de l'époque : le philosophe C. S. Peirce (1839-1914), le psychologue William James (1842-1910), le pédagogue John Dewey (1859-1952), le psychosociologue G. H. Mead (1863-1931), le sociologue C. H. Cooley (1864-1929), et les sociologues de l'Ecole de Chicago W. I. Thomas (1863-1947) et Robert Ezra Park (1864-1944).

Herbert Blumer et l'interactionnisme symbolique

En 1937, Blumer invente le terme “ interactionnisme symbolique ”, basé sur les trois postulats suivants : 1) les êtres humains agissent envers les “ objets ” en fonction des significations que ceux-ci ont pour eux ; 2) cette signification naît dans l'interaction sociale ; 3) cette signification dépend de processus d'interprétation.

George Herbert Mead

Selon Mead (un des *précurseurs* de l'interactionnisme symbolique), “ l'acte externe que nous observons fait partie d'un processus qui a commencé à l'intérieur ”, et “ une partie de l'acte se produit à l'intérieur de l'organisme et ne trouve son expression que plus tard, c'est cette partie du comportement que Watson a ignorée ”⁸. Ainsi, l'idée de cheval, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des actions qui sont possibles avec un cheval, mais à l'état de projet d'action non réalisé. De même, l'idée de marteau se ramène au fait d'être “ musculairement prêt à saisir le marteau ”. Les idées sont des schémas d'action ; l'homme est un être “ pragmatique ”. C'est ainsi que Mead parvient à dépasser le béhaviorisme de Watson (qui réduit l'être humain à un organisme réagissant à des stimuli par des réponses comportementales) sans pour autant nier la continuité existant entre toutes les manifestations de la vie (comme cela a été montré par Darwin).

Pour comprendre en quoi le béhaviorisme de Mead est “ social ”, il faut considérer que l'esprit (l'intelligence) trouve sa source dans l'interaction sociale, puisque notre subjectivité n'est rien d'autre qu'une “ conversation intérieure de gestes vocaux ”, et que ces “ gestes vocaux ” trouvent leur signification dans l'interaction sociale. De même, le “ soi ” (*self*) est un produit de l'interaction sociale : c'est par la médiation du regard des autres que je peux me percevoir comme un “ objet ”, et donc porter sur moi-même un regard extérieur (en ce sens que le “ je ” porte un regard sur le “ moi ”, considérés comme les deux éléments constitutifs du “ soi ”). L'individu pleinement socialisé est celui qui est capable de prendre par rapport à lui-même l'attitude de l'“ autrui généralisé ”, c'est-à-dire de la communauté organisée dont il fait partie.

Alfred Schütz et la sociologie phénoménologique

Selon Weber, il y a action lorsque le comportement est mis en relation, par celui qui agit, avec un sens. Pour Schütz, ceci n'est pas clair : comment se fait cette « mise en relation » ? Pour clarifier ce point, il distingue l'action en train de se faire (*das Handeln*), de l'action dans son ensemble, terminée (*die Handlung*). Selon lui, seule cette dernière peut avoir un sens. Voyons pourquoi.

Schütz s'appuie sur Bergson, qui distingue la *durée* (temps subjectif) et le temps (temps objectif). Dans le *temps*, nous vivons notre expérience comme une succession d'états bien découpés. Dans la *durée*, ces repères sont brouillés. La *durée*, telle que nous la vivons subjectivement, est une suite

⁷ Cité in Donal N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition*, p. 261.

⁸ *Mind, Self and Society*, pp. 5 et 6.

ininterrompue d'états de conscience: on passe sans rupture d'un « maintenant » à un autre « maintenant ». L'expérience subjective se réduit à un flux: « unser Erlebnis wird und entwirtd ».

Il existe deux types de mémoires. La *reproduction* est la mémoire au sens classique, qui fonctionne dans le temps. Si je vous dis: « remémorez-vous votre premier jour à l'Université », je vais faire surgir en vous une expérience à laquelle vous ne pensiez pas il y a une seconde. Vous allez *reproduire* votre expérience à partir des traces que vous en avez. La *réention*, au contraire, est liée à la durée. Lorsque vous vivez dans la durée, vous avez une sorte de mémoire floue de ce que vous avez vécu il y a cinq ou dix secondes. Et cette mémoire floue s'estompe rapidement: son intensité diminue progressivement jusqu'à disparaître.

Selon Schütz, la réention est de nature pré-phénoménologique. Seule la reproduction, qui, dans le cadre du temps, *constitue* les expériences comme expériences isolées, spécifiques (« unterschiedene, herausgehobene Erlebnisse »), qui peuvent être stockées, appréhendées comme des unités, soumises à des comparaisons et à des raisonnements, donne naissance à des « phénomènes ».

Pour qu'il y ait sens, il faut ce que Schütz appelle « der Akt der Zuwendung » : l'action de « se tourner vers » notre expérience, de diriger sur elle notre regard, notre attention. La « Zuwendung » est une sorte de faisceau lumineux qui « éclaire une phase écoulée de la durée »; de ce fait, seule la partie illuminée nous apparaîtra, et apparaîtra comme séparée du reste de notre expérience. C'est pourquoi l'agir et le « vivre » (das Erleben) n'ont en eux-mêmes pas de sens (le faisceau lumineux ne peut pas éclairer son point d'origine). C'est seulement lorsque, par cet éclairage, nous avons transformé ce vivre en vécu (das Erlebte) qu'il y a sens⁹.

La distinction faite par rapport au passé entre reproduction et réention existe aussi pour l'avenir. Le *projet* suppose d'imaginer à l'avance le résultat de notre action. Mais cette imagination ne porte que sur l'action terminée, pas sur l'ensemble de l'agir (l'ensemble des gestes) nécessaire pour y arriver. Donc le projet concerne l'action, et non pas l'agir. L'agir au mode futur, c'est ce que Schütz appelle la *protension*¹⁰. A travers l'intentionnalité qui est en œuvre dans notre agir, nous avons une vague anticipation de ce que nous ferons dans la seconde qui suit. Mais cette anticipation est d'autant plus estompée que le futur se fait plus distant.

Peter Berger et Thomas Luckmann : *La Construction sociale de la réalité, première partie*

Ambition de leur livre: expliquer sociologiquement la totalité de la connaissance - non seulement les idées intellectuelles, mais encore la connaissance ordinaire, la religion et (en principe) la science.

Sociologie de la connaissance et sociologie de la science

Pour Mannheim, fondateur de la sociologie de la connaissance, la science jouit d'un statut cognitif particulier : elle est la seule forme de connaissance dont le *contenu* ne soit pas dépendant de facteurs sociaux (par contre, les *processus de découverte* en dépendent). Depuis là, la sociologie de la connaissance (portant sur les idées intellectuelles en général) et la sociologie de la science (portant sur les conditions sociales de l'activité scientifique) ont suivi des chemins séparés, ceci jusqu'au « tournant anti-positiviste » dans la philosophie et l'histoire des sciences (Bachelard, Kuhn, Lakatos, Feyerabend). Sur cette base, dans les années 1970, Bloor et Barnes proposent le « programme fort »

⁹ C'est là qu'on voit l'inadéquation de l'expression weberienne: « établir un lien entre un comportement et un sens ». Comme si l'une et l'autre pouvaient exister isolément, et être ensuite mises en relation. Au contraire: le sens, ce n'est rien d'autre qu'une certaine manière de considérer notre propre expérience (ou comportement).

¹⁰ Entre le projet et la protension, il y a toute la différence qu'il y a entre l'action de Boudon et l'habitus de Bourdieu. Ce qui n'est guère étonnant: Boudon pense comme Weber, mais Bourdieu a lu Husserl, et a intégré ses idées dans son concept d'habitus. Schütz montre que les deux approches portent sur deux aspects différents de l'action: l'action-se-faisant, et l'action accomplie.

en sociologie des sciences, qui repose sur un “ principe de symétrie ” : 1) les idées vraies (les “ faits ” scientifiques) et les idées fausses (les erreurs du passé) doivent être expliquées de la même manière ; 2) la sociologie a un droit de regard, non seulement sur les conditions cadre de l'activité scientifique, mais encore sur ses contenus (les théories scientifiques). En d'autres termes, la science, comme toute autre forme de connaissance, est *socialement construite* (Bruno Latour).

Sociologie de la connaissance et sociologie de la religion

Au temps des “ pères fondateurs ” (dans les *Formes élémentaires* de Durkheim, dans *L'Éthique protestante* de Weber), la religion était au cœur des préoccupations sociologiques. Depuis, les églises se sont vidées, et les sociologues s'en sont désintéressés (constat de 1963¹¹). Pourtant, si l'on est fidèle aux intuitions des fondateurs, en définissant la religion comme une *forme de connaissance* (plutôt que comme un ensemble de pratiques institutionnalisées), on voit qu'elle n'est pas en train de décliner. La sociologie de la religion est donc une dimension centrale de la sociologie de la connaissance, qui est elle-même le pilier central de l'édifice théorique de la sociologie.

Les fondements de la réalité dans la vie quotidienne

Les objets présents à notre conscience font partie de différentes “ sphères de la réalité ” : les mondes du rêve, de l'extase religieuse, de l'émotion esthétique, du jeu, ne sont pas les mêmes que celui de la vie quotidienne, qui constitue la “ réalité par excellence ”, ordonnée, intersubjective, qui s'impose comme une évidence. Les autres sphères de la réalité se présentent comme des “ enclaves ” dans cette réalité première, qui est basée sur l'interaction en face-à-face, base de toutes les autres relations sociales. C'est dans le face-à-face que naissent les *typifications*, manière de regrouper les éléments de la réalité en types récurrents, qui structurent notre perception, et dont la somme constitue la “ réalité sociale ”. Le langage constitue la principale forme de typification. Les signes linguistiques constituent une objectivation des intentions subjectives d'autrui. Les typifications qui transcendent la réalité quotidienne (“ symboles ”), s'organisent en “ langages symboliques ” (religion, philosophie, science). L'ensemble de ces systèmes de typifications constitue un “ stock de connaissances ” accumulées, transmises socialement de génération en génération.

Peter Berger et Thomas Luckmann : *La Construction sociale de la réalité*, seconde partie

La société comme réalité objective

A sa naissance, l'être humain est totalement indéterminé : il n'existe pas d'environnement humain “ préfabriqué ”. Pour suppléer à son déficit instinctuel, l'homme est obligé de se construire socialement un environnement. L'ordre social est un produit de l'*extériorisation* des activités humaines. La première étape dans la construction de l'ordre social est l'habitualisation, qui permet de réduire les choix possibles, et donc de libérer l'esprit pour l'innovation. La plupart des habitualisations sont institutionnalisées. Une institution est une typification réciproque d'actions habitualisées, par des acteurs qui sont eux-mêmes typés. L'habitualisation et l'institutionnalisation naissent dans le contexte des interactions en face-à-face, puis sont transmises à la génération suivante. A ce moment, elles acquièrent une objectivité, comme si elles existaient en-dehors de l'activité humaine (*objectivation*). Berger et Luckmann tentent de dépasser les oppositions entre l'approche objectiviste (durkheimienne : “ La société comme réalité objective ”) et subjectiviste (weberienne : “ La société comme réalité subjective ”) en prenant en considération simultanément trois processus : 1) l'extériorisation (la société est un produit humain) ; 2) l'objectivation (la société est une réalité objective) ; 3) l'intériorisation (l'homme est un produit social). Quiconque ignore l'un de ces trois processus aboutira à une vision biaisée. En particulier, celui qui oublie le caractère construit de la réalité se rend coupable de réification (appréhension de phénomènes humains comme s'ils étaient des

¹¹ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, “ Sociology of Religion and Sociology of Knowledge ”, in *Sociology and Social Research* 47 (4), 1963, pp. 417-427.

choses). La réification fait apparaître les institutions sociales comme naturelles. A partir du moment où elles doivent être transmises par la socialisation, les institutions doivent s'appuyer sur des légitimations, qu'on trouve à 4 niveaux : 1) le simple fait de nommer les objets contient déjà en soi une forme de légitimation ; 2) propositions théoriques simples, contenues dans des proverbes, des maximes morales ; 3) théories explicites visant à légitimer un secteur institutionnel ; 4) " univers symboliques ", permettant de relier entre elles différentes sphères de la réalité. Les légitimations remplissent une fonction de nomination, donc de mise en ordre du monde. C'est le cas notamment au niveau biographique, par l'organisation de celle-ci par des rites de passage. Mais ces légitimations peuvent elles-mêmes être mises en question, ce qui appelle la nécessité de légitimations de deuxième ordre, appelées *machineries of universe-maintenance* : 1) mythologie, qui justifie l'ordre social par une pénétration du quotidien par des forces sacrées ; 2) théologie, qui, sous une forme plus systématisée, repose sur l'existence d'un sacré plus lointain, séparé de la vie quotidienne (transcendant) ; 3) philosophie et 4) science, qui proposent des explications sans recours à un sacré.

La société comme réalité subjective

L'intériorisation se fait par la socialisation, primaire et secondaire. Mais comment se maintient et se transforme la réalité ainsi intériorisée ? La maintenance *de routine* se fait par des processus sociaux, en interaction avec des " autrui significatifs ". Le plus important de ces processus sociaux est la conversation ordinaire, qui réaffirme quotidiennement la réalité, mais qui permet également de la modifier. La maintenance *en situation de crise* n'est pas essentiellement différente, mais nécessite des interventions plus explicites. Ces interventions explicites permettent de transformer la réalité subjective, par exemple à travers le processus de conversion. La conversion implique une re-socialisation, donc le contact émotionnellement chargé avec des autrui significatifs nouveaux, et une structure de plausibilité nouvelle, permettant une identification fortement affective. C'est le cas de la conversion religieuse, mais aussi de l'endoctrinement politique, et de la psychothérapie. Dans une structure sociale complexe, présentant un choix d'univers symboliques incompatibles, l'individu rencontre le problème de la définition de son identité.

Erving Goffman (1922-1982)

Goffman tente de théoriser, de manière aussi systématique et économique que possible, les éléments les plus " triviaux " de l'interaction quotidienne. Pour atteindre cet objectif, il développe successivement deux perspectives : la perspective " dramaturgique ", qui considère les gens comme des acteurs qui jouent cyniquement des rôles afin d'obtenir des avantages personnels, et la perspective " rituelle " (inspirée de Durkheim notamment), qui considère que notre manière de respecter scrupuleusement certaines règles est une manière de reconnaître le caractère sacré de l'être humain et de la société, et donc de démontrer notre respect envers autrui.

La perspective dramaturgique est basée sur quelques notions clé. 1) La " représentation " (*performance*) est une tranche temporelle d'activités qui s'adresse à un groupe particulier (" public ") dans le but d'influencer les membres de ce groupe. 2) L'" équipe " est une sorte de société secrète qui coopère pour donner une impression d'harmonie et de compétence. 3) La " région " : tout espace est divisé en une région avant (*front*), où est donnée la représentation, et une partie arrière (*back*) où les acteurs peuvent laisser tomber le masque. 4) Les " rôles en porte à faux " (*discrepant roles*) sont ceux de personnes qui s'immiscent dans l'équipe sans vraiment en faire partie. 5) La " communication hors personnage " (*communication out of character*) est une manière de sortir temporairement de son rôle pour rattraper des maladresses, pour rassurer le public. 6) Le " management des impressions " est le principe qui fonde tous les précédents : dans la vie sociale, nous portons tous un masque (latin " *persona* " = masque) pour gérer les impressions que nous donnons à autrui. Critique : cette métaphore théâtrale semble utile surtout pour décrire les moments les plus cérémoniels de la vie sociale, dans lesquels les rôles peuvent être adoptés ou rejetés. Mais certains rôles (celui de père, par exemple) ne peuvent pas vraiment être abandonnés à loisir.

La perspective rituelle met au contraire l'accent sur les notions de coopération et de confiance. Nous avons tous intérêt à coopérer pour maintenir le tissu de la vie sociale, gage de stabilité et de sécurité psychologique. Goffman établit toute une série de distinctions, entre règles substantives (portant sur le fond) et règles cérémonielles (portant sur les procédures); entre règles asymétriques et symétriques; entre règles régulatrices (qui énoncent ce qui doit être fait) et règles constitutives (qui créent de la réalité sociale), etc. Par ailleurs, il énonce les conditions nécessaires pour garantir la "normalité" des échanges sociaux: 1) chacun doit faire preuve d'une compétence sociale adaptée à la situation (positions corporelles, positionnement dans l'espace, etc.); 2) chacun doit démontrer qu'il a un niveau d'implication adapté (ni trop tendu, ni trop relâché); 3) chacun doit manifester son accessibilité à autrui; 4) chacun doit respecter le principe de l'"inattention civile".

Enfin, Goffman a fait plusieurs contributions fondamentales à la *sociologie de la déviance*. Dans "*Stigmates*", il étend la notion de stigmaté à tout trait qui peut nous discréditer auprès d'autrui, à tout ce qui peut remettre en question notre identité (sociale, personnelle, de l'ego). Dans "*Asiles*", suite à une longue recherche d'observation participante dans une institution psychiatrique, il met en évidence les caractéristiques principales de ce qu'il appelle les "institutions totales" (hôpitaux, prisons, monastères, baraquements militaires, etc.): tous les aspects de la vie sont placés sous une autorité unique; la vie est collective; les horaires sont rigides; toutes les activités convergent vers les buts de l'institution. En entrant dans l'institution, on fait l'expérience de la "mort civile" et de la "mortification de soi": on abandonne les habits civils et l'identité personnelle, on revêt un uniforme, et on se reconstruit une identité en fonction des petits privilèges accordés par l'institution (accès aux cigarettes, au papier WC, au café, à la télévision, etc.). A moins qu'on ne réagisse par le repli sur soi ou la violence, qui seront alors interprétés comme des signes de maladie mentale.

L'ethnométhodologie de Harold Garfinkel

Conventionnellement, en sociologie de la déviance, la délinquance est un problème, qu'il s'agit d'expliquer. On pose alors des questions comme: «quelles sont les causes de la délinquance? est-ce que la criminalité augmente ou pas? qui sont les délinquants?» Le sociologue se pose donc les mêmes questions que tout un chacun. Pourtant, on pense que le sociologue peut y apporter des réponses qui sont différentes. Il existerait donc deux sortes de connaissances, bien séparées: le sens commun, et le savoir scientifique. Mais est-ce vraiment le cas? Il est vrai que le sociologue a accès à des informations plus fiables, et qu'il les traite de manière plus méthodique. Pourtant, il faut examiner de plus près la base de données qu'il utilise (par exemple une liste des personnes arrêtés par la police). Premièrement, la délinquance y est définie par rapport à des critères juridiques: le délinquant est celui qui a violé la loi. Par ailleurs, l'objet appelé «délinquance» est supposé exister en tant que tel: le problème du chercheur est de faire un recensement aussi exact que possible des personnes qui correspondent à cette définition. Au contraire, l'objet de l'ethnométhodologie est d'étudier, non pas la délinquance, mais les catégories que nous utilisons lorsque nous parlons de délinquance. Par exemple, une étude conventionnelle sur la délinquance contiendra les catégories suivantes: «délinquant»; «classe moyenne»; «membres de la famille»; «travail». Comment ces catégories sont-elles construites, et comment ces catégories, une fois construites, contribuent-elles à la construction de l'ordre social? Pour que les «délinquants» arrivent au poste de police, il faut tout un travail, qui commence par la définition de ce qui est licite ou non, par la définition de catégories sociales dites à risque, qui seront particulièrement susceptibles d'attirer l'attention de la police, puis il faut un système policier qui soit organisé de manière à arrêter les gens. Enfin, les policiers auront une certaine manière d'analyser la situation, d'intervenir ou de ne pas intervenir, de rédiger leur rapport. C'est seulement à l'issue de tout ce travail que telle personne se retrouvera dans la colonne statistique «délinquants» que le sociologue va utiliser comme base de données.

Les «informations» contenues dans la base de données sont appelées par Garfinkel des *accounts* (ma traduction: comptes rendus, mais aussi: récit - donc fiction, et: motif - donc justification). Les gens rendent compte de ce qui leur arrive, de leurs expériences. Or, ces comptes rendus incorporent

un défaut: ils sont fortement influencés par des facteurs contextuels: la biographie de l'individu, la raison pour laquelle il donne ce compte rendu (pour se vanter ou pour s'excuser), et les circonstances dans lesquelles il le fait (devant un policier, ou devant les copains). Les comptes rendus ainsi influencés par leur contexte sont appelés par Garfinkel des *expressions indexicales*. Clarifions le concept d'indexicalité. Il est issu de la logique. Par exemple, tout mot de la langue française a une signification donnée dans le dictionnaire - signification que l'on retrouve dans toutes les situations où le mot est utilisé. Mais lorsque nous utilisons ce mot dans une phrase (« auprès de mon arbre », ou: « tu es mon arbre »), dans une situation concrète, s'ajoute à cette signification une autre signification dépendant du contexte particulier d'utilisation (on ne comprend vraiment ce que je dis que si cela est replacé dans le contexte dans lequel je le dis). A la limite, prenez un mot comme « ce », ou « tu ». On ne peut lui donner un contenu précis (telle chose, telle personne) que dans un contexte précis. Donc « ce » et « tu » sont des expressions indexicales.

C'est à partir de là que l'on peut comprendre la position des ethnométhodologues sur les règles qui, selon Parsons, assurent l'ordre social (ils partent bel et bien de la même question de départ que Parsons: le problème hobbesien de l'ordre - Garfinkel et Parsons ont été collègues). Les règles elles-mêmes (point de départ chez Parsons) n'ont pas d'existence autonome. La seule chose qui existe, ce sont des comptes rendus des individus portant sur l'existence « objective » de telles règles.