



*Que
sais-je ?*



SOCIOLOGIE DE LA VIE QUOTIDIENNE

Claude Javeau

puf

QUE SAIS-JE ?

Sociologie de la vie quotidienne

CLAUDE JAVEAU

Professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles

Deuxième édition mise à jour

7^e mille



Introduction

Ah ! que la vie est quotidienne... », s'écriait il y a un siècle et demi Jules Laforgue. Ce constat d'impuissance a dû étreindre la gent humaine depuis qu'elle existe, c'est-à-dire depuis que la réflexivité, par un caprice de l'évolution, a été offerte à un grand singe, quelque part en Afrique. Pour le meilleur et pour le pire. Pour le meilleur, c'est-à-dire l'art, la philosophie, la science, la capacité de créer, à l'instar de ce Créateur que la plupart des hommes honorent. Pour le pire, c'est-à-dire la guerre, le racisme, l'écrasement des pauvres par les riches, toutes ces abominations que le Créateur, sous sa multitude d'avatars, n'est jamais parvenu à empêcher. Et entre le meilleur et le pire, le train-train, la répétition rassurante et lassante des gestes et paroles de tous les jours, le retour du même en même temps que son enfouissement dans une temporalité qu'on ne maîtrise jamais, en dépit des leurres qu'on dépose sur son cheminement : rituels, commémorations, madeleines proustiennes. Avant Laforgue, Lamartine aussi avait poussé son cri : « Ô temps suspends ton vol ! » Peine perdue, mais, à toutes les époques et sous tous les cieux, peine prise, contre vents et marées.

Truisme sans doute que de rappeler que la temporalité est au cœur même de la condition humaine : « Toujours poussé vers de nouveaux rivages. » Le drame, si drame il y a, est que ces rivages sont rarement nouveaux, ou ne le sont le plus souvent que par la force des choses, quand il ne s'agit pas de pièges atroces, Verdun ou Auschwitz, pour prendre des exemples récents, tendus par l'Histoire. Comme l'a dit à peu près Marx, les hommes font l'Histoire, mais ne savent pas l'Histoire qu'ils font. Rapportée à l'égrènement des heures qui s'écoulent, jour après jour, semaine après semaine, mois après mois, année après année (et aussi saison après saison), cette Histoire devient la vie quotidienne, la vie au quotidien, le produit de l'incessant bricolage [\[1\]](#) de tout un chacun, le temps de parcourir la trajectoire qui va de la naissance à la mort, entre les répétitions et les fantasmes, les frileuses précautions et les folles entreprises. Certains écrivains ont excellé dans la description de cette vie toujours recommencée, à l'instar de la mer de Paul Valéry : Julien Green, Georges Simenon, par exemple, pour ne prendre que le rayon francophone. Il était inévitable que les sciences du social

s'en emparassent aussi – assez tardivement, il est vrai, du moins pour ce qui est de la sociologie au sens canonique du terme.

L'anthropologie sociale et culturelle, encore naguère appelée ethnologie, avait montré la voie. Quel était donc son objet, sinon l'existence commune, au jour le jour, des peuples qu'elle choisissait d'étudier, et qu'on a appelés successivement « sauvages », « primitifs », « archaïques » et, de nos jours « traditionnels », voire simplement, correction politique oblige, « différents ». Que ces observations minutieusement recueillies sur le « terrain » aient abouti, entre autres, à l'érection du monumental temple structuraliste ne change rien à la chose. L'Histoire devait lui emboîter le pas, comme en témoigne la déjà ancienne série des *Vie quotidienne à.../au...* publiée chez Hachette. La sociologie, elle, s'éparpillerait tôt en domaines d'étude partiels, quand elle ne s'adonnerait pas aux délices de la « suprême théorie » – quoique, à y regarder d'un peu plus près, les travaux d'« écologie urbaine » de la première École de Chicago puissent sans conteste passer pour précurseurs, sans oublier évidemment les premières enquêtes de budgets-temps, menées par Sorokin et Stroumiline à l'époque des débuts de l'Union soviétique.

C'est sans doute à Henri Lefebvre qu'on doit le coup d'envoi des théorisations prenant la vie quotidienne pour objet. Il s'agit encore de considérations de caractère philosophique, dans une perspective hégélo-marxiste qui accorde une place centrale au concept d'aliénation, traduit en « enlissement » et en « quotidienneté ». La fortune de ce mot sera considérable, à telle enseigne que pas mal d'auteurs en feront le simple équivalent de « quotidien », tout court. Pour ma part, je préfère conserver la distinction entre ces deux termes, « quotidien » renvoyant à tout ce qui est de l'ordre du jour-le-jour, quel que soit le jugement qu'on porte sur les divers éléments qui le constituent, tandis que « quotidienneté » ne concerne que la dimension négative, péjorative de ceux-ci. Il serait assez fallacieux de ramener toute l'existence journalière à un seul processus d'enlissement, celui qu'a illustré le célèbre slogan des années 1960 : « Métro-boulot-dodo » : on peut faire d'heureuses rencontres dans le métro, on peut s'épanouir dans le boulot, et faire de beaux rêves dans le dodo. Ce rappel peut servir d'introduction au thème de la *résistance*, sur lequel je ne manquerai pas d'insister.

Dans les pages qui suivent, il ne s'agira pas de proposer un « traité » de sociologie de la vie quotidienne, celle-ci étant comprise comme une sociologie partielle, à l'exemple de la sociologie de l'éducation ou de la sociologie du

travail. Du reste, ce que je préférerais appeler une socioanthropologie n'a point élu le « quotidien » comme objet, à la manière, précisément, de l'éducation ou du travail, que je viens de citer, mais bien plutôt comme une « traverse » épistémologique ou, mieux, heuristique. Il s'agit, avant tout, d'une exploration microsociologique de nos manières de faire et de nous les représenter qui prendrait le cadre des vingt-quatre heures comme référence, tout en ne mettant pas l'Histoire entre parenthèses. Le niveau « micro » n'est privilégié qu'à des fins que je me risquerais à dire « didactiques ». Mais à aucun moment il ne conviendrait d'oublier que la « longue durée » de Braudel concerne autant le quotidien que le temps des effervescences inscrites dans la courte durée. Je m'efforcerai de ne pas perdre cet entremêlement de vue.

Le temps, porté par sa célèbre flèche, va nous servir de fil conducteur. C'est sur cette flèche que se brodent les myriades de destinées individuelles, tout comme les devenirs collectifs. En dépit de nos récriminations, de nos objurgations ou de nos ruses visant à le ralentir, voire à le figer, le temps ne cesse de nous emporter, détruisant et construisant tout à la fois, et contraignant notre vie quotidienne à se tricoter et se détricoter constamment. Comme il ne peut s'agir, en un nombre réduit de pages, que d'un discours nécessairement ramené à son épure, une certaine impression de sécheresse peut découler de mon texte. Je suis l'un des premiers à regretter que les sociologues, le plus souvent, se contentent de décrire des squelettes. Aux lecteurs et aux lectrices, à partir de leur expérience et de leurs expériences, d'y déposer la chair qui doit rendre vivant un tel discours. J'espère que ma manière de le tenir les y incitera le plus souvent possible. Une remarque encore : la vie quotidienne dont je vais tenter d'esquisser une sociologie (une, que je sois clair à ce sujet, parmi d'autres possibles) est celle de nos contemporains dans les sociétés nanties du monde dit « occidental ». Ces contemporains inscrivent leurs existences dans un cadre qu'il est convenu d'appeler postmoderne [2] (ou : surmoderne, ou : de modernité avancée). Je ne pourrai éviter de me référer au passage à ce cadre, tout en précisant que je n'entends pas qu'il détermine mes propos pour l'essentiel. Ceux-ci entendent rester au « ras des pâquerettes », c'est-à-dire au niveau où, les uns et les autres, nous nous livrons à cette activité forcée à laquelle seule la mort, événement quotidien par excellence, vient mettre fin : vivre au jour le jour, guidés par une réflexivité qui, en l'occurrence, reste bien plus souvent marquée du sceau de l'habitude que de celui de la spéculation philosophique.

Notes

[1] Voir mon *Bricolage du social* (2001), Paris, puf, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».

[2] Cadre qui n'échappe pas à une mise en cause critique. Voir mes *Paradoxes de la postmodernité* (2007), Paris, puf, coll. « Interrogation philosophique ».

Chapitre I

Le temps des hommes

La principale matière de la vie est le temps, mais la vie est aussi la matière du temps. Le temps, on le sait, est un flux. Il y a toujours un passé et toujours un avenir ; seul le présent n'a pas de consistance, étant toujours à cheval sur ce qui vient de (se) passer et ce qui va (se) passer. D'un point de vue analytique, on distingue d'ordinaire entre diverses catégories de temps, aucune d'entre elles n'étant évidemment indépendante des autres :

1. le temps *cosmique* (ou « physique »), tel qu'il se manifeste dans la succession des jours et des nuits, des saisons, des marées, etc. ;
2. le temps *biologique*, à l'œuvre dans la croissance des êtres vivants et leur décroissance, les phénomènes internes tels que le sommeil, la digestion, les règles des femmes, le pouls, le battement des paupières, etc. ;
3. le temps *psychique*, correspondant plus ou moins à la « durée » chez Bergson, qui concerne la perception mentale de l'écoulement du temps, avec les impressions de ralenti (les attentes), d'accélération (les épreuves), de retour en arrière (le rêve, endormi ou éveillé), etc. ;
4. le temps *social*, qui désigne l'emprise des structures sociales sur les flux temporels, telle qu'on la découvre dans le séquençage des unités de temps, de la seconde au siècle, la distribution des temps d'activité (semaine) et de repos (dimanche, congés), etc.

C'est à cette catégorie de temps que forcément nous allons accorder davantage d'attention. La temporalité fait l'objet d'une *socialisation* spécifique : non seulement l'individu doit apprendre à gérer son temps, mais il doit aussi être capable de l'assumer, dans son devenir tant biologique (le vieillissement) que sociétal (la séquence des rôles : enfant – adolescent – jeune adulte – adulte – retraité – vieillard). Les âges de la vie s'articulent sur une évolution de la

triologie intention-protention-attention, dans laquelle l'intention désigne la capacité de choisir, à chaque moment de l'existence, parmi les divers intérêts qui peuvent s'énoncer à l'endroit des composantes discernables de l'environnement ; la protention, celle de formuler un projet d'action pour rencontrer cet intérêt ; et l'attention, celle de veiller au bon accomplissement de l'action mise ainsi en branle. Ainsi, la « faim », pour prendre un exemple facile, se réfère à une sensation née du corps à laquelle l'individu répond par l'intention d'y répondre en mangeant, ce que le projet (protention) de se cuire un œuf ou de se rendre au restaurant devrait permettre de réaliser, ce qui réclame à son tour une attention spécifique, celle de la « bonne fin ». À chaque pas qu'accomplit l'individu sans sa propre temporalité, la triologie s'impose comme matériau de sa trame de vie. Constamment renouvelée, dans la mesure où attention, intention et protention changent constamment d'objets, elle peut être analysée à partir des notions suivantes, telles que William Grossin (1996) les a exposées.

a) le *cadre temporel* : où il est fait recours à l'*espace* pour fournir l'image d'une portion de temps, à partir de l'opposition entre la substance du temps (enfermé) et la géométrie de son enfermement ; il peut s'agir du cadre du travail, de celui du loisir ou encore des activités domestiques ; il peut être caractérisé par sa rigidité, sa capacité coercitive, sa régularité ou encore sa dimension de retranchement, ces divers caractères pouvant se combiner entre eux (par exemple, en tant que cadre de travail, une « grande surface » s'impose comme rigide, exerçant sur ses agents une intense coercition, réclamant de leur part une grande régularité de comportement, mais n'implique pas, étant donné la présence constamment renouvelée de clients, un retranchement poussé par rapport au monde extérieur) ; dans ce cadre, le temps vécu par les agents peut être, et le cas échéant à la fois, linéaire, homogène, continu, computable, naturel (basé, par exemple, sur l'opposition jour/nuit, ce qui serait le cas d'une grande surface) ou en déphasage par rapport à une prescription naturelle (pas ou plus de distinction entre jour et nuit, ce qui serait le cas d'un hôpital public) ;

b) le *milieu temporel* : qui résulte de l'assemblage de plusieurs temps, et notamment des temps biologique, social et psychologique tels que décrits plus haut ; les contraintes naissant du corps – cycles, rythmes, opposition santé/maladie, par exemple) – se combinent aux oppositions d'origine sociétale entre temps urbain et temps rural, temps religieux et temps patriotique, temps de liberté et temps de réclusion, ainsi qu'aux composantes d'origine psychologique telles que le stress, les attentes, etc. : un prisonnier malade et que sa maladie stresse ne vivra pas sa condition *hic et nunc* de la même manière qu'un individu

libre de ses mouvements, concerné par un même diagnostic médical ;

c) la *culture temporelle* : qui repose sur l'apprentissage des règles d'appropriation du temps (et de sujétion à celui-ci) propres à une société donnée, telles qu'elles se donnent à connaître dans les horaires, les calendriers, la plus ou moins grande soumission à l'horloge, la rentabilisation en termes financiers et/ou sociaux de certaines portions de temps (travail rémunéré opposé à chômage, à retraite, à apprentissage, etc.).

D'un point de vue macrosocial, les cadres temporels apportent à l'individu les ressources (cognitives) et les règles (normatives) dont il a besoin pour gérer ses multiples temporalités, tandis que, d'un point de vue microsociologique, c'est sa culture temporelle qui le rend capable d'affecter correctement, à chaque moment de sa trajectoire de vie, lesdites ressources et règles. La vie quotidienne, on y reviendra, consiste, pour chaque acteur, en une succession de *situations* regroupant divers *épisodes*, lesquels sont abordés, tout en étant simultanément produits par elle, avec le concours des ressources et règles qui composent les compétences temporelles des individus.

Les temps sociaux

Le milieu temporel régule divers processus de structuration, au sens que Giddens donne à ce terme et qui renvoie à l'incessant processus de production/reproduction du social tout au long de la flèche du temps. La théorie des temps sociaux qu'a proposée Georges Gurvitch (1969) concerne au premier chef cette notion de milieu temporel, selon diverses modalités que la manie classificatoire de l'auteur (injustement quelque peu oublié de nos jours : espérons que cet oubli n'est que passager) avait ramenées à huit. Après avoir défini le temps social comme celui « de coordination et de décalage des mouvements des phénomènes sociaux totaux, que ces phénomènes sociaux soient globaux, groupaux ou microsociaux et qu'ils s'expriment ou non dans des structures sociales » (« phénomènes sociaux totaux » devant être entendus au sens que Mauss donne à cette notion : de phénomènes en lesquels la totalité sociale s'exprime, car « ils mettent en branle la totalité de la société et de ses institutions »), Gurvitch définit en effet huit catégories de temps sociaux, qu'il dénomme de manière souvent pittoresque :

1. le temps de *longue durée* et au ralenti, qui est celui qui voit le passé se

projeter dans le présent et l'avenir : un exemple frappant en est fourni par les phénomènes démographiques, lesquels peuvent se mesurer en générations, les enfants conçus aujourd'hui n'étant appelés à jouer des rôles d'adultes que dans deux décennies et plus (cette conception de la longue durée chez Gurvitch, mesurée en années, diffère radicalement de celle de Braudel, qui la mesure en siècles : on sait que la controverse fut vive sur ce sujet entre les deux savants) ;

2. le temps *en trompe-l'œil*, celui du temps-surprise des crises brusques, traduisant une discontinuité intrinsèque, à l'exemple du temps urbain, jamais à l'abri d'un accident perturbant gravement la circulation, d'une manifestation de foule, d'un événement, politique ou autre... ;
3. le temps des *battements irréguliers entre l'apparition et la disparition des rythmes*, celui de l'incertitude caractérisant les masses passives en attente de l'une ou l'autre épiphanie, des sociétés en transition, etc. ;
4. le temps *cyclique*, celui de la « danse sur place », dont l'exemple est donné par les sectes, pour lesquelles le passé, le présent et l'avenir sont projetés mutuellement l'un sur l'autre (« il faut se repentir tout de suite, car la fin du monde est pour demain ») ;
5. le temps *en retard sur lui-même*, dont l'écoulement se fait attendre, à l'exemple des structures politiques dépassées des États totalitaires, en période d'unification mondiale des marchés ;
6. le temps d'*alternance entre retard et avance*, dans lequel les actualisations du passé et de l'avenir entrent en compétition dans le présent, à l'exemple du temps du début du capitalisme lié à celui de la monarchie absolue, l'un et l'autre se soutenant avant d'entrer en conflit ;
7. le temps *en avance sur lui-même*, celui des effervescences collectives, des actes d'innovation, à l'exemple du prolétariat préparant au xix^e siècle les bouleversements politiques et sociaux que l'on sait ;
8. le temps *explosif*, celui de la création ou de l'invention collective ou individuelle, des révolutions ou des bouleversements domestiques.

Chacun de ces temps, il convient de le rappeler, s'applique aux divers niveaux de l'existence collective – micro-, méso- ou macrosocial. Le dernier temps cité, dit

« explosif » par Gurvitch, est aussi bien celui de la création solitaire d'un artiste (Haendel composant *Le Messie* en trois semaines), celui d'une révolte dans une prison, ou encore celui d'une insurrection populaire aboutissant à la mise en place d'un nouveau régime politique.

Cette typologie possède sans doute une vertu davantage descriptive qu'explicative : elle met toutefois en évidence l'intérêt que présente l'étude des temporalités dans la formulation des principales problématiques sociologiques. À commencer par celle que constitue en elle-même la vie quotidienne, laquelle participe à la fois de la plus longue durée, celle de la plus ou moins grande permanence des structures, et de la plus courte durée, celle des situations s'enchaînant les unes aux autres au long des minutes et des heures. Fernand Braudel, en proposant sa célèbre *trinité temporelle*, des trois « durées » de l'Histoire (la courte, de l'événementiel ; la moyenne, du conjoncturel ; la longue, du structurel – se mesurant respectivement en jours, en années et en siècles), nous offre un cadre commode pour caractériser le quotidien qui, dans une certaine mesure, peut être envisagé comme le moment, au sens mécanique du terme, du changement sur fond de continuité, et en même temps celui de la continuité sur fond de changement – ou, si l'on préfère, une conjugaison permanente des effets « papillon » (l'imprévisible aux causes intraquables) et « escargot » (plus ça change, plus c'est la même chose).

Changement sur fond de continuité : comme aux Galeries Lafayette, à tout instant il se passe quelque chose, du petit incident domestique, un fusible qui saute, au coup de foudre qui va bouleverser une vie entière. Une peau de banane, et l'on se casse la jambe, et l'on se retrouve à l'hôpital où l'on tombe amoureux de l'infirmière que l'on épouse, quelques semaines plus tard, alors qu'on était jusque-là un célibataire endurci. Et l'on aura un fils qui deviendra président de la République. Pendant que se produisent tous ces événements, la Terre n'a pas arrêté de tourner à sa vitesse habituelle, on a continué à parler la même langue, la Seine a continué à couler entre ses berges, on mange toujours de la choucroute à Strasbourg et du cassoulet à Toulouse.

Mais aussi continuité sur fond de changement : le quotidien est ainsi le lieu de la répétition, de la banalité, de l'insignifiant, ce qui ne signifie pas nécessairement enlissement. Les mêmes gestes, les mêmes mots reviennent aux mêmes heures, dans les mêmes circonstances, qu'il s'agisse du « bonjour » lancé au facteur ou des étreintes conjugales. Pendant que se déroulent ces répliques souvent automatiques, une révolution a éclaté en Indonésie, le mur de Berlin est tombé,

les attentats du 11 septembre ont eu lieu. Sans arrêt, des Pandore inconscients ou arrogants ouvrent leurs boîtes, avec les conséquences que l'on sait – ou, plutôt, qu'on ne sait pas – pour nos « petites » existences individuelles.

Entre ces deux pôles se déploie le quotidien, qui n'est pas toujours un long fleuve tranquille, bien qu'il s'efforce, souvent désespérément, de le rester ou de le redevenir.

Le quotidien se loge dans tous les interstices de l'Histoire : Louis XVIII est goutteux et Hitler souffre d'insomnies. Et Roosevelt aurait-il été ce qu'il est devenu sans sa maladie et sa chaise roulante ? Le quotidien est à la fois le ciment de la vie et sa carapace. Il est au point de rencontre du sociétal (ce que nous faisons) et du social (ce que l'on nous fait faire). D'un point de vue *objectif*, il est le produit de structures concrétisées en institutions (la justice, la langue, la famille), lesquelles édictent des règlements (le droit, la grammaire, le savoir-vivre). On peut alors l'envisager comme *système d'activités* « sociales », c'est-à-dire gouvernées par un « autrui généralisé » (Mead), dans la mesure où ces activités :

- s'articulent sur une partition sociale du temps (travail, loisir, etc.) ;
- renvoient à une composante économique : la production du social repose sur la socialisation, au sens macrosociologique du terme, de la production ; produire, c'est aussi se produire, et il ne serait pas exagéré de dire, à la manière de Bourdieu, que le temps est aussi un marché ;
- renvoient aussi à la division de la société en groupes pratiquement séparés et dépositaires de consciences collectives spécifiques : classes, ethnies, groupes d'âges, de genres, etc. ;
- résultent de la systématisation des comportements, quoi qu'en pensent les chantres de l'« individualisme » postmoderne, notamment par la standardisation des tâches dans le travail et celle des achats et investissements dans la société de consommation : si le taylorisme a fait son temps, le règne des « choses » (Perec) n'est pas près de s'éteindre.

Cet abord des activités de tous les jours a mené à la mise au point de procédés de recueil statistique, dès les années 1920, en Union soviétique, dans un souci de programmation socio-économique. Il s'agit des enquêtes dites de *budgets-temps*, dont je crois utile de dire quelques mots.

Budgets et bilans de temps

L'idée est simple : en demandant aux membres d'un échantillon représentatif d'une population donnée ce qu'ils ont fait tel jour précis de 0 à 24 heures, en donnant pour chaque « activité » annoncée le temps qu'elle a pris, et en faisant pour chacune d'elles la somme de ces temps, la divisant ensuite par le nombre de répondants, on obtient le temps moyen de ces activités pour la population étudiée. On pourra dire ainsi que les Français dorment en moyenne (arithmétique) 7 h 15 min par jour, passent en moyenne 3 h 30 min devant leur poste de télévision, consacrent 10 min à faire du sport, etc. (les chiffres sont imaginés). Selon la pratique canonique en la matière, on répartit l'échantillon sur une semaine « typique », à raison de 15 % des personnes interrogées par jour. À chacune d'entre elles est remis un formulaire d'autoenregistrement, sur lequel elles sont priées d'indiquer, les unes à la suite des autres, les activités auxquelles elles se sont livrées, ainsi que l'heure de début et de fin de chacune d'entre elles. Selon une des variantes possibles, une liste d'activités précodées est proposée aux répondants, dans laquelle ils sont censés « puiser » leurs réponses. Un questionnaire d'identification est joint à ce formulaire. Quelle que soit la technique retenue, on saisit d'emblée qu'il ne s'agit pas de *budgets* de temps (ce qui consisterait à prévoir des allocations temporelles) à venir, mais bien de *bilans* de temps, basés sur des recollections dont on imagine qu'elles ont le plus souvent lieu en fin de journée [1]. La dimension « budgétaire » est en réalité aux mains des commanditaires de l'enquête, qui peuvent s'en servir pour orienter de futurs modes d'occupation du temps, programmer des distributions d'activités (fractionner des horaires, par exemple, en raison de la saturation de certaines plages horaires).

Cette vision statistique pêche par de nombreux défauts, le premier étant sans doute la très grande uniformité des réponses, à commencer par le nombre d'activités rapportées : dans le célèbre *Projet multinational budgets-temps*, dont les résultats ont été publiés en 1972 [2] et qui constitue une référence majeure dans les recherches comparatives en sociologie, les répondants, en moyenne, n'ont pas mentionné plus d'une vingtaine d'activités, bien qu'ils appartenait à dix pays différents (cinq de l'« Ouest », cinq de l'« Est »). Dans l'immense majorité des cas, les activités faiblement consommatrices de temps (microactivités comme se moucher, donner un bref coup de fil, fumer une cigarette, etc.) ne sont jamais renseignées, tout comme d'ailleurs celles qui peuvent passer pour indicibles, décence oblige (tous les répondants, soit plus de

20 000, sont chastes et constipés). Il semble aller de soi que par « activité » les répondants ont entendu une occupation du temps légitimée par un système de valeurs majoritairement répandu. En réalité, ce que l'on fait à un moment donné constitue un ensemble de gestes, de paroles et de pensées qui peut être fort complexe. Ramener cet ensemble à « travailler », « manger », « lire », etc., c'est se livrer à une réduction à la fois méthodologique et idéologique qui appauvrit considérablement le matériau recueilli. Ajoutons que le procédé d'encodage des réponses renforce encore cet effet d'appauvrissement : les ramener toutes, alors que les répondants les ont déjà réduites à des dénominations standardisées, à quelques dizaines de catégories encore davantage standardisées, représente une réduction supplémentaire qui peut induire pas mal de malentendus lors de l'interprétation des résultats.

D'autres critiques peuvent être adressées à cette procédure de recueil d'informations, outre celles qui concernent l'amont de l'enquête et notamment, comme toute enquête par questionnaire, la manière de constituer l'échantillon. En vrac, on pourra souligner que la journée décrite est plutôt une journée « moyenne » que telle ou telle journée bien définie ; qu'il n'est pas tenu compte des intentions des acteurs, selon le degré de contrainte qui affecte leur comportement ; que le contenu effectif des activités est escamoté (lire la *Critique de la raison pure* ne peut être confondu avec parcourir un magazine féminin) ; qu'il s'agit toujours d'un temps physico-social, qui ne laisse pas entrevoir les durées subjectivement ressenties par les répondants, etc. En dépit des améliorations qui ont pu être apportées à cette technique, il m'apparaît que la plupart de ces réserves restent pertinentes au jour d'aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, les études de budgets-temps peuvent, si elles sont réalisées avec le soin nécessaire, fournir une représentation fiable, même si elle reste assez grossière, des modalités de distribution des allocations temporelles sur vingt-quatre heures de diverses catégories de population, dans une perspective comparative : jeunes/vieux, actifs/non-actifs, diplômés/non-diplômés, indigènes/allogènes, etc. Les applications pratiques peuvent se révéler attrayantes pour diverses catégories de planificateurs. Il faut toutefois tenir compte du coût élevé de telles enquêtes et des difficultés matérielles qu'elles suscitent (dépouillement compliqué, difficultés d'interprétation en l'absence de séries chronologiques, etc.). Comme instrument de connaissance, elles ne peuvent proposer que des cadres généraux d'évaluation des systèmes d'activités, les catégories marginales des populations, en raison de la faiblesse des échantillons, ne pouvant guère être étudiées de près. La dimension prospective

de ces enquêtes reste donc peu développée.

Il convient encore d'ajouter qu'une distinction doit être introduite entre le temps moyen d'une activité répertoriée, calculé par répondant, et ce même temps moyen, calculé par acteur. Le premier concerne l'ensemble de l'échantillon, que l'activité ait été fort ou peu accomplie ; le second ne concerne que la portion de l'échantillon qui a effectivement accompli l'activité. Cette seconde moyenne peut dans certains cas se révéler plus intéressante que la première, par exemple quand on s'interrogera sur le temps pris en moyenne par les usagers des transports publics pour effectuer leurs trajets journaliers. Le rapport du second temps sur le premier fournit le taux d'accomplissement (ou de pénétration) d'une activité en particulier, selon l'expression symbolique :



Ce taux est en soi aussi significatif que les temps moyens. Il permet, pour chaque catégorie de population retenue, de dresser une hiérarchie des choix d'activités, compte tenu cependant des divers types de temps, donc de groupements d'activités, auxquels les individus ont affaire. Selon un point de vue extrinsèque, on pourra en effet distinguer entre-temps :

- obligé (le travail et ce qui l'accompagne) ;
- « libre » ou libéré (le loisir) ;
- contraint (et éventuellement « protégé ») : les achats, les démarches administratives, mais aussi les soins aux enfants ou à d'autres personnes dépendantes ;
- nécessité (les nécessités biologiques : sommeil, repas, etc.) ;

Selon un point de vue intrinsèque, la typologie serait quelque peu différente ; on aurait alors les temps :

- imposé (par l'accomplissement des devoirs) ;
- maîtrisé (à la suite de négociations avec l'environnement social) ;
- choisi (résiduel, les deux autres temps ayant reçu leur dû).

Il ne s'agit là que de typologies assez rudimentaires. La distribution des diverses catégories de temps selon les positions sociales peut néanmoins constituer un bon indicateur du degré de liberté des individus à l'égard des impositions temporelles. Les plus fortunés en argent ne sont pas nécessairement les mieux lotis dans cette perspective : un professeur de faculté, si ses revenus sont sensiblement moins élevés que ceux d'un cadre supérieur du commerce ou de la finance, bénéficie d'une maîtrise de son temps sensiblement supérieure, ce qui représente un avantage certes difficilement évaluable en argent, mais d'autant plus précieux qu'il confine, dans une certaine mesure, au privilège.

Dans l'existence journalière, la préoccupation du temps n'est pas inséparable de celle de l'espace. Être « libre de son temps » dans un espace confiné (prison, hôpital, asile, pensionnat ou simplement domicile familial pour les ménagères ou les retraités) peut se révéler plus contraignant et engendrer un sentiment d'ennui ou d'enlèvement (donc d'aliénation) beaucoup plus fort que subir des obligations temporelles dans un espace plus vaste et/ou plus ouvert. Le type de parcours auquel l'individu a affaire joue un rôle important dans l'organisation de sa vie quotidienne. Le parcours peut être déterminé (le trajet maison-travail, par exemple), semi-déterminé (le trajet vers le lieu de vacances) ou encore libre (celui de la promenade sans but), mais il faut tenir compte des aménagements imposés à l'espace par les hommes (les tracés urbains ou des voies de communication) ou par la nature (les gués, les défilés). Combiner dans une seule recherche les deux variables fondamentales du temps et de l'espace n'est pas chose aisée, car, si le temps se mesure d'une manière qui enferme tout un chacun (nous parcourons tous des journées de vingt-quatre heures), il n'est pas de même de l'espace, qui présente au gré des individus une élasticité, au sens direct du mot, qui va du sur-place (le malade dans son lit) aux déplacements calculés en milliers de kilomètres (le pilote d'avion dans son cockpit). On doit s'en tenir à des qualifications d'espaces, à repérer celles-ci sur des échelles nominales, alors que le temps peut être repéré sur des échelles proportionnelles. On peut ainsi représenter les cheminements de personnes ou de catégories de personnes dans un environnement donné, sur l'exemple du graphique, (page suivante).

J'ai, en trait gras, figuré le cheminement d'un individu qui, parti de chez lui à 7 heures, arrive à son bureau à 8 heures, le quitte à 12 heures pour arriver au restaurant à 12 h 30, pour le quitter et retrouver son bureau à 14 h 30, pour le quitter à 18 heures et retrouver son domicile à 19 heures. En pointillé, j'ai indiqué un cheminement de rechange, consistant, compte tenu de mêmes contraintes temporelles, à quitter le bureau à 12 heures, se retrouver à la maison

à 13 heures (le trajet domicile-travail est censé prendre toujours une heure), pour quitter celle-ci à 13 h 30 et se retrouver au bureau à 14 h 30. Au lieu d'une heure et demie pour prendre son repas, mon personnage ne disposerait plus alors que d'une demi-heure. Mais on peut supposer qu'il ou elle aurait de bonnes raisons de choisir cette deuxième solution. On remarquera que la zone comprise entre 12 heures et 14 h 30 relève d'un temps moins obligé que les deux temps précédents (trajet domicile-travail et travail). Il peut relever soit de la contrainte (repasser à la maison pour nourrir une personne âgée, par exemple), soit de la liberté (selon le bon plaisir ou les intérêts de l'agent). À partir d'un nombre suffisant d'observations, on peut supputer la probabilité d'apparition de l'une ou l'autre solution mise en œuvre pendant la plage de midi. Le planificateur urbain peut alors privilégier l'une ou l'autre soit en incitant un nombre plus élevé de restaurants à s'installer à proximité des lieux de travail, soit en facilitant les déplacements entre les lieux de travail et les lieux où habitent un grand nombre de travailleurs. Il s'agit évidemment, là, d'une illustration très schématique d'un cas particulier de recherche opérationnelle.

Une autre application de la liaison temps-espace est fournie par le relevé de *courbes isochrones*. Celles-ci reproduisent sur une carte géographique les emplacements atteints au bout de laps de temps pris sur une échelle soigneusement étalonnée. Par exemple, partant de la place de la Concorde, où serons-nous au bout d'une demi-heure, d'une heure, etc., à tel ou tel moment de la journée ? Pour certaines localités importantes, le *Guide Michelin* rouge propose de telles représentations cartographiques. Tout comme d'autres dont je ne traiterai pas ici, ce procédé de computation de la vie quotidienne à partir de catégorisations plus ou moins fines des activités n'est certes pas sans intérêt, heuristique ou pratique. Il se rapporte à l'aspect *objectif* (ou, mieux, « objectivé ») de l'abord de la vie quotidienne par la sociologie. Son danger réside dans la tentation/tentative de substantier le quotidien, de le constituer en objet, à la manière des objets dont traitent les diverses sociologies partielles. J'ai dit plus haut que je préférerais plutôt envisager le quotidien comme une « traverse » ou un angle de visée. Je vais maintenant m'efforcer de revenir à ce parti pris.

Le sacré et le profane dans la vie quotidienne

Le piéton du monde social, vous et moi, parcourt sa trajectoire de vie nanti du bagage de compétences, connaissances et règles, que lui ont apporté les socialisations successives auxquelles il a été soumis (et à la bonne fin desquelles, du reste, il a collaboré de manière plus ou moins enthousiaste). Cette trajectoire, elle se projette sur un territoire qui n'a rien d'uniforme, qui revêt tantôt la parure du très familier, tantôt celle de l'exotique absolu. Il en va de même des temporalités qui la déterminent, qui relèvent tantôt de la routine la plus banale, tantôt de l'épiphanie inattendue. Une distinction majeure qu'il convient d'opérer entre les types d'espace-temps renvoie à l'opposition classique entre sacré et profane. La vie quotidienne est aussi lieu de manifestation du *sacré*, que celui traduise la présence exceptionnelle d'une transcendance (le « divin ») ou simplement celle d'un *mana* plus ou moins conjurable. Michel Leiris, dans une conférence devenue célèbre, a bien caractérisé cette présence du sacré dans le quotidien : « Quelque chose que, somme toute, je ne conçois guère autrement que marqué, d'une manière ou d'une autre, par le surnaturel. » [3].

Nous devons à Durkheim la distinction classique entre l'ordre du sacré et celui du profane. Le premier concerne les choses (objets matériels, personnes, paroles, gestes, lieux, etc.) « que les interdits protègent et isolent », et le second, celui des choses « auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart des premières » [4]. La qualité d'une chose sacrée ne peut être mise en cause que dans des formes définies. Il peut s'agir soit d'une *profanation*, donc d'une transgression de l'interdit attaché à cette chose, soit d'une *profanisation*, résultat d'un travail historique de dégagement de cette chose par rapport à la sacralisation qui la caractérisait. Le premier cas peut être illustré par la transformation des églises en écuries ou entrepôts par les autorités soviétiques ; le second, par la désaffectation des citoyens à l'égard de symboles nationaux comme le drapeau. Il est difficile de définir le sacré autrement que de manière négative, comme chose porteuse d'interdits qui peuvent être transgressés. Ou encore, dans une perspective complémentaire, elle aussi dérivée de Durkheim, comme chose à laquelle on peut omettre de rendre le culte qui lui revient, ce qui est une manière de transgresser une injonction sociale. L'ordre du sacré est donc celui du *transgressable*, alors que celui du profane est celui de ce qui ne peut inciter à la transgression. Il faut toutefois bien insister sur le fait qu'une chose relève de l'un ou l'autre ordre, non pas en raison de sa substance, mais en raison d'une qualification qui trouve son origine dans l'environnement social. Telle chose sera pour les uns sacrée qui ne le sera pas pour les autres. Pour reprendre l'expression de Leiris, toutes les choses qui font partie du décor quotidien ne sont pas marquées par le surnaturel pour tous ceux qui vivent dans ce décor ou

qui le découvrent à l'occasion. Par exemple, tel objet porteur d'un souvenir d'enfance, heureux ou douloureux, ne sera sacralisé, le cas échéant, que par ceux ou celles à qui ce souvenir est cher.

D'un point de vue macrosocial, la distinction sacré/profane fonde l'ordre social, lui-même sacralisé dans une plus ou moins grande mesure. Sur cette distinction se greffent les « univers symboliques de légitimation » auxquels se réfèrent les systèmes de valeurs, normes et règles auxquels est accordé le pouvoir de régir la vie quotidienne des individus. À cet égard, les sociétés les plus « avancées » ne diffèrent guère de celles qui peuvent passer pour l'être le moins, même si la religion, composante majeure du sacré institutionnalisé, ne joue plus un rôle aussi primordial dans les premières que dans les secondes. C'est d'ailleurs dans le but de rétablir une nette distinction entre sacré et profane qu'agissent, parfois de manière brutale ou criminelle, les groupes fondamentalistes (ou « intégristes » : ce point de vocabulaire ne sera pas discuté ici) qui prétendent rétablir la puissance de la religion dans des sociétés qu'ils accusent de s'être trop sécularisées ou « matérialisées ».

Le temps de la fête

Dans toute société et à tous les niveaux de l'existence collective, l'ordre doit être régulièrement restauré (le « rappel à l'ordre »), ce qui signifie que la séparation sacré/profane doit être rétablie. Hormis les temps où la « restauration » prend les allures d'une remise au pas plus ou moins énergique du corps social, c'est à la *fête* qu'est dévolue cette fonction. Le comportement festif est un comportement de refondation. Pendant la fête, au sens fort du mot, les systèmes de valeurs-normes-règles usuellement en vigueur (mais dont la vigueur, effectivement, fléchit) sont suspendus. Les rôles sociaux sont inversés, la prudence de règle dans la vie de tous les jours n'est plus de mise, la consommation ordinaire fait place à ce que Bataille a appelé la « consommation », dont la version vulgaire serait un gaspillage en apparence insensé. On attribue généralement à ce renversement des comportements le sens d'une mise en scène du chaos originel d'où tout ordre aurait surgi (relire à ce sujet le début de la Genèse : « La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme (...) », 2.1). Après quelque temps, l'ordre est rétabli, de manière impérative, et la vie normale reprend son cours, ce que montrent bien, au niveau macrosocial, des événements récurrents comme les fêtes du solstice d'hiver, qui se déroulent pendant tout le

mois de décembre pour culminer pendant la semaine comprise entre Noël et Nouvel An (ici, le renouveau social est accouplé au renouveau de la nature), mais aussi la célébration de l'anniversaire de la fondation d'un groupe, un club sportif par exemple (niveau mésosocial) ou d'un anniversaire de mariage (niveau microsocial). Toute fête est célébration d'un recommencement. On n'ignorera évidemment pas tout le parti que le monde marchand a pu prendre de cette « exigence fonctionnelle » qu'est l'organisation de fêtes ancrées dans les traditions sociétales ou cherchant à l'être. C'est ainsi qu'on a vu se multiplier les commémorations multiples, assorties à un parfois artificiel « devoir de mémoire », et même introduire dans nos contrées des fêtes n'appartenant pas à leurs propres traditions, comme *Halloween* par exemple. Dans le même temps, les célébrations liées à des événements privés, telles les obsèques, les communions solennelles, etc. se montraient sur le déclin.

Il convient de souligner encore que le chaos mis en scène lors des célébrations festives n'est pas l'équivalent de comportements totalement désordonnés. Il est lui-même ordonné d'une certaine manière, et, si débauche il y a, comme certains carnivals en ont gardé la coutume, il ne s'agit pas d'une méconduite anémique. Cette remarque amène à évoquer une première fois la thématique des rituels, sur laquelle je reviendrai plus loin. En effet, la violence qu'on observe souvent dans les fêtes, réelle ou symbolique, est avant tout violence ritualisée. J'appellerai ici « violence » toute forme de conduite qui déroge à l'ordre courant des choses, qui lui fait, comme on dit, violence. Ainsi, se bâfrer ou boire plus que d'ordinaire constituent, dans cette acception, des violences.

Notre piéton du monde social navigue donc sur une mer profane parsemée de récifs sacrés, qui lui commandent un certain type de conduite, dont l'irrespect peut entraîner l'un ou l'autre châtiment plus ou moins sévère. On se souviendra des peines souvent terribles infligées, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, aux individus coupables d'« invoquer en vain le nom du Seigneur ». De nos jours encore, exposer dans des lieux où cela n'est pas autorisé certaines parties du corps – « honteuses », donc porteuses d'interdit – peut entraîner des sanctions parfois très lourdes. Les interdits alimentaires, les interdits sexuels, les blasphèmes, les obligations vestimentaires, etc. participent de cette opposition ; parfois traduites en règles juridiques, elles s'ancrent dans des prescriptions morales, reposant sur l'opposition sacré/profane, que même l'absence de codification pénale ne prive pas de leur force de coercition. Il en va ainsi de la prohibition de l'inceste, qui, en France et en Belgique notamment, s'il est pratiqué entre adultes consentants, ne fait l'objet d'aucune qualification pénale,

tout en continuant à susciter une unanime réprobation morale.

Vu sous un certain éclairage, le sacré apparaîtra comme le lieu du rappel de la finitude, alors que le profane serait celui de l'ouverture indéfinie. Pour revenir à notre trilogie intention-protection-attention, on pourrait dire que dans l'aire du sacré, quelles qu'en soient les manifestations reconnues, l'intention est canalisée par les contraintes d'interdit et de culte, la protection est limitée par le formalisme, tandis que l'attention est tenue d'être aiguë. Dans l'aire du profane, en revanche, l'intention est autodéterminée (dans les limites, certes, du possible), la protection est livrée à l'imagination de l'individu, tandis que l'attention, le cas échéant, peut rester distraite. La distinction entre ces deux aires n'est toutefois pas absolue ; au contraire, l'une et l'autre se trouvent aux deux extrémités d'un continuum, allant d'un « sacré maximal » à un « profane maximal ». Au premier se rattacherait une conception de la vie comme cérémonie permanente, à l'exemple de celle du thé dans certaines cultures. Au second, la routine la plus plate à l'écart de tout engagement de l'esprit, celle des actes répétitifs ayant perdu, pour l'homme robotisé, toute signification. Encore qu'il ne soit pas exclu de sacraliser la routine elle-même...

Sans doute aurait-il fallu, à la queue de ces pages ayant trait au sacré et au profane, évoquer le problème de la *mort*. Je n'aurais fait cependant que paraphraser des ouvrages dont la réputation est solidement établie dans la bibliothèque contemporaine, y compris dans cette collection même [5]. Mais il ne faudrait pas oublier, ou occulter, la dimension tragique que revêt toute existence concrète, cette présence de la mort qui court en filigrane des trajectoires individuelles. L'homme peut être envisagé, après Heidegger, comme *être-pour-la-mort* : cette détermination, que tout geste ou parole dans le quotidien s'efforce de nier ou à tout le moins d'ignorer, ne peut manquer de colorer la moindre occurrence de la vie de tous les jours. Aragon rappelle opportunément que « toute aube est pour quelqu'un la peine capitale ». À chaque moment, nous pouvons être ce quelqu'un, et nous finirons bien par l'être à un moment donné.

Ce que j'ai appelé le « bricolage du social » n'est peut-être que l'effort constant, renouvelé d'instant en instant à l'aveuglette, auquel se livrent les individus pour colmater les brèches que fait la mort dans les digues qu'ils s'efforcent de dresser pour maintenir leur existence en terrain sûr. Peine perdue, cela va sans dire. En attendant, il faut bien faire comme si. Seul et avec les autres, qui ne sont pas que l'Enfer.

Notes

- [1] De nos jours, ce genre d'enquêtes peut évidemment faire l'objet d'un passage par la toile informatique.
- [2] A. Szalai (s.l.d.) (1972), *The Use of Time*, La Haye, Mouton.
- [3] M. Leiris (1974), « Le sacré dans la vie quotidienne », in D. Holler, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », p. 60.74.
- [4] É. Durkheim (2008), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1^{re} éd., 1912), Paris, puf, coll. « Quadrige », p. 57.
- [5] Voir Louis-Vincent Thomas (1995), *La Mort*, Paris, puf, coll. « Que sais-je? », n° 236, 3^e éd..

Chapitre II

Moi et les autres

Ce que nous appelons le social est constitué, comme l'a affirmé Simmel, d'un ensemble constamment renouvelé d'*interactions* (*Wechselwirkungen* ; littéralement, « effectuations réciproques »). À tout moment, un *ego* donné rencontre un *alter* donné (ou des *altri*). L'échange auquel cette rencontre donne lieu tisse et retisse le lien social au sein d'une « société » donnée. Ces interactions se produisent au cours d'*épisodes* de l'existence collective, eux, mêmes insérés dans des *situations*, dont une définition communément acceptée engendre la réalité sociale, celle qui contraint les *egos* et les *altri* à agir, voire à penser, d'une certaine manière.

Cette manière, nous l'avons acquise par socialisations successives, s'échelonnant de celle qu'on appelle « primaire », laquelle se déroule dans la première unité d'accueil du nouveau-né, en général la cellule familiale, à toutes celles qui relèvent de la succession des « sous-mondes » dans lesquels nous sommes amenés à vivre notre vie : l'école, l'entreprise, l'hôpital, autrefois la caserne, le cas échéant la prison, le lieu de loisir, les espaces domestiques successifs, etc. L'ensemble des sous-mondes simultanés constitue, pour chacun de nous, à un moment donné, notre « monde vécu » (ou « monde de la vie », *Lebenswelt*, selon la terminologie phénoménologique). Pour être capable d'y exercer correctement nos obligations à l'égard de nous-mêmes et des autres, nous nous sommes rendus et continuons à nous rendre constamment compétents, à la fois en savoirs et en règles se rapportant à ce savoir. C'est ce qu'Alfred Schütz (1899-1959), le père de la sociologie phénoménologique, beaucoup plus connu et célébré dans le monde anglophone qu'en France, a appelé le « stock de connaissances disponibles » (*stock of knowledge on hand*). En effet, à tout moment, l'individu trouve dans sa vie quotidienne un stock de connaissances dont il dispose pour lui servir de schème d'interprétation de ses expériences passées et présentes et pour déterminer aussi ses anticipations des choses à venir. À propos de ce stock, il est judicieux de reconnaître [\[1\]](#) :

1. que l'individu est *tributaire des autres* pour son information : la connaissance est presque toujours une information socialisée, l'individu ayant acquis très peu de connaissances par expérience purement personnelle ;
2. que l'individu dépend de cette information pour *interpréter les situations* dans lesquelles il se trouve ; on ne peut interpréter une situation si l'on ne dispose pas ou dispose de pas assez de données qui permettent de le faire : « Je ne comprends pas un signe ou un symbole sans savoir ce qu'il signifie dans l'esprit de la personne qui l'utilise, une institution sans comprendre ce qu'elle signifie pour les individus qui orientent leur conduite en fonction de son existence » ;
3. que l'individu interprète l'univers qui l'entoure avec une information qui résulte déjà d'une interprétation : la partie qui la transmet l'utilise souvent, consciemment ou non, à des fins d'influence ou d'endoctrinement ;
4. qu'au surplus, cette information est *socialement déterminée* ; la connaissance que l'individu possède du monde est déterminée par l'information que les autres peuvent et veulent lui transmettre au sein d'un groupe : « On m'apprend non seulement à définir mon environnement, mais aussi quelles constructions mentales typiques je dois concevoir en accord avec le système des significations légitimes qui sont acceptées du point de vue anonyme et unifié du groupe d'appartenance » ;
5. qu'enfin cette information est *incomplète* : « Il y a un noyau relativement petit de connaissance qui est clair, distinct et consistant par lui-même. Ce noyau est entouré de zones présentant des gradations variées de vague, d'obscurité, d'ambiguïté. Ensuite viennent des zones de choses prises comme allant de soi, de croyances aveugles, de simples suppositions, de choses devinées, zones dans lesquelles on se contentera d'engager sa confiance. Et, enfin, il y a les régions de notre complète ignorance. » La première de ces zones répond au postulat de clarté et de consistance, les deuxième et troisième zones forment le domaine de l'indubitable, tandis que la quatrième est celle de l'inconnu éventuellement connaissable. Peut-être faut-il encore envisager, ce que Schütz n'a pas fait, une cinquième zone qui serait celle d'un inconnu à tout jamais inconnaissable, lieu d'énonciation de conjectures impossibles à vérifier, dont la gestion est d'habitude assumée par les religions et autres discours eschatologiques ?

À part les savoirs spécialisés, constitutifs d'une « expertise » reconnue par d'autres dans un champ d'activités donné (sciences, droit, art, arts domestiques, langues, etc.), les connaissances incomplètes dont nous disposons, et qui nous sont transmises par l'expérience de la vie en commun, ne peuvent être considérées de manière critique, et bénéficieraient donc d'une légitimation spontanée. À l'ère dite postmoderne, quand l'incertitude est incorporée à la réflexivité propre à l'espèce humaine, le soupçon s'adresse à toute parcelle de connaissance, même si celle-ci ne peut être mise en cause par la majorité des contemporains. Est-ce la raison pour laquelle ceux-ci cèdent si facilement à la fascination qu'exercent sur eux les médias, en ce qu'ils permettent d'oblitérer le soupçon et d'apporter, fût-ce de manière intermittente, une promesse de réassurance ?

Intersubjectivité et typicalité

Le monde vécu du sujet est composé d'autres sujets, son premier attribut est donc l'*intersubjectivité*. Celle-ci n'est pas fondée au départ d'un ego transcendantal, comme le voulait Husserl, le maître de Schütz, mais est une donnée immanente du monde vécu. En effet, pour que la connaissance circule, il convient de supposer l'existence d'une structure de communication préalable. Schütz partira donc du monde « prédonné » dans son aperception, c'est-à-dire sa perception claire, *naïve*. Le monde prédonné, physique et social, est accepté dans la majorité des occurrences de la vie quotidienne comme indubitable. Cette absence de doute est le résultat d'une *epochè* pratique, la certitude n'étant pas d'ordre apodictique, car subsiste toujours le risque d'un monde illusoire ou mensonger (« La vie est un songe »). Une ligne de démarcation est tracée dans le quotidien entre la portion du monde vécu qui est familière et celle qui pourrait être étrange, qui exige éventuellement une recherche ultérieure pour lever le doute, quel que soit l'objet sur lequel porte celui-ci (Cette douleur dans la poitrine est-elle l'indice d'une maladie cardiaque ? Ce coup de fil qui n'est pas suivi d'une voix dans le combiné est-il une menace ? Ces nuages noirs annoncent-ils la pluie ?). Il s'agit de résoudre des problèmes naissant de zones d'incertitudes au sein d'un monde familier, lesquelles entraînent une remise partielle en question (Que vais-je trouver derrière cette porte ? Habituellement, à cette heure, il n'y a personne dans la pièce, mais j'ai entendu du bruit, je dois être sur mes gardes ; mais s'il s'agit d'un proche, je ne dois pas avoir l'air menaçant ou effrayé, etc.).

Le monde prédonné l'est sur le mode de la typicalité. Si l'on peut dire que chaque expérience, parce qu'elle est rapportée au moins à un moment unique, est unique, la familiarité l'inclut dans une *unité typifiée* par condensation. Une expérience nouvelle est d'abord rapportée à celle qui lui paraît la plus semblable, à partir de l'unité typique dont elle fait partie (pour avoir l'habitude de faire passer des examens oraux, je me base, dans chaque cas particulier, sur le comportement typique que j'ai induit de mes observations depuis que je joue le rôle d'un examinateur).

À un moment donné, le « système des intérêts » de l'individu commande la sélection des connaissances prédonnées (notons que ce système, qui est lui-même un produit de la socialisation de l'individu, n'est évidemment pas étranger à la manière dont celui-ci établit d'ordinaire son rapport au monde). Il s'agit de puiser dans le stock de connaissances les éléments nécessaires pour circonscrire une situation particulière. Ces éléments sont en général porteurs de typicalité, dans la mesure où ils ont été l'objet d'une typification. Deux expériences, notées ici A et B, se produisant à deux moments donnés, seront typifiées si leurs caractères uniques sont mis entre parenthèses dans la vie quotidienne, lorsqu'ils sont sans rapport avec les préoccupations actuelles du sujet. A et B sont présents dans la conscience du sujet sous tel aspect typique. A (actuel) réactive B (passé) dans ce qu'ils ont de similaire, car ils sont portés à ce moment par le même système d'intérêts du sujet, eux-mêmes liés à sa propre biographie.

La structure intersubjective du monde vécu repose sur des typicalités partagées par les divers individus en coprésence. L'action sociale, pour reprendre la conception wébérienne, est orientée vers autrui et est porteuse d'un sens (*gemeinten Sinn*). Pour *Ego*, *Alter* possède une conscience et insère ses flux de vécu dans une durée qui ont toutes deux les mêmes formes originaires que chez *Ego* lui-même. L'entremêlement des durées d'*Ego* et d'*Alter* permet, pour l'un et l'autre (l'*Alter* d'*Ego* est pour lui-même un *Ego* dont *Ego* est l'*Alter*), la mise en œuvre de l'interprétation de leurs actions. Outre la notion de stock de connaissances disponibles au moment de l'interaction et celle de l'origine et de la distribution sociale de celles-ci, une troisième notion doit être introduite pour comprendre le processus qui permet le déroulement correct de l'interaction, à savoir la *réciprocité des perspectives*.

Celle-ci résulte d'une double idéalisation. Selon la première, il est permis de postuler, dans la routine quotidienne, une interchangeabilité des points de vue : si *Ego* prend la place d'*Alter*, le monde sera saisi en raison de la même typicalité

(du moins si leurs références culturelles ne sont pas trop éloignées l'une de l'autre). Autrui est censé « penser » la même chose qu'*Ego*. Selon la deuxième, « *Ego* postule que, pour lui-même et pour *Alter*, les différences dépendant de leurs situations biographiques uniques n'ont pas d'importance par rapport à leur intention actuelle qui les oriente l'un vers l'autre. *Ego* et *Alter* sélectionnent et interprètent les objets, les faits et les événements actuellement et potentiellement communs d'une manière "empiriquement identique", c'est-à-dire suffisante pour tous leurs projets pratiques » [2]. C'est ce que Schütz appelle la conséquence des *systèmes de relevance*, c'est-à-dire de modes de détermination des décisions à prendre pour satisfaire des intérêts amenés à se formuler en liaison avec une situation particulière.

L'orientation vers autrui, attribut essentiel de l'action sociale selon Weber, présente des modalités différentes selon la sphère sociale dans laquelle *Alter* se trouve par rapport à *Ego* (et réciproquement, comme il se doit).

Les sphères constitutives du monde vécu

Pour *Ego*, toutes les régions de son monde vécu ne se présentent pas de manière uniforme. Certaines relèvent d'une typicalité plutôt grossière ; d'autres, au contraire, ne sont aperçues que dans leur entière, ou presque, singularité. À la suite de Schütz (1970), nous serons donc amenés à distinguer entre :

1. le monde des partenaires familiers (*Umwelt* : environnement ; en l'occurrence, « entourage ») : *Ego* partage avec ses partenaires habituels une double communauté, celle d'*espace* (*Alter* apparaît à *Ego* comme personne propre à travers son corps) et celle de *temps* (il y a simultanéeité de l'écoulement des durées de l'*Ego* et d'*Alter*) ; l'orientation-vers-autrui devient orientation-vers-le-Tu, dont le modèle est fourni par les relations de face-à-face dans l'*intimité*, où se manifeste une véritable congruence de flux de conscience ;
2. le monde des contemporains (*Mitwelt*, « monde avec ») : l'instrument d'interprétation des vécus de conscience de l'interlocuteur contemporain est constitué d'une série de contextes de sens dans lesquels ces vécus de conscience sont traités comme *typiques* ; on passe de l'*Umwelt* à la *Mitwelt*

[3] par décroissance des éléments de saisie d'*Alter* et par rétrécissement des perspectives dans lesquelles *Alter* peut être perçu par *Ego* : l'orientation-vers-autrui devient orientation-vers-eux.

On ajoutera encore une sphère constituée par le monde des prédécesseurs (*Vorwelt*) : celle-ci ne permet pas la coordination de la vie d'*Ego* à celle des *Altri* qui ont disparu ; le degré de congruence des flux de conscience est affecté de hasard, c'est le domaine de la mémoire, voire de l'histoire (je peux m'imaginer bavarder avec feu mon grand-père, avec Beethoven ou Platon, et tirer de ces entretiens imaginaires pas mal d'indications pour les conduites que je dois tenir, mais ces dialogues resteront toujours imaginaires, même si je les réfère – cas de mon grand-père – à beaucoup d'éléments de familiarité dont j'ai eu naguère l'expérience immédiate). De même, on parlera d'une sphère constituée par le monde des successeurs (*Nachwelt*), qui possède pour *Ego* les mêmes caractéristiques que la *Vorwelt* (je peux aussi entretenir un dialogue imaginaire avec un enfant ou petit enfant à naître, en le rapportant à des éléments de familiarité propres à l'*Umwelt* dans lequel cet individu est censé apparaître ; il peut aussi s'agir d'un être tout à fait inventé par mon imagination, à l'instar d'un personnage créé par un romancier : on entre ici dans le domaine du rêve éveillé, qui sans doute pourrait constituer une sphère distincte de la *Lebenswelt*, une *Traumwelt* dont le rôle dans la constitution des relevances peut, dans certains cas, ne pas être négligeable).

Dès lors, il est possible de distinguer aussi entre plusieurs types d'action sociale :

1. *Alter* est dans la sphère de l'*Umwelt* d'*Ego* et l'orientation-vers-autrui est réciproque : il s'agit d'une relation de face-à-face reposant sur une véritable interaction sociale, dans laquelle *Ego* a pour intention de susciter chez *Alter* un comportement de réciprocité, en imaginant que l'interprétation qu'*Alter* fera de son action constituera pour lui la motivation de son action ; notons que, concrètement, la réciprocité n'est jamais complète, sauf si s'est réalisée une congruence absolue, comme dans les cas de la relation amoureuse authentique, le combat à mort, etc. ;
2. *Alter* est dans la sphère de l'*Umwelt* d'*Ego* mais l'orientation-vers-autrui est unilatérale : il s'agit d'une observation sociale directe ne correspondant pas à une action sociale proprement dite (je regarde un être cher sans qu'il s'en rende compte, avant de lui demander : « À quoi penses-tu ? ») ;

3. *Alter* est dans la sphère de la *Mitwelt* d'*Ego* et l'orientation-vers-autrui est réciproque ; la relation sociale est anonyme, à des degrés divers (une certaine familiarité a été amorcée, donc une esquisse de congruence, ou alors celle-ci a existé dans le temps, comme dans le cas de relations amicales qui se sont distendues), et repose sur des *typifications* ;
4. *Alter* est dans la sphère de la *Mitwelt* d'*Ego* et l'orientation-vers-autrui est unilatérale : il s'agit d'une observation sociale indirecte, pouvant mener à l'élaboration de *types idéaux*, au sens wébérien du terme, de types « construits dans l'idée », servant de termes de comparaison dans des investigations pragmatiques ou scientifiques, s'il s'agit de praticiens des sciences du social dans l'exercice de leur métier ;
5. *Alter* est dans la sphère de la *Vorwelt* d'*Ego*, et l'orientation-vers-autrui est nécessairement unilatérale : il s'agit d'une relation sociale rétrospective (historique), reposant sur des typifications idéales singularisées (Beethoven ou Napoléon tels que les historiens les ont représentés), à moins qu'il ne s'agisse d'anciens partenaires de l'*Umwelt* ; on pourra dire de même si *Alter* est dans la sphère de la *Nachwelt* d'*Ego*, auquel cas il s'agit d'une relation sociale prospective, à moins qu'elle ne soit tout à fait imaginaire, voire fantasmée (c'est aussi le cas de personnes, comme des Olympiens ou même des inconnus croisés par hasard, qui pourraient faire partie de la sphère de la *Mitwelt* d'*Ego*, mais n'ont guère de chances de s'y trouver ou retrouver).

Remarquons encore que le fait pour *Ego* et *Alter* de partager une même *Umwelt* n'implique pas que leurs relations soient nécessairement d'ordre affectif positif. On peut très bien être en congruence de flux de conscience avec des partenaires méprisés ou détestés, ce qui serait par exemple le cas de prisonniers partageant depuis longtemps la même cellule. Dans le même ordre d'idées, on ne peut nier la présence, dans l'*Umwelt*, d'éléments typifiés : un époux attentionné peut ainsi être porteur des attributs qui constituent le type du « bon époux », à l'aune duquel son épouse peut être amenée à le juger. Inversement, des éléments de singularité peuvent intervenir dans la *Mitwelt*, lorsqu'un certain état de familiarité s'est instauré entre les partenaires (collègues de travail, membres d'un club, compagnons d'infortune, etc.).

La frontière entre *Umwelt* et *Mitwelt* est nécessairement floue et fluctuante. Ceux qui ont partagé pendant un certain temps une certaine spatio-temporalité ne

deviennent jamais tout à fait étrangers les uns pour les autres. Au fil du temps se constitue une espèce de *Vorwelt* impliquant des êtres encore en vie. L'« ex », personnage typique de la société moderne, peut conserver un rôle d'interlocuteur imaginaire, notamment dans le rêve éveillé ou la délectation morose. La nostalgie s'enracine dans un *Vorwelt* de ce genre, et la cultiver n'est pas toujours faire preuve de fragilité mentale. L'être dont on est séparé, par l'une ou l'autre cause, dont la « rupture » n'est pas l'unique emblème, détient un peu le statut de l'être décédé ou disparu. Il peut jouer dans l'imaginaire individuel ou groupal un rôle non négligeable, notamment en tant que référence morale à l'égard d'actions tenues ou à tenir. Inversement, il existe des êtres qui, progressivement, voire brutalement, sont amenés à passer de la *Mitwelt* à l'*Umwelt* d'*Ego*. Ainsi en ira-t-il pour la nouvelle épouse ou le nouvel époux dans les cultures où les futurs conjoints ne se fréquentent guère avant leurs épousailles, pour le nouveau ou la nouvelle partenaire amoureux(se), pour le nouvel ou la nouvelle occupant(e) de la cellule en prison, de la chambre d'hôpital, etc. L'adaptation des temporalités ne se fera pas toujours sans mal, et parfois même ne se réalisera jamais. Quant au nouveau-né, contentons-nous de remarquer qu'il passe sans transition, dans le cas le plus courant, de la *Nachwelt* à l'*Umwelt* de ses parents et d'autres membres éventuels de la famille, ce qui ne va pas toujours sans mal non plus.

Dans l'*Umwelt*, *Ego* et *Alter* dévoilent, du moins partiellement, leur singularité en étant contraints de partager une spatio-temporalité commune. Ce que l'on peut appeler leur identité personnelle prend le pas sur leur identité sociale, laquelle correspond à la typicalité qui leur a été attribuée. Mais cette obligation de dévoilement n'est pas exclusive d'une certaine volonté de dissimulation. Comme nous le verrons plus loin, la *ruse* fait partie des comportements les plus familiers. La partie du monde vécu qui ne repose pas sur le couple typification/typicalité est le siège de l'*indexicalité*, terme emprunté à la linguistique (Bar-Hillel) et repris notamment par les ethnométhodologues (voir plus loin), et qui désigne des comportements qui ne peuvent être compris que par rapport à un contexte connu des protagonistes ou des spectateurs. Cette notion vise notamment les mots et gestes spécifiques à *Ego* et *Alter* intimes, comme les « petits mots doux », les allusions à des situations qu'eux seuls ont vécues, les constructions verbales et gestuelles dont la typicalité ne vaut que pour eux (microtypicalité microgroupale). C'est ainsi que certaines paroles, certains mouvements du corps, renvoyant à des expériences passées et sédimentées dans la microculture du microgroupe (couple, famille ou autre), sont incompréhensibles par la plupart des autres partenaires, chez qui ils peuvent être source de grande perplexité. L'*indexicalité* peut résulter d'une mise en scène

délibérée, dans le but de dérouter les partenaires étrangers au microgroupe. Ainsi pourra-t-on glisser dans le discours des mots ou des tournures empruntés à une langue, dialecte ou patois inconnus sous les cieux où se déroule l'action.

Dans la perspective intersubjective qui est la nôtre, l'indexicalité n'est qu'un cas particulier de la typicalité, dans la mesure où un comportement qui se présente comme indexical aux yeux d'éventuels spectateurs relève en général d'une manière typique de se comporter. Dans la plupart des cas, en effet, un geste affectueux en apparence « atypique », par exemple, renverra au type de « geste affectueux » et sera compris comme tel par les spectateurs au courant des us et coutumes de la société à laquelle appartiennent les individus auxquels ils ont affaire. L'atypicalité n'est presque toujours que partielle. Dans des cas qui peuvent passer pour exceptionnels, elle peut traduire une certaine forme de dérogation grave qu'on a l'habitude de nommer « aliénation mentale » ou « démente ».

Typification et institutionnalisation

Au niveau macrosocial, les typicalités tenues pour légitimes par la majorité des membres du groupe ou de la société renvoient à un ordre institutionnel qui peut éventuellement reposer sur des dispositions juridiques. Ainsi le comportement d'un magistrat dans l'exercice de ses fonctions est-il régi par des prescriptions légales plus ou moins précises. Cet ordre institutionnel est pluriel, c'est-à-dire qu'il se décompose en ordres partiels, lesquels contribuent à constituer en retour un ordre total, dont la légitimation ultime est apportée par des « univers symboliques » tels que la religion, une idéologie politique totalisante, une « vision du monde » à prétention universelle. Au sein de ces ordres se manifestent des formes stables de l'action sociale (Weber), dont le mode opératoire dominant est la typicalité des agents et de leurs comportements. Ces formes constituent l'objet primaire d'une sociologie *compréhensive*, c'est-à-dire qui cherche, au-delà de la mise en évidence des causes efficientes d'un comportement donné (appelé « fait social » dans la terminologie durkheimienne), à saisir le sens que celui-ci revêt pour ceux qui l'ont donné à voir. Écrivant cela, je ne vise nullement à apporter mon grain de sel dans une querelle que je ne suis pas le seul à estimer dépassée, celle qui oppose « expliquer » et « comprendre ». Devant un objet problématique, le chercheur est tenu d'*interpréter*, ce qui suppose un mixte d'explication et de compréhension (cette dernière, au sens de « saisie du sens »

et pas seulement documentaire, du terme). Invoquer le *Verstehen* weébérien, c'est simplement rappeler que, chez les acteurs du social, il n'y a pas que des « mécanismes » à observer, mais aussi des intentions à dégager. Dans cette perspective, toute sociologie de bon aloi est nécessairement compréhensive.

L'ordre institutionnel, encadrant les typicalités reconnues dans un contexte social donné, s'impose aux individus comme un « social objectivé », auquel se confrontent les subjectivités séparées les unes des autres. C'est ce social objectivé que l'on retrouvera dans l'*Autrui généralisé* de George Herbert Mead ou dans le *Surmoi* de Sigmund Freud. Même s'il est inculqué par des « autres significatifs » singuliers à l'individu survenant au cours de sa socialisation primaire (que les socialisations secondaires subséquentes contribueront à parfaire ou, parfois, à défaire), l'ordre institutionnel prend inévitablement les couleurs de l'anonymat. Face au « Je », au-delà de quelques « Tu » et d'autres « Vous » [4], se constitue pour l'acteur un « On », qui lui apparaît sous les espèces de types, à la permanence desquels il contribue, en les intégrant dans sa *Mitwelt* et en orientant ses actions sur eux.

Il serait fallacieux toutefois de considérer que l'*Umwelt* échappe aux emprises de l'ordre institutionnel. Celui-ci résulte d'une addition ou, mieux, d'une intégration d'*ordres partiels*, lesquels reposent chacun (l'ordre familial, l'ordre du travail, l'ordre de l'école, etc.) sur des connaissances partagées ayant du sens pour les acteurs. Ces connaissances ne sont pas répudiées lorsque l'action se passe dans le cadre des intimités mises en commun. Elles se trouvent simplement modulées par les indexicalités qui servent de points de repère aux comportements. Dans une certaine mesure, l'*Umwelt* renvoie elle aussi à un ordre partiel qui lui est propre, celui de la connivence, même lorsqu'on a affaire à des situations de conflit. Comme tout ordre, celui-ci repose sur une *légitimité* qui se maintient aussi longtemps que ceux qu'il concerne continuent à lui apporter leur légitimation. Le couple légitimation-légitimité fonctionne dans le monde social comme le couple typification-typicalité, à l'instar des deux versants d'une même montagne, la face des conduites subjectives rejoignant au sommet celle de l'objectivité sédimentée dans le temps. La légitimité d'un ordre encadre le déroulement de toute interaction sociale, dans quelque sphère que celle-ci se déroule. Weber note expressément : « L'activité, et tout particulièrement l'activité sociale, et plus spécialement encore une relation sociale [ce que nous avons appelé "interaction", Cl. J.], peut s'orienter, du côté de ceux qui y participent, d'après la *représentation* de l'existence d'un *ordre légitime* (*legitimate Ordnung*). La chance que les choses se passent réellement

ainsi, nous l'appelons "validité (*Geltung*) de l'ordre en question" » (Weber, 1971, 30). Il y a lieu ici de souligner qu'*Ordnung* a pour signification « ordonnancement » et n'équivaut pas à « ordre moral ».

Selon le même Weber, « la légitimité d'un ordre (partiel) peut être garantie :

« *a*) de façon purement intime, soit : (1) de façon purement affective par un abandon d'ordre sentimental ; (2) de façon rationnelle en valeur, par la foi en sa validité absolue, en tant qu'il est l'expression de valeurs ultimes obligatoires (éthiques, esthétiques ou autres) ; (3) de façon religieuse, par la croyance dans le fait que la possession de biens de salut dépend de l'observation de l'ordre ;

« *b*) ou (et même uniquement) par les expectations de certaines conséquences spécifiques externes, par exemple l'intérêt. Il s'agit cependant d'expectations d'une certaine *espèce* » (Weber, 1971, 33).

Dans la vie de tous les jours, la légitimation est un processus qui peut être assimilé à une objectivation de second rang de la signification, qui consiste à donner du sens au sens. Elle produit de nouvelles significations afin d'intégrer les significations déjà attribuées à divers processus institutionnels. Par la constitution d'unités sociales, comme une nouvelle famille, par exemple, ou à un échelon plus vaste, un nouvel État-nation, elle réalise une intégration des acteurs concernés, à qui elle propose un ordonnancement stable de leurs actions et interactions.

À la suite de Berger et Luckmann (1966), nous distinguerons entre deux sortes de légitimation. Et, d'abord, la légitimation *horizontale*, laquelle vise la totalité de l'ordre institutionnel au travers des divers ordres partiels auxquels participent les individus. Si cette légitimation n'est pas acquise ou s'est effondrée, on a affaire à des situations d'*anomie* ou de *semi-anomie*, caractérisées par des conduites aberrantes ou le repli sur le microcosme (l'espace privé, par exemple). La légitimation *verticale*, elle, vise la succession des ordres partiels qui affectent l'existence d'un individu ou d'un groupe. Si elle n'est pas réalisée, se présentent des situations de rupture, lesquelles, au-delà de l'anomie, peuvent engendrer de la déviance ou de la délinquance (méconnaissance ou rejet d'une règle juridique).

Les mêmes auteurs distinguent entre *quatre niveaux de légitimation*. Le premier est constitué par le langage lui-même, lorsque les choses sont ce qu'elles sont

parce qu'on dit qu'elles doivent l'être (le père, avec ses attributs d'autorité, est celui dont il est dit qu'il est le père, et cela suffit). Le deuxième est constitué par des « propositions théoriques rudimentaires », telles qu'on les trouve, entre autres, dans les proverbes, les dictons, les aphorismes, etc. (« En avril, ne te découvre pas d'un fil »). Le troisième renvoie à des « théories explicites », dont le droit serait l'exemple le plus évident. Enfin, le quatrième repose sur des « univers symboliques » ou corps de traditions théoriques intégrés et se référant à des réalités métémpiriques, telles que les religions, les « visions du monde » (le Parti, la Cause), la Science en tant qu'objet de croyance, les idéologies, etc. Ces univers symboliques, qui agissent sur le modèle des axiomes dans les théories scientifiques, représentent la matrice de toutes les significations biographiques et historiques, en unissant une pluralité de sphères d'expériences. Ils fondent l'ordre social total et maintiennent la « face cachée » (Bataille) de l'existence collective sous le « couvercle » du social. On peut dire qu'ils brident cette « effervescence du social » qui se manifeste dans la Fête, ou encore qu'ils occultent ces « aspects nocturnes » de l'être qu'on ne découvre que dans des conduites aberrantes, la folie ou le fantasme qui tente de se réaliser.

On voit bien que ces quatre niveaux de légitimation se combinent pour justifier l'ordonnement acceptable, par le plus grand nombre, de la vie au jour le jour dans un contexte social donné. Et cela, aussi bien dans la sphère de l'*Umwelt* que de la *Mitwelt*. Par exemple, une règle de droit peut être invoquée par un enfant que l'un de ses parents menace de frapper (*Umwelt*), tout comme une prescription religieuse, par exemple le respect du jeûne et de l'abstinence, peut concerner une population tout entière (*Mitwelt* : le musulman typique est celui qui observe le Ramadan).

Ce qui est légitime est ce qui est légitimé, et *vice versa*. C'est dans les interactions les plus élémentaires, les plus banales, se déroulant dans l'une ou l'autre sphère de sociabilité, que s'élabore et se justifie l'ordre social dans sa capacité de « tenir ensemble » la pluralité des ordres partiels. Mais, en retour, c'est cet ordre qui encadre ces interactions tant dans leur déroulement le plus spontané que dans leurs expressions les plus compliquées. Un bon exemple de cette « double hélice » (la première, montant des interactions vers les structures ; la seconde, effectuant le trajet inverse) est fourni par le langage, sous sa forme concrète, la langue pratiquée au sein des divers sociotopes [5] où se nouent les interactions. La grande majorité des interactions, en effet, recourent à l'échange langagier. La langue sert à dire et aussi à comprendre. Elle est un outil dont les locuteurs peuvent user à leur guise pour exprimer des désirs, des attentes, des

impressions, des états intérieurs (d'« âme »). À leur guise, à condition de pouvoir la manier de manière efficace. Ce qui suppose, non seulement, de disposer d'un vocabulaire adéquat, mais aussi de connaître la grammaire et les règles phonétiques, sans quoi toute communication verbale risque de sombrer dans le galimatias. Cela dit, la plupart des locuteurs ne se contentent pas d'une seule langue et d'un seul niveau par langue. La polyglossie résultant de la combinaison de plusieurs niveaux de la même langue vernaculaire est fréquente, sans compter la pratique de l'une ou l'autre langue. La notion de compétence linguistique n'est qu'un aspect de celle de compétence en général, sur laquelle je reviendrai.

Si l'on s'en tient à la distinction classique, en linguistique, entre « dénotation » et « connotation », on ne pourra manquer d'observer que, plus l'échange s'éloigne de l'*Umwelt* partagé par les locuteurs, plus l'aspect dénotatif l'emporte sur l'aspect connotatif, lequel est évidemment contingent aux dimensions contextuelles de l'interaction, donc à leur part d'indexicalité. Dans la *Mitwelt*, l'échange de dénotations plus ou moins « pures » repose sur l'évidence des significations (lexique) et des modes de transmission (grammaire) que partagent les interlocuteurs. Il y a adéquation postulée entre signifiants et signifiés, sans qu'interviennent des références à l'*Umwelt* des uns et des autres. Le stock de connaissances disponibles fournit les outils de la communication, tant sous la forme de contenus que de manières de les mettre en œuvre. Lorsque se rencontrent des personnes qui ne parlent pas la même langue, elles cherchent à établir la communication à partir de ce qu'elles peuvent découvrir de commun dans leurs stocks de connaissances respectifs. Si leur recherche n'aboutit guère, il se peut qu'elles aient recours à des mimiques et des gestes. Mais, dans ce cas aussi, les significations attachées à ceux-ci peuvent varier de culture à culture, et la (re)connaissance de ces significations fait aussi partie des stocks de connaissances.

On a souvent mis en évidence la proximité du stock de connaissances de Schütz avec l'*habitus* de Bourdieu [6]. On sait que l'*habitus* permet de *définir les situations* auxquelles les individus sont confrontés. Parmi les éléments de ces définitions figurent les moyens langagiers devant être utilisés. Nous allons maintenant aborder le thème des situations sous un angle plus général. Ce sera l'objet du chapitre suivant. Auparavant, il convient de souligner que le terme « situation » utilisé ici ne peut être confondu avec celui d'une « position » sur une échelle sociale quelconque (« avoir une bonne situation »), ni avec la « situation », dans le sens que Sartre lui a donné. De manière plus ordinaire, on rapportera

ce terme au fait d'être situé dans un espace-temps donné, en compagnie de partenaires avec lesquels certaines sortes d'interactions doivent être instaurées. *Ego* et *Alter* sont situés l'un(e) en face de l'autre et doivent dès lors apprendre à se situer, tel(les) qu'en eux(elles)-mêmes et l'un(e) par rapport à l'autre.

Notes

[1] Les citations entre guillemets sont tirées des écrits de Schütz.

[2] R. Willame (1973), *Les Fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 68.

[3] En allemand, *Welt* (« monde ») est du genre féminin.

[4] Je me réfère ici à la différenciation lexicale de la deuxième personne propre à la langue française. Le même propos ne pourrait pas nécessairement être importé dans d'autres langues.

[5] Par « sociotope », formé sur l'exemple de « biotope », j'entends la « niche sociale » au sein de laquelle des individus se rencontrent pour « commercer » les uns avec les autres (*handeln*).

[6] Les habitus sont des « systèmes de *disposition* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme des structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre (...) », *Le Sens pratique* (1973), Paris, Éd. de Minuit, p. 88.

Chapitre III

Situations, théâtralisations et ritualisations

Observé de l'extérieur, un individu quelconque parcourt sa vie à la manière d'un piéton qui se rend d'un point à un autre – en l'occurrence, sa naissance et sa mort –, tantôt d'un pas lent, tantôt d'un pas accéléré, tantôt dans un environnement où se passent peu de choses, tantôt dans de vives secousses de l'Histoire. Cet itinéraire, cette trajectoire, il l'accomplit tout en faisant de multiples rencontres. Lors de chacune d'entre elles se déroule une interaction, plus ou moins brève, plus ou moins longue selon les cas, relevant de son *Umwelt* ou de sa *Mitwelt* ou à cheval sur les deux. Un ensemble d'interactions liées à une « partition » particulière (un enjeu donné, un intérêt partagé, etc.) sera appelé un *épisode*. Plusieurs épisodes peuvent s'inscrire dans le cadre d'une *situation* définie d'une certaine manière. La notion de situation joue un rôle majeur dans la sociologie contemporaine, depuis que W. I. Thomas (1863-1947), qui fut l'une des figures principales de l'École de Chicago, a énoncé le célèbre théorème qui porte son nom : « Si des gens définissent des situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences » (*If men define situations as real, they are real in their consequences*). Il signifie ainsi que les situations sociales n'ont pas d'autre réalité que celle qui leur est conférée, en raison d'une *définition* commune, par ceux et celles qui y prennent part. « Définir la situation » constitue donc la tâche, sinon l'obligation, constante de tout participant aux activités sociales. Thomas est l'un des principaux précurseurs d'un courant de pensée que l'on a appelé *constructionnisme*, dont l'une des composantes majeures sera l'interactionnisme symbolique, illustré en premier lieu par Erving Goffman, que nous rencontrerons bientôt de façon circonstanciée.

Selon Goffman, déjà lui, une situation consiste en un environnement physique au sein duquel des personnes présentes se trouvent à portée perceptive les unes des autres, et sujettes à contrôle réciproque, les personnes elles-mêmes étant

définissables seulement dans cette perspective comme un « rassemblement ». La situation n'est pas réductible à un simple réceptacle d'interactions, elle les potentialise dès qu'elle est abordée par les individus. Le modèle canonique des interactions en situation est la relation de face-à-face (*face-to-face relationship*), dans laquelle *Ego* et *Alter* sont confrontés seuls, ce qui n'exclut pas la présence éventuelle de spectateurs ne participant pas à l'action.

Définir la situation

Les situations tissent la trame de « petits mondes de vie », eux-mêmes définis par les interactions qui s'y produisent. La définition des situations passe par une triple identification, à savoir : (1) celle des partenaires (proches dans l'*Umwelt*, typiques dans la *Mitwelt*) ; (2) celle de leur action *hic et nunc* (typifiée ou non) ; (3) celle de leur environnement (le cadre spatio-temporel). Chacun de nous possède dans sa mémoire un répertoire de situations possibles, une espèce de « lexique social » commandant les « parties » à jouer. Dans une certaine mesure, il s'agit d'une rhétorique sociale des interactions, confortant un nombre très élevé de figures, dont de nombreux tropes au départ de l'attitude « naturelle ». Ce lexique nous a été apporté par le processus de socialisation, producteur de ce que Bourdieu a appelé l'*habitus*, version dynamique, en quelque sorte, du « stock de connaissances » de Schütz.

On peut ramener la tâche de définir une situation, quelle qu'elle soit, à celle de repérer et d'évaluer trois paramètres, l'espace, le temps et le scénario. L'espace ou lieu se reconnaît à partir du « corps propre » de l'individu, pôle premier de la spatialité pour tout un chacun, autour duquel tout dispositif scénique prend sens. À cet égard, on pourra distinguer entre espaces : (1) intime, lieu d'ancrage de l'*Umwelt* ; (2) privé, constituant le territoire propre de l'individu ; (3) public, partagé par les membres d'un groupe ou d'une société donnés, avec divers degrés de liberté d'accès ; (4) proscénique, où l'individu est livré expressément au regard de ses contemporains (à l'exclusion de l'*Umwelt*). Chacun de ces espaces présente des points de repère différents, intervenant de manière plus ou moins directive dans la mise au point des conduites qui doivent y être tenues.

Le *temps* est celui dont l'individu fait l'expérience dans sa temporalité propre, telle qu'elle se manifeste dans ses désirs, ses caprices, ses intentionnalités, régulatrices ou non ; mais aussi dans les temps socialement déterminés, dont les

expressions sont notamment les horaires, les calendriers, les cycles de diverses natures. Si ces temps sociaux interviennent de manière primordiale dans la définition des situations, la rencontre de temporalités individuelles joue également un rôle en ordre principal dans l'*Umwelt* partagé par des partenaires intimes, dont les actions sont régulées par la congruence de leurs flux de conscience, par exemple en matière de désir sexuel.

Le *scénario* repose sur la reconnaissance de déroulements typiques ou familiers d'actions, ce que nous appelons d'ordinaire des *routines*. Celles-ci prennent souvent l'allure de *négociations* autour d'enjeux déterminés. Lorsqu'il s'agira d'un scénario socialement programmé (par exemple, une cérémonie), on parlera de *script*. Si l'on considère que la conjonction du temps et de l'espace d'une situation donnée constitue le dispositif scénique ou *décor* de celle-ci, on pourra dégager quatre figures élémentaires de situations :

1. scénario (script) et décor imposés : cérémonies ;
2. scénario (script) imposé et décor libre : manœuvre de séduction ;
3. scénario libre, décor imposé : marchandage lors d'un achat ;
4. scénario et décor libres : promenade sans but.

Évidemment, si les degrés de liberté ne sont jamais infinis, ils ne sont non plus jamais nuls. Le marchandage passe par des figures de rhétorique langagière typiques, selon les milieux culturels, et une promenade sans but devra bien emprunter des voies de passage accessibles, fût-ce avec difficulté.

Pour qu'une interaction se déroule de manière attendue par les diverses parties en présence, il importe que celles-ci aient de la situation dans laquelle cette interaction a lieu une définition, sinon identique, du moins commune (ce qui peut faire l'objet d'une négociation préalable). Bien entendu, rien n'empêche l'un ou l'autre des partenaires, en cours d'interaction, de ne plus tenir compte de cette définition partagée. On aura alors affaire à une tentative de coup de force, laquelle peut ou non aboutir (en termes judiciaires, cela s'appelle aussi un « procès de rupture »), en vue de modifier le scénario. On peut à cette fin vouloir profiter d'un changement de décor, comme par exemple une modification du dispositif spatial ou la sortie d'un temps socialement défini (on quitte un espace public pour un espace privé, débarrassé de spectateurs, ou l'on quitte le temps du travail pour celui de la pause). De telles modifications sont susceptibles de

faciliter, dans le chef de l'un ou l'autre interlocuteur, une altération volontaire du scénario.

Que se passe-t-il lorsqu'un individu n'est pas capable de repérer les paramètres permettant de définir une situation, dans un contexte où celle-ci, manifestement, est correctement définie par ses partenaires ? L'attitude la plus rationnelle consiste sans doute à s'informer auprès de l'un ou l'autre de ces partenaires. Encore faut-il être capable d'entrer en contact avec eux, ce que l'absence de langue commune, entre autres, peut rendre impossible ou très difficile. Une autre issue consisterait à éprouver une angoisse plus ou moins vive dictée par la crainte de n'être pas à la hauteur des attentes des autres participants à la situation. Enfin, dans certaines occurrences, il est aussi possible au participant qui se trouve *a quia* d'imposer sa propre définition parce qu'il se trouve dans une position de force. Ce sera le cas du touriste qui, incapable de saisir le contenu des paramètres permettant de typifier la situation, se comportera comme si le contexte d'étrangeté n'existait pas ou ne présentait aucune pertinence à ses yeux. Fort de son argent, il se croira autorisé à ne pas tenir compte des typicalités locales pour leur substituer ses propres modes de typification, inspirés par sa vie de tous les jours dans son milieu (ou « sociotope ») habituel.

Quoi qu'il en soit, « définir la situation » d'une manière qui s'accorde avec celle des partenaires dans une interaction en train de s'amorcer est une obligation non seulement technique, mais également, au sens le plus élémentaire du terme, *morale*. La moralité réside dans l'obligation de se conformer à cette définition commune dans ses actions et ses attitudes (sauf, comme on l'a vu plus haut, s'il y a intention de « procès de rupture »). La vie quotidienne est le lieu d'élection par excellence de la conduite morale, respectant un code de pratiques marquées du sceau de l'honneur, sous peine de ne pas être à même de mener à bien tant les interactions les plus courantes que celles qui « sortent de l'ordinaire ». L'absence de constance morale met en péril l'existence du lien social. À moins que celui-ci ne soit volontairement nié ou réduit à une simple coprésence physique. Ainsi des gens qui se déplacent en grand nombre pour se rendre à leur lieu de travail ou vers un lieu d'embarquement de trains ou d'autres moyens de transport en commun. On a alors affaire au phénomène que Goffman appelle l'*inattention civile*. Celle-ci se caractérise par des modes élaborés d'évitement du regard d'autrui, ce qui garantit l'anonymat propre à la vie urbaine. Le refus de relation humaine équivaut au refus du sentiment de responsabilité tel que l'on peut éprouver lorsqu'on se préoccupe du bien-être des autres. Cette responsabilité est morale aussi longtemps qu'elle est dépourvue d'égoïsme et qu'elle est

inconditionnelle. Elle l'est aussi dans la mesure où elle est seulement nôtre, donc qu'elle n'est pas négociable et ne peut être transférée à quelqu'un d'autre. Il s'agit là d'un degré zéro du lien social, qui ne dépend pas nécessairement de la proximité physique. Cette acceptation de responsabilité fait aussi partie de la définition de la situation, même dans les cas où il n'est pas édicté qu'elle doit être réciproque (cas de figure : un adulte gardant un enfant malade).

Le monde est un théâtre

À plusieurs reprises déjà, j'ai suggéré que le comportement des individus réunis dans une même situation s'apparentait à celui d'acteurs et d'actrices jouant dans une même pièce : des termes comme « dispositif scénique », « décor », « scénario », étayaient largement cette suggestion. L'idée que le monde dans lequel nos vies se produisent est un théâtre a été énoncée par divers grands dramaturges : Shakespeare (*The world is a stage*), Vondel (*De wereld is een schouwtoneel*), pour ne citer que ces deux exemples. Un éminent sociologue américain d'origine canadienne, Erving Goffman (1920-1982), a exploité cette analogie de manière détaillée, dans un abord des relations sociales qu'après lui on appelle l'*analyse dramaturgique*. Celle-ci s'inscrit dans le cadre de l'école de l'*interactionnisme symbolique*, dont Goffman est, avec H. S. Becker et A. Strauss, l'un des représentants les plus illustres. « Symbolique », en l'occurrence, caractérise tout ce qui, dans les activités, relève du « symbole », c'est-à-dire de tout moyen utilisé par les individus pour exprimer un contenu de conscience.

Les divers écrits de Goffman ne sont pas marqués du sceau de la simplicité et de la rigueur conceptuelle. Je vais donc essayer de présenter la ligne directrice de ses théories d'une manière forcément simplifiée, laquelle, aux yeux des spécialistes, pourra parfois paraître simpliste. Je prends ce risque. Microsociologue avant tout, Goffman étudie des phénomènes sociaux qui, « pour reprendre une opposition [qu'il introduit] (...), relèvent moins de l'ordre social que de l'ordre de l'interaction, moins de la structure de la vie sociale que de la structure de l'expérience individuelle de la vie sociale » [\[1\]](#). Cette expérience individuelle, toutefois, si elle possède une dimension nécessairement singulière, s'inscrit dans des régularités qu'il est possible de traduire en règles dramaturgiques, à la manière, entre autres, des « emplois » dans le théâtre classique et de ses diverses conventions.

Dans la vie quotidienne, les interactions les plus banales peuvent être considérées comme des fragments d'action dramatique, renvoyant aux « parties » (*parts*) [2] que sont amenés à jouer les individus en interaction qu'à la suite de Goffman nous appellerons à présent les « acteurs », terme générique regroupant des individus des deux sexes. Le monde des relations sociales est assimilable à une scène de théâtre (c'est la « métaphore théâtrale » de Goffman), sur laquelle chaque acteur social joue la partie que lui assigne la situation dans laquelle, avec d'autres, il ou elle se trouve et dont il ou elle partage une commune définition avec lesdits autres. Cette scène est en quelque sorte le support de la situation, et c'est par rapport à elle que les parties sont imaginées et respectées. Une *représentation* est ainsi montée, laquelle peut ou non avoir des spectateurs, et dans laquelle les acteurs sont plus ou moins impliqué(e)s. Chaque acteur ou actrice se trouve peu ou prou « en représentation » (*on*), selon le degré de contrainte que comporte la partie qu'il ou elle est tenu(e) de jouer. C'est ainsi que le héros d'une tragédie, au moment de sa « grande scène », est davantage en représentation que d'éventuels figurants à qui l'on ne demande rien d'autre que d'être là, sans avoir de texte à dire ou de posture particulière à prendre. Métaphoriquement, on dira qu'un acteur ou une actrice est d'autant plus *on* qu'il ou elle se trouve sur le devant de la scène, et d'autant plus *off* qu'il ou elle se rapproche du fond de celle-ci.

Pour Goffman, l'espace des relations sociales se divise en deux sphères : l'une, antérieure, que l'on peut assimiler à une scène ; l'autre, postérieure, que l'on peut assimiler à une coulisse. La ligne de démarcation entre ces deux portions d'espace n'est pas fixée une fois pour toutes dans le chef des acteurs, la scène pouvant devenir coulisse et *vice versa* au gré des scénarios que comportent les situations s'inscrivant dans tel ou tel espace donné. Pas davantage ne peut-on prétendre que la qualité de scène ou de coulisse s'applique à des espaces nettement spécifiés. Certes, une salle de bains ferait plutôt par destination partie des coulisses, mais, pour un plombier qui y travaille sous le regard attentif de son client, il s'agit évidemment d'une scène. Et si un plateau de théâtre est bien par destination une scène, pour un comédien qui s'y repose seul entre deux répétitions, il sera alors considéré comme coulisse. La coulisse est le lieu de l'« attitude naturelle » : si une représentation est montée, elle est minimale, ce qui ne signifie pas que l'acteur ou l'actrice, même seul(e), soit jamais tout à fait *off*. Il ou elle ne l'est en réalité que pendant son sommeil, dans le coma, ou quand il ou elle se trouve sous l'influence profonde d'une drogue ou de l'alcool. Même seul(e) et en l'absence de tout spectateur visible par lui ou elle, il ou elle reste acteur ou actrice et metteur ou metteuse en scène d'une action dramaturgique qui

répond à une exigence de respect de soi-même, de responsabilité à l'égard de l'image qu'il ou elle donne habituellement de lui ou d'elle au monde. Ce n'est que lorsqu'un acteur ou une actrice a sombré dans la déchéance la plus totale que ce souci l'abandonne, quelle que soit la portion d'espace social sur laquelle il ou elle joue sa misérable partie.

L'acteur ou actrice individuel(le) est rarement complètement isolé(e). Son ou ses partenaires peuvent être virtuel(le)s, comme quand il ou elle mime une scène à venir ou passée, seul(e), face ou non à un miroir. Ils ou elles peuvent aussi être absent(e)s, mais constituer quand même la cible de l'activité sociale, au sens wébérien du terme. Ainsi, celui ou celle qui écrit une lettre a bien présent(e) à l'esprit celui ou celle qui en est le ou la destinataire. Il en va de même dans certains cas de rêves éveillés. Dans la relation ordinaire de face-à-face, les partenaires sont non seulement tenus de définir la situation dans laquelle ils ou elles se trouvent de manière commune, mais ils ou elles doivent aussi coordonner leurs actions, c'est-à-dire leurs représentations personnelles, de telle manière que l'interaction aboutisse à la fin qu'ils ou elles se sont fixée et qui est largement conditionnée par la situation considérée de part et d'autre comme réelle. Il s'agit pour les uns et les autres de maîtriser correctement les impressions qu'ils s'adressent mutuellement. Ce « moi projeté » (*self*) résulte de la représentation et diffère plus ou moins profondément du moi réel (*I*), tel qu'il n'est en général connu que de l'individu lui-même. Et encore savons-nous, depuis Freud, que cette autoconnaissance est incomplète et souvent fallacieuse.

L'acteur ou actrice doit veiller à ce que les impressions qu'il ou elle communique dans une situation donnée soient compatibles avec les attributs personnels appropriés à la partie qu'il ou elle joue et qui lui ont été imputés dans le scénario de la représentation. Se fondre dans une partie, y jouer son rôle comme il est attendu, c'est en quelque sorte disparaître dans le « soi virtuel » de la représentation, et lui conférer dès lors le caractère de réalité nécessaire. S'il ou elle s'y refuse, s'instaure ce que Goffman appelle la « distance au rôle » : l'acteur ou actrice ne rejette pas la partie à jouer, mais refuse d'assumer le « soi virtuel » qu'elle implique. Il ou elle peut s'efforcer de le faire comprendre à ses partenaires, par divers signes, postures du corps, inflexions de la voix, ou encore en « en remettant » dans sa propre mise en scène. L'adulte qui monte sur les chevaux de bois peut s'efforcer par diverses attitudes de faire comprendre qu'il ou elle n'a pas réellement choisi de le faire, mais qu'il ou elle accompagne un enfant, par exemple. Indiquer que l'on n'est pas dupe des injonctions qui se dégagent du scénario à respecter est l'une des composantes fréquentes de toute

représentation avec au moins un(e) partenaire et/ou en présence d'un public.

Les attributs appropriés aux parties à tenir peuvent être regroupés sous deux rubriques génériques, auxquelles Goffman a donné les noms de « tenue » (*demeanor*) et de « déférence » (*deference*). La tenue est définie comme un élément du comportement cérémoniel qui se révèle typiquement à travers le maintien, le vêtement et l'allure, et qui sert à montrer à l'entourage que l'on est une personne dotée de certaines qualités, favorables ou défavorables [3]. « Cérémoniel » se réfère ici aux aspects formels, évoquant plus ou moins le comportement imposé par une quelconque cérémonie, que comporte toute représentation telle que l'envisage la métaphore théâtrale. Quant à la déférence, il s'agit d'une composante symbolique de l'action humaine dont la fonction est d'exprimer dans les règles à un bénéficiaire l'appréciation portée sur lui ou sur quelque chose dont il est le symbole, l'extension ou l'agent. Ces deux concepts nous font déboucher sur la nature rituelle des interactions, sur laquelle je reviendrai plus loin. Ils se rapportent aux contraintes qui pèsent sur toute interaction dont les acteurs recherchent un aboutissement conforme à leurs attentes.

Être en représentation implique en effet que l'acteur ou actrice vive et/ou subisse les attributs et techniques défensifs de la maîtrise des impressions que l'on va ramener aux trois nécessités suivantes :

1. la *loyauté dramaturgique*, selon laquelle les « équipiers » doivent se comporter comme s'ils avaient accepté certaines obligations morales, telles que ne pas trahir les secrets de l'équipe, ne pas se lier d'amitié avec le public éventuel, etc. ;
2. la *discipline dramaturgique*, selon laquelle un acteur discipliné est censé se souvenir de son rôle, ne pas commettre de maladresse ou de faux pas dans son jeu ; il doit faire preuve de discrétion, aussi de présence d'esprit pour dissimuler sur-le-champ une faute commise par un équipier ; il doit conserver son sang-froid et être capable de taire ses sentiments spontanés ;
3. la *circonspection dramaturgique* : si la loyauté et la discipline dramaturgiques sont des attributs indispensables pour soutenir la représentation en cours, il est parfois utile que les équipiers fassent preuve de prévoyance et fixent d'avance la meilleure façon de réaliser le « spectacle ».

Si spectacle il y a, il y a comédie ou tragédie, ou encore mélange des deux. Dans une certaine mesure, les acteurs, même dans les situations les plus furtives ou les plus banales, jouent un fragment du drame humain. Ils ne peuvent réussir dans cette entreprise que s'ils sont suffisamment sacratisés, c'est-à-dire suffisamment protégés contre la malversation ou l'ignorance de partenaires qui ne respecteraient pas les formes et règles valables pour chaque figure de situation en particulier. Ces formes et règles renvoient à la « culture » d'une société donnée (« règles de surface ») ; elles comportent une part importante de *ritualisation*, dont la fonction est précisément de veiller au caractère sacré du « petit homme » de la vie ordinaire dont Goffman est le défenseur attitré.

Rituels de présentation et d'évitement

Un acte rituel ou un « rituel » tout court (je propose de réserver « rite » aux actes de ce genre qui se rapportent au champ religieux ou au divin en tant que tel) est lié au caractère sacré des acteurs, et se distingue donc du simple acte codifié, dont la finalité est simplement instrumentale.

Goffman s'inspire ici du Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* [4], ouvrage qui fait partie des textes sacrés pour tout anthropologue bien né. On se souvient que Durkheim distingue entre « culte négatif » et « culte positif », le premier donnant naissance à des rites ascétiques basés sur la reconnaissance d'interdits, le second donnant naissance à des rites mimétiques consistant en oblations. On peut ramener cette distinction à une opposition entre « culte » et « interdit ». À l'un et l'autre de ces termes se rapporte un type de rituel, que Goffman a appelé de « présentation » dans le premier cas (culte), et d'« évitement » dans le second (interdit). Pour Goffman, un rituel, en général, est « un acte formel (*perfunctory*) et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant » [5]. Il s'agit en fait d'actes de *confirmation* : l'« offrant » confirme au destinataire de l'offre que la nature de leurs relations ou de celle que l'on s'attend à voir s'établir entre eux reste conforme à ce à quoi celui-ci est susceptible de s'attendre de la part de celui-là. Et d'ailleurs, le rituel implique la réciprocité : à une salutation respectueuse doit répondre un « accusé de réception » sur un ton semblable, à moins que le destinataire ne souhaite expressément « briser la glace », pourvu évidemment qu'il occupe une position statutaire supérieure (« Allons, mon vieux, brisons la glace »). Font partie des

rituels de présentation toutes les conventions d'« entrée en matière » (salutations verbales, recherches vestimentaires, démonstrations de prestance, toutes les ouvertures et les fermetures des rencontres : bonjour, au revoir, à la prochaine, etc.). Dans ce type de rituel, le moi du destinataire est perçu comme « social », c'est-à-dire qu'il renvoie à la position de celui-ci sur l'échelle des positions sociales. Le rituel sera d'autant plus cérémonieux que la distance sociale entre les interactants sera plus élevée. Mais, même dans l'*Umwelt*, les rituels de présentation restent de mise, à l'exemple des baisers que s'échangent des partenaires amoureux à l'occasion de chaque rencontre. Le caractère répétitif, presque automatique, de ces échanges ne les prive pas de leur nature rituelle, même si elle n'est pas nécessairement présente à l'esprit des protagonistes.

Le rituel d'évitement, lui, consiste en une forme de déférence qui incite l'offrant à se tenir à distance du bénéficiaire, afin de ne pas violer la *sphère idéale* qui entoure celui-ci. La notion de sphère idéale est empruntée à Georg Simmel, l'un des inspireurs majeurs de la pensée de Goffman. Il s'agit d'actes de *réparation* (si la sphère idéale a été violée) ou de *propitiation* (si la sphère idéale est sur le point d'être violée par la force des choses). Par exemple, il est d'usage de frapper à une porte close avant d'entrer dans une pièce : c'est une conduite propitiatoire ; si l'on est entré par inadvertance dans une pièce déjà occupée, on présentera des excuses aux occupants : c'est une conduite réparatrice. Respecter la tranquillité d'autrui en baissant la voix ou en ne le dévisageant pas de manière insistante, s'effacer devant quelqu'un pour le laisser monter dans un train ou pénétrer dans un local (sauf si les règles de surface en disposent autrement, comme par exemple lorsqu'elles imposent aux hommes de précéder les femmes en entrant dans un lieu public), ne pas empêcher quelqu'un de s'asseoir à un endroit alors que le nombre de places est limité, etc., telles sont quelques illustrations de ce respect des réserves ou « territoires du moi » d'autrui que traduisent les rituels d'évitement. Ceux-ci s'adressent au « moi » de l'autre vu comme « personnel » : il s'agit d'une personne dotée d'humanité, quel que soit son statut social. Encore une fois, des rituels de ce genre devront aussi être respectés dans le contexte intime de l'*Umwelt* : même des personnes très familières les unes des autres sont souvent amenées à frapper à la porte des toilettes ou de la salle de bains si l'on juge probable que celles-ci soient occupées.

Ces deux formes de rituels sont des englobants de formes à portée plus réduite. À titre d'exemple, je citerai ce que j'ai appelé les rituels de « prétérition », consistant à indiquer à autrui, tout en respectant les règles d'un rituel de

présentation, qu'on souhaite en réalité éviter toute pénétration par celui ou celle-ci du domaine réservé du moi réel, métaphore de la sphère intime au sens matériel du terme [6]. Ainsi, la « parlure vacante », qui correspond plus ou moins au *small talk* des anglophones, a-t-elle pour fonction de se tenir à l'écart de tout échange portant sur des sujets personnels. C'est ce qui se passe, par exemple, quand on parle « de la pluie et du beau temps ». Dans un autre ordre d'idées, les rituels funéraires, ceux que Durkheim appelle « rites piaculaires », relèvent à la fois de la présentation et de l'évitement : offrandes faites au défunt par des paroles, des chants, des postures, des bénédictions et maintien à l'écart de celui-ci, par une mise en scène spécifique du cadavre. Comme on peut s'en rendre compte, la distinction entre « présentation » et « évitement », entre tenue et déférence, est assez floue. Dans le premier cas, l'identité personnelle, quand elle est connue, modulera les expressions concrètes de la présentation (on sera moins cérémonieux, sauf en guise de dérision, avec un familier), tandis que, dans le second cas, c'est l'identité sociale qui sera prise en compte dans une certaine mesure (on se fera d'autant plus « petit » que le bénéficiaire passe pour une personne considérable).

Il existe une dialectique incessante entre rituels de présentation et d'évitement : il s'agit en quelque sorte d'un « complot social » dans le but de colorer de *confiance* les relations sociales, notamment en masquant la coulisse dans la mise en scène plurielle des représentations (dans la coulisse pourrait s'exprimer la négation des interactions en train de se dérouler, ce qui ferait nécessairement capoter celles-ci). Une certaine dose d'hypocrisie ou de mensonge social est indispensable pour que l'existence collective puisse se maintenir dans une relative harmonie, à quelque niveau que l'on se trouve. D'où les règles de savoir-vivre, les étiquettes, les euphémisations ou, au contraire, les hyperbolisations de sentiments, les prétérations, etc. Il s'agit bien d'une rhétorique, aux figures proches de celle des linguistes, puisque le langage, l'échange de mots, joue un rôle capital dans la plupart des interactions, bien que d'autres modes d'expression puissent également intervenir, comme les moues, les grognements, les sourires ou rires, les postures corporelles, etc. En tant qu'acteur, l'individu n'est jamais totalement identifiable à la partie qu'il est tenu de jouer. Il fait toujours un peu semblant, à l'instar du comédien sur le paradoxe duquel Diderot a écrit des choses si profondes.

L'acteur, comme l'avait souligné G. H. Mead, ne dispose pas d'une identité stable, et ne joue pas des rôles intangibles, mais fait état d'une capacité socialement acquise de maîtriser les impressions qu'il propose (ou impose) à

autrui, en agissant sur l'adéquation déférence-tenue, par exemple, dans les interactions, ce qui constitue un moyen destiné à maintenir la *fiction sociale*. Avec Goffman, nous explorons l'aspect existentiel de la vie sociale. L'acteur qu'il décrit est en réalité l'homme ordinaire de la société anglo-saxonne ; la vie sociale consiste en un enchaînement de « petits rituels » qui sauvegardent un degré de confiance et d'ordre, une certaine protection du moi, notamment de ses territoires réels ou métaphoriques (« Je n'en pense pas moins »). On peut même parler de microrituels, de ces petits gestes ou paroles qui se reproduisent tout au long de la journée et au jour le jour et qui contribuent de manière insigne, chez tout un chacun à la gestion du temps, et donc à la satisfaction du besoin élémentaire de sécurité « ontologique » (Giddens). Échanger une poignée de mains, donner un bisou à une collaboratrice (ou un collaborateur), veiller à céder la meilleure place au restaurant à sa ou son partenaire habituel(le), etc., toutes ces manifestations machinales, souvent peu ou non conscientes, sont autant d'expressions d'une ritualisation endémique des relations sociales. Elles se distinguent du simple respect de codes par la référence implicite qu'elles font au caractère sacré de l'individu. Ainsi, si j'arrête ma voiture au feu rouge, je ne fais que me conformer à une injonction inscrite dans le Code de la route. Si, à chaque fois que je suis contraint de le faire, je profère un juron, je sacralise (je « sacre »), fût-ce de manière inversée, cette occurrence, je sacrifie donc à un microrituel personnel (c'est ma personne qui est sacrée, et qui donc ne devrait pas voir entraver ses mouvements par une interdiction vexatoire).

Dans les années 1960, dans la foulée du grand mouvement de sécularisation, c'est-à-dire d'abandon des manifestations publiques de religion, au sein des sociétés de type occidental, on a pu croire que rites et rituels allaient être réduits à une portion de plus en plus congrue. Considérées comme des marques d'hypocrisie, les ritualisations des relations sociales courantes devaient être rejetées au profit d'une véritable authenticité dans les interactions, ce que notre langage contemporain appelle la transparence. Cet héritage de l'existentialisme sartrien, qui plaçait la « mauvaise foi » du côté des rituels, notamment de présentation, s'est alors combiné avec la prétention de supprimer tous les interdits qui entravaient une existence collective libre et épanouie. Mai 68 crut voir le triomphe de cette revendication dans la diffusion du slogan qui en est pratiquement devenu l'emblème : « Il est interdit d'interdire. »

Cette prétention, on le sait, a fait long feu. Comme l'a bien souligné Marc Augé (1994), aucune société ne vit sans interdits. En matière sexuelle, ceux-ci se sont reconstitués avant même que la menace du sida prenne vraiment consistance.

Qui dit « interdit » dit « culte » et donc « rituel ». Cela est particulièrement vrai en matière de traitement des cadavres. Tout effort de banaliser la mort, de réduire au maximum les cérémonies d'adieu, semble bien jusqu'à présent voué à l'échec, en dehors de lieux et de temps où cela a été véritablement tenté, comme dans les camps d'extermination nazis, dont l'évocation s'accompagne nécessairement d'un fort sentiment d'horreur. Les pratiques liées à la crémation en sont une illustration éloquente.

Depuis que l'Église catholique, en 1963, lors du concile Vatican II, a décidé de lever l'interdit pesant sur l'incinération des défunts, s'alignant en cela sur l'attitude déjà ancienne de la majorité des Églises protestantes (cette pratique reste interdite par l'islam, les Eglises orthodoxes et le judaïsme), ce mode de traitement des cadavres a connu une progression soutenue dans les pays où domine la variante romaine du christianisme. À Bruxelles, par exemple, la majorité des obsèques se déroulent au crématorium, la dispersion des cendres sur une pelouse *ad hoc* en étant dans 80 % des cas la conclusion définitive. Depuis quelque temps, on constate la reconquête des cérémonies tenues au crématorium et des pratiques qui les suivent par des formes spécifiques de ritualisation, dont certaines empruntent aux manières courantes de se comporter dans le cas des enterrements de type traditionnel. C'est ainsi que les discours se multiplient en présence de la bière en attente d'être brûlée, qu'on fait entendre les musiques préférées du défunt, s'agit-il des airs les plus profanes, que la dispersion des cendres est confiée à un personnel revêtu d'un uniforme approprié, et que les pelouses de dispersion elles-mêmes voient s'installer, à leurs bordures, non seulement des plaquettes portant le nom des défunts, mais aussi des vases contenant des fleurs, des plaques commémoratives (« À ma mère bien-aimée »), des photos des défunts, etc.

On constate donc que la crémation considérée comme le mode de traitement du cadavre qui entraîne une disparition complète de celui-ci lorsqu'elle est suivie de la dispersion des cendres, ce qui serait l'indice de la proclamation du primat de la vie sur la mort et du triomphe d'une conception matérialiste de l'existence, ne peut être envisagée comme un simple acte technique, et n'a donc pu faire l'économie, sous nos cieux sécularisés, d'une ritualisation spécifique (rituels « cinéraires »), quoique ne divergeant sensiblement guère des formes prises depuis longtemps par les mises en scène des funérailles en Occident.

On pourrait dire qu'aucun geste, des plus furtifs saluts aux cérémonies les plus solennelles, n'échappe à la ritualisation. Il s'agit là de la manière la plus

accessible aux êtres humains de prétendre maîtriser le temps qui s'écoule, de contraindre l'arbitraire des imprévus à se tenir à l'écart de leurs vies au jour le jour. Ceux qui ont observé les très jeunes enfants ont relevé que ceux-ci colorent de rituels leurs relations avec autrui, adultes ou autres enfants, dès l'âge le plus tendre. Il s'agit là, en quelque sorte, d'une tendance spontanée de la part d'êtres prenant tôt conscience de leur temporalité, et contre laquelle toute revendication à l'authenticité et à la transparence ne peut que se révéler impuissante.

Cadre et stigmat

Comme on l'a vu plus haut, la réussite d'une interaction, qu'il est toujours possible d'assimiler à une négociation, repose à la fois sur une définition commune de la situation et sur la maîtrise réciproque des impressions transmises par les divers intervenants. Goffman introduit deux concepts en rapport avec cette nécessité, celui du *cadre* et celui du *stigmat* : toute interaction, en effet, s'inscrit dans un ou des cadres qui en déterminent le déroulement, et c'est à ce ou ces cadres que doivent se rapporter les impressions, celles-ci pouvant être modifiées par l'existence de stigmates.

C'est dans *Frame Analysis* [7] (1974), son dernier grand livre, qu'il propose un essai sur l'organisation de l'expérience, qui vise à comprendre les règles qui gouvernent notre appréciation de ce qui se passe autour de nous et qui nous rend capables de distinguer entre diverses formes de « réalité ». Il s'agit de répondre à la question de William James (dans *Perception of Reality*, qui date de 1869) : « Dans quelles circonstances croyons-nous que les choses sont réelles ? » En d'autres termes, comment rendre compte de la primauté du monde de tous les jours du sens commun, du monde-comme-allant-de-soi cher à Alfred Schütz ?

Dans notre société occidentale (cette restriction est la marque d'une position prudente de la part de Goffman, qui n'a pas abordé l'étude des sociétés qui ont longtemps été l'apanage des ethnologues), quand un individu identifie un événement particulier, il a tendance à impliquer dans cette identification un (ou plusieurs) « cadre » ou schème d'interprétation d'une certaine nature qu'on peut appeler *primaire*. « Primaire », parce que l'existence d'un tel cadre est considérée par ceux qui s'y réfèrent comme ne dépendant pas d'une interprétation préalable. Un cadre primaire transforme ce qui sans cela n'aurait été qu'un aspect sans signification de la scène en un élément dramaturgique

significatif. Cette capacité d'ordonnancement lui permet de fonder le degré zéro de l'expérience collective. Il convient de distinguer entre cadres primaires naturels (le temps qu'il fait, par exemple) et cadres primaires sociaux, au sein desquels il se passe des choses guidées par l'intelligence humaine, selon des standards de comportement. Un « cadre » n'est pas qu'un décor ou un environnement, mais une combinaison, qui reste toujours à divers degrés problématique, de contextes et d'actions qui se rapportent à celui-ci. Il s'agit en réalité d'un concept assez ambigu : concrètement, sa signification se dégage de la prise en compte des diverses transpositions possibles dont un cadre primaire peut être l'objet.

En effet, un cadre primaire donné se trouve éventuellement transposé, ou modulé, lorsque l'opération de transposition (*keying*) répond aux conditions suivantes :

1. une transformation systématique est appliquée à des matériaux déjà significatifs, eu égard à un schème d'interprétation sans lequel la transposition n'aurait pas de sens ;
2. les participants à l'activité sont censés savoir et accepter qu'une altération systématique est impliquée, telle qu'elle reconstruit radicalement pour eux ce qui est en train de se passer ;
3. des signaux seront disponibles pour indiquer quand la transformation doit commencer et quand elle doit se terminer ; autrement dit, il s'agit de « parenthèses temporelles » et « spatiales », entre lesquelles s'enserrent les actions transposées ;
4. la transposition peut concerner une gamme très étendue de jeux scéniques, qu'il s'agisse d'une activité matérielle (« jouer à la dînette »), d'un rituel typique (« jouer au mariage »), qui relèvent d'un cadre social, mais aussi, quoique cela soit moins aisé, d'un événement perçu dans un cadre naturel (comme jouer à l'arbre qui tombe dans la neige) ;
5. une transposition ne modifie pas nécessairement de manière sensible les formes extérieures de l'activité transposée, mais bien radicalement la définition qu'un participant pourrait fournir de ce qui est en train de se passer : ainsi d'un jeu se déroulant dans le cadre d'un championnat officiel d'échecs, et d'une partie d'échecs entre amis, juste pour le plaisir ; dès lors,

une transposition, quand il y en a une, joue un rôle crucial dans la définition de ce que nous croyons être en train de se passer en réalité.

On peut regrouper les transpositions en un nombre limité de catégories, et notamment :

1. les *simulations* : il s'agit de l'imitation d'une activité qui ne comporte plus l'attente du résultat pratique de cette activité rapportée à son cadre primaire ; par exemple, le jeu « ludique », le rêve éveillé, l'obscénité représentée (la pornographie en dehors du cadre affectif des rapports sexuels « normaux ») ;
2. les *compétitions* : les meilleurs exemples en sont fournis par les sports (la boxe n'est pas un combat réel, du moins en principe ; le football n'est pas une vraie bataille rangée, du moins toujours en principe) ;
3. les *cérémonies* : qu'il convient de distinguer de la pièce de théâtre, car elles transposent un événement et non, comme c'est du moins le cas dans l'art dramatique traditionnel, la vie ordinaire ; les agents de la cérémonie en sont des acteurs permanents, tandis que les sujets qu'elle vise n'y participeront qu'une ou deux fois ; l'impression qu'elles exercent sur les spectateurs est différente de celle que ressentent les spectateurs d'un drame théâtral, elle peut aller de l'horreur sacrée à l'indifférence absolue ;
4. les *répétitions techniques* : on regroupera sous cette rubrique les démonstrations éducatives, les simulations à des fins d'apprentissage, comme par exemple les répétitions de théâtre ou d'orchestre ; un autre exemple est offert selon Goffman par certaines formes de psychothérapie de groupe, comme le *rebirthing*, par exemple.

Ce qui, dans un groupe social donné, peut être considéré comme ses cadres primaires courants constitue l'élément central de ce qu'on appelle communément sa culture. Le « cadre des cadres » du groupe représente son système de croyances, sa cosmologie, la matrice des significations utilisées dans les cadres primaires.

La notion de cadre, dans une large mesure, correspond à celle de scénario dans la définition des situations, mais dans ses rapports avec son contexte spatio-temporel, fournisseur de « parenthèses » spatio-temporelles permettant d'identifier la catégorie de cadre à laquelle on a affaire. Une erreur dans la

perception de ces parenthèses, par exemple, parce que l'on fait irruption sur la scène alors que l'action a déjà démarré, est l'un des ressorts de la *vis comica* des comédies traditionnelles par leur recours fréquent au quiproquo. La perception de la nature du cadre dans lequel se produisent des interactions, primaire ou transposé, contribue à l'évaluation correcte des paramètres servant à définir les situations, par le repérage des parenthèses spatio-temporelles introduites dans les représentations en cours.

Un second concept en rapport avec la nécessité de définir correctement les situations et de maîtriser les impressions en rapport avec cette définition est celui de *stigmat*, auquel Goffman a consacré un livre entier [8], et qui renvoie à la distinction entre « identité sociale » et « identité personnelle ». « La société établit des procédés servant à répartir en catégories les personnes et les contingents d'attributs qu'elle estime ordinaires et naturels chez les membres de chacune de ces catégories » (1975, p. 11). La routine des relations sociales dans des cadres établis et convenablement définis permet de prévoir la catégorie à laquelle appartient un inconnu, en lui reconnaissant une identité sociale correspondant à la typification dont il est l'objet. Cette identité sociale est toutefois de deux espèces, à savoir :

- l'identité sociale « virtuelle », caractérisant en puissance l'individu tel qu'il doit apparaître s'il correspond effectivement à la catégorie dans laquelle on l'a placé ;
- l'identité sociale « réelle », renvoyant à la catégorie à laquelle il appartient vraiment et aux attributs qu'il possède effectivement, y compris ses attributs moraux.

Le stigmat (en grec : signe) résulte de la reconnaissance ou de la révélation d'un attribut qui entraîne le déclassement de l'individu ou le revêt d'un discrédit plus ou moins considérable. Il s'agit d'un handicap, d'une faiblesse, d'un déficit, d'une « tare », dont l'effet déclassant ou discréditant est de nature *relationnelle* et ne peut donc se voir imputer un caractère absolu. L'individu peut supposer que sa différence stigmatisante est connue et donc s'attendre à être discrédité ; s'il suppose qu'elle ne l'est pas, il doit s'attendre à ce qu'elle le devienne, et est donc discréditable. Cela dit, l'attribut qui stigmatise tel possesseur peut confirmer la banalité de tel autre et ne porte par lui-même ni crédit ni discrédit. Ainsi, une femme qui verrait révéler son ancien statut de prostituée ne sera stigmatisée qu'en dehors du monde de la prostitution, et un ancien «

collaborateur » de la Seconde Guerre mondiale ne sera pas stigmatisé dans les milieux où se pratique le culte de la collaboration, mais bien dans ceux où se pratique, sincèrement ou non, celui de la Résistance.

Le stigmate peut être physique, soit visible (une infirmité apparente), soit invisible (une maladie grave) ; ou moral (une déviance comme l'homosexualité ou une ancienne condamnation pénale) ; ou encore social (être juif sous le III^e Reich). En gros, on dira du stigmate qu'il s'agit d'un élément de l'identité personnelle qui vient perturber l'identité sociale virtuelle de l'individu, dans certaines de ses relations avec autrui. Il se voit alors attribuer une identité sociale réelle, plus ou moins éloignée, selon la nature du stigmate et le cas qu'en font ses partenaires dans les interactions, de son identité sociale virtuelle. La « nature » du stigmate est évidemment sociale ; dans notre société, par exemple, la cécité apparaît comme un handicap tellement éprouvant qu'elle entraîne presque systématiquement la compassion et sort du domaine de la stigmatisation, tandis qu'il n'en va pas de même de la surdité, objet de moqueries, celles qu'est censé susciter le personnage du professeur Tournesol, dans *Tintin*. Le (la) stigmatisé(e) est en quelque sorte un(e) déviant(e) normal(e), car « normaux » et « stigmatisés » se réfèrent de manière identique à la normalité : la déviation étant considérée comme honteuse, les règles de la honte sont acceptées et appliquées par les deux parties en présence.

Le port d'un stigmate, qui peut se ramener au seul patronyme que l'on est contraint de décliner [9], fait l'objet d'une socialisation spécifique. Il arrive parfois que la révélation en soit faite brutalement à l'individu, à la suite d'une indiscretion ou d'un changement des règles sociales (le sort nouveau fait aux fumeurs dans pas mal de contextes sociaux, par exemple), ce qui implique parfois qu'il ou elle doive repenser radicalement ses moyens de maîtrise des impressions. D'une manière générale, l'attitude du (de la) stigmatisé(e) à l'égard de son stigmate peut revêtir l'une des formes suivantes :

- soit il ou elle assume pleinement son stigmate, allant éventuellement jusqu'à l'annoncer dès le départ d'une interaction ou à l'utiliser de manière ludique dans ses interactions, à l'instar du bossu qui invite à caresser sa bosse sous prétexte que cela porte bonheur ;
- soit il ou elle niera farouchement son stigmate, affirmant par exemple ne pas être malade (« Ne criez pas, je ne suis pas sourd ! ») ou n'avoir jamais été en prison : c'est ce qu'on pourrait appeler le « syndrome de saint Pierre

» (reniant appartenir à l'entourage du Christ) ;

- soit il ou elle tente de camoufler son stigmat, en adoptant un comportement qui en contredit l'existence, ce qui serait par exemple le cas de l'homosexuel(le) qui, pour donner le change, se marierait et aurait des enfants ;
- soit encore, s'agissant d'un stigmat invisible, il ou elle s'efforcera de ne pas s'exposer au risque de le voir exposer, en organisant avec l'aide d'amis une conspiration du silence ou de la dénégarion, ou encore en se cachant pour se livrer à l'activité qui peut être source de stigmatisation, à l'instar de l'alcoolique ne buvant qu'à la maison ou au (à la) pratiquant(e) de la boulimie-anorexie s'efforçant dans la vie publique de n'en rien laisser paraître.

Quoi qu'il en soit, un stigmat peut être souvent lourd à porter et peut amener celui ou celle qui risque d'en être affecté à se recomposer une identité personnelle totalement différente. C'est le thème du roman de Philip Roth, *The Human Stain* (en français : *La Tache*), qui met en scène un professeur de collège huppé qui, bien que né Noir, grâce à sa coloration de peau très faible se fait passer pour Blanc pendant la majeure partie de son existence. La présence d'une personne stigmatisable dans une situation donnée entraîne, si la stigmatisation est effective, une modification de l'action représentée sur la scène sociale. On peut aussi s'efforcer de ne pas dévoiler le stigmat, ce qui engendre souvent une certaine gêne et de la maladresse de la part des acteurs, du (de la) stigmatisé(e) comme de ses partenaires. Mais l'intervention du stigmat peut aussi induire le recours à une certaine ritualisation, de présentation de la part du (de la) stigmatisé(e), d'évitement de la part des interlocuteurs.

Notons qu'il est possible d'envisager une modification de personnalité sociale virtuelle par la reconnaissance d'un attribut qui, à l'inverse du stigmat déclassant, entraînerait un surclassement, comme par exemple la découverte, chez des personnes très ordinaires, de comportements héroïques en des temps difficiles (avoir caché des enfants juifs sous l'occupation nazie). J'ai proposé ailleurs [\[10\]](#) de donner à ce type d'attribut, dont Goffman n'a pas traité, le nom de *chevron*, m'inspirant des marques que portent sur leurs uniformes des soldats dont on souhaite faire connaître la bravoure. La définition des situations implique, outre la connaissance d'un lexique commun à un sociotope donné, la reconnaissance de la nature du cadre auquel on a affaire et la prise en compte de

stigmates éventuels chez l'un ou l'autre partenaire. Ce travail de la conscience des acteurs s'accomplit, dans la très grande majorité des cas, de manière quasi automatique. Comme Bourdieu, entre autres, l'a bien montré, les habitus des acteurs ne sont pas indépendants d'habitus collectifs macrosocialement déterminés, quelle que soit la marge de liberté ou d'innovation dont disposent, selon les situations, les acteurs mis effectivement « en situation ». Les acteurs, hommes et femmes, construisent le monde social, certes, mais en recourant à des formes et des catégories qui sont elles-mêmes construites par le monde, et qu'ils et elles ne choisissent ni ne fabriquent et à l'égard desquelles ils ou elles ne sont pas des sujets autonomes. Les uns et les autres ont intériorisé une violence symbolique dont la production incombe aux structures de domination dont ils sont autant les objets que les agents non conscients, et qui les amènent à naturaliser leurs positions propres dans le champ des mondes vécus qu'ils partagent. On retrouve cette violence symbolique, entre autres, dans les définitions qui sont appliquées dans telle ou telle situation, aux parties que jouent hommes et femmes, jeunes et vieux, riches et pauvres, puissants et subordonnés, etc. Une société ne se recrée pas à chaque situation nouvelle. Les dispositions à l'action, pour reprendre encore une terminologie chère à Bourdieu, sont déterminées par le système social dans sa totalité historiquement sédimentée. Comme le soulignait Erving Goffman lui-même : « Je tiens personnellement que la société vient en premier lieu en toutes choses et que les engagements de tout individu viennent en second lieu. » [11].

Notes

[1] I. Joseph (1988), *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, puf, coll. « Philosophies », p. 5.

[2] « Parties » ou « rôles ». Ce dernier terme revêt cependant, dans la sociologie canonique, une autre signification, notamment dans la théorie des « rôles et statuts », où il désigne l'ensemble des comportements attendus de la part d'un membre de la société compte tenu de sa position sociale. D'où mon choix de « partie », terme musicologique au contenu moins ambigu.

[3] Erving Goffman (1974), *Les Rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit, p. 43-85.

[4] V. note 2, p. 27.

[5] *La Mise en scène de la vie quotidienne* (1973), t. II : *Relations en public*, Paris, Éd. de Minuit, p. 73. sq

- [6] Claude Javeau (1998), « Parler pour ne rien dire », in *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », p. 87-112.
- [7] Trad. franç. (1991), *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Éd. de Minuit.
- [8] Trad. franç. (1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun ».
- [9] Il ne faisait pas bon en Belgique, à la fin des années 1990, de s'appeler « Dutroux ».
- [10] In *Leçons de sociologie* (1997), Paris, Armand Colin, coll. « U », p. 170. Une véritable théorisation de cet embryon de concept reste toutefois à entreprendre
- [11] *Frame Analysis, op. cit.*, p. 13.

Chapitre IV

Aliénation et résistance

Si la sociologie goffmanienne s'inspire à la fois de Durkheim, de Mead, de Simmel, de Schütz, entre autres, elle appartient aussi au courant phénoménologique, dans la mesure où elle s'intéresse aux phénomènes sociaux tels qu'ils sont produits spontanément par les acteurs et sont perçus par leurs consciences dans cette spontanéité même, et non au travers de grilles de lecture préalablement élaborées, à l'instar de ce que pourrait faire par exemple un sociologue incapable, même dans ses gestes et pensées les plus quotidiens, de se dégager de son personnage professionnel. D'autres courants sociologiques sont assez proches de l'interactionnisme symbolique, et l'un d'eux a spécialement retenu l'attention des sociologues contemporains, à savoir l'*ethnométhodologie*, dont le principal théoricien a été Harold Garfinkel [\[1\]](#). Selon des voies diverses, les ethnométhodologues prennent pour objectif la description et l'analyse des ressources que mettent en œuvre les membres d'un agencement social quelconque en vue de trouver ce qu'ils trouvent et de faire ce que les autres découvriront qu'ils ont fait. Dans le terme d'« ethnométhodologie » lui-même, le radical « ethno » désigne le groupe au sein duquel circule un savoir de sens commun qui est utilisé selon divers moyens, d'où la désinence « méthodologie », dans les occasions pratiques de la vie quotidienne. Ce savoir porte entre autres sur les raisons des autres, leur savoir ou leur ignorance, leur langage, etc.

Le raisonnement pratique est l'objet principal des membres de ce courant de pensée sociologique, qui soulignent le fait que le discours accomplit les scènes et les activités qu'elles contiennent. Les acteurs sont, en raison de leur *compétence*, occupés tout en jouant (au sens goffmanien du terme) à rendre les scènes intelligibles, raisonnables et transmissibles, du moins à leurs propres yeux. Leur propre monde est constamment en train de faire et de se faire. Les acteurs « pratiques » trouvent et font un monde *raisonnable*, et leurs actions sont disponibles pour le sociologue qui les observe en tant que topiques, c'est-à-dire de portions d'espace social avec des sujets déterminés. D'une manière plus

générale, l'ethnométhodologie cherche à fonder scientifiquement le domaine des interactions à partir du social lui-même. Elle prolonge le vieux souci durkheimien d'expliquer le social « par le social » en refusant tout réductionnisme physique, biologique (ethologique) ou psychologique. Inspirée de la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein et de la sociologie formelle de Simmel, elle tend à substituer un paradigme interprétatif au paradigme normatif, courant dans les sciences du social. « Interprétatif », c'est-à-dire partant des actions et des discours au sujet de ces actions des acteurs eux-mêmes, et donc du sens qu'ils donnent à celles-ci, ce qui constitue bien un projet s'inscrivant dans la tradition phénoménologique. J'ai préféré consacrer davantage de pages à Goffman, qui propose un modèle de lecture des interactions, le théâtre, avec sa scène et sa coulisse, particulièrement explicite et commode à exposer. Cela n'enlève rien à l'intérêt de théorisations comme celle de l'ethnométhodologie, tout comme de la sociologie cognitive (Aaron Cicourel) ou de la « construction sociale de la réalité » de Peter Berger et Thomas Luckmann, dont le livre qui porte ce titre, paru pour la première fois en 1966, fait partie du corpus canonique que tout apprenti sociologue devrait avoir fréquenté de manière approfondie (et, si j'ose dire, fervente).

Ces deux auteurs étudient les connaissances qui guident les conduites dans la vie de tous les jours. Le monde consiste en de multiples réalités, dont la réalité quotidienne est celle que l'on peut qualifier de « par excellence ». Elle apparaît ordonnée, et ses schèmes s'imposent à la perception des acteurs, sous les espèces d'un partage avec les autres, dans un monde intersubjectif. Elle est tissée d'interactions, que les acteurs pratiquent grâce à une connaissance de sens commun qu'ils partagent avec leurs partenaires, dans les routines évidentes, normales, de la vie quotidienne. L'expérience des autres dans ce monde intersubjectif s'établit dans les situations de face-à-face. Ces situations sont gérées grâce à des typifications réciproques. Les schèmes typificatoires d'*Ego* et d'*Alter* négocient la situation. La société comme réalité subjective renvoie à la société comme réalité objective, laquelle s'élabore autour d'institutions (comme par exemple la langue) servant de substrat aux interactions ponctuelles. Le transsituationnel, objet de la quête sociologique, est aussi institutionnalisé. Cette institutionnalisation renvoie aux processus de *légitimation* à l'œuvre dans toute société, donc à l'idéologie commune, appelée encore « culture ». Les légitimations sont inculquées par le processus des socialisations, par lesquelles se réalise l'intériorisation subjective de l'objectivité transsituationnelle.

Berger et Luckmann ont cherché à concilier les démarches respectives de

Durkheim, théoricien des systèmes institutionnels, et de Weber, qui s'est surtout attaché à l'étude du phénomène de légitimation, situé au fondement du sens des activités relationnelles. Ils font partie de ces sociologues contemporains dont on résumera les préoccupations à celle d'articuler les niveaux « macrosocial » et « microsocial », à l'instar, entre autres, de Bourdieu ou de Giddens, sur qui je vais revenir sous peu.

L'esprit et la lettre

Le « social » comme réalité objective repose sur un maillage serré d'institutions, ce que dans un autre lexique on appelle les « structures » de la société. Ces institutions, selon des voies très variées, édictent des règles, auxquelles les individus qui ont affaire auxdites institutions sont censés se soumettre, et des ressources, auxquelles ils sont censés s'alimenter, sous peine de bloquer le fonctionnement de l'ensemble du social. Ainsi l'institution « langue » exige-t-elle, pour jouer son rôle dans les communications interindividuelles, parlées et écrites, que soient respectées des règles de grammaire, de phonétique, d'orthographe, etc., et que recours soit fait aux mots qui la composent. C'est parce que les usagers d'une langue donnée respectent ces règles et usent de ces ressources dans leur usage courant, jour après jour, que cette langue se maintient comme outil de communication et de pensée, sur une durée qui dépasse la durée moyenne de vie de chaque usager en particulier. Certes, sur un temps assez long, les règles, tout comme le lexique de chaque langue, se modifient. Il arrive même que des langues disparaissent, comme beaucoup de dialectes et de patois, et que de nouvelles apparaissent, comme les créoles ou certains argots. Mais même les grandes langues véhiculaires ne résistent pas à cette action du temps : le français d'aujourd'hui est fort différent de celui d'il y a un siècle, même si ce dernier reste compréhensible à une majorité de locuteurs. C'est dire que les règles et les ressources ne sont pas intangibles : les secondes se renouvellent avec une vitesse plus ou moins considérable selon les langues (et leur niveau d'utilisation : le niveau savant connaît un accroissement lexical généralement plus rapide que le niveau populaire), tandis que les premières, dont la fonction est de mettre en œuvre les secondes, connaissent des modifications elles aussi à célérités variables. La raison principale de ces changements doit être recherchée dans le caractère dynamique des langues, semblable d'ailleurs à celui de toute institution, lié à la dimension temporelle de tout phénomène humain (et pas seulement humain, du reste : la « flèche du temps » concerne, on le sait,

l'ensemble du cosmos, de l'infiniment petit à l'infiniment grand). Quelles que soient la rigueur des règles institutionnelles et la rigidité des ressources auxquelles elles se rapportent, le travail du temps agit sur les unes et les autres. Autrement dit, le fait que les individus, agents de ce travail nécessairement forcé, puisent dans ces ressources et se soumettent aux règles pour répondre tout au long de leur vie aux nécessités que celle-ci leur impose est le moteur perpétuel des changements sociaux.

Anthony Giddens a appelé *structuration* ce phénomène fondamental par lequel un agencement social quelconque combine ressources et règles provenant du social objectivé et actions individuelles relevant de l'intersubjectivité. Comme il l'a écrit de manière frappante dans son *magnum opus* : « Les règles et les ressources utilisées par les acteurs dans la production et la reproduction de leurs actions sont en même temps les moyens de la reproduction du système social concerné : c'est là l'idée même de la dualité du structurel. » [2]. Dualisme et non-dualité, car les deux mouvements, inscrits dans une même temporalité, sont liés. Ce que la société procure lui revient au travers des usages qu'en ont faits ses membres. Dit autrement, le concept de structuration recouvre aussi l'appariement des niveaux micro et macrosociaux. Quoi qu'en ait dit Giddens lui-même, on n'est pas loin du travail de l'*habitus* selon Bourdieu, qui structure au niveau individuel ce qui était structuré au niveau collectif. Le fait que les *habitus* collectifs dénotent une ascription de classe n'empêche pas, comme Bourdieu l'a rappelé lui-même, que des *habitus* individuels se greffent sur ceux-ci. Le déterminisme radical attribué par ses contempteurs au célèbre sociologue est le produit d'une lecture exagérément myope. Cette diversification individuelle des *habitus* rend compte de l'intervention de tout un chacun dans la production/reproduction de la société différente de l'identique.

On se trouve donc face à un hiatus entre la lettre des injonctions institutionnelles, celles que traduit la mise à disposition des individus des ressources et règles d'une manière plus ou moins comminatoire, et l'esprit des interactions, telles qu'elles se produisent tout au long du temps. Ce hiatus peut être de faible amplitude, lorsque les injonctions institutionnelles ne sont pas très impératives ou, au contraire, de large amplitude, lorsque la prétention institutionnelle à régenter les individus leur paraît trop autoritaire. Même dans les cas où l'oppression politique est spécialement astreignante, on sait que de nombreux actes de dissidence peuvent être mis en évidence. L'athéisme officiel du système soviétique n'est jamais parvenu à éradiquer les sentiments religieux au sein du peuple russe, tout comme l'omnipotence proclamée de l'Église, au Moyen Âge,

n'a jamais empêché la récurrence de manifestations hérétiques. Il en va de même de la discipline des unités de production dans le champ économique : ses versions les plus rigoureuses n'ont pas épargné aux ateliers et aux usines des phénomènes comme le sabotage, le coulage ou la « perruque ». Et les lois les plus strictes visant le comportement sexuel, par exemple dans l'islam le plus radical, ancien ou actuel, n'ont pas supprimé toute conduite adultérine ou homosexuelle. Ces remarques nous amènent à considérer qu'il y a des grippages dans le processus de structuration, engendrés par la liberté humaine telle qu'en elle-même. Certes, l'on pourrait s'aventurer dans un débat métaphysique opposant les partisans d'un déterminisme intégral à ceux d'une liberté résiduelle, ceux qui estiment que les dissonances entre lettre (des injonctions institutionnelles) et esprit (de leur mise en application par les acteurs individuels) sont inscrites, dans le processus lui-même, et ceux qui sont d'avis que chaque acteur dispose d'une portion d'autonomie suffisante pour choisir entre diverses options au moment où son esprit peut les représenter et les proposer à la décision. Pour faire très bref : Hegel contre Kant. Pour ma part, je m'en tiendrai à la seconde branche de l'opposition : même si la liberté, fût-elle résiduelle, est une illusion, c'est en fonction de celle-ci que les individus s'efforcent de se déterminer. Illusion peut-être, mais rarement perçue comme telle, et encore, dans ce cas-là, peut-on faire comme si elle n'en était pas une [\[3\]](#).

Cette autonomie résiduelle permet à tout un chacun d'exprimer une capacité de *résistance* aux injonctions de ce que j'appellerai de manière commode l'ordre établi ou, plutôt, institué (ou, mieux encore : prétendant être institué). La « résistance » est un thème qui commence à prendre pied dans la sociologie contemporaine. Sous l'angle psychologique, il correspond à l'existence, chez tout individu, d'un « quant-à-soi » qui lui permet, le cas échéant, de « n'en penser pas moins » ou de ne pas être « celui à qui on la fait ». Mais si l'unité du social est bien l'individu isolé, envisageable en tant qu'atome des corps sociaux, l'unité de la sociation – la *Vergesellschaftung* de Simmel, lequel, à juste titre, voit la société comme un processus, et non une construction toute faite – est la relation s'établissant entre *Ego* et *Alter*, même si *Alter* n'est présent que de manière virtuelle. Et c'est cette dyade constitutive qui doit être considérée comme base même de l'attitude résistancialiste. En d'autres termes, l'individu qui résiste, c'est-à-dire qui se réfugie, dans une mesure variable selon les circonstances (autrement dit, les situations au sens thomaso-goffmanien du terme), à l'abri de son quant-à-soi, base sa relation avec autrui sur ce refuge, en la colorant d'une signification qui tient compte de cette défiance à l'égard de l'ordre institué. Par exemple, l'universitaire qui, sur son lieu de travail, décide de

parler un dialecte à l'un de ses interlocuteurs, afin de masquer sa pensée à des étrangers qui ne comprennent que le véhiculaire officiel, indique par là même à cet interlocuteur, dont il sait qu'il parle le même dialecte, qu'il est en train, au sein de leur relation *hic et nunc*, d'introduire une « parenthèse de connivence », avec tous les risques que cela peut comporter, et que l'autre, selon qu'il réponde ou non dans le même dialecte, acceptera d'assumer ou non. La résistance, même si elle émane d'un individu isolé, est toujours un phénomène relationnel, que les partenaires soient des interlocuteurs bien déterminés ou, à l'extrême, la société au sens large. Dans les cas où cet aspect relationnel ne peut être mis en évidence, ou lorsqu'il y a divergence flagrante sur la modalité de « cadre » de la part de l'un des acteurs, on a affaire dans le chef de cet acteur à ce que l'on a coutume d'appeler la folie, notamment la schizophrénie. Il s'agit là de l'une des figures classiques de l'aliénation, dont la sortie consiste à s'inventer un univers idiosyncrasique, à se créer un cadre dont la transposition est strictement personnelle. Pour la plupart des individus, les actes de résistance se ramènent le plus souvent à de légères manifestations de dissidence, de déviance ou de marginalité de faible portée au niveau macrosocial. Résister, ce n'est pas prendre le maquis par rapport à l'ensemble de ses obligations de vie en société, comme par exemple rejoindre le « milieu » du grand banditisme, c'est se déporter de façon plus ou moins tangible des ornières – ou des voies qui sont ressenties comme telles – tracées par l'ordre institué : boire un verre de trop avant de prendre le volant, fumer alors que cela fait tousser, flirter avec la femme de son voisin ou le mari de sa voisine, etc. Pas de quoi fouetter un chat, certes, mais de quoi affirmer, sur un mode nécessairement mineur, son irréductible singularité. Quitte à emprunter, pour ce faire, des chemins fréquentés par le plus grand nombre.

Résistance et réaction

L'une des cibles de cette résistance est le *changement*. Il y a plus d'un siècle déjà, Gabriel Tarde soulignait le misonéisme de nombre de ses contemporains. Une des expériences les plus douloureuses que peut faire tout un chacun est celle du temps qui passe. Face à celle-ci, et à l'anxiété qu'elle engendre, le besoin de sécurité ontologique, tel que Giddens l'a défini, propose à l'individu diverses formes de conduites protectrices : « Tous les individus développent un cadre de sécurité ontologique de l'une ou l'autre sorte, basé sur des routines de formes variées. » [\[4\]](#). Ces routines de caractère idiosyncrasique peuvent se manifester

dans une très grande variété de domaines : elles témoignent de la présence, dans toute existence humaine, d'une dimension réactionnaire (dans un sens proche de celui qui est donné à cette épithète dans la science politique), dont la signification est le rejet de certaines innovations ou, du moins, la réticence à les adopter. Ces innovations sont liées au déploiement de la modernité, dans sa version « avancée » ou « tardive », ce qu'on appelle aussi souvent, mais aussi de manière discutable, la « postmodernité ».

La modernité, comme l'a si bien caractérisée Georges Balandier, c'est le mouvement plus l'incertitude. Dans sa phase avancée, à ces deux caractéristiques s'ajouterait une réflexivité spécifique en grande partie alimentée par les médias de masse. La majorité de nos concitoyens croient posséder de nos jours certaines lumières sur leur condition et ses aléas, ce qui ne contribue pas peu à accroître le sentiment d'incertitude, dans la mesure où nombre d'aspects de cette condition font l'objet, notamment en matière de sécurité médicale, écologique ou économique, de conflits entre experts. La réflexivité dite postmoderne s'élabore dans une société du « risque », l'un des thèmes majeurs des débats dans les sciences du social d'aujourd'hui [5]. De nouvelles conduites de résistance naissent au regard du couple « réflexivité-risque ». Elles peuvent aller du refus d'utiliser des mouchoirs en papier jusqu'à celui de prendre l'avion ou de recourir à Internet. Ces refus prennent en compte les probabilités supposées qui sont liées à leurs conséquences. Le souci de conserver le prévu, qui est de tous les temps, s'oppose aux changements programmés par des décideurs lointains et anonymes, assistés par des experts aux compétences auto-proclamées. De nos jours, se développe une conscience planétaire des dangers attachés à ces changements. Dans une certaine mesure, tout comme les bris de machines par des luddistes pouvaient prétendre bénéficier à la classe ouvrière anglaise tout entière, les résistances prônées actuellement sont censées profiter à toute l'humanité – ce qui les légitime de manière originale, par exemple dans le chef des partisans de l'altermondialisation.

La modernité avancée « globalisée » est lourde d'aliénations nouvelles, qui engendrent des résistances qui ne dérogent pas aux processus de résistance depuis toujours inscrits, on peut le supposer, au cœur du social et qui rendent compte de son inaltérable vitalité. En l'occurrence, ces résistances peuvent adopter les voies suivantes, dont l'énumération ne prétend nullement à l'exhaustivité :

- le culte de *survivances* de traits traditionnels, tels les patois, des traits de

mœurs, des visions du monde basées sur l'irrationalité, dont le recours aux superstitions, l'attrait du hasard, l'invocation du religieux. Ce dernier point met en évidence l'attrait de la conscience obscure contre celui de la conscience claire du projet scientifique, associé à une vision réductrice du « désenchantement du monde » et à l'idée largement répandue que non seulement la science n'explique pas tout, mais encore qu'elle comporte de nombreux aspects maléfiques : le fondamentalisme dans les religions de salut, l'attraction sectaire, la séduction du « Nouvel Âge » sont parmi les manifestations les plus courantes du « retour du religieux », avec la vogue des spiritualités dites « orientales » mises à la sauce occidentale et aussi le succès des philosophies à la petite semaine, à base du souci d'« être bien dans sa peau » (ce que certains, dont je suis, ont appelé la « culture gnangnan ») ;

- l'affirmation des *différences*, en réponse à la globalisation moderne, dont l'une des dimensions est la constitution d'espaces supranationaux de plus en plus vastes et sur lesquels s'exerce un pouvoir technobureaucratique de plus en plus éloigné des citoyens (« Bruxelles ») : le retrait sur des « communautés naturelles », locales ou nées de l'immigration, autour d'une tradition historique, d'une religion, d'une langue, en est une illustration, de même que le repli sur les dimensions affectives de l'existence, ce dont témoigne la propension à vivre par procuration (notamment grâce à la télé réalité), à sacrifier au culte des idoles, mais aussi l'hyperpsychologisation des conduites, bâtie sur une vision anhistorique des choses, en apparence individualiste à outrance (mais il s'agit d'individus se reproduisant dans leurs désirs et leurs goûts au sein d'une masse manipulable) ;
- la recherche de la *sécurité* au jour le jour, par l'appel à la répression, le recours à des dispositifs d'assistance généralisés, couplés à la souscription d'assurances diverses, la médicalisation intensive des conduites.

D'autres formes de résistance s'adressent à la *quotidienneté*, considérée, dans cette acception restrictive, comme la vision péjorative du quotidien, si l'on peut dire, et qui correspond à l'aliénation à l'œuvre dans toute existence, de manière inéluctable. Cette aliénation se traduit par l'*enlissement* dans les routines du jour le jour, ce que dans les années 1960 on a caractérisé par le célèbre slogan « Métro-boulot-dodo ». C'est Henri Lefebvre, philosophe social hégélo-marxisant, qui avait défini la quotidienneté comme la somme des insignifiances [6]. Le

mode de résistance réside ici dans la mise en œuvre de *tactiques* (de détournement, de subversion, de redéfinition, etc.), en opposition aux stratégies adoptées par les diverses figures du pouvoir : politique, économique, publicitaire, médiatique. La « récupération » est l'une des postures tactiques possibles, lorsque par exemple les médias sont envisagés comme justifiant un goût volontairement affirmé comme vulgaire, voire pervers, à l'encontre des attentes de la culture scolaire (ou de ce à quoi on l'assimile encore, de manière de plus en plus fallacieuse). La notion de « tactique » a été élaborée par Michel de Certeau [7] : elle se rattache à l'idée que les actions qu'elle caractérise ne sont pas issues de lieux de pouvoir, à l'opposé de celles que l'on peut dire « stratégiques » (cette opposition renvoie aux significations militaires de ces deux termes). On en donnera quelques exemples :

- la prise au sérieux de l'insignifiance, comme l'intérêt porté aux faits divers, la mise en dérision des affaires dites importantes (la vie privée des hommes politiques jugée plus intéressante que leurs positions idéologiques), la dramatisation de ce qui n'est au départ que jeux désintéressés (le sport de masse et les engouements parfois hystériques qu'il engendre) ;
- se substituant à des activités socialement organisées, la pratique d'« arts de faire » comme cuisiner ou bricoler, ou de passe-temps jugés futiles, comme collectionner ;
- la recherche d'affectivités non imposées, telles que l'adultère, l'entretien d'animaux domestiques, le goût pour les promiscuités jugées douteuses, sexuelles ou autres.

Assez souvent, la résistance à la quotidienneté prendra les allures d'une socialité ludique, telle qu'elle se donne à voir dans la fête ou les autres occasions de convivialité, qui voient célébrer le plaisir d'être ensemble, en contraste avec l'atomisation rentabilisée des dispositifs instrumentaux qui dominent dans la vie qu'il faut « gagner ». Mais elle sacrifie aussi volontiers à la prise en compte du tragique dans l'existence collective, tel qu'il apparaît dans divers avatars d'un « mana quotidien », à l'œuvre dans des faits divers particulièrement pénibles, des destins exceptionnels s'achevant en drame (la princesse Diana), des catastrophes naturelles expliquées par des dérèglements de mœurs trop flagrants (l'épidémie de sida) ou des interventions humaines malignes (inondations ou « grands vents »). L'on retrouve ici encore le primat des liens affectifs, le refuge au sein de « communautés » (au sens anglo-saxon du terme de rassemblements de personnes

pas toujours clairement définies, qui s'accordent sur des choses que d'autres gens rejettent et qui accordent une autorité aux croyances qui en découlent) censées protéger contre les risques inhérents à l'existence extérieure. Dans cette optique, résistances à la quotidienneté et à la modernité se conjuguent, la quotidienneté à laquelle on résiste ayant à faire avec la modernité ambiante. L'émergence de religiosités à la carte, dans lesquelles on inclura le culte de la richesse et de ceux qui la possèdent, illustre bien cette double face des pratiques de résistance, donc, dans de nombreux cas, de réaction, pouvant aller jusqu'à adopter, en politique, des positions jugées traditionnellement réactionnaires (extrême droite ou droite extrême, resucées du fascisme, nationalisme outrancier, etc.).

La *duplicité* est sans doute la dimension la plus ignorée des chercheurs en sciences du social. On a déjà pu dire que l'un des drames vécus par les sociologues et leurs semblables est que leurs objets, qui sont en réalité des sujets capables d'une certaine autonomie de comportement fondée sur une capacité de créer qui, même minime, reste la marque la plus patente de l'hominisation, n'obéissent pas à leurs injonctions, traduites en descriptions « scientifiques ». On sait, par exemple, que le célèbre « tabou de l'inceste », proclamé universel par les ethnologues, ne serait pas respecté dans tous les cas, contrairement à ce que les informateurs racontent aux chercheurs de terrain [8]. Tout comme la femelle du bouvreuil, espèce réputée aux yeux des ornithologues pour la rigueur de ses mœurs conjugales, n'hésite pas à profiter de l'inattention de son compagnon pour nouer de coupables relations avec l'un ou l'autre mâle de passage (les ethnologues supposent que c'est dans l'intérêt des qualités génétiques de l'espèce), les êtres humains ne respectent pas les principes qu'ils proclament et que leurs observateurs prennent pour argent comptant. C'est ainsi que près d'un enfant sur dix, en Grande-Bretagne, ne serait pas le fruit de celui qui passe officiellement pour son père. Le détournement des traditions, la réécriture des histoires, depuis celle des familles jusqu'à celle des nations, la manipulation des constatations « objectives » au sujet de l'un ou l'autre phénomène collectif, entre autres, procèdent du même constant recours à la falsification et à la ruse : « Nous sommes à chaque fois en présence d'une civilisation de quasi-faussaires en proie à de très bonnes consciences », écrit Jean Guiart à propos des sociétés étudiées par les ethnologues, propos qui ne limite du reste pas son constat à celles-ci, puisqu'il poursuit : « Une réflexion lucide à propos de notre propre culture nous amènerait, sur ce point, à des constatations du même ordre. » [9]. Sous les falsifications institutionnelles et les alimentant en permanence, on trouve la duplicité inhérente à tous les comportements individuels. La vie quotidienne, vue

sous un certain angle, est un tissu de mensonges.

La plupart de ces mensonges, toutefois, se trouvent justifiés dans le chef de ceux qui les profèrent par les rationalisations, au sens psychologique de ce terme, qu'élaborent les agents pour se justifier tant aux yeux des autres qu'à leurs propres yeux. Ce que Raymond Boudon a appelé les « bonnes raisons » figure parmi les compétences des acteurs du quotidien, qui y ont recours pour maintenir le cap sur la bonne fin de leurs projets et être capables de continuer à jouer les jeux sociaux dans un environnement où la trahison est chose aussi courante que la fidélité.

Révolte et soumission dans l'ambiguïté du quotidien

À l'extrême de la résistance se situe la *révolte*. On sait le rôle important que cette posture a joué dans la formation de la culture européenne, qu'il s'agisse du christianisme naissant, des hérétiques du Moyen Âge, des révolutionnaires s'inspirant des Lumières, des dandies romantiques, des anarchistes du siècle dernier ou encore des « gauchistes » de la fin du même siècle. Beaucoup de ces mouvements naissent de l'attribution aux routines quotidiennes d'un caractère insupportable, à l'instar des jeunes Palestiniens que l'absence d'avenir prévisible pousse vers l'*Intifada*, ou des acteurs de Mai 68 en tant qu'illustration internationale d'un certain « ras-le-bol » des jeunes générations face au pharisaïsme de la société d'abondance. Il serait sans doute erroné de confondre l'explosion de 1968 avec une véritable révolution du genre de celles de 1789-1793 et 1917. Mais la portée symbolique de l'événement ne doit pas être sous-estimée. Ce que les jeunes en colère de l'époque ont voulu exprimer est ce « désir infini » qui est au cœur des hommes et qui les mène à coopérer à cette sublimation du social qui fonde, selon Durkheim, l'idée religieuse. Ces « milieux sociaux effervescent » sont le creuset d'actions collectives créatrices par lesquelles l'individu, dépassant le train-train de son existence quotidienne, se (re)définit lui-même. S'agissant de Mai 68, on ne peut pas dire que la redéfinition se soit incrustée dans les consciences collectives : les capacités récupératrices de la société de consommation ont pris le dessus sur les capacités créatrices d'une trop faible partie de la population (les jeunes des classes moyennes scolarisés au niveau supérieur) pour mettre en danger l'idéologie

hédoniste de l'Occident nanti qui a eu beau jeu d'incorporer les slogans contestataires à son stock d'images et de slogans médiatisés. Il n'en reste qu'une nostalgie, qui tantôt renaît dans les mouvements gauchistes, tantôt affleure dans certaines productions littéraires ou cinématographiques.

Le quotidien n'est donc pas uniquement le lieu de l'enlèvement, de la soumission à l'ordre institué, où seules quelques menues pratiques de dissidence permettraient d'exprimer une spécificité de l'humain en contradiction avec l'apparence tragique du troupeau composé d'êtres anonymes et tous semblables. L'« homme total », selon Marcel Mauss, doit être compris comme « l'homme dans son être profond tel qu'on peut le connaître en déchiffrant les symboles par lesquels il s'exprime dans la vie collective, non seulement dans le langage, mais aussi dans ses comportements appris, dans ses coutumes et ses institutions. L'homme total, c'est aussi (...) l'être concret engagé dans la vie réelle » [\[10\]](#). Cette vie réelle est donc aussi celle des rêves, des fantasmes, des explosions collectives, pour le meilleur comme pour le pire (celles auxquelles on assiste sur les stades de football, par exemple), ou des comportements individuels aberrants, dépassant de loin les simples résistances (les tueurs en série ou les pratiquants du « corps extrême », ou encore les marathoniens de la sexualité, façon Catherine Millet).

D'où, quand on y regarde d'un peu plus près, et sans se livrer à une psychanalyse de pacotille, la constante ambiguïté du quotidien, partagé entre respect des règles collectives et désir de les transgresser, entre résignation à une culture de divertissement et aspiration à un changement radical. Le plus souvent, les conduites de résistance « réactionnaires » évoquées plus haut suffisent comme moyens termes, mais le cours des événements peut en décider autrement. Si le quotidien d'Auschwitz est celui de l'horreur de l'extermination programmée, le quotidien du combattant d'une guerre de libération nationale est celui du maquis, des attentats, de l'effervescence révolutionnaire, fût-elle clandestine. Sous les apparences de la normalité, telle qu'elle s'exprime dans les régularités du social institué, affleurent à certains moments, chez un individu isolé, dans un groupe, dans une société plus large, des productions souterraines qui ne peuvent provenir que d'un imaginaire individuel ou collectif réprimé ou simplement tenu en bride. Ce que souligne Jean Grenier : « Si le monde est tel qu'il n'a pas d'*envers*, s'il n'y a jamais qu'un *endroit* plus ou moins longuement explorable, alors la situation de l'homme est désespérante. Pourtant, la suite des progrès de l'humanité inspire l'enthousiasme si l'on pense au point d'où elle est partie. Mais ce n'est pas cela qui compte à mes yeux, la physique et la médecine

dont nous devrions nous contenter – elles nous comblent ! – laissent un vide qui n'est pas celui du monde, mais celui d'un monde autre. Comme échapper à notre destinée ? N'y a-t-il pas une porte dérobée par laquelle nous puissions nous enfuir ? Telle est l'interrogation que se posent tous les hommes, volontairement ou malgré eux. Quelle que soit la confiance, que nous mettons dans la progression, elle ne remplace pas l'évasion. » [\[11\]](#).

Ainsi, entre le recours à la ritualisation, jusqu'à celle des actes les plus menus de la vie au jour le jour, et les brusques et inopinées poussées d'innovation ou de destruction, les individus vont, de situation en situation, d'un pas qui n'est rien moins que véritablement assuré. Certes, l'ordre institué veille au grain en proposant fêtes et réjouissances diverses, dont la fonction est de mettre en scène le chaos originel afin qu'en ressorte un ordre réconforté, mais il arrive que la soupape de la marmite qui enferme le social ne soit plus capable de jouer son rôle. Survient alors ce que Gurvitch a appelé le « temps explosif », celui que prend Haendel pour écrire le *Messie* en trois semaines, ou les révolutionnaires de Petrograd pour s'emparer du palais d'Hiver. La société peut perdre le contrôle de ses membres et prendre une direction inédite. C'est ce qui s'est passé à l'époque où a été détruit, du jour au lendemain, le mur de Berlin, symbole d'un ordre politique mondial basé sur un certain équilibre de la terreur. Ce qui s'est ensuivi n'avait été prévu par aucun observateur patenté. Il arrive ainsi qu'à la suite de l'action de quelques-uns, jouant de manière non consciente le rôle de Pandore ouvrant la boîte à maléfices (ou bénéfiques, c'est l'Histoire qui jugera), l'Histoire change brusquement de cours.

La vie quotidienne n'est pas que tissu de banalités, de répétitions aliénantes. Elle sert aussi de terreau à une créativité jamais tarie, celle qui fait des hommes les producteurs de leur propre histoire, même si, comme l'a souligné Karl Marx, déjà cité, ils ne savent pas l'Histoire qu'ils font. L'Histoire s'ancre dans le quotidien le plus au ras des pâquerettes, et c'est en lui qu'elle se réincarne ensuite par le truchement des habitus des uns et des autres, selon ce processus de structuration toujours recommencé, avec son entêtement qui est celui des hommes à vivre, mais aussi avec ses essais et ses erreurs, qui renvoient à l'entêtement des hommes à rêver d'une autre vie.

Les piétons du monde ordinaire

« L'observation des pratiques et l'écoute des récits enseignent que la vie quotidienne est beaucoup plus riche de faits et d'événements que ne le prétend ce discours savant qui la réduit au routinier, au répétitif et à l'anhistorique. Au contraire, la vie quotidienne se caractérise comme le lieu des négociations de l'événement par les humains et, ainsi, comme le lieu de l'aménagement de l'existence par la construction toujours renouvelée de l'interface entre la nature et la culture. » [12]. Cette réflexion très riche et très pertinente sert à la fois à caractériser un concept – davantage qu'un objet, comme je l'ai soutenu au début de ce livre – et à définir les grandes lignes d'une sociologie construite sur cette base conceptuelle, celle que j'ai faite mienne dans ces pages.

Le quotidien, comme le rappelle Lalive d'Épinay, n'est pas le revers immobile de l'aventure historique. Il se construit à l'aide de matériaux sédimentés dans l'histoire, ceux que proposent et souvent imposent les institutions, et il est en même temps le creuset permanent de l'Histoire en train de se faire, au jour le jour, mais aussi dans les différentes durées qui sont les siennes (Braudel). Sans doute s'agit-il de ce que j'ai, après d'autres, appelé un « bricolage » [13], mais c'est de lui que procèdent à la fois l'ordre institué et le désordre de la « vie réelle », à la production/reproduction de laquelle s'affairent les « hommes totaux » de Mauss, qui y engagent leurs « êtres profonds », même si leur premier souci – sécurité ontologique oblige ! – est de cacher soigneusement celui-ci les uns aux autres. Ce bricolage est inévitable, il résulte à la fois du caractère partiel de la maîtrise des hommes sur leur environnement matériel et sur la nature forcément incomplète de leurs procédés de communication. Sans doute pourrait-on prétendre que plus le règne animal s'approche du modèle humain, par exemple chez nos cousins primates les plus proches (dont les chimpanzés et les bonobos constituent l'avant-garde), plus s'accroît la part de bricolage dans le façonnage des existences individuelles et, partant, des agencements collectifs (mais on peut aussi proposer le cheminement inverse, des agencements collectifs aux existences individuelles : en fait, ces deux moments de la présence au monde ne sont dissociables qu'à des fins heuristiques ou didactiques). La paramécie ne bricole sans doute guère, l'homme de Cro-Magnon (c'est-à-dire nous) ne fait à peu près que cela tout au long de sa vie. C'est précisément dans les incertitudes et les ambiguïtés de ce bricolage que s'insinue la part de liberté, d'indétermination relative que je veux reconnaître à l'homme, sans évidemment pouvoir le démontrer. Mais une sociologie, générale ou partielle, serait-elle possible sans cette assumption axiomatique ?

Mais revenons à notre « homme total ». Comme le rappelle le même Lalive

d'Épinay, la sociologie de la vie quotidienne « est centrée sur l'agent "individu" et ses activités sociales (au sens où, pour Max Weber, *handeln* est une pratique plus une signification, reliées aux actions sociales d'autres agents) (...) cet agent n'est pas une entité ontologique : le sociologue l'aborde comme unité bio-psycho-socioculturelle (quoique, pour des raisons de compétence, il l'étudie avant tout en tant qu'entité socioculturelle) » [14]. Cette entité se déplace dans l'espace et dans le temps, et le temps, pourrait-on dire, se déplace en elle, sous les espèces de son inéluctable vieillissement. Elle noue avec des entités semblables des liens plus ou moins profonds, plus ou moins durables, plus ou moins stables. Et aussi avec des entités dissemblables : animaux, proches ou non d'elle par leur organisation biologique, plantes, objets supposés « inanimés ». Ces liens, l'individu les noue à partir de ce qu'à la suite de Merleau-Ponty l'on appellera son « corps propre ». C'est le corps qui est le dispositif médiateur à l'œuvre avec toutes les entités rapportées à l'occupant(e) de ce corps par le truchement de ses capacités de perception, ses sens, qui apportent à celui ou celle-ci les informations auxquelles il conviendra qu'il ou elle leur donne un sens, en fonction duquel il ou elle s'efforcera d'orienter son cheminement sublunaire. Ce sens, il ou elle le retirera des leçons qu'il ou elle a reçues des diverses socialisations qu'il ou elle aura subies. En parlant d'occupant(e) du corps, je ne souscris pas à la dichotomie habituelle « esprit-matière », je me réfère seulement à la présence dans ce corps d'une conscience irréductible à toute autre, tout comme d'ailleurs l'espace-temps occupé par un corps quelconque est irréductible à celui occupé par n'importe quel autre corps. Le corps représente le lien de l'individu avec l'ordre biologique. Lorsque ce lien connaît des ratés, la vie quotidienne en est plus ou moins gravement affectée, dans le sens où le ou la malade ou le ou la blessé(e) sont contraint(e)s de se reconstituer un quotidien spécifique, lequel peut finalement, dans certains cas, apparaître comme plus sécurisant que celui du temps où il ou elle était en bonne santé. L'incapacité physique définit un sous-monde à elle toute seule, s'inscrivant par rapport au cadre primaire des personnes bien portantes ou se comportant comme telles dans un rapport de transposition qui pose souvent problème à celles-ci.

Le modèle que j'ai proposé au long des pages qui précèdent est celui du ou de la piéton(ne) du monde ordinaire, qui passe d'épisode en épisode, de la naissance à la mort ; ces épisodes sont composés d'interactions « à géométrie variable » et constituent le contenu de situations qu'il importe avant tout de définir en commun de manière suffisamment semblable. Pour ce faire, il ou elle met en œuvre des compétences plus ou moins adéquates et suffisantes. Celles-ci se

composent de ressources (cognitives) et de règles (normatives) qui lui ont été apportées par socialisations successives. Dès son arrivée au monde, notre piéton(ne) est pris en charge par l'ordre du social, lequel va lui assigner une position dans l'ordre institué d'où il ou elle tirera son habitus ou, si l'on préfère, le stock de connaissances qui lui permettra de définir, conjointement avec ses partenaires, les situations auxquelles il ou elle sera confronté(e). Notons qu'en dépit des critiques qu'on peut lui adresser (statisme, « boîte noire ») la notion d'habitus a du moins le mérite de rappeler que la capacité de définir les situations dépend d'une assignation à l'une ou l'autre « classe sociale », même si la notion de classe ne renvoie plus aux mêmes hiérarchies qu'à l'époque de Marx (quant à la définition elle-même, je la crois encore pertinente).

Tout au long de son existence, assimilable à un itinéraire balisé de rencontres, matériau d'événements de portée plus ou moins considérable, l'individu ne cessera de se (faire) socialiser et de recourir aux acquis des socialisations antérieures, certains de ceux-ci, du reste, pouvant être abandonnés en chemin, temporairement ou définitivement, comme ce serait le cas d'une personne ayant vécu sa socialisation primaire dans une langue que les circonstances de l'émigration, choisie ou forcée, lui ont fait oublier à l'âge adulte. Cet itinéraire se déroule dans un environnement dont les portions les plus familières servent de cadre à des microritualisations parfois très fugaces, dont la fonction est de contrôler l'écoulement du temps et de conforter le sentiment de sécurité ontologique. Il peut arriver aussi que cet itinéraire emprunte les chemins moins prévisibles des mouvements qui emportent des groupes, voire des populations entières, et que la postérité retiendra en tant que jalons de l'Histoire : guerres, révolutions, mouvements de population, colonisations, génocides, etc. Sitôt les moments de rupture passés, ce qui ne va pas nécessairement sans laisser des victimes sur le carreau, le souci de l'individu est de se reconstituer avec d'autres vivant les mêmes conditions un sociotope au sein duquel règne un minimum de sécurité ontologique. Il en est ainsi dans les ghettos, les camps de réfugiés, les « zones de regroupement », comme dans les casernes ou les camps d'entraînement. J'ai déjà noté qu'il a dû exister un quotidien à Auschwitz, du moins dans les secteurs les moins menacés – tout était relatif ! – du camp, qui, rappelons-le, était d'« extermination » et non de « concentration ». Il existe un quotidien des quartiers des condamnés à mort dans les prisons américaines, tout comme il en existe un des « pavillons des cancéreux ». L'élaboration de routines, substrats de microrituels, permet de tenir la panique à distance et sans doute de ne pas déboucher d'emblée sur l'autodestruction. Si le champ de la sociologie de la vie quotidienne n'est pas une « entité ontologique », il serait vain néanmoins

de se cacher que toute exploration sociologique, si elle est menée assez loin, débouche presque par nécessité sur des spéculations ontologiques.

Il me semble indispensable de souligner encore une fois que les itinéraires suivis par les un(e)s et les autres, se croisant et se recroisant sans cesse, de telle manière que la toile ainsi constituée serve de matrice à ce que nous appelons le social, ne se déroulent pas dans un vide historique. Les structures dans lesquelles ce social prend place ont fait aux temps antérieurs l'objet d'une sédimentation ; ces sédiments fournissent les matériaux de la structuration au niveau collectif et des socialisations au niveau individuel. Or l'Histoire est, avant d'être un récit, l'inscription dans le temps de phénomènes complexes que l'on subsume sous le nom de « pouvoir ». Tout itinéraire se trace sous l'égide d'un dispositif de domination, et la liberté résiduelle de l'individu ne peut être conçue que par rapport aux contraintes émanant de ce dispositif. Bourdieu attire opportunément notre attention sur ces contraintes : « (...) l'aptitude à régler les pratiques en fonction du futur dépend étroitement des chances effectives de maîtriser l'avenir qui sont inscrites dans les conditions présentes. (...) Étant défini en termes mathématiques ou physiques, (le) temps astronomique est naturalisé, déshistoricisé, désocialisé, devenant quelque chose d'extérieur qui s'écoule "de lui-même et du fait de sa nature", comme disait Newton, et qui contribue ainsi à cacher sous les dehors du consensus qu'il contribue à produire les liens entre le pouvoir et les possibles. » [\[15\]](#).

Certain(e)s piéton(ne)s ont davantage de compétences (de « capitaux » de diverses natures, dirait Bourdieu) que d'autres pour explorer des possibles. À ceux ou celles qui sont très démunis de ces compétences, le recours aux petites résistances que j'ai décrites plus haut ; à ceux ou celles qui en sont pourvus, la capacité de formuler des projets, de tenir eux- ou elles-mêmes la plume qui s'attèle tous les matins à remplir la page blanche du jour qui va suivre. Cette capacité, dans la plupart des sociétés, est le privilège d'une très petite minorité. Dans notre civilisation, elle n'est pas réservée à ceux ou celles dont le capital économique est le plus élevé, mais plutôt à ceux ou celles qui peuvent convertir le capital à dominante symbolique qu'ils ou elles détiennent en disponibilités temporelles. Parmi les ressources qui nous sont apportées par les dispositifs de structuration et de socialisation, le temps est devenu l'une des plus précieuses et fait d'ailleurs l'objet d'âpres compétitions. Il faut évidemment distinguer entre ceux et celles qui peuvent disposer d'assez de temps pour y inscrire des projets substantiels, et ceux et celles pour qui le temps dit « libre », imposé par le sous-système économique, petits retraités, chômeurs, etc., n'est qu'un temps à tuer, ce

à quoi les loisirs programmés, au premier rang desquels les médias, veillent avec vigilance.

L'être humain, certes, est projet. Mais, dans la majorité des cas, le projet se limite à celui de durer, ou alors il se réduit à quelques convoitises standardisées, celles dont Perec avait génialement traité dans *Les Choses*. Ce qui n'empêche qu'à tout moment les individus sont contraints de se représenter les moments qui vont suivre, fût-ce d'une manière automatique et faiblement réflexive. À l'égard du futur, même immédiat, il s'agit d'énoncer une *intention*. Pour que celle-ci corresponde à une *protention*, il faut faire preuve d'*attention*. Cette triade reposant sur une commode allitération se retrouve dans toutes les actions humaines. Jusqu'à l'heure de tirer sa révérence, moment sujet, comme tout autre, à socialisation.

Notes

[1] Pour un premier abord de ce courant, je renvoie à l'ouvrage d'Alain Coulon (2002), *L'Ethnométhodologie*, Paris, puf, coll. « Que sais-je ? », n° 2393, 5^e éd.

[2] Trad. franc. (1987), *La Constitution de la société*, Paris, puf, coll. « Sociologies », p. 68.

[3] J'ai développé ce thème de manière plus large dans *Le Petit Murmure et le bruit du monde* (1999), Bruxelles, Les Éperonniers, 2^e éd.

[4] *Modernity and Self-Identity* (1991), Cambridge, Polity Press, p. 44.

[5] Son illustration la plus connue est fournie par le livre devenu célèbre d'Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (2007), Paris, Aubier (trad. franç.).

[6] Voir son célèbre ouvrage *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (1980), Paris, nrf-Gallimard, 1968 ; aussi dans la collection « Idées », sous le n° 162.

[7] *L'Invention du quotidien. Arts de faire* (1980), Paris, uge, coll. « 10/18 ».

[8] Du moins si l'on en croit Jean Guiart. Voir ses *Clefs pour l'ethnologie* (1971), Paris, Seghers, p. 59 sq..

[9] *Ibid.*, p. 176.

[10] Jean Cazeneuve (1968) *Mauss*, Paris, puf, coll. « Philosophes », p. 18.

[11] *La Vie quotidienne* (1968), Paris, nrf-Gallimard, p. 102.

[12] Christian Lalive d'Épinay (1983), « La vie quotidienne. Essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, p. 13-38.

[13] *Le Bricolage du social*, op. cit.

[14] *Op. cit.*, p. 21.

[15] *Méditations pascaliennes* (1997), Paris, Le Seuil, coll. « Liber », p. 265.

Conclusion

Il y a une quarantaine d'années, la sociologie canonique, munie de questionnaires standardisés dont le dépouillement pouvait désormais être confié à des ordinateurs, assistée par un attirail imposant de procédés statistiques, s'attela à la tâche de représenter le monde des relations entre êtres humains en bâtons et en chiffres, moyennes arithmétiques et histogrammes, tests χ^2 et régressions linéaires. En vérité, pas la totalité de ce monde, mais seulement la partie qui vivait dans un type de société qu'on appelait encore « industrielle » et que peu de temps auparavant on avait appelée « civilisée » (Auschwitz et Hiroshima figurant au rang des indicateurs de civilisation). Le reste du monde, peuplé alors de « primitifs », était abandonné aux ethnologues, munis simplement de carnets d'observation et d'appareils photographiques, amateurs de « terrains » situés à cheval sur des tropiques pas nécessairement tristes.

La gent sociologique était partagée en clans peut-être moins antagonistes qu'ils s'efforçaient de le prétendre. En France, notamment, où les derniers fleurons de l'Ecole durkheimienne avaient disparu dans la tourmente de la Seconde Guerre mondiale, marxistes et structuro-fonctionnalistes se disputaient le haut du pavé. Leurs positions idéologiques divergeaient certes fortement, mais leurs méthodes étaient souvent identiques. Les uns et les autres cultivaient une vision holistique du social dans laquelle les individus n'avaient guère de place. Simmel n'avait pas encore refait surface, Weber était ignoré de presque tout le monde, on n'avait pas encore entendu parler de Goffman. Mai 68 allait passablement ébranler ces édifices si soigneusement entretenus, avant d'être relayé par la grande crise d'après 1973. On se rendit compte alors petit à petit de la faible portée heuristique des « suprêmes théories » dénigrées par C. W. Mills, qu'elles soient ou non liées à des idéologies politiques entamant alors leur déclin. Les frontières entre les regroupements sociaux, classes, ethnies, genres devenaient cibles de critiques violentes, non pas tant au nom du savoir que de pouvoirs à amender, voire à renouveler. La déconstruction se mit à l'œuvre, d'un côté, tandis que, de l'autre, le « retour du sujet », mouvance en principe opposée, nourrissait un nombre croissant de discours. Les « primitifs », devenus d'abord « traditionnels » et ensuite « différents », vinrent camper aux abords ou au cœur même de nos

cités, tandis que, dans les là-bas d'où ils provenaient, le phénomène des Brazzaville noires, si tôt et si clairement décrit par Balandier, se répandait de manière irrésistible. C'est dans ce climat que l'on allait redécouvrir l'agent, version personnalisée de l'individu statistique, porteur d'un habitus selon Bourdieu, d'un stock de connaissances selon Schütz (exhumé tardivement en France et de manière qui reste incomplète), de capacités définitionnelles selon Goffman, de compétences structurantes selon Giddens, de facultés productives selon Berger et Luckmann, et l'on en passe. Selon la belle formule de Ferrarotti (1983), l'individu cessait d'être un « épiphénomène du social ». On se mit alors à s'intéresser aux façons d'être de cet agent, devenu acteur dans des mises en scène multiples, contraint de bricoler ses relations avec d'autres à l'aide de boîtes à outils pas toujours correctement garnies. Et c'est ainsi qu'une « sociologie de la vie quotidienne » s'est pointée sur la scène des sciences du social.

Pour beaucoup d'entre nous qui furent parmi ses premiers promoteurs, il s'agissait avant tout de greffer de la chair sur les squelettes anonymes que nous livraient les enquêtes par questionnaires, fussent-elles aussi impressionnantes que celles qui aboutirent, sous la direction d'Alexander Szalai, à la publication de l'énorme volume du *Use of Time*. Pour nous, la démarche biographique n'avait rien d'illusoire, pourvu que soient gardées à l'esprit deux conditions de pertinence, à savoir : premièrement, la nécessité de passer du singulier au transsituationnel (de l'indexical au typique) ; et, deuxièmement, de ne pas négliger le poids des déterminations historiques et matérielles. Force est de reconnaître que les contextes ont souvent été ignorés ou mis entre parenthèses par nombre de faiseurs de monographies d'acteurs ou actrices, réduits à leurs seules capacités de navigation à vue ou de ritualiser dans diverses circonstances. Si l'ethnologue dans le métro (Augé) ne négligeait pas les configurations des lieux, beaucoup de ses émules s'en tenaient à des *Dasein* réduits aux seules coprésences. D'où les accusations de journalisme de faits divers ou de littérature intimiste souvent adressées à cette mouvance cherchant à se faire une place au soleil dans le champ des sciences du social.

Pour ma part, je me contenterai de rappeler que la sociologie « de la vie quotidienne » n'est pas une sociologie partielle, à l'instar des sociologies du travail ou de l'éducation. Le quotidien n'est pas un objet au sens classique du terme, mais bien un paradigme – pour parler avec quelque emphase, une ligne de visée. Il s'agit de rendre le plus concrètement possible compte de l'« humaine diversité » chère à Mills. En d'autres termes, de ne pas se contenter des visions

globalisantes que proposent les surplombs statistiques ou la simple prise en compte des « structures ». Ce faisant, toutefois, il convient de ne pas s'enliser dans l'anecdotique, la « petite histoire » ou le folklorique. Les agents-acteurs sont toujours parties prenantes d'agencements sociaux (Elias) plus vastes, dont aucun n'échappe aux tourbillons de ce que nous appelons l'Histoire, ce récit du temps qui nous importe et qui sert de combustible, nécessairement, à tous nos projets et toutes nos actions. Recueillir des histoires de vie sans s'inquiéter de leurs rapports avec l'Histoire tout court, c'est isoler un grain de sable sur la plage, et ne même pas se préoccuper de savoir si, à lui tout seul, il peut nous dire quelque chose de cette plage, dont auparavant nous avons évidemment reconnu l'existence.

Certes, cette Histoire, faite de bruits et de fureur, ne répond pas à un dessein clairement tracé, ne vise pas un objectif nettement formulé. Je répète que cette Histoire que font les hommes leur reste en grande partie inconnue. Elle est le produit d'une myriade d'interactions engagées par des acteurs aux intérêts divergents, aux compétences disparates, portés chacune et chacun par des histoires personnelles, leurs « passés » différents. Et si les sociétés, constituées par l'effet de composition issu de ces interactions sédimentées de manière plus ou moins durable dans la durée, s'assignent en général des « images-actions » servant de guides aux actions individuelles (on dit aussi « visions du monde » – *Weltanschauungen* – et de nos jours « référentiels »), il ne s'agit pourtant pas d'inscriptions sur le mur indiquant le sort inéluctable qui attend individus et collectivités. Même lorsqu'une image-action quelconque sert de moteur à des mouvements empreints d'un fanatisme radical, il n'est jamais certain que les buts visés seront véritablement atteints, que les volontés ainsi réunies de manière implacable feront triompher la vision des choses qui les sous-tend. Il s'est trouvé dans les États les plus proches du totalitarisme intégral – Allemagne nazie, urss sous Staline, Chine sous Mao – des clairières de résistance, fût-elle passive, des contre-courants de dissidence contre lesquels les interventions de la police la plus brutale n'ont jamais été tout à fait efficaces. Il n'a jamais manqué tout à fait de contestataires pour pratiquer à tout le moins le « devoir d'inventaire ».

Il en va de même au niveau de l'existence individuelle. Le risque qu'un grain de sable vienne se glisser dans les assemblages relationnels les plus harmonieux n'est jamais nul. Les couples les plus unis ne sont pas à l'abri de conflits, souvent nourris par ce qui, aux yeux des autres, apparaît pour des vétilles. Les plus belles amitiés peuvent être voilées, fût-ce très temporairement, par le soupçon de trahison. On invoquera, pour expliquer ces possibilités toujours

ouvertes de dérapage, les difficultés d'apparier des psychismes différents, ce qui est nécessairement caractéristique d'un univers où aucune composante n'est réductible à quelque autre. Mais on pourrait tout aussi bien invoquer l'absence de capacité assertorique de tout discours humain, même dans les situations les mieux établies au sein d'une *Umwelt* donnée. Il est impossible pour tout locuteur de saisir dans sa totalité une énonciation émanant d'un(e) partenaire, leur degré d'intimité fût-il très intense. C'est ainsi que des propos au premier abord très anodins peuvent plonger dans de profonds abîmes de perplexité (« Mais qu'a-t-elle voulu dire ? »).

Sans doute l'explication la plus englobante de ce phénomène qu'à notre époque on désigne par l'expression « incommunicabilité des êtres » réside-t-elle dans le fait que, en dépit de leurs déclarations dans ce sens, les hommes ne sont pas mus dans leurs actions par la rationalité. C'est lorsqu'ils veulent rendre compte de celles-ci, comme l'a montré l'ethnométhodologie, que cette rationalité devient la plus apparente. Encore s'agit-il en l'occurrence du degré minimal d'explicitation rationnelle nécessaire pour que les significations transmises soient compréhensibles par le plus grand nombre possible d'auditeurs. Comme je l'ai dit plus haut, cette rationalité communicationnelle fait écho aux rationalisations auxquelles recourent les acteurs pour justifier leurs comportements. Mais la rationalité n'est présente que dans le récit, faute de l'être dans les actions qu'il rapporte.

Ce qui meut les hommes et les femmes est de l'ordre de la passion, du *pathos*, même dans les péripéties les plus anodines de leur vie quotidienne. Certes, il leur est loisible d'introduire de la rationalité (en finalité, *Zweckrationalität*, dirait Weber) dans leurs conduites. Mais, très souvent, les buts ultimes qu'ils s'assignent sont marqués du sceau d'une certaine irrationalité (gagner beaucoup d'argent, conquérir le pouvoir, se faire aimer d'une femme ou d'un homme en apparence inaccessibles), qui n'est sans doute jamais complète, mais qui doit céder une part déterminante à la passion. C'est cette passion qui nous pousse à vivre, à surmonter les obstacles, car la rationalité, face à un monde dont l'absurdité semble essentielle, commanderait que l'on cessât de faire comme si la mort n'était pas l'issue imposée à tout un chacun. Rappelons-nous la célèbre affirmation de Camus : « Le seul problème philosophique, c'est le suicide. » C'est la passion qui nous pousse à donner à ce problème, de situation en situation, des solutions provisoires, ce dont nous ne sommes pas toujours dupes, pas davantage que les autres ne sont dupes de ce que nous ne le sommes pas.

La sociologie de la vie quotidienne est incontestablement, de prime abord, une microsociologie. Mais elle ne serait pas une véritable entreprise sociologique si elle mettait le niveau macro entre parenthèses. L'acteur ou actrice se situe toujours à l'articulation de sa destinée singulière et du destin de la « société » au sein de laquelle il ou elle est toujours actif(ve). Comme l'a bien montré Giddens, ce qui constitue les ressources auxquelles les acteurs recourent pour bricoler leurs existences leur est fourni par un ensemble de dispositifs sociétaux qui tous possèdent une épaisseur historique ; en retour, le fait qu'ils y recourent conforte leur présence dans le temps et contribue à alimenter ces dispositifs en ressources semblables ou modifiées par l'action même du temps. Une véritable sociologie de la vie quotidienne est d'abord une sociologie de la temporalité, donc, dans une certaine mesure, à la fois des permanences et des changements perpétuels. La sociologie canonique, *mainstream* comme disent les Anglo-Saxons, s'est toujours bien davantage préoccupée des permanences que des changements, sauf à confier ceux-ci à l'une ou l'autre « théorie du changement social » [1]. Si la sociologie de la vie quotidienne (en réalité, on devrait parler d'une possible pluralité de sociologies de la vie quotidienne) peut apporter sa contribution à l'édification d'une sociologie générale, c'est en rappelant la dimension temporelle des existences humaines, l'omniprésence de la « flèche du temps » dans toutes les interactions, de la plus instantanée à la plus durable, de celles qui relèvent d'un furtif fragment de sociabilité à celles qui s'inscrivent dans des projets de très longue haleine. Pour ma part, je n'ai pu qu'esquisser les grandes lignes d'une des voies que peut emprunter une telle sociologie, avec son insistance sur l'opposition du profane et du sacré, génératrice d'ordres protégés par diverses formes de ritualisation, ces mêmes ordres que les hommes s'efforcent de subvertir ou auxquels, au moins, ils s'obstinent à résister.

Notes

[1] Voir Raymond Boudon (1984), *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, puf, coll. « Sociologies ».

Bibliographie

Outre les ouvrages déjà cités dans les notes infrapaginales, les titres suivants, parmi d'autres encore, pourront être consultés avec profit.

- Augé Marc (1986), *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.
- (1994), *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
- Berger Peter et Luckmann Thomas (1986), *La Construction sociale de la réalité* Paris, Méridiens-Klincksieck. trad. franç.
- Bertaux Daniel (1997), *Les Récits de vie*, Paris, Nathan Université.
- Cahiers internationaux de sociologie* (1980), *Sociologie des quotidiennetés* (contributions de : G. Balandier ; Ch. Lalive d'Épinay ; Fr. Crespi ; P. Bellasi ; M. Maffesoli ; Cl. Javeau ; L.-V. Thomas ; Cl. Rivière ; J.-M. Berthelot ; R. Bouvier ; Ph. Lucas), vol. LXVIII.
- Cicourel Aaron (1979), *La Sociologie cognitive* Paris, puf. trad. franç.
- Eliade Mircea (1969), *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.
- Elias Norbert (1992), *Time: an Essay* New York, et Oxford, Basic Blackwell.
- Ferrarotti Franco (1983), *Histoire et histoires de vie* Paris, Librairie des Méridiens, trad. franç.
- Garfinkel Harold (2007), *Recherches en ethnométhodologie* Paris, puf, coll. « Quadrige », trad. franç.
- Goffman Erving (1988), *Les Moments et leurs hommes*, textes recueillis et présentés par Yves Winkin, Paris, Le Seuil/Minuit.
- Grossin William (1996), *Pour une science des temps. Introduction à l'écologie temporelle*, Toulouse, Octarès.
- Heller Agnès (1978), *Das Alltagsleben. Versuche einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- Javeau Claude (1991), *La Société au jour le jour* Bruxelles, De Boeck Université ; rééd. Bruxelles, La Lettre volée, 2003.
- (2007), *Anatomie de la trahison*, Belval, Circé.
- Juan Salvator (1995), *Les Formes élémentaires de la vie quotidienne*, Paris, puf.
- Kaufmann Jean-Claude (1989), *La Vie ordinaire. Voyage au cœur du quotidien*, Paris, Greco.
- Lucas Philippe (1981), *La Religion de la vie quotidienne*, Paris, puf.
- Mercure Daniel (1995), *Les Temporalités sociales*, Paris, L'Harmattan.

Moles Abraham (1976), *Micropsychologie et vie quotidienne*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations ».

Picard Dominique (1995), *Les Rituels du savoir-vivre*, Paris, Le Seuil.

Schütz Alfred (1970), *On Phenomenology and Social Relations*, The Chicago University Press.

– (2007), *Essai sur le monde ordinaire* Paris, Le Félin Poche, trad. franç.

Thomas Louis-Vincent (1984), *Fantasmes au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens.